

Ahmet T. Kuru

PASİF VE DIŞLAYICI LAİKLİK

ABD, FRANSA VE TÜRKİYE

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



AHMET T. KURU

San Diego Eyalet Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü'nde Doçent'tir. Columbia Üniversitesi'nde Prof. Alfred Stepan'ın Demokrasi, Hoşgörü ve Din Araştırmaları Merkezi'nde başkan yardımcılığı görevinde bulunmuş ve postdoktora çalışması yapmıştır. Bu kitaba temel teşkil eden ve Washington Üniversitesi'nde savunduğu doktora tezi Amerikan Siyaset Bilimi Derneği'nin Din ve Politika Şubesi'nce yılın en iyi tezi seçilmiştir. Cambridge University Press tarafından basılmış olan bu kitabın İngilizce aslının yanı sıra, *World Politics*, *Comparative Politics* ve *Political Science Quarterly* gibi değişik dergilerde yayınlanmış makaleleri bulunmaktadır. Bu kitabın İngilizcesi, Society for Scientific Study of Religion tarafından yılın kitabı seçilmiştir. Alfred Stepan ile birlikte editörlüğünü yaptığı *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey* adlı kitap 2012'de Columbia University Press tarafından basılacaktır.



AHMET T. KURU
PASİF VE DIŞLAYICI LAİKLİK
ABD, FRANSA VE TÜRKİYE
ÇEVİREN EYLEM ÇAĞDAŞ BABAOĞLU

SECULARISM AND STATE POLICIES TOWARD RELIGION
THE UNITED STATES, FRANCE, AND TURKEY

COPYRIGHT © CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS 2009

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI 364
SİYASET BİLİMİ 38

ISBN 978-605-399-221-9

1. BASKI İSTANBUL, EYLÜL 2011

© BİLGİ İLETİŞİM GRUBU YAYINCILIK MÜZİK YAPIM VE HABER AJANSI LTD. ŞTİ.
YAZIŞMA ADRESİ: İNÖNÜ CADDESİ, No: 43/A KUŞTEPE ŞİŞLİ 34387 İSTANBUL
TELEFON: 0212 311 52 59 - 311 52 62 / FAKS: 0212 297 63 14

www.bilgiyay.com
E-POSTA yayin@bilgiyay.com
DAĞITIM dagitim@bilgiyay.com

YAYINA HAZIRLAYAN NİHAL ÜNVER
TASARIM MEHMET ULUSEL
DİZGİ VE UYGULAMA MARATON DİZGİEVİ
DİZİN GÜL DÖNMEZ
BASKI VE CİLT SENA OFSET AMBALAJ VE MATBAACILIK SAN. TİC. LTD. ŞTİ.
LİTROS YOLU 2. MATBAACILAR SİTESİ B BLOK KAT 6 No: 4 NB 7-9-11 TOPKAPI İSTANBUL
TELEFON: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / FAKS: 0212 613 38 46

Istanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
Istanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Kuru, Ahmet T.
Pasif ve dışlayıcı laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye / Ahmet T. Kuru, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-221-9 (pbk.)

1. Religion and State. 2. Religion and State — United States. 3. Religion and State—France.
4. Religion and State—Turkey. 5. Secularism. I. Title. II. Babaoğlu, Eylem Çağdaş.
BL65.P37 K87 2011

AHMET T. KURU

**PASİF VE DIŞLAYICI LAİKLİK
ABD, FRANSA VE TÜRKİYE**

ÇEVİREN

EYLEM ÇAĞDAŞ BABAOĞLU

*Bu kitabı ilk nefesimi aldığımda yanımda olan
Uğur ve Çiçek Kuru ile son nefesime kadar
yanımda olmasını umduğum Zeynep'e adıyorum...*

İçindekiler

viii Şekil ve Tablolar

ix Kısaltmalar

xi Teşekkür

1 Giriş

9 BİRİNCİ BÖLÜM Laikliğin İncelenmesi: Tarih,
İdeoloji ve Politikalar

13 İdeolojik Mücadeleler: Pasif Laiklik ve Dışlayıcı Laiklik

18 Alternatif Teoriler: Modernleşme, Medeniyetler ve
Rasyonel Tercih

26 Pasif ve Dışlayıcı Laikliğin Tarihî Oluşumu ve Hâkimiyeti

33 Kavram Geliştirme: Tip ve Skala

37 Metodoloji

41 BİRİNCİ KISIM Amerika Birleşik Devletleri

43 İKİNCİ BÖLÜM Pasif Laiklik ve Hristiyan Sağ'ın
Yükselişi (1981-2010)

47 ABD'nin Okullarda Dine Yönelik Politikaları

47 Bağlılık Andı

47 Öğrencilerin Dinî Simgeleri

51 Özel Dinî Eğitim ve Devletin Dinî Okullara Mali Desteği

53 Devlet Okullarında Din Dersi ve Toplu Dua

53 Dine Yönelik Politikalarda Genel Eğilim

54 Muhafazakârlar, Liberaller ve Pasif Laikliğin İki Türü

58 Muhafazakârlar

60 Liberaller

62 Muhafazakârlar ve Liberaller Arasındaki Mücadeleler

65 Okullarda Toplu Dua

68 Dinî İfade Özgürlüğü

70 Özel Okul Ücretleri İçin Devlet Yardımı

73 Sonuç

77 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Dinî Çeşitlilik ve Pasif Laiklik (1776-1981)

82 Rasyonalistler ve Evanjelistler: Federal Bir Resmî
Kilisenin Olmaması

82 Bağımsızlıktan İkinci Büyük Uyanış'a (1776-1816)

- 87** Protestanlar ve Katolikler: Protestanlığın Yarı-Resmî Din Konumu
 - 87** İkinci Büyük Uyanış’tan, “Maymun Davası”na (1816-1925)
- 92** Ayrışmacılar ve Evanjelikler: Protestanlığın Yarı-Resmî Din Konumunu Kaybetmesi ve Sonrası
 - 92** Maymun Davası’ndan, Anti-Komünist Döneme (1925-1950)
- 97** Uzlaşmacılar ve Ayrışmacılar: Tektanrıcılığın Hâkimiyeti
 - 97** Anti-Komünist Dönem (1950’ler)
- 99** Ayrışmacılar ve Uzlaşmacılar: Tektanrıcılığın Hâkimiyetini Kaybetmesi ve Sonrası
 - 99** Okullarda Toplu Duanın Yasaklanmasından, Reagan Dönemine (1962-1981)
- 102** Sonuç

105 İKİNCİ KISIM Fransa

- 107** DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Dışlayıcı Laiklik ve Çokkültürlülüğün Meydan Okuması (1989-2010)
 - 111** Fransa Devleti’nin Okullarda Dine Yönelik Politikaları
 - 111** Öğrencilerin Dinî Simgeleri
 - 112** Devlet Okullarında Din Dersi, Toplu Dua ve And
 - 112** Özel Dinî Eğitim ve Devletin Dinî Okullara Mali Desteği
 - 113** Dine Yönelik Politikalarda Genel Eğilim
 - 116** Dışlayıcı ve Pasif Laikler
 - 117** Dışlayıcı Laikler
 - 119** Pasif Laikler
 - 122** Dışlayıcı ve Pasif Laikler Arasındaki Mücadeleler
 - 123** Fransız Devleti ve Müslüman Azınlık
 - 128** Başörtüsü Yasası
 - 137** Sonuç
- 139** BEŞİNCİ BÖLÜM İki Fransa’nın Savaşı ve Dışlayıcı Laiklik (1789-1989)
 - 142** Cumhuriyetçiler ve Monarşistler: Dışlayıcı Laikliğin Kökenleri
 - 142** Fransız İhtilali’nden, 1801 Anlaşması’na (1789-1801)
 - 144** Monarşi Yanlıları ve Cumhuriyetçiler: Katolikliğin Yeniden Resmî Din Olması
 - 144** 1801 Anlaşması’ndan, Üçüncü Cumhuriyet’e (1801-1870)
 - 145** Laikler ve Muhafazakârlar: Dışlayıcı Laikliğin Hâkimiyeti
 - 145** Üçüncü Cumhuriyet’ten Vichy Rejimine (1870-1940)
 - 156** Solcular ve Sağcılar: Dışlayıcılık Laik Politikaların Yumuşaması
 - 156** Vichy Rejimi’nden, Müslüman Meselesine (1940-1989)
 - 160** Sonuç

161 ÜÇÜNCÜ KISIM Türkiye

- 163 ALTINCI BÖLÜM Dışlayıcı Laiklik ve İslâmi Talepler (1997-2010)**
- 168** Türkiye Devletinin Okullarda Dine Yönelik Politikaları
 - 168** Öğrencilerin Dinî Simgeleri
 - 168** Özel Dinî Eğitim, Devlet Okullarında Din Dersi ve Devletin Dinî Okullara Mali Desteği
 - 169** Toplu Dua ve And
 - 169** Dine Yönelik Politikalarda Genel Eğilim
 - 171** Dışlayıcı ve Pasif Laikler
 - 174** Dışlayıcı Laiklerin Fikrî Temelleri
 - 177** Pasif Laiklerin Fikrî Dönüşümleri
 - 181** Dışlayıcı ve Pasif Laikler Arasındaki Mücadeleler
 - 186** Başörtü Yasası
 - 193** İmam Hatip Liseleri ve Kur'an Kursları
 - 197** Sonuç
- 201 YEDİNCİ BÖLÜM Batılılaşma ve Dışlayıcı Laiklik (1826-1997)**
- 204** Bürokratlar ve Ulema: Bürokratik Devletin Yükselişi
 - 204** Yeniçerilerden, II. Abdülhamid Dönemi'ne (1826-1876)
 - 207** Genç Osmanlılar: Yeniden İslâmileşme
 - 207** II. Abdülhamid'den, İkinci Meclis'e (1876-1908)
 - 210** Jön Türkler: Dışlayıcı Laikliğin Kökleri
 - 210** İkinci Meclis'ten Cumhuriyet'e (1908-1923)
 - 213** Kemalistler: Dışlayıcı Laikliğin Hâkimiyeti
 - 213** Cumhuriyet'in İlanından, Demokrat Parti İktidarına (1923-1950)
 - 224** Solcular ve Sağcılar: Dışlayıcı Laik Politikaların Yumuşaması
 - 224** Demokrat Parti'den, 12 Eylül Darbesine (1950-1980)
 - 226** Kemalistler ve Muhafazakârlar: Dışlayıcı Laikliğe Karşı Mücadele
 - 226** 12 Eylül Darbesinden, 28 Şubat Darbesine (1980-1997)
 - 228** Sonuç
- 231 SONUÇ**
- 234** İdeolojik Hâkimiyet ve Devlet Politikaları
 - 235** *Devr-i Sabık*, İdeoloji ve Tarihî Bağımlılık
 - 237** Dışlayıcı Laiklikten, Pasif Laikliğe
 - 241** Laiklik, İslâm ve Hristiyanlık
- 243 EKLER**
- 259** Kaynakça
 - 299** Dizin

Şekil ve Tablolar

- 17** Şekil 1 Bağımlı ve Açıklayıcı Değişkenler
- 34** Şekil 2 Din-Devlet Rejimleri Skalası ve Laiklik
- 35** Şekil 3 Pasif ve Dışlayıcı Laiklik Skalası
- 56** Şekil 4 ABD'deki İdeolojik Topluluklar Skalası
- 11** Tablo 1 Dünyada Din-Devlet Rejimleri
- 12** Tablo 2 Devletlerin Okullarda Dine Yönelik Politikaları
- 19** Tablo 3 Gelişmişlik Düzeyi ve Resmî Din
- 21** Tablo 4 46 Müslüman Ülkede Din-Devlet Rejimleri
- 32** Tablo 5 Laik Devletin Kuruluş Sürecinde Tarihî Şartlar ve İlişkiler
- 37** Tablo 6 Pasif ile Dışlayıcı Laiklik Arasında İdeolojik Topluluklar
- 39** Tablo 7 ABD ve Fransa: Farklılık Yöntemi
- 39** Tablo 8 Fransa ve Türkiye: Benzerlik Yöntemi
- 56** Tablo 9 ABD'de İdeolojik Toplulukların Amaçları ve Politika Tercihleri
- 63** Tablo 10 Reagan'dan Sonra Yüksek Mahkeme'ye Atanan Hakimler ve İdeolojileri
- 112** Tablo 11 Başörtülü Öğrencilerin Yasak Karşısında Durum ve Tutumları (2004-2005)
- 150** Tablo 12 Fransa'da Laikleşme Reformları (1881-1889)
- 219** Tablo 13 Türkiye'de Laikleşme ve Batılılaşma İnkıapları (1924-1937)
- 239** Tablo 14 Türk, Amerikan ve Fransız Topluluklarının Dindarlık Seviyeleri
- 240** Tablo 15 Toplumun Dindarlık Seviyesi ve Laik İdeolojiler

Kısaltmalar

Amerikan Kuruluşları

ACLJ	Amerikan Hukuk ve Adalet Merkezi
ACLU	Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği
ADL	İftira ile Mücadele Birliği
AJC	Amerikan Musevi Konseyi
AU	Kilise-Devlet Ayrılığı İçin Birleşmiş Amerikalılar
NEA	Milli Eğitim Cemiyeti

Fransız Kuruluşları

CFCM	Fransa Müslüman İnancı Konseyi
CLR	Cumhuriyet ve Laiklik Komitesi
FNMF	Fransa Ulusal Müslüman Federasyonu
PCF	Fransız Komünist Partisi
PS	Sosyalist Parti
UDF	Fransız Demokrasisi Birliği Partisi
UMP	Halk Hareketi Birliği Partisi
UOIF	Fransa İslâmi Kurumlar Birliği

Türk Kuruluşları

AK Parti	Adalet ve Kalkınma Partisi
ANAP	Anavatan Partisi
AP	Adalet Partisi
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
DP	Demokrat Parti
DSP	Demokratik Sol Parti
DYP	Doğru Yol Partisi
MGK	Milli Güvenlik Kurulu
MHP	Milliyetçi Hareket Partisi
RP	Refah Partisi
SP	Saadet Partisi
TÜSİAD	Türkiye Sanayici ve İşadamları Derneği
YÖK	Yüksek Öğretim Kurumu

Teşekkür

Cambridge University Press tarafından 2009 yılında İngilizcesi yayınlanmış olan kitabımın çevirisinin basılması sürecinde desteklerini esirgemeyen Ergun Özbudun ve Serap Yazıcı'ya, sürecin her aşamasıyla ilgilenen İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları Genel Yayın Yönetmeni Fahri Aral'a, editör Nihal Ünver'e ve kitabı büyük bir başarı ile çeviren Eylem Çağdaş'a teşekkür borçluyum. Elinizdeki kitap iki yönden klasik bir tercümenin ötesine geçmiştir. Birincisi, çeviri metninin üzerinden kelime kelime giderek Türkçe okuyucusuna hitap etme noktasından ekleme ve çıkarmalar yaptım. İkincisi, son iki yılda meydana gelen bazı önemli gelişmeleri de ekleyerek kapsanan dönemi 2010'a kadar uzatmaya çalıştım.

Amerika Siyaset Bilimi Derneği'nin Din ve Politika Şubesinde yılın en iyi tezi ödülü verilmiş olan doktora tezimi temel alarak yazdığım bu kitabın hazırlanmasında bana destek olan birey ve kurumlara teşekkürü de bir borç biliyorum. Washington Üniversitesi'nde (Seattle) mükemmel bir danışman ekibinin desteğini alarak çalışma imkânı buldum. Reşat Kasaba, Türkiye siyaseti ve tarihi üzerine bilgimin derinleşmesini sağladı. Steve Hanson, ideolojileri sosyal bilimsel bir bakış açısıyla çözümlememde bana esin kaynağı oldu. Tony Gill, din ve siyaset analizlerimin karşılaştırmalı ve küresel bir perspektife oturmasına katkı sağladı. Tony aktörlerin rasyonel hesaplamalarının ve stratejik davranışlarının önemini bana her aşamada yeniden hatırlattı. Danışmanlarım içinde en çok takdiri hak eden; kitabın bölümlerinin onlarca taslağının entelektüel ve yaratıcı bir tarzda okunmasına, düzeltilmesine ve eleştiri-

rilmesine zaman ayıran Joel Migdal'dir. Joel'in, süreç-odaklı bir bakış açısı edinmeme ve siyasi süreçlerin karmaşıklığını yakalamama ciddi katkısı oldu. Dört sene ofisimi paylaştığım arkadaşım Turan Kayaoğlu da bilimsel perspektifi ile bu çalışmaya katkı sağladı.

Kitabın doktora sonrası yazım sürecinde iki kurumun önemli rol oynadığını belirtmeliyim. San Diego Eyalet Üniversitesi'nin Siyasi Bilgiler Bölümü'nde kendi alanlarında son derece yetkin çalışma arkadaşlarım oldu. Özellikle bölüm başkanı Ron King büyük destek sağladı. Post-doktora çalışması yaptığım Columbia Üniversitesi'nde Demokrasi, Hoşgörü ve Din Araştırmaları Merkezi'nin desteğini almış olmam son gözden geçirmelerin doğru yapılması açısından büyük bir fırsattı. Merkezin başkanı olan Alfred Stepan'ın, ilham veren fikirleriyle ve sağladığı sürekli destekle bu eserin ortaya çıkmasında önemli bir rolü olmuştur. Yine Columbia Üniversitesi'nde Ira Katznelson, Philip Hamburger ve Denis Lacorne kitabın değişik bölümlerinin gelişmesine katkı sağladılar.

Kitabın saha araştırması için bulunduğum Fransa'da Kamil Karaoğlu ve ailesi unutulmaz bir misafirperverlik gösterdiler. Yine Fransa'da EHESS'ten Hamit Bozarslan, AFEMOT'ten Semih Vaner ve Sorbonne'dan Valentine Zuber'den destek gördüm. Araştırmamın Türkiye ayağı için Ziyaeddin ve Adviye Akbulut'a teşekkür borçluyum. TBMM Kütüphanesi'ndeki arşiv çalışmalarına Ahmet Yıldız yardımcı oldu. ABD'deki saha araştırmama en büyük katkıyı Christopher Soper ve Jeremy Gunn yaptı. Saha araştırmalarımnda mülakat yaptığım ve isimleri bibliyografya da listelenmiş herkese teşekkürlerimi sunuyorum.

Kitabın orjinal İngilizce baskısı için Cambridge Üniversitesi Yayınları'nın editörlerinden Lewis Bateman ve Kenneth Wald ile rapor yazan isimleri saklı hakemlere de teşekkür ediyorum. Kitap basılmadan önce değişik bölümleri hakkında yapıcı katkılar sağlayan şu isimleri de anmadan geçemeyeceğim: Juan Linz, Joan Scott, Nilüfer Göle, Karen Barkey, John Bowen, Andrew Arato, Ted Jelen, Rajeev Bhargava, Gary Jacobsohn, Daniel Philpott, Charles Kurzman, Jamie Mayerfield, Farid Abdel-Nour, Mark Hall, John Eastman, Katherine Stenger, Madhavi McCall, Ronne Schreiber, Van Tarpoley, Farhad Khosrokhavar, Rossela Bottoni, Jan Erk, Ali İhsan Aydın, Jonathan Laurence, Emmet Kennedy, Metin Heper, Zehra Arat, Berna Turam, Ergun Özbudun, Kemal Karpat, Kemal Kirişçi, Hasan Kayalı, Benjamin Fortna, Cihan Tuğal, Zühtü Arslan, Ed Webb, Bekim Agai, Elise Massicard, George Gavrilis, Nader Hashemi, Birol Başkan, Şaban Kardaş, Ceren Belge, Rama-

zan Kılınç, Senem Aslan, Etga Uğur, Işık Özel, Arda İbikoğlu, Mustafa Gökçek, Murat Somer, Mehmet Ali Doğan, Zeynep Şahin, Hatem Ete ve Ahmet Yükleyen. Bu projeyi sunma olanağı bulduğum şu kurumlara da teşekkür borçluyum: Harvard, Yale, Princeton, Columbia, Stanford, UCLA, UCSD, Cornell, Georgetown, Northwestern, Northeastern, NYU, Illinois, Arizona, New School, Portland, Toronto, Ottawa ve Tokyo Üniversiteleri.

Bu kitabın bazı kısımları aşağıda listesini verdiğim makalelerimden yararlanmıştır. Makalelerin yayıncılarına, bu yazıların bazı bölümlerini kitapta kullanmama izin verdikleri için teşekkür ediyorum. “Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion”, *World Politics* 59 (4) (2007): 568-94; “Secularism, State Policies, and Muslims in Europe: Analyzing French Exceptionalism”, *Comparative Politics* 41 (1) (2008): 1-19; “Reinterpretation of Secularism in Turkey: The Case of the Justice and Development Party”, *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti* içinde, derleyen M. Hakan Yavuz (University of Utah Press, 2006).

Son olarak da aile üyelerime ve arkadaşlarıma vermiş oldukları destek için teşekkür ediyorum. Kendi doktora tezi ile meşgul olmasına karşın eşim Zeynep Akbulut Kuru kitabın taslağını baştan sona eleştirel olarak okudu. Bana verdikleri koşulsuz sevgi nedeniyle bu kitabı Zeynep ile babam Uğur (1935-2004) ve annem Çiçek Kuru’ya adıyorum.

Giriş

Dinin küresel politikalarındaki etkisi ve ağırlığı, Soğuk Savaş sonrası dönemde giderek artmıştır. Bu yeni eğilim, din ve siyaset konusunda incelemeleri daha önceden hukukçulara, felsefecilere ve tarihçilere bırakmış olan siyaset bilimcilerinin bu alana yeniden ciddiyetle yönelmelerini sağlamıştır.¹ Karşılaştırmalı analiz yapanların sayıları hâlâ az olsa da, siyaset bilimcilerin din ve siyaset konusuna ilgileri artmaktadır.² Dinin dünya siyaset sahnesinde giderek daha önemli bir rol oynar hale gelmesinin yanı sıra iki eski engelin sürece içinde ortadan kalkması da bu değişimde etkili olmuştur.

Siyaset bilimcilerin dini ciddiye almasına engel olan ilk faktör sekülerleşme kuramıdır. Bu teoriye göre din; şehirleşme, endüstrileşme ve kitlesel eğitim gibi çeşitli alt-süreçleri içeren modernleşme süreci içinde giderek marjinalleşecek olan “geleneksel” bir olgudur.³

Sekülerleşme teorisinin bir versiyonunu savunan Pippa Norris ve Ronald Inglehart’a göre, ekonomik büyüme, sosyoekonomik eşitlik ve insani gelişim, süreç içinde varoluşsal güven kavramının köklü bir biçimde değişmesine yol açacaktır. Bu da dinî pratik ve değerleri erozyona uğratacaktır. Özetle, di-

1 Kenneth Wald ve Clyde Wilcox Amerika’nın en önemli siyaset bilimi dergisi olan *American Political Science Review*’i taramışlardır. Sonuca göre 1996-2006 yılları arasında dergide “başlığında dinî bir terim olan” ya da “doğrudan din konusuyla ilişkili” yalnızca 21 makale yayınlanmıştır. Bu makalelerin % 80’i kamu hukuku ve siyaset felsefesi alt-dallarında olup karşılaştırmalı siyaset alanında çok küçük bir oranda makale yayınlanmıştır. Wald ve Wilcox, 2006, s. 523-5.

2 Bu alandaki mukayeseli incelemelerin nadir örneklerinden bazıları için bkz. Gill, 1998; Monsma ve Soper, 1997; Fetzer ve Soper, 2005; Jacobsohn, 2003.

3 Bruce, 2002.

nin gelişmiş ülkelerde eninde sonunda kamusal etkisinin yok olacağı öne sürülmektedir.⁴ Son zamanlarda sekülerleşme kuramına yönelik eleştiriler artmaktadır. Sekülerleşme teorisine rakip olan kuramlardan biri Rodney Stark, Laurence Iannacconne ve Anthony Gill'in "dinî pazar" yaklaşımıdır. Bu kurama göre bireylerin dinî talepleri, egemen olduğu düşünülen sekülerleşme sürecinin etkisiyle herhangi bir azalma göstermemektedir. Bundan ziyade insanların dinî katılımları, dinî kurumların hizmet kalitesine bağlı olarak değişmektedir. Başka uzmanlar ise sekülerleşme kuramının geçerli yanlarına hak vermekle birlikte bazı aşırı varsayımlarını eleştirmektedirler. Jose Casanova'ya göre bu teorinin en büyük hatalarından biri, dinî katılım azalması ve bireylerin yaşadıkları varsayılan inanç kaybıyla dinin belirli bir düşüş yaşayacağını öngörmesidir.⁵ Yine yapılan bir ikinci hata, dinin bireyselleşmesi ile birlikte toplumsal öneminin azalacağını varsayılmasıdır. Casanova'ya göre sekülerleşme teorisinin geçerli olan tek yanı, dinin ekonomi, siyaset ve bilim gibi diğer alanlar üzerindeki egemenliğinin ortadan kalkmış olmasıdır.⁶ Peter Berger'e göre sekülerleşme kuramının yalnızca iki tespiti geçerli sayılabilir. İlki Avrupa toplumlarında dinî inanç ve katılım konusunda bir düşüş gözlenmiştir. İkinci olarak ise yerel gelenek ve kültürden kopuk, ortak bir seküler yaşam tarzını paylaşan bir dünya eliti ortaya çıkmıştır.⁷ Sonuç itibarıyla son yıllarda sosyal bilimciler sekülerleşme kuramının eksikliklerini artan bir oranda fark ederken dinin kamusal rolünün önemini vurgulamaya başlamışlardır.

Birçok siyaset bilimcisini din-devlet ilişkilerini incelemekten uzun süre alıkoyan ikinci sebep ise, dinin modern demokratik bir rejimde belirleyici bir kamusal rol oynamaması gerektiği yönündeki normatif görüştü. John Rawls ve Jürgen Habermas gibi düşünürler kamusal söylemin seküler olması gerektiğini öne sürmüşlerdi.⁸ Onlara göre bireyler demokratik müzakerelerde bağlı oldukları dinî öğretileri dışarda tutmalıydılar, çünkü bu öğretilerin içerdikleri dogmatik unsurlar demokratik sürecin gerektirdiği uzlaşmayı engelleye-bilirdi.

4 Norris ve Inglehart, 2004. Bu kitabın tenkidi için bkz. Kuru, 2005b.

5 Bu yaklaşıma göre devletin getirdiği düzenlemeler dinî rekabeti zaafa uğratmakta ve bireylerin dinî katılımını azaltmaktadır (Avrupa'da görüldüğü gibi). Oysa ki din alanına devletin müdahalesi olmaması çoğulcu ve yarışmacı bir dinî pazarın ortaya çıkmasını sağlar. Bu da her türden dinî tercihin tatmin edilmesinin ve dinî katılımın artmasının önünü açacaktır (Amerika Birleşik Devletleri'nde görüldüğü üzere). Stark ve Finke, 2000; Stark ve Iannacconne 1994; Gill, 1999; Young, 1996. Bu yaklaşımın tenkidi için bkz. Norris ve Inglehart, 2004.

6 Casanova, 1994.

7 Berger, 1999, s. 10-2.

8 Rawls, 1971; Habermas, 1999; Habermas, 1998.

Bu fikri eskiden paylaşan düşünürlerden bazıları, dinin kamusal rolünü son zamanlarda yeniden değerlendirmişlerdir. Rawls siyasi liberalizm kavramına açıklık getirdiği eserinde liberalizmin, dinî ya da laik dünya görüşlerini doğrudan karşısına alan, sert ve dışlayıcı bir öğreti konumunda olmaması gerektiğini vurgulamıştır.⁹ Bu bağlamda Rawls, kamusal müzakerelerde dinî görüşlere de yer tanıyan “örtüşen uzlaşma” kavramını ortaya koymuştur. Bu kavrama göre değişik gruplar farklı amaçlarla yola çıkmış olsalar da ortak bir nokta da buluşabilirler.¹⁰ Charles Taylor biraz daha ileri giderek “örtüşen uzlaşma” kavramını, laik ve dinî söylemlerin birlikte varoluşuna yönelik olarak yeniden yorumlamıştır.¹¹

Öte yandan dinî söylemlerin ideolojik argümanlardan çok da farklı olmadığını, dolayısıyla da kamusal alandaki varlıklarına hoşgörüyle yaklaşılması gerektiğini belirten önemli akademisyenler ortaya çıkmıştır. Alfred Stepan dinlerin “çoksesliliğine” vurgu yapmış ve her din için demokratik ya da otoriter yorumların mümkün olabileceğini belirtmiştir. Stepan’a göre demokrasinin olmazsa olmaz şartı –birçok Batılı demokrasideki resmî kiliselerin varlığının da gösterdiği gibi– laiklik değil, din ve devlet arasında sağlanacak “karşılıklı hoşgörü” ortamıdır.¹² Casanova da benzer şekilde dinlerin geleneksel değerler üzerinden millî devleti ve kapitalizmi sorgulayarak kamusal yaşam için önemli faydalar sağladığını öne sürmektedir.¹³ Nancy Fraser gibi bazı siyaset teorisyenleri ise dinin kamusal müzakere alanından bütünüyle dışlanmasını sorunlu bulmaktadır. Fraser tektip bir kamusal alan fikrini eleştirmiş ve bunun ancak pek çok etnik, dinî ve toplumsal grubun dışlanması pahasına gerçekleşebileceğini öne sürmüştür. Fraser’a göre gerçek bir demokratik toplum, kültürel çeşitliliğe imkân tanıyan ve yarışmacı, çoklu ve alternatif kamusal alan(lar) için zemin oluşturabilmelidir.¹⁴ Bu anlamda siyaset bilimciler için doğru soru “din ve siyaset etkileşime girmeli mi?” yerine “din ve siyaset nasıl bir etkileşime girmeli?” olmalıdır.¹⁵

Sekülerleşme kuramından etkilenmemiş ya da dinin demokratik tartışmalardan dışlanması fikrini benimsememiş olsalar da bazı siyaset bilimciler, iki nedenden dolayı din-devlet ilişkilerine dair karşılaştırmalı çözümlemeler

9 Rawls, 1996. Ayrıca bkz. Habermas, 2006; Habermas, 2004.

10 Dombrowski, 2001; March 2007.

11 Taylor, 1997.

12 Stepan, 2001.

13 Casanova, 1994, s. 228-9.

14 Fraser, 1997, s. 69-98.

15 Cochran, 1998, s. xiv.

yapmaktan kaçınılabilmektedirler. İlk neden bu tarz bir inceleme için, bir iktisadi analizde olduğunun aksine, net bir terminolojinin henüz oluşmamış olmasıdır.

İncelediğim üç ülke (ABD, Fransa ve Türkiye) içinde yalnızca Fransa tartışmasız bir şekilde laik bir devlet olarak tanımlanmaktadır. ABD'deki belirsizliğin nedeni anayasadır; Amerikan anayasasının hiçbir yerinde, “laik devlet” ifadesi geçmemektedir. Türkiye devletinin laik olarak tanımlanmasını zorlaştıran şey ise, laik bir devlet düşüncesiyle örtüşmeyen İslâm üzerindeki devlet kontrolüdür. Kitap boyunca bu konularda yaşanan belirsizliği gidermeye ve her üç devletin de temelde laik olduğunu ortaya koymaya çalıştım.

Karşılaştırmalı analizi güç kılan ikinci engel ise her ülkenin din-devlet ilişkilerinin kendine özgü olduğu fikridir.¹⁶ ABD, Fransa ve Türkiye değişik yönleriyle “istisnai” veya “kendine has” kabul edilen ülkelerdir. ABD istisnai görülür, zira sosyo-ekonomik kalkınma ile toplumsal dindarlığı bir arada tutan nadir Batılı ülkelerdendir. Fransa anayasasında “laik cumhuriyet” ifadesi geçen tek Batı ülkesi olmasının yanı sıra birçok yönden istisnai bir ülkedir. Fransız olmakla istisnailik nerdeyse özdeş sayılır.¹⁷ Nihayet hem Batılı, hem de Müslüman bir ülke olan Türkiye’yi de istisnai bir şekilde “ortadan bölünmüş bir ülke”¹⁸ olarak görenler vardır. Varolduğu düşünülen istisnai özelliklerine karşın bu üç ülke arasında karşılaştırmaya imkân tanıyan ciddi benzerlikler de vardır.¹⁹ Böylesi bir karşılaştırma, din ve siyaset araştırmaları için genellemeler ve anlamlı sonuçlar ortaya koyabilir ki elinizdeki kitabın da amacı budur. Karşılaştırmalı siyaset analizini esas aldığı için kitabım dindarlığın toplumsal ve bireysel boyutlarını konu alan sekülerleşme üzerine sosyolojik çalışmalardan,²⁰ laikliği bir dünya görüşü olarak ele alan felsefi çalışmalardan,²¹ laikliği bir söylem ve güç ilişkisi olarak ele alıp onun kritiğine odaklanan eleştirel çalışmalardan²² ve laikliği bir gündelik yaşam pratiği olarak inceleyen antropolojik çalışmalardan²³ ayrılmaktadır.

Bundan sonraki teorik bölümde, konuya ilişkin belli başlı soru ve argümanlar özetlenmiş, örnek olarak incelenen üç ülkenin neden seçildiği tartışılır.

¹⁶ Mardin, 1995.

¹⁷ “L’exception Française: mythe ou réalité?” *Sciences Humaines*, sayı 46, Eylül-Kasım 2004.

¹⁸ Huntington, 1993, s. 42-3.

¹⁹ Fransa Devlet Konseyi 2004 yılında laiklik üzerine bir rapor yayınlamıştır. AB üyesi olmayıp raporda analiz edilen iki ülke vardır: Türkiye ve ABD Conseil d’Etat, 2004, s. 377-82.

²⁰ Casanova, 1994, Norris ve Inglehart, 2004.

²¹ Taylor, 2007.

²² Asad, 2003; Scott, 2007; Hurd, 2007.

²³ Navaro-Yashin, 2002; Özyürek, 2006.

şılmış, teorik çerçeve ve alternatifleri ortaya konmuş, yöntemsel araçlar ve veri kaynakları açıklanmış ve konuyla ilişkili terminoloji tanımlanmıştır. Daha sonraki bölümlerde ise örnek olarak seçilen üç ülke ayrıntılı olarak incelenmektedir. İkili gruplardaki ilk bölüm (1) eğitim alanı başta olmak üzere dine yönelik güncel devlet politikalarına ve (2) ideolojik mücadelelerin politikaları nasıl biçimlendirdiğine odaklanmaktadır. İkinci Bölüm’de ise güncel ideolojik çatışmaların tarihi kökenleri incelenmektedir. Güncel bölümlerin tarihi bölümlerden önce gelmesi bilinçli bir tercihtir, çünkü bu bölümler hem bağımlı değişkenleri (dine yönelik devlet politikaları) ve hem de açıklayıcı değişkenleri (ideolojik hâkimiyet ve mücadeleler) aynı anda açıklama imkânı sunmaktadır. Tarihi bölümlerde ise ideolojik mücadelelerin soyağacı hâkim din ve monarşinin birliği üzerinde temellenen *devr-i sabık* (eski devir; eski rejim) kavramı üzerinden açıklanmaktadır. Sonuç bölümünde ise örnek ülkeler karşılaştırmalı bir biçimde incelenmiş ve bunlardan çıkarılabilecek genellenmesi mümkün sonuçlar özetlenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

Laikliğin İncelenmesi: Tarih, İdeoloji ve Politikalar

11 Aralık 2003'te aralarında Fransız akademisyenlerin ve aktivistlerin bulunduğu 20 kişiden oluşan Stasi Komisyonu hazırladıkları laiklik raporunu Cumhurbaşkanı Jacques Chirac'a sundu. Fransız hükümeti ve parlamentosu, komisyonun okullarda dinî sembollerin taşınmasını yasaklayan bir kanun çıkarılması yönündeki tavsiyesini benimsedi. Kanunun ilk hedefi Müslüman kadınların kullandığı başörtüsü olsa da, “büyük” haç'lar, Musevi takkesi ve Sih türbanının taşınması da aynı biçimde yasaklandı. Stasi Raporunun yayınlanmasından bir hafta sonra ABD Dışişleri Bakanlığı “2003 Uluslararası Dinî Özgürlükler Raporu”nu açıkladı. Açıklama sırasında basından gelen sorulara Büyükelçi John Hanford şu cevapları verdi:

– *Cumhurbaşkanı Chirac'ın başörtüsü yasağına tepkiniz nedir?*

• Hemen her ülkedeki yansımalarını izleyip raporlaştırdığımız din özgürlüğünün ana ilkesi her bireyin, devletin müdahalesine maruz kalmaksızın barışçıl bir biçimde inancını yaşayabilmesidir. Chirac Fransız devletinin laiklik ilkesinin tavizsiz uygulanması konusunda ısrarcı görünüyor ve öyle sanıyorum ki bu konunun tartışılmasına dahi tahammülü yok. Bizim ise umudumuz din özgürlüğünün bir gün tartışılmaz bir ilke haline gelmesi. Bir Müslüman lider [Fransa'dakinin] çok dışlayıcı bir laiklik biçimi olduğunu beyan etti... İnsanların provokatif bir niyet olmaksızın yalnızca gönülden bağlı olduğu bireysel inancının bir ifadesi olarak taktıkları başörtüsünün –ki biz bunun insanlar arasında bir bölünmeye neden yol açtığını hâlâ anlayabilmiş değiliz– yasak olduğu belirli sayıda ülke var hâlâ.

– Türkiye’yi mi kastediyorsunuz?

- Evet Türkiye bu ülkelerden birisidir.¹

Büyükelçinin de belirttiği gibi başörtüsü konusunda ABD, Fransa ve Türkiye arasında keskin politika farklılıkları vardır. ABD’de öğrencilerin inandıkları dinin simgelerini taşımaları serbest iken, Fransa bu simgelerin devlet ortaokul ve liselerinde taşınmasını yasaklamaktadır; Türkiye ise özel okul ve üniversite dahil her türden eğitim kurumunda dinî simge ve giysilerin taşınmasını yasaklamıştır. İlginç olan nokta bu üç devletin birbirlerinden farklı politikalar yürütmelerine rağmen benzer şekilde laik olmalarıdır. Bu devletleri iki özelliğe bağlı olarak *laik devlet* olarak tanımlayabiliriz: (1) yasama ve yargı süreçleri kurumsal olarak herhangi bir dini kontrol altında bulunmamaktadır; (2) resmî dinleri yoktur.² Diğer birçok devlet yasama ve yargı sistemlerini dinî kanun ve mahkemelere dayandırmakta (*dinî devlet*) veya resmî bir dine sahip bulunmakta (*resmî dini olan devlet*) ya da ateizmi resmî ideoloji kabul ederek, dinlere yönelik bir çeşit düşmanlık içinde olmaktadır (*din karşıtı devlet*).³ Tablo 1’de devletler, dine yönelik tutumları üzerinden bu dört kategori altında sınıflandırılmaktadır.⁴

ABD, Fransa ve Türkiye benzer şekilde laik devletler olmalarına karşın din konusuna her dönem ilgi göstermişlerdir. Bu üç devletin başörtüsüne ilişkin ortaya koydukları farklı politikalar laiklik anlayışı ve uygulaması konusundaki geniş farklılıklarının bir yansımasıdır.⁵

1 18 Aralık 2003 tarihinde yayınlanan 2003 Yılı Uluslararası Dinî Özgürlükler Raporu, <http://www.state.gov/s/d/rm27404pf.htm>

2 Bazı bilim insanlarına göre bir devleti laik yapan şey din özgürlüğü ve din-devlet ayrılığı ilkesidir. Bkz. Smith 1999, s. 177-83. Ne var ki pek çok laik devletin anayasasında din-devlet ayrılığından açıkça söz edilmediği gibi bu ilkenin gerçek anlamda yaşama geçirilebildiği de söylenemez. Din özgürlüğünün laik devletlerde anayasal ve işleyen bir kural olduğu söylenebilir. Ancak bir devletin laik olması din özgürlüğünü temin etmesi için ne gerekli ne de yeterlidir.

3 Din kavramıyla, doğa üstü bir varlıkla ilişkili olan (genelde bir tanrı inancına bağlı) inanç ve pratikler bütününe işaret ediyorum. Bu anlamda ateizm ve Marksizm gibi ideolojiler din değildir.

4 Benzer tipler için bkz. Wood, 1998, s. 81-8; Madeley, 2003a; Durham, 1996, s. 36.

5 Müslüman kadınların kıyafetlerini ifade etmek için pek çok terim kullanılmıştır. Aşağıda bu konuyla ilgili sözcüklerin tanımları ve sırasıyla Türkçe, Fransızca ve İngilizce karşılıkları verilmiştir. Başörtüsü (*foulard*, *headscarf*) başı örtmektedir; peçe (*voile*, *veil*) ise yüzü kapatan örtüdür. Tesettür (*hijab/voile*, *hijab/veil*) genel olarak örtünmeye işaret etmektedir. Çarşaf (*tchador*, *chador*) ise tepeden tırnağa tüm vücudu kapatan siyah elbisedir. Ayrıca bkz. Liederman, 2000, s. 38, 373-5.

TABLO 1
Dünyada Din-Devlet Rejimleri

	Dinî devlet	Resmî dini olan devlet	Laik devlet	Din karşıtı devlet
Yasama ve yargı	Din temelli	Laik	Laik	Laik
Dinler karşısında devlet	Resmî dini var	Resmî dini var	Resmî dini yok	Dinlerle karşıtlık içinde
Örnekler	Suudi Arabistan Vatikan İran	Yunanistan Danimarka İngiltere	ABD Fransa Türkiye	Kuzey Kore Çin Küba
Dünyadaki toplam sayısı	12	60	120	5

Kaynak: Ek B.

Bu kitap ele alınan üç ülke için, güncel ve tarihi anlamda ana mücadele alanı olarak eğitim konusunu inceleyecektir. Devletlerin okullarda dine ilişkin politikaları ideolojik grupların temel tartışma alanıdır, zira bu gruplar eğitim politikalarını etkileyerek gelecek nesilleri şekillendirmek istemektedirler. İncelememiz bu konuda ülkelerin kamuoyunda en çok tartışılan altı başlığı ele almıştır: (1) öğrencilerin okullarda taşıdıkları dinî sembol ve kıyafetler, (2) okullarda okutulan and, (3) özel dinî okullar, (4) devlet okullarındaki dinî dersler, (5) özel dinî okullara devletin mali desteği ve (6) devlet okullarında toplu dua.

ABD’de öğrencilerin dinî simgeleri taşıması serbestir, yine öğrencilerin ettikleri bağlılık andında “Tanrı’nın himayesinde bir millet” ifadesi geçmektedir. Fransa ve Türkiye ise bu iki konuda ABD’yle taban tabana zıt bir siyaset izlemektedirler. Diğer dört konuda bile ABD’nin Fransa ve Türkiye’ye oranla dine yönelik çok daha toleranslı politikalar izlediği görülmektedir. Türk devlet okullarında din derslerinin bulunması İslâmi eğitim veren özel okulların bu ülkede yasak oluşu ve devletin dini kontrol etme düşüncesi ile doğrudan ilişkilidir. Fransa’da özel din okullarına devletin parasal yardımda bulunuyor olması da bu okulların belirli anlaşmalarla devlet kontrolünü kabul etmeleri şartına bağlıdır.

TABLO 2
Devletlerin Okullarda Dine Yönelik Politikaları

	Devlet okullarında öğrencilerinin dinî sembol ve giysileri taşıması yasağı	Devlet okullarında okutulan andta ifadesi	Özel dinî okul yasağı	Devlet okullarında din dersi	Özel dinî okullara devlet finansmanı	Devlet okullarında toplu dua yasağı
ABD	Yok	Var	Yok	Yok	Yok	Var
Fransa	Var	Yok	Yok	Yok	Var	Var
Türkiye	Var	Yok	Var	Var	Yok	Var

Yüzeysel olarak bakıldığında devlet okullarında toplu duanın yasak oluşu üç ülkenin hepsi için geçerli tek ortak politika gibi görünmektedir. Ancak biraz derine inince bu alanda da bir farklılık ortaya çıkmaktadır. Fransa ve Türkiye’de bu yasağın temel gerekçesi, toplu duanın laiklik ilkesine ve eğitimin laik karakterine aykırı olduğudur. ABD’de ise gerekçe, okulda yapılacak toplu duanın azınlık dinlerine mensup öğrencilerin bireysel özgürlüklerine ters bir zorlamaya neden olabileceğidir.⁶ Tablo 2’de üç ülke altı politika başlığı üzerinden karşılaştırılmaktadır.

Politikaları belirleme süreci belirli bir dinamizm içermesine karşın devletler, dine yönelik politikalarında birbirinden farklı ve nisbeten belirgin eğilimler doğrultusunda hareket etmektedirler. Bu üç devletin okullarda dine yönelik politikalarının dışında, dinin kamusal alandaki varlığı konusunda da iki karşıt tutumu dikkat çekmektedir. Türkiye ve Fransa’nın aksine ABD’de dinin kamusal ve resmî anlamda çok net bir görünürlüğü vardır. ABD’deki paraların hepsinin üzerinde “Biz Tanrı’ya Güveniriz” ifadesi yer alır. Amerikan başkanları göreve başlamadan önce ettikleri yeminlerde “Tanrı yardımcım olsun” ifadesini geleneksel olarak kullanırlar ve Kitab-ı Mukaddes’e el basarlar.⁷ Kitab-ı

6 Bu konuda ABD Yüksek Mahkemesi’nin iki önemli kararı şunlardır: *Lee v. Wisman*, 505 U.S. 577 (1992); *Santa Fe v. Doe*, 530 U.S. 290 (2000).

7 “ABD Başkanının İncil’e el bastığı” ve “dört ayrı kitap halinde İnciller olduğu” Türkçede kimi zaman kullanılan ve doğru olmayan ifadelerdir. İngilizcedeki *Bible* (Kitab-ı Mukaddes) iki bölümü içerir: *Old Testament* (Eski Ahid) ve *New Testament* (Yeni Ahid). Eski Ahid’in ilk bölümüne *Torah* (Tevrat) adı verilirken, Yeni Ahid’in ilk dört bölümünü oluşturan ve benzer olayları farklılıklarla anlatan Matta, Markos, Luka ve Yuhanna kısımlarına *Gospel* (İncil) denilmektedir. Hristiyanlar için Kitab-ı Mukaddes’in tümü kutsal iken, Museviler sadece Eski Ahit bölümüne inanırlar. Müslümanlar ise bu kitapta yeralan Tevrat ve İncil ile adı geçen Hz. Davud gibi peygamberlere inen vahiylerin günümüzde mevcut olmayan asıllarına inanarak, haihazırdaki metinlerinin tahrif edilmiş olduğunu kabul ederler.

Mukaddes'e el basma mahkemelerde de kullanılan bir yöntemdir. ABD Kongresi'nde oturumlar maaşlı bir din görevlisinin başkanlığında yapılan toplu dua ile başlamaktadır. Yüksek Mahkeme oturumlarına da "Tanrı Birleşik Devletler'i ve bu Yüce Mahkeme'yi korusun" biçimindeki bir dua ile başlanır.

Bu farklılıklar analizimin ekseninde duran sorunun altını çizmektedir: ABD dinin kamusal görünürlüğü karşısında özgürlükçü bir tutuma sahipken, neden Fransa ve Türkiye bu konuda dışlayıcı bir tutum içindedir? Başka bir deyişle bu araştırmanın bağımlı değişkeni üç laik devletin dinin kamusal görünürlüğü, özellikle de okullardaki etkisi, hakkında takip ettikleri politikaların farklılığıdır.

İDEOLOJİK MÜCADELELER: PASİF LAİKLİK VE DIŞLAYICI LAİKLİK

Bu kitabın ana argümanlarından biri, dine yönelik devlet politikalarının ideolojik mücadelelerin bir sonucu olduğudur.⁸ Din karşıtı devletlerde (mesela Kuzey Kore, Çin ve Küba) dine yönelik politikaların ana kaynağı komünist ideolojinin çeşitli yorumlarıdır. Dinî devletlerin (örneğin İran ve Suudi Arabistan) çoğunda ise bu politikalar farklı İslâmcı ideolojiler tarafından şekillenmektedir.⁹ Resmî dini olan devletlerde (Yunanistan, Danimarka, İngiltere, vs.), İslâmcılık ya da komünizm gibi totaliter ideolojiler etkili değildir. Yine de bu ülkelerde sağcı ve solcu ideolojik gruplararası mücadeleler çok kültür-lülük, kimliklerden din ibaresinin kaldırılması ve devletin tüm dinler karşısında tarafsız olması gibi tartışmalarda önemli rol oynamaktadır.¹⁰

Egemen ideoloji devlet politikalarının şekillenmesinde çok önemli bir rol oynadığı için bu ideolojinin değişmesi devlet politikalarında da köklü bir değişimin yaşanmasına neden olmaktadır. Şah-sonrası İran ve komünizm-sonrası Rusya bu konuda verilebilecek iki örnektir. İran devriminde ve Sovyetler Birliği'nin yıkılışında pek çok neden rol oynamışsa da,¹¹ yeni politik yönelimlerin gelişmesinde yaşanan ideolojik dönüşüm en etkili faktör olarak

⁸ Burada kültür terimi yerine bilinçli olarak ideoloji kelimesini tercih ettim. Kültür, ideolojiye göre çok daha pratik ve yerleşik alışkanlıklarla ilgili bir kavramdır; dolayısıyla ideolojiden çok daha belirsiz ve esnekler. İdeoloji ise sabit bir ütopyayla ilişkili bir fikirler bütünü olarak düşünülebilir, ki bu da onu rahatlıkla sınıflanabilir, anlaşılabilir ve çözümlenebilir kılar. Stephen Hanson'ın da belirttiği gibi, "ideolojiler formel, tanımlanabilir ve görece tutarlı yapılardır ve politik elit tarafından temsil edilirler"; kültür ise "esnek, muğlak ve tutarsız bir yapı arzeder ve belirli bir kurumsal yapı içinde yaşayan kişiler tarafından benimsenir." Hanson 2003, s. 356. Ayrıca bkz. Scott, 1999.

⁹ U.S. Department of State 2007; Kindopp ve Hamrin, 2004; Hefner, 2005; Al-Rasheed, 2002.

¹⁰ Liederman, 2003, s. 296-7; Mouritsen, 2006; Fetzer ve Soper, 2005, s. 33.

¹¹ Skocpol, 1982; Solnick, 1999; Arjomand, 1988.

ortaya çıkmıştır. İran Devrimi sonrasında Şii İslâm, Şah zamanında hâkim olan laik ideolojinin yerini alarak egemen ideoloji konumuna gelmiştir. Yaşanan ideolojik kırılmanın, din-devlet ilişkileri alanında çeşitli yansımaları olmuştur. Benzer biçimde, komünist ideolojinin tasfiyesi, eski Sovyet Cumhuriyetleri'nin kapsamlı bir siyasi dönüşüm yaşamalarına neden olmuştur.¹² Bugün artık Rus devleti din-karşıtı değildir, Ortodoks Kilisesi ile olumlu ilişkileri olan laik bir devlet konumundadır.¹³ Bundan başka Müslümanların sempatisini kazanmak için de yeni yaklaşımlar geliştirmeye çalışmaktadır. Rusya'nın, İslâm Konferansı'na gözlemci üye olarak katılması bu yeni politik duruş kapsamında düşünülmelidir.

Laik devletlerde, devlet politikalarını biçimlendirmek için verilen ideolojik mücadele genellikle iki tip laiklik etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu tipler “dışlayıcı laiklik” ve “pasif laiklik”tir.¹⁴ Dışlayıcı laiklik dini kamusal alandan¹⁵ bütünüyle çıkarmak ve onu özel alanla sınırlamak için devletin “dışlayıcı” bir tutum izlemesi gerektiğini savunmaktadır. Pasif laiklik ise devletin, dinin kamusal görünürlüğüne göz yumarak daha “pasif” bir pozisyon almasını talep etmektedir. Dışlayıcı laiklik “kapsayıcı bir öğretiler”,¹⁶ buna karşın pasif laikliğin asıl önceliği devletin kapsayıcı öğretiler karşısında tarafsız kalmasıdır.

Dışlayıcı laikliğin hâkim ideoloji olduğu ülkelerden biri Meksika'dır. Dinin kamusal alanda daha görünür olmasını isteyen muhafazakâr Katolik-

¹² Sovyetler Birliği'nin İslâm'a yönelik Marksist ve ateist politikaları için bkz. Bennigsen ve Lemercier-Quelquejay 1981. Marksist ideolojinin genel anlamda Sovyetler Birliği'ndeki etkisi için bkz. Hanson, 1997.

¹³ Papkov, 2006; Anderson, 2007; Krindatch, 2006.

¹⁴ İki bilim insanı daha önce kısa ancak derinlikli felsefi denemelerinde laikliğin farklı anlamlarını tartışmışlardır. Charles Taylor Amerika'da hâkim olan laiklik tipini tarihi olarak “bir dini ortak zemine dayalı laiklik” olarak tanımlar. Taylor ikinci laiklik biçiminin ise Fransa'da hâkim olduğunu vurgular ve “dinden bağımsız bir siyasi etiğe dayalı laiklik” olarak tarif eder. Taylor'ın birinci laiklik tanımı benim pasif laiklik tanımına yakın iken, kullandığı ikinci laiklik kavramı da dışlayıcı laiklik terimini ile uyumaktadır. Taylor 1999. Wilfred McClay “pozitif” ve “negatif” laiklik terimleriyle kendine özgü bir kavramsallaştırma geliştirmiştir. Negatif laiklik pasif laikliğe benzemektedir zira “herhangi bir resmi dini reddetme” şeklinde özetlenebilecek minimalist bir içeriği vardır. Negatif laiklik “mutlak doğruyu ortaya koyacak bir dil geliştirmez” aksine “değişik inançların birbirleriyle etkileşebilecekleri bir ortak dil oluşturmayı” amaçlar. McClay'in pozitif laikliği de dışlayıcı laikliğe çok yakındır, çünkü bu “laikliği mutlak doğru olarak tanımlayan katı” bir yaklaşımı ifade eder. McClay, 2002, s. 63-4.

¹⁵ “Kamusal alan, insanların belirli medya araçları üzerinden iletişim kurdukları bir alan olarak düşünülür: Bu iletişim yazılı ya da elektronik medya üzerinden, ya da yüz yüze gerçekleşebilir. Kamusal alanda ortak, kamusal çıkara dair konular tartışılır ve bu konulara ilişkin toplu bir akıl geliştirilmeye çalışılır.” Taylor, 2004, s. 83. Ayrıca bkz. Habermas, 1999.

¹⁶ “Kapsayıcı öğretiler” kavramı için bkz. Rawls, 1996.

lerin mücadelesine rağmen dışlayıcı laiklik bu ülkede hâkimiyetini sürdürmüştür. 20. yüzyılın başlarından itibaren ruhban karşıtı bir tutum izleyen Meksika, 1990'lardan sonra dışlayıcı laik politikalarında göreceli bir yumuşama içine girmiş ve Katolik kilisesine yönelik daha ılımlı politikalar takip etmeye başlamıştır.¹⁷ Hindistan ise pasif laikliğin hâkim olduğu bir ülkedir. Bu ülkedeki akademik ve siyasi çevrelerde pasif laikliğin farklı yorumlarına dair çeşitli tartışmalar yapılmaktadır. Fakat temelde üzerinde anlaşılan nokta devletin kamusal alanda farklı dinlere yönelik hoşgörülü ve saygılı bir politika izlemesi gerektiğidir.¹⁸ Hindistan'da pasif laikliğe karşı mücadele verenler dışlayıcı laikler değil, Hinduizmi resmî din haline getirmek isteyenlerdir.¹⁹ Hollanda da pasif laikliğin hâkim olduğu ülkelerden biridir. Son zamanlarda zayıflamış olsa da "sütunlar sistemi" Hollanda'da din özgürlüğü ve toleransı uzun bir süre temin etmiştir. Bu modele göre toplum ve siyaset dört sütun üzerinde şekillenir: Sosyalistler, liberaller, Protestanlar ve Katolikler. Tüm dinî eğilimleri uzlaştırmaya yönelik bir politika izleyen Hollanda'da din-devlet ilişkileri, Müslüman göçmenlerin konumuna dair son dönemde yapılan tartışmalara kadar özgürlükçü bir çizgide ilerlemiştir.²⁰

Pasif ve dışlayıcı laik ideolojiler bu kitapta ele alınan üç ülkede özellikle önemli bir yer tutmaktadır. Fransa'da dışlayıcı laikliğin (*laïcité de combat*) hâkim olması nedeniyle pasif laikliği (*laïcité plurielle*) savunanlar muhalif bir konumdadırlar. Türkiye'de ise benzer bir biçimde egemen konumdaki dışlayıcı laikliği savunanlar (Kemalistler) ile bu yapıya direnen pasif laikler (muhafazakârlar ve liberaller) arasında bir çatışma söz konusudur. Üç ülke arasında yalnızca ABD'de pasif laiklik hâkimdir. Buna karşın bu ülkede de pasif laikliğin iki farklı yorumu (uzlaşmacılar ve ayrışmacılar) arasında belirli bir mücadele vardır.

Bu ülkelerde farklı iki laiklik biçiminin etkili olduğu anayasalarına bakılarak da anlaşılabilir. Hem Fransız, hem de Türk anayasasında devletin kimliği "laik" olarak tanımlanmaktadır: "Fransa bölünmez, laik, demokratik ve sosyal bir cumhuriyettir" (Madde 2) ve "Türkiye demokratik, laik ve sosyal bir cumhuriyettir" (Madde 2). Ancak her iki devletin anayasasında, devletin din alanına yaptığı müdahalelere sınır getiren herhangi bir madde bulunmamaktadır. Başka bir deyişle Türk ve Fransız anayasaları laikliği,

¹⁷ Marshall, 2000, s. 216-20; Blancarte, 2005, s. 250-4.

¹⁸ Bhargava, 1999; Pantham, 1999.

¹⁹ Sahu, 2002.

²⁰ Knippenberg, 2006; Dekker ve Ester, 1996; Monsma ve Soper, 1997, s. 51-86.

din-devlet ilişkilerine belirli bir çerçeve kazandıran fonksiyonel bir hukuk ilkesinin ötesinde, devletin kimliğini tanımlayan resmî bir ideoloji olarak görülmektedirler. ABD’de ise aksine laiklik ifadesi anayasada geçmez. Laikliğin dayanak noktası olan anayasanın “Birinci Ek Madde”sinin başlangıcı şu şekildedir: “Kongre bir resmî din ilan eden, ya da bir dinin özgürce yaşanmasını yasaklayan bir kanun çıkaramaz.” Bu maddenin hem ilk kısmı (Resmî Din Olmaması Esası) hem de ikinci kısmı (Dini Yaşama Özgürlüğü Esası) devletin dinler karşısında tarafsız olması gerektiğine işaret etmektedir. Dahası, Birinci Ek Madde, anayasadaki Temel Haklar Bildirgesi’nin ilk bölümünü oluşturmaktadır ve bu da ABD’de laikliğin ideal yaşamı tanımlayan kapsayıcı bir öğretilen ziyade, bireysel haklarla ilgili bir konu olarak anlaşıldığını gösterir.

İdeolojik farklılıklar ve bunun siyasi yansımaları her üç ülkenin kamusal alanlarında rahatlıkla gözlemlenebilmektedir. Nilüfer Göle’nin de ifade ettiği gibi “Türkiye aşırı laikliğin baskısı altındadır... ki bu da kamusal alanın zorla laikleştirilmesini beraberinde getirmektedir... Her türden dinî sembol ve örgütlenme baskı altına alınmaktadır. Bugün Türkiye’de kamusal alan, otoriter araçlar üzerinden laik bir yaşam tarzını dayatan devletin vesayeti altındadır.”²¹ Fransız felsefeci Régis Debray, Fransa ve ABD’yi abartılı bir biçimde karşılaştırırken benzer bir noktaya işaret etmektedir:

Fransa’da toplumun üstünde insanlık, Amerika’da ise toplumun üstünde Tanrı vardır. Paris’te cumhurbaşkanı halkın kabul ettiği anayasaya el basarak yemin eder; Washington’da ise başkan semadan inmiş olan Kitab-ı Mukaddes’e el basar. Bunlardan ilki “Yaşasın Fransa, Yaşasın Cumhuriyet” diyerek yeminini ettikten sonra eline Montaigne’nin *Denemeler*’ini alıp resmedilmek üzere kütüphanesine geçecektir. İkincisi ise “Tanrı Amerika’yı korusun” dedikten sonra yıldızlı bayrağın önüne geçip fotoğraflara poz verecektir.²²

Marksist bakış açısına göre egemen ideoloji ekonomik yapının bir yansımasıdır ve egemen sınıfın iktidarına hizmet eden bir araçtır. Bu kitapta ise ideoloji ne sıradan bir üstyapı ögesi ne de basit bir iktidar aracı olarak ele alınmaktadır. İdeoloji ve maddi koşullar ayrı ancak etkileşim halinde olan yapılarıdır.²³ Öte yandan ideolojik hâkimiyet daima muhalefet ile beraber yaşa-

²¹ Göle, 2004, s. 93.

²² Debray, 1992, s. 22-3.

²³ Karl Marx ve Friedrich Engels bu konuda şunları söylemişlerdir: “Her dönemde egemen olan fikirler, hâkim sınıfın fikirleri olmuştur ki bunlar da aslında egemen maddi ilişkilerin idealize edil-

maktadır. O nedenle ülkeler tektip pasif ya da dışlayıcı laik olmazlar. Aksine incelediğimiz her üç ülkede de laiklik üzerine ideolojik mücadeleler devam edegelmektedir.

Süregelen bu mücadeleden dolayı, devletlerin dinlerle olan ilişkilerinde istinai durumlar, çelişkiler ve değişimler yaşanmaktadır. Yöneticilerin kafalarında ütopyalar oluşturan ideolojiler pratiğe döküldüklerinde sosyal gerçeklikle karşılaşır ve bu nedenle devlet politikaları ideolojik hedeflerle birebir örtüşmez. Türkiye ve Fransa gibi dışlayıcı laikliğin hâkim olduğu ülkeler bir yana, ateizmi savunan Sovyetler Birliği'nde bile din kamusal alandan tamamen silinememiştir. İlerki bölümlerde din-devlet ilişkilerinin dinamizmini ve bu ilişkilerde sık sık yaşanan değişimleri anlatmak için “tarih sarkacı” metaforunu kullandım. Devlet politikalarındaki değişimler, ideolojik gruplar arasındaki güç dengesine bağlı olarak, çoğu zaman sarkaç salınımı gibi oluşan gel-gitler şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak pasif ve dışlayıcı laiklik taraftarları arasındaki ideolojik mücadele, bu üç ülkede zıt iki politik eğilimin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dışlayıcı ya da pasif laikliğin bu ülkelerde egemen olması ise laik devletin kuruluş sürecinde geçerli olan tarihi koşullar ile açıklanabilir. Hâkim din ve monarşi arasındaki ittifaka dayanan *devr-i sabık*'ın (*ancien régime; eski rejim*) varlığı Fransa ve Türkiye'de, cumhuriyetçi seçkinler arasında dinin kamusal rolüne karşı bir eğilimin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dinî kurumlar ile cumhuriyetçiler arasındaki gerilimli süreç dışlayıcı laikliğin hâkimiyetiyle sonuçlanmıştır. Buna karşın Amerika, *devr-i sabık*'ın varolmadığı görece yeni bir göçmen ülkesiydi. Dolayısıyla buradaki dinî ve laik seçkinler, kilise ve devletin federal düzeyde ayrı olması adına ortak bir noktada buluşabilmişlerdi. Bu süreç sonunda pasif laiklik Amerika'da egemen konuma gelmiştir. **Şekil 1** kitabın güncel ve tarihi argümanlarını özetlemektedir.

ŞEKİL 1
Bağımlı ve Açıklayıcı Değişkenler

I	II	III
<i>Devr-i sabık</i> 'ın varlığı ya da yokluğu (monarşi + hâkim din)	Dışlayıcı ya da pasif laikliğin hâkimiyeti (süregelen ideolojik mücadelelerle birlikte)	Dine yönelik dışlayıcı ya da özgürlükçü devlet politikaları

miş anlatımından başka bir şey değildir.” Marx ve Engels, 1994 [1848], 129. Bir neo-marksist olan Antonio Gramsci ise ideolojinin, hegemonyanın oluşumunda bağımsız bir rolü olduğunu savunarak bu yerleşik Marksist görüşe haklı olarak karşı çıkmıştır. Gramsci, 1991. Ayrıca bkz. Billings, 1990, s. 4-6; Williams, 1996, s. 373-4.

Bundan sonraki kısımlarda ilk olarak üç laik devlet arasında politik ayrımlaşmayı farklı biçimlerde açıklayan üç alternatif kuramı inceleyeceğim. Sonrasında da *devr-i sabık*'ın olup olmamasına bağlı olarak geliştirdiğim tarihî açıklamaları daha da açacağım. Bir sonraki kısımda kavramsal kategorileri tartışacağım. En son kısımda ise metodoloji üzerinde duracağım.

ALTERNATİF TEORİLER: MODERNLEŞME, MEDENİYETLER VE RASYONEL TERCİH

Modernleşme kuramı, medeniyet eksenli yaklaşım ve rasyonel tercih teorisi, bilim insanlarının din ve politika arasındaki ilişkiyi çözümlerken referans aldıkları üç önemli teoridir. Modernleşme kuramının farklı modelleri vardır. Bazı uzmanlar modernleşmeyi çok geniş bir çerçevede ortaçağ sosyopolitik sistemlerinden modern düzene geçiş olarak algılamışlardır.²⁴ Bu kuramcıların çalışmaları, Türkiye, Fransa ve ABD’de laik devletin kuruluşu sürecinde yaşanan tarihi kırılmaların analizi için önemli noktalar ortaya koysa da getirdikleri geniş bakış açısı, dar anlamda din-devlet ilişkilerinin açıklanmasında birçok konuyu açıklayamamaktadır. Bu nedenle incelememde modernleşme teorisinin dar anlamda ekonomik gelişimi belirleyici etken olarak kabul eden modeline odaklanacağım.

Modernleşme teorisinin bu modeline göre ekonomik gelişimin itici gücü ile ortaya çıkan modernleşme, dinin toplumsal rolünü ve etkisini marjinalleştirecekti.²⁵ Norris ve Inglehart’a göre modernleşme, “din-devlet ayrılığı ve laik-rasyonel bürokratik devletlerin gelişimi” gibi süreçleri içermektedir.²⁶ Modernleşme kuramı, devletlerin dine yönelik farklı politikalarını, ülkelerin modernleşme düzeylerinin farklılığıyla açıklamaktadır. Bahsedilen modernleşme, veya bir başka deyişle gelişmişlik, düzeyi; kişi başına düşen gelir, okuma yazma oranı ve ortalama yaşam süresi gibi çeşitli kıstasların üzerinden ölçülmektedir.

Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı’nın (UNDP) hazırlamış olduğu “2007-2008 İnsani Gelişmişlik Endeksi”ne göre ABD ve Fransa, tüm ülkeler arasında yapılan sıralamada yakın derecelere (12. ve 10.) sahip olmalarının yanı sıra, birbirine çok yakın notlar (0.951 ve 0.952) almışlardır. Türkiye ise çok daha düşük bir sıralama (84.) ve nota (0.775) sahiptir.²⁷ Bu sonuçlarla

²⁴ Anderson, 1998; Gellner, 1983a; Taylor, 2001; Taylor, 2004.

²⁵ Inglehart, 1997; Inkeles ve Smith, 1976.

²⁶ Norris ve Inglehart, 2004, s. 8; ayrıca 208-10.

²⁷ UNDP, “Human Development Reports”, <http://hdr.undp.org/en/statistics/>, 19 Mayıs 2008’de ulaşılmıştır.

ABD ve Fransa yüksek gelişmişlik düzeyine sahip ülkeler arasında yer alırken, Türkiye orta düzeyde gelişmiş ülkeler arasında kabul edilmektedir. Modernleşme kuramı; gelişmiş bir ülkenin (Fransa) dine yönelik politikalarında, bir başka gelişmiş ülkeden (ABD) farklı oluşunu ve aynı konuda, orta düzeyde gelişmiş bir ülkeyle (Türkiye) gösterdiği benzerliği açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

Modernleşme teorisini savunanlar kuramlarının sadece birkaç örnekten yola çıkarak çürütülemeyeceğini zira uluslararası değişimleri açıklamaya yönelik genel bir teori olduğunu ileri sürebilirler. Uluslararası eğilimleri anlamak için 176 ülkeyi gelişmişlik düzeyi ve resmî din açılarından inceledim. Gelişmişlik düzeyi için UNDP'nin endeksi'ni, resmî din konusunda da hazırladığım ve kitabın ekler bölümünde (Ek B) açıkladığım Din-Devlet Rejimleri Endeksi'ni kullandım. **Tablo 3**'te bu araştırmaya ilişkin bulgular özetlenmektedir. Üst düzeyde gelişmiş ülkeler (% 43), karşılaştırmalı bir açıdan bakıldığında, orta (%41) ve alt (% 5) düzeyde gelişmiş ülkelere göre çok daha yüksek bir resmî din oranına sahiptirler. Bu sonuçlar, modernleşme kuramının öngörülerıyla taban tabana zıt bir tablo ortaya koymaktadır.

TABLO 3
Gelişmişlik Düzeyi ve Resmî Din

	Resmî dini olan devletler	Resmî dini olmayan devletler	Toplam
Üst düzeyde gelişmişler	30 (43%)	39 (57%)	69 (100%)
Orta düzeyde gelişmişler	35 (41%)	50 (59%)	85 (100%)
Alt düzeyde gelişmişler	1 (5%)	21 (95%)	22 (100%)
Toplam	66 (36%)	110 (64%)	176 (100%)

Kaynak: Ek C.

Benzer şekilde 188 ülkeyi inceleyen Robert Baro ve Rachel McCleary “ülkelerin gelir düzeyi yükseldikçe resmî bir dine sahip olma eğiliminin düştüğü” yönündeki iddianın istatistiki geçerliliğinin olmadığını vurgulamaktadır.²⁸ 175 ülkeyi inceleyen Jonathan Fox da “ekonomik olarak gelişmiş ülkelerin, din ve devlet kurumlarını ayırıştırma eğilimi daha düşüktür” tespitini yaparak modernleşme teorisinin zıddı anlamında bir argüman ortaya koymaktadır.²⁹ Sonuç olarak modernleşme kuramı, din-devlet ilişkilerinin çözümlenmesinde yok sayılamayacak önemli bir teori olsa da, sahip olduğu tek-

²⁸ Barro ve McCleary, 2005, s. 1348.

²⁹ Fox, 2006, s. 560; Fox, 2008, s. 99.

nedenci (*mono-causal*) ve doğrusal bakış açısı nedeniyle, din-devlet rejimlerini açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

İnceleyeceğimiz ikinci kuram, karşıtları tarafından “özcü” (*essentialist*) veya “Oryantalist” olarak tanımlanan medeniyetçi yaklaşımdır.³⁰ Bu yaklaşım, dinin sosyo-politik yaşam üzerindeki etkilerini metin-eksenli incelemelerden çıkarılan dinî esaslar üzerinden açıklamaktadır. Örneğin bu yaklaşıma göre “İslâm ayrıntılı bir sosyal düzen tasarımıdır. Onun kutsal, insan iradesinden bağımsız ve toplum için en uygun düzeni tayin eden ezeli ve ebedi kuralları vardır... Bu kuralların toplumsal hayatın her alanında uygulanmasının gerekliliğine inanılır.”³¹

Medeniyetçi yaklaşıma göre dinler özleri itibari ile birbirlerinden farklılaşırlar ve bu dinî temellerin siyaset üzerinde doğrudan etkileri vardır.³² Bernard Lewis’e göre İslâm ve Musevilik özsel anlamda birbirine yakın olup Hristiyanlıktan farklıdırlar. Çünkü bu iki dinde de “ruhban sınıfı” ile “ruhbanlık dışı halk” arasında ve yine “kutsal kanun” ile “dünyevi yasa” arasında net ve sınırları belirlenmiş ayrımlar yoktur. Bundan dolayı Lewis, din-devlet mücadelesini yalnızca Hristiyanlığın yaşadığı bir sorun olarak görür ve yine laikliği de bu sorun karşısında geliştirilmiş bir “Hristiyan çözümünü” olarak tanımlar.³³ Lewis, Hristiyanlık ve İslâm’ın din-devlet ilişkileri bağlamında tamamiyle ayrı yerlerde durduğunu iddia etmektedir: “Hristiyan dünyada son derece kökleşmiş olan kilise-devlet ayrımı, İslâm dünyasında söz konusu olmamıştır.”³⁴ Lewis ve medeniyetçi yaklaşımın diğer savunucuları Hristiyanlık ile laiklik arasında doğal bir uyum olduğunu kanıtlamak için Kitab-ı Mukaddes’in meşhur ayetini referans olarak kullanmaktadırlar: “Sezar’ın hakkını Sezar’a, Tanrı’nın hakkını ise Tanrı’ya verin.”³⁵ Samuel Huntington, Lewis’in tezini, diğer kültür ve dinlere doğru genişletir: “İslâm’da Tanrı Sezar’dır. Çin ve Japonya’da ise Sezar Tanrıdır. Ortodoks Hristiyanlık’ta ise Tanrı Sezar’ın küçük ortağıdır. Kilise-devlet ayrılığı ve ikisi arasında tekrarlanan çatışmalar, başka herhangi bir medeniyette görülmeyen ve yalnızca Batı medeniyetini tanımlayan tipik özelliklerdir.”³⁶

30 Bulliet, 1996; Yavuz, 2003, s. 16-18; Stepan, 2001; Roy, 2007, s. 15, 43; Said, 1979; Said, 1997, özellikle s. 36-68. Medeniyetçi yaklaşımın İslâm’a her zaman eleştirel yaklaştığını düşünmek doğru olmaz. Bu konuda bkz. Davutoğlu, 1994.

31 Gellner 1983b, s. 1. Ayrıca bkz. Gellner, 1992, s. 5-7. Ernest Gellner’in medeniyetçiliğinin eleştirisi için bkz. Varisco, 2005, s. 53-80; Sunar, 2004, s. 175-86.

32 Lewis, 1990; Lewis, 2003; Huntington, 1993; Smith, 1999, s. 185-91.

33 Lewis, 1991b, s. 10-12, 26; ayrıca bkz. Lewis, 1996, s. 62.

34 Lewis, 1991a, s. 2-3.

35 Lukas, s. 20-25, Lewis tarafından alıntılandığı yer: 1991b, s. 15.

36 Huntington, 1996, s. 70.

Medeniyetçi yaklaşım dinin, Soğuk Savaş sonrası dönemde artan önemi konusuna vurgu yapmakta haklı görülebilir. Yine bireylerin siyasi tercihleri üzerinde etkili olabilecek, belirleyici dinî farklılıklara dikkat çekmesi de önemlidir. Ne var ki, din-devlet ilişkilerine getirmiş olduğu açıklamalar aşırı genellemeci ve yüzeyseldir. Medeniyetçilik, dine yönelik farklı devlet politikalarını söz konusu devletlerin dinî arkaplanları üzerinden açıklamaktadır. Bu yaklaşım Batı içindeki benzerliklere ve Batılı ülkelerle Müslüman çoğunluklu ülkeler arasındaki farklılıklara aşırı bir vurgu yapmaktadır. Bu yaklaşım bir “Batılı” ülkenin (Fransa) başka bir “Batılı” ülkeden (ABD) farklı bir din politikasına sahipken neden –yine kendi kategorisine göre– “İslâm medeniyeti”ne ait olması gereken bir ülkeyle (Türkiye) benzer bir din politikası izlediğini açıklayamamaktadır.

Medeniyetçi düşünürler buna, laik bir devlete sahip olan Türkiye’nin bir istisna olduğu cevabını verebilirler. Ancak Müslüman ülkelerin din-devlet rejimlerine ilişkin tarihi ve güncel incelemeler bu iddianın doğru olmadığını göstermektedir. Ira Lapidus, İslâm toplumlarında din ve devlet otoritelerinin 8. yüzyıldan beri ayrılmış olduğuna dikkat çekmektedir. Lapidus’un önemli makalesinde vurguladığı gibi o dönemden itibaren bağımsız Sünni hukuk ekolleri, Şii gruplar, Sufi tarikatler ve merkezden uzak güçleri temsil eden sultanlar hem dinî hem de siyasi yetkiye sahip olduğunu iddia eden halifelik makamına meydan okumuş ve onu sınırlayarak bir çeşit dinî ve dünyevi otorite ayırımına yol açmışlardır.³⁷ Günümüze dair ABD Dışişleri Bakanlığı’na bağlı çalışan Uluslararası Din Özgürlüğü Komisyonu’nun hazırladığı rapor da “Dünyadaki Müslüman nüfusun (tahmini olarak 1.3 milyar) yarısından fazlasının devletin laik olarak tanımlandığı ya da devletin resmî dininin İslâm olduğuna dair herhangi bir resmî beyanın söz konusu olmadığı ülkelerde yaşamakta” olduğunu vurgulamıştır.³⁸ Tablo 4’te özetlenen, din-devlet rejimlerine dair endeksimin verileri de bu raporla benzer şekilde Müslüman çoğunluk-

TABLO 4
46 Müslüman Ülkede Din-Devlet Rejimleri

Dinî (İslâmi) devletler	Resmî dini (İslâm) olan devletler	Laik devletler	Din karşıtı devletler
11	15	20	0

Kaynaklar: Ek A ve B.

³⁷ Lapidus, 1975.

³⁸ Stahnke ve Blitt, 2005a, s. 2; Stahnke ve Blitt, 2005b, s. 951.

lu ülkelerde din-devlet rejimlerinin farklılıklarını ve aralarındaki laik devlet oranının yüksekliğini ortaya koymaktadır.³⁹ Türkiye Müslüman nüfuslu tek laik devlet olmayıp, tablodaki yirmi devletten sadece biridir. Bu bulgular Müslüman çoğunluklu devletlerin laiklikten uzak ve tektip olduğu yönündeki yaygın iddiayı çürütmektedir.⁴⁰

Medeniyetçi yaklaşım sadece Müslüman dünyayı değil, aynı zamanda Hristiyan toplumları açıklamakta da zorlanmaktadır. Kilise-devlet ayrılığının yalnızca Hristiyan dünyayı tanımlayan bir ilke olduğu savı, Hristiyan toplumları fazlasıyla romantize ettiği gibi, bu toplumlardaki (1) yüzyıllar boyu süren din savaşlarını ve kilise-devlet mücadelelerini, (2) günümüzde Hristiyan-çoğunluklu ülkelerdeki din-devlet rejimlerinin olağanüstü çeşitliliğini ve (3) evrim teorisi, kürtaj ve homoseksüel evlilik gibi siyasi tartışmalarda Hristiyan grupların oynadığı siyasi rolü yok saymaktadır. Tüm bunlar Sezar'ın hakkını Sezar'a bırakma prensibi ile açıklanamayacak kadar karmaşıklık arz etmektedir.⁴¹

Medeniyetçi yaklaşımın daha rafine bir versiyonu, Hristiyanlığın tektip olmadığını vurgulamakta, ama bunu yaparken Katolikler ile Protestanlar arasında siyaseti belirleyen farklar olduğunu savunmaktadır.⁴² Bu bakış açısına göre Protestanlık laiklikle uyumludur ancak Katolikliğin özü itibarıyla bu söz konusu değildir. Casanova bu yaklaşımın, Katolik Kilisesi ile devletler arasındaki karmaşık ilişkileri, Katolik Kilisesi'nin –özellikle 1960'lardan itibaren– geçirdiği fikri dönüşümü ve Protestan mezheplerinin birçok ülkede resmî din olarak din-devlet ayrımına karşı çıktıklarını görmezden geldiğini belirtmektedir.⁴³ Gill de Katolik Kilisesi'nin aslında stratejik bir esnekliğe sahip olduğuna dikkat çekmektedir: Katolik Kilisesi çoğunluğun dini olduğu Latin Amerika'da, Protestan misyonerliğini sınırlamaya yönelik devlet müdahalelerine genellikle destek verirken, bir azınlık dini olduğu Sovyet-sonrası Rusya'da din özgürlüğü için mücadele etmektedir.⁴⁴ Gill, Latin Amerika'da bile Katolik Kilisesi'nin tek tip bir politika izlemediğini, söz konusu bölgedeki politik ve dinî rekabete bağlı olarak ülkeden ülkeye değişebilen farklı stra-

³⁹ Ek A'da ve Ek B'de de belirtildiği gibi oluşturduğum endeks ABD Dışişleri Bakanlığı'nın "2007 Uluslararası Din Özgürlüğü Raporu" ile ülkelerin anayasalarına dayanmaktadır.

⁴⁰ Fox, nüfusun çoğunluğunun Müslüman olduğu ülkelerde din-devlet ayrılığına dayalı politikaların "Batılı" devletlerden daha az olduğunu belirtmektedir. Öte yandan, her iki grup ülkede de din-devlet rejimlerinin çeşitliliğini vurgulamaktadır. Fox, 2008; Fox, 2006.

⁴¹ Arslan, 1999, s. 120-31.

⁴² Madeley, 2003b; Debray, 1992, s. 23.

⁴³ Casanova, 2001.

⁴⁴ Gill, 2005, s. 13-5.

tejiler izlediğini ortaya koymuştur.⁴⁵ Özetle medeniyetçi yaklaşım, Katolik ve Protestan ülkelerdeki politik tutumları belirleyen çevre koşullarını göz ardı etmektedir. Stathis Kalyvas'ın da belirttiği gibi "Katolik ve Protestanların farklı politik davranışları, kültürel yapı tarafından kayıtlanmış mutlak farklılıklar olarak görülemez. Ruhban karşıtı bir yasayla karşı karşıya kaldığında bir Protestan da pekala bir Katolik gibi davranabilmektedir. Öte yandan, ruhban karşıtı bir saldırı gündemde olmadığı için, İrlandalı Katolikler siyasi olarak din temelinde örgütlenmemişlerdir."⁴⁶

Medeniyetçilik, dinin siyasi hayatta oynadığı role aşırı vurgu yaptığı için insan faktörünü önemsiz sayan bir bakış açısına sahiptir. Oysa ki dinin siyasete etkisi insanların dini yorumlama biçimlerine bağlı olarak değişmektedir. Bazı Hristiyanlar, önceki sayfalarda geçen Kitab-ı Mukaddes ayetine dayanarak kilise-devlet ayrılığını savunabilirler.⁴⁷ Yine başkaları da farklı bir Kitab-ı Mukaddes ayetine dayanarak Hristiyanlığın siyaseti de içeren bütüncül bir yaşam tasarımı olduğunu öne sürebilirler: "Bir insanın iki efendisi olmaz. Hem paraya, hem de Tanrı'ya hizmet edilmez."⁴⁸ Aynı biçimde Müslümanların İslâm'ı, içinde bulundukları siyasi şartlar çerçevesinde değişken biçimlerde yorumladıkları da bilinmektedir. Mümtaz Ahmad, Cemaat-ı İslâmi isimli hareketin laikliğe ilişkin bulunduğu bölgeye bağlı olarak değişen çeşitli stratejiler izlediğini ortaya koymuştur. Bu hareket, Müslümanların çoğunlukta olduğu Pakistan'da İslâm devletini savunurken, Müslümanların azınlıkta kaldığı Hindistan'da laik devleti savunmaktadır.⁴⁹ Kişi bazında örnek vermek gerekirse, bazı Müslümanlar İslâm devleti fikrini benimserken, Abdullahi An-Na'im gibi diğerleri İslâm'ın tam anlamıyla yaşanabilmesi için laik devletin faydalı olduğunu öne sürmektedirler.⁵⁰ Bu nedenlerden dolayı elinizdeki kitap, İslâmiyeti veya diğer dinleri siyasi konularda sabit ve bizatihi belirleyici bir etken olarak ele almamaktadır. Bunun yerine dinlerin değişik siyasi yorumlarını ve onların da belirli ideolojilerle ilişkilerini incelemektedir.

⁴⁵ Gill, 1998.

⁴⁶ Kalyvas, 1996, s. 3 n6.

⁴⁷ Müslüman toplumlarda siyasetin değişmez sayılan İslâmi esaslara değil, çok sayıda Müslüman aktörün karmaşık pratiklerine dayandığına dikkat çekmek için Dale Eickelman ve James Piscatori kitaplarının başlığında *İslâmi Siyaset* yerine *Müslüman Siyaseti* terimini kullanmışlardır. Eickelman ve Piscatori, 1996.

⁴⁸ Matta 6: 24.

⁴⁹ Cemaat-ı İslâmi Hindistan'da laikliği bir "lütuf" ve "İslâm'ın güvenli geleceği için bir garanti" olarak görmektedir. Ahmad, 1991, s. 505. Müslümanların hukuku yorumlama konusunda çeşitlilik ve değişkenlikleri için bkz. El Fadl, 2003; Messick, 1988; Yılmaz, 2005.

⁵⁰ An-Na'im, 2008.

Üçüncü ve son alternatif teori rasyonel tercih kuramıdır. Deterministik açıklamalar getirmeyen kuram, bu yönüyle, modernleşme teorisi ve medeniyetçi yaklaşımdan ayrılmaktadır. Rasyonel tercih teorisine göre siyasi davranışlar üç temele dayanmaktadır: bireylerin öncelikleri, bu önceliklere ulaşma yolunda yaptıkları kâr-zarar hesabı (ki bu rasyonalitenin temelidir) ve bu hesapları yaparken gözönünde bulundurdıkları çevre koşulları.⁵¹ Bu kuram siyasi aktörlerin izledikleri stratejiler ve onlara dayalı taktiksel davranışların anlaşılmasına katkılar sağlamaktadır. Rasyonel tercih yaklaşımını savunanların medeniyetçiliğe dair, önceki sayfalarda aktardığım eleştirilerine büyük oranda katılıyorum. Ancak bu kuramın din-devlet ilişkilerine getirmiş olduğu açıklamalarda ciddi sorunlar da bulunmaktadır.

Gill dine yönelik devlet politikalarını incelemiş olan az sayıda rasyonel tercih kuramcısından biridir.⁵² Gill bu politikaların, siyasi yöneticilerin fırsat maliyetlerini hesaplarken yöneldikleri önceliklere göre değiştiğini öne sürmüştür. Bu öncelikler (1) yeniden seçilerek siyasi pozisyonu koruma, (2) yönetim maliyetini en aza indirme ve hükümet gelirlerini en yükseğe çıkarma ve (3) ekonomik kalkınmayı sağlama olarak sıralar.⁵³ Bu argümana göre, Fransa ve Türkiye din karşısında ABD'den daha kısıtlayıcı politikalar izlemektedirler, çünkü bu tarz politikalar yöneticilerin fırsat maliyetlerini azaltmalarına olanak tanımaktadır.

Siyasetçilerin taktiksel esnekliklerini gösterme kapasitesi, Gill'in yaklaşımının güçlü yönüdür. Yine de Gill, önemli devlet yöneticilerinin, örneğin yüksek mahkeme üyelerinin, din-devlet ilişkilerine dair kararlarını açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Zira genellikle mecburi emeklilik yaşına kadar görevde kalan yüksek mahkeme üyelerinin, politikacılar gibi yeniden seçilmek şeklinde bir öncelikleri olamaz. İncelediğimiz üç ülkedeki mahkemelerin, din-devlet ilişkilerine dair kararlarında yönetim maliyeti ve ekonomik gelişim gibi kıstaslara göre hareket ettikleri savı da ikna edici olmaktan uzaktır.⁵⁴ Dahası, devlet politikalarının oluşum sürecini açıklarken sadece yöneticilere odaklanması, Gill'in, toplumsal aktörlerin rolünü göz ardı eden, devlet-merkezli bir argüman savunduğu izlenimini uyandırmaktadır. Ayrıca yöneticilerin standart önceliklere yöneleceğini varsayarak, bu yöneticiler arasındaki ideolojik bölünmeleri göz ardı etmektedir. Bu şekilde dine yönelik devlet po-

⁵¹ Olson, 1984; Hirschman, 1972; Bates, 1981; Gill, 1988; Waldner, 1999.

⁵² Ayrıca bkz. Finke, 1990; Gill ve Keshavarzian, 1999.

⁵³ Gill 2007, özellikle s. 232.

⁵⁴ İleriki bölümlerde de görülebileceği gibi, hakimlerin laikliğe dair verdikleri kararları onların ideolojik konumlarına göre inceliyorum.

litikalarını açıklaması çok zordur. Mesela Fransa ve Türkiye’deki başörtüsü yasağı ideolojiyi görmezden gelerek sadece siyasi devamlılık, yönetim maliyeti ve ekonomik gelişim gibi ölçütler ile açıklanamaz.

Rasyonel tercih teorisinin en zayıf noktası, bireylerin öncelik sıralamalarını sosyal statüleri ile sabit olarak tanımlamasıdır.⁵⁵ Bu teoriye göre bir çiftçi veya bir yönetici sosyo-ekonomik konumları içinde şekillenmiş ayrı önceliklere sahip iki bireydir ve sahip oldukları ideolojiler onların tercihlerini nerdeyse hiç etkilemez. Bu kitap ise bireysel önceliklerin oluşum sürecini fertlerin sahip oldukları ideolojiler üzerinden açıklayarak, rasyonel tercih kuramının bir adım ötesine geçmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla bu inceleme, aynı ideolojileri benimsemeleri durumunda bir çiftçi ile bir yöneticinin birbirleriyle örtüşen önceliklere sahip olacakları ve benzer tercihler yapabileceklerini öngörmektedir.⁵⁶ Buna bağlı olarak ortaya çıkan bir başka problem ise, rasyonel tercih temelli analizlerin genellikle fikir ve ideolojileri daha önceden belirlenmiş bir kararın meşrulaştırma vasıtası ve maddi çıkarlara yönelik bir araç saymalarıdır. Halbuki fikirler, öncelik, tercih ve çıkarların insan zihninde inşa edilme süreçlerinde temel öneme sahiptirler. Max Weber’in deyişiyle, “İnsan davranışlarını menfaatler şekillendirir. Fakat fikirler üzerine kurulan dünya ‘tahayyülleri’ bir demiryolu makası gibi çıkarların ve onlar tarafından şekillenen eylemlerin yönelecekleri ana hatları tayin ederler.”⁵⁷

Özetle ne modernleşme kuramının ekonomik determinizmi, ne medeniyetçiliğin dinî determinizmi, ne de rasyonel tercih kuramının standartlaşmış öncelikleri dine yönelik devlet politikalarını başarı ile açıklayabilmektedir. Bu kitabın yaklaşımı devlet politikalarının şekillenmesinde ideolojik gruplar arasındaki mücadelelerin önemini vurgulamaktadır. Okuyucu haklı olarak şu soruyu soracaktır: ABD’de hâkim olan ideoloji pasif laiklik iken, neden Fransa ve Türkiye’de dışlayıcı laiklik egemen olmuştur? Bu soruya cevap verebilmek için tarihi bir analize ihtiyaç vardır.

55 Bkz. Opp, 1999; Green ve Saphiro, 1996. Ira Katznelson ve Barry Weingast’ın kitabı (2005) rasyonel tercih teorisi ile tarihi analizleri birleştiren yazılar içermektedir. Oluşacak sentez üzerinden teorisinin sorunları aşılmaya çalışılmıştır.

56 Rasyonel tercih kuramcıları metodolojik açıdan bireyseldi olduklarını öne sürmektedirler. Halbuki bireysel öncelikleri sabit olarak gördüklerinden, değişen davranışları sadece çevre şartlarıyla açıklamak zorunda kalmaktadırlar. Bu da onları metodolojik olarak bireyseldi değil, yapısalcı hale getirmektedir. Bir rasyonel tercih kuramcısı bu konuda şunları söylemektedir; “Dönemden döneme değişen davranışlar da, bireyden bireye farklılık gösteren hareketler gibi değişen çevre şartlarının bir sonucudur.” Iannacconne, 1996, s. 28.

57 Weber, 1946, s. 280. Ayrıca bkz. Hall, 2005, s. 152-4; Bleich, 2002.

PASİF VE DIŞLAYICI LAİKLİĞİN TARİHÎ OLUŞUMU VE HÂKİMİYETİ

Din-devlet ilişkilerine dair belirli ideolojilerin ortaya çıkışı ve egemen konuma gelişi, ele alınan ülkenin içinde bulunduğu tarihi şartların analizini zorunlu kılan karmaşık bir süreçtir. Bu konudaki ana argümanım, dinlerin siyasi ilişkilerinin din-devlet rejimlerinin ve ideolojilerin oluşumunda belirleyici faktör olduğudur. Bir dinin siyasi otoriteyle yakın ilişki içerisinde oluşu, söz konusu otoritenin yarattığı sosyal hoşnutsuzluğun uzun vadede o dine de fatura edilmesi ve buna bağlı olarak o dinin kamusal rolünü sınırlamak isteyen akımların güç kazanması sonucunu doğurmaktadır. Alexis de Tocqueville'in sözleriyle ifade edersek, "Her dönemde dünyevi yönetimlerle iç içe geçmiş dinler olmuştur ... ancak bir din böylesi bir işbirliğine yöneldiğinde ... bugün için geleceğini feda etmiş olur... Bundan dolayı hiçbir din, yöneticilere yönelik düşmanlık ve antipatiye maruz kalmayı göze almadan iktidarın maddi gücünden pay alamaz."⁵⁸

Pasif ya da dışlayıcı laikliğin ortaya çıkışında dinin, devletin kuruluş sürecindeki siyasi ilişkileri önemli rol oynamaktadır. Bu süreç, din-devlet ilişkileri açısından belirleyici bir "tarihi bağımlılığın" ortaya çıktığı "kritik dönem"dir. Modern devletin inşa sürecinde; ilerici seçkinlerce yeni cumhuriyetçi rejimin önündeki en büyük engel olarak görülen ve hâkim din ile monarşinin evliliğine dayanan *devr-i sabık*'ın varlığı tartışmaların odağına yerleşmiştir. *Devr-i sabık*'ın ortaya çıkardığı en önemli olgu, pek çok ülkede ona muhalif olan ruhban karşıtı (ya da din karşıtı) hareketlerin gelişmesidir. Ruhban karşıtları, hâkim dini, monarşinin ve onun yeniden kurulmasını isteyen destekçilerinin meşruiyet kaynağı olarak görmektedirler. Dinî muhafazakârlar ise hâkimiyetlerini korumak istemeleri nedeniyle kendi dinlerinin devletten ayrıştırılmasına karşı çıkmaktadırlar. Özetle, *devr-i sabık*, ruhban karşıtları ile muhafazakârlar arasındaki kutuplaşmanın temelini oluşturmaktadır.

Dinin kamusal rolüne değişen seviyelerde karşı olmaları bir yana, ruhban karşıtı hareketler, örgütlülüklerine, sahip oldukları kitlesel desteğe ve tarihi dönemlerine bağlı olarak farklı sonuçlar ortaya koymuşlardır. Kimi durumlarda din-karşıtı devletler, kimi zaman ise dışlayıcı laikliğin egemen olduğu devletler kurma imkânı bulmuşlardır. Bu sonuçlar, daha önceki bölümlerde tartışılan din-karşıtı Sovyetler Birliği'nden laik Rusya'ya geçişin gösterdiği gibi, değişkenlik de arz etmektedir. Değişkenlik İspanya ve Portekiz örnekle-

⁵⁸ Tocqueville, 2000 [1835], s. 297. "Din ile siyasi otorite arasındaki yakın ilişki, laikleri muhalefetin simgesi haline getirir." Chaves ve Cann, 1992, s. 276.

rinde görüldüğü gibi dışlayıcı laiklikten pasif laikliğe ve hatta resmî dini olan devletlere geçiş şeklinde de mümkündür.

Sovyetler Birliği'nin kurulma aşamasında Bolşeviklerin din düşmanlığı, Ortodoks Kilisesi ile Rus Çarlığı'nın kurduğu yakın işbirliğine dayalı “Rus *devr-i sabıği*”na dayanmıştı.⁵⁹ *Devr-i sabık* döneminde “Rus Ortodoks Kilisesi, Rusya İmparatorluğu'nun resmî kilisesi konumundaydı ve başında da Çar vardı.”⁶⁰ Bu nedenle Lenin ve 1917 devriminin gerçekleşmesinde rolü olan diğer liderler çok katı bir kilise karşıtlığı içindeydiler. Marks'ın felsefi ateizmiyle karşılaştırıldığında, onların dine yönelik çizgileri çok daha düşmanca oldu.⁶¹ Sovyetlerin din karşıtı politikaları neticesinde Rus Ortodoks kiliselerinin sayısı 1917'de 50.000'den, 1939'da 300 civarına düşmüştü.⁶²

Meksika ise dışlayıcı laikliğin hâkimiyetine bir örnektir. 19. yüzyıl boyunca liberaller, Katolik Kilisesi'ni otoriter yöneticilerin müttefiki olarak görmüşlerdi. Bu nedenle iktidarı ele geçirdikleri andan itibaren ruhban karşıtı bir çizgi izlemiş ve Kilise'nin mallarını müsadere etmişlerdir. Muhafazakârlar 1864'te monarşik bir yönetim kurmayı başarmışlarsa da, bu yalnızca üç sene sürmüştür. 1910 yılında ise liberaller devleti yeniden yapılandırmış ve yedi sene sonra da yeni anayasayı yürürlüğe koymuşlardır. Dışlayıcı laiklik yeni anayasanın tümünü belirlemiş olan baskın bir nitelik; özellikle ilk öğretimin laik, zorunlu ve ücretsiz olarak tanımlandığı üçüncü maddede bu açıkça görülmektedir. Muhafazkar Katolikler bunun karşısında üç yıl sürecek olan (1926-1929) Cristero isyanını çıkardılar.⁶³ İsyanın başarısızlığı liberalleri dışlayıcı laik politikaları yaşama geçirme konusunda cesaretlendirmiş, hatta bazen açıkça din karşıtı uygulamalar söz konusu olmuştur. 1917 Anayasası Katolik Kilise'nin varlığını resmî olarak tanımamış, fakat sonrasında yöneticilerin Kilise'ye binalarını kullanma konusunda izin vermesi, fiiliyatta bir yumuşama anlamına gelmiştir. 1992'de yapılan anayasa değişikliği ile Katolik Kilisesi'nin illegal durumu sona ermiş ve temel dinî özgürlükler teminat altına alınmıştır.⁶⁴

İspanya ve Portekiz ise dışlayıcı laikliğin geçici olarak hâkimiyet kurduğu örneklerdir. Bu iki ülkede cumhuriyetçilerin Katolik Kilisesi'nin monarşiyle kurmuş olduğu ittifaka duyduğu tepki büyüdükçe ruhban karşıtı hare-

⁵⁹ Krindatch, 2006, s. 271.

⁶⁰ Berman, 1996, s. 287.

⁶¹ Berman, 1996, s. 289.

⁶² Ramet, 1999, s. 231.

⁶³ Bailey, 1974.

⁶⁴ Gill, 2007, s. 116.

ketler de gelişmiştir. Paul Manuel'in cümleleriyle ifade edecek olursak, "İspanya'da ve Portekiz'de mutlak siyasi güç ve meşruiyet modern döneme kadar monarşinin elindeydi. Katolik Kilisesi monarşinin kutsal otorite iddiasını meşrulaştırmaktaydı ve karşılığında toprak ve diğer maddi imtiyazları elde ediyordu."⁶⁵ 19. yüzyılda, cumhuriyetçi elit "İber yarımadasındaki *devr-i sabık*" karşısında tutum almıştır. Katolik Kilise'nin kralı ve aristokrasiyi desteklemeye devam etmesi neticesinde "cumhuriyetçiler eskisinden çok daha dışlayıcı bir ruhban karşıtı tutum içine girmişlerdir."⁶⁶ Her iki ülkede de 20. yüzyılın başlarında kiliseye karşı baskıcı politikalar izleyen dışlayıcı laik cumhuriyet rejimleri kurulmuştur. Muhafazakârlar karşı hamle geliştirmeyi başarmış ve "1930'larda kilise taraftarı, faşist ve korporatist rejimler kurmuşlardır."⁶⁷ İspanya ve Portekiz'in 1970 ve 1980'lerde demokrasiye geçmesiyle birlikte Katolik Kilisesi resmî din olmaktan çıkmış ve fakat imzalanan "konkordato" anlaşmalarıyla değişik imtiyazlarının devamını sağlamıştır.

Devr-i sabık'ın olmadığı ülkelerde ruhban karşıtı hareketler ya yoktur ya da marjinal bir seviyede kalmıştır. *Devr-i sabık*'ın varlığından söz edebilmek için gerekli olan dört unsur vardır: (1) monarşi (2) hâkim din (3) ikisi arasındaki ittifak ve (4) bunlara karşı çıkarak başarıya ulaşan bir cumhuriyetçi hareket. *Devr-i sabık*'ın söz konusu olduğu dört ülkede de (Rusya, Meksika, Portekiz ve İspanya) bu dört bileşenin varolduğu görülmektedir. *Devr-i sabık*'ın olmadığı ülkelerde bu bileşenlerden bir veya birkaçı yoktur. Bunlar büyük olasılıkla süreç içinde, dinî bir devlete, resmî dini olan bir devlete ya da pasif laikliğin geçerli olduğu laik bir devlete dönüşmüşlerdir. İran ilk olasılığın gerçekleştiği ülkeler arasındadır. 1979 Devrimi'ne giden süreçte birinci, ikinci ve dördüncü etkenlerin varlığından söz edilebilir. Ancak üçüncü etken oluşmamıştı zira o dönem İran'ında hâkim din ile monarşi ittifak içinde değildi. Tam aksine Şiî din adamları Şah'a karşı verdikleri mücadeleyle kitlesel bir destek kazanarak devrimi gerçekleştirmişti. İran gibi dini bir devlet olan Suudi Arabistan da bir *devr-i sabık*'a sahip değildir, çünkü uluslararası tanınmayı sağladığı 1926 yılından beri bu ülkede herhangi bir cumhuriyetçi devrim yaşanmamıştır. Başarılı bir cumhuriyetçi hareketin ortaya çıkması durumunda, Vehabi din liderleri ve Suudi monarşisi arasındaki ittifaka dayanan mevcut rejim *devr-i sabık* haline gelecektir.

Resmi bir dine sahip olan Danimarka ve Norveç gibi Avrupa krallıkla-

⁶⁵ Manuel, 2002, s. 74

⁶⁶ Manuel, 2002, s. 76.

⁶⁷ Manuel, 2002, 77. Ayrıca bkz. Casanova, 1994, s. 75-81.

rında da cumhuriyetçi bir dönüşüm yaşanmamış olması nedeniyle *devr-i sabık*'ın varlığından söz edilemez. Monarşi-kilise ittifakı sembolik düzeyde de olsa bu ülkelerde sürmektedir, dolayısıyla bu ittifak *devr-i sabık* değil, hali hazırda geçerli, güncel bir rejimdir. İngiltere'de ise cumhuriyetçi hareketin olmayışının yanı sıra hâkim bir dinin varlığından da söz etmek zordur. Zira resmî din olan Anglikan Kilisesi tarih boyunca ülkedeki Katolik Kilisesi ve çeşitli Protestan mezhepleri ile rekabet halinde olduğu için sınırlı bir hâkimiyete sahip olagelmıştır. Bu nedenle ruhban kaşığı da İngiltere'de sınırlı bir etkiye sahip olmuştur.⁶⁸ Fransa'daki Katolik karşıtlığına oranla İngiltere'deki Anglikan karşıtlığının sınırlı olmasının bir sebebi de Anglikanizm'in sadakatinin sınır ötesi bir Papa'ya değil, İngiltere hanedanına yönelik olmasıdır.⁶⁹ Özetle İngiltere'deki kutuplaşma sadece dinî ve laik güçler arasında olmamıştır: "Fransa'nın aksine [İngiltere'de] 'iki Britanya'nın savaşı' gibi bir şey yaşanmamıştır."⁷⁰ Yunanistan'ı ise Avrupa içinde istisnai bir örnek olarak düşünmek mümkündür. Bu ülkede cumhuriyetçi bir dönüşüm yaşanmış ancak Ortodoksluğun resmî din statüsü devam etmiştir. Yunanistan'da *devr-i sabık*'tan tam olarak söz edilemez, zira Rum Ortodoks Kilisesi cumhuriyetçilere karşı monarşinin ortağı olarak görülmemiştir. Ortodoks Kilisesi devlet otoritesini üstün sayan geleneği nedeniyle genellikle her türden siyasi otorite karşısında itaatkâr bir tutum takınagelmıştır.⁷¹ Bu anlamda Ortodoks Kilisesi Yunanistan'da "faşist, muhafazakâr, ya da sosyalist tüm rejimler tarafından benzer bir biçimde kullanılmış olan bir kurum konumundadır."⁷²

Devr-i sabık'a sahip olmayan laik devletlerde pasif laikliğin egemenliği söz konusudur. Polonya ve İrlanda tarihin her döneminde hâkim bir dine (Katoliklik) sahip olmuşlardır, ancak bu ülkelerde sert bir monarşi-cumhuriyet kutuplaşması yaşanmamıştır. İrlanda'da Katolik Kilisesi tarih boyunca "İngiliz sömürgeciliği"ne karşı direnişin simgesi olmuştur."⁷³ Katolik Kilisesi Polonya'da da benzer şekilde dış kaynaklı "işgal ve bölünme" tehlikelerine, yakın dönemde de komünizm ve Sovyet baskısına karşı bir direniş odağı konumunda olmuştur.⁷⁴ Tarihte monarşiye sahip olan Almanya'da ise cumhuriyetçi dönüşüm yaşanmıştır, ancak bu ülkede herhangi bir din tam hâkimi-

⁶⁸ Modood ve Kastoryano, 2006, 163.

⁶⁹ Himmelfarb, 2003, s. 51.

⁷⁰ Baubérot ve Mathieu, 2002, s. 33.

⁷¹ Mavrogordatos, 2003.

⁷² Kokosalakis, 1987, s. 231.

⁷³ Dillon, 2002, s. 48.

⁷⁴ Byrnes, 2002, s. 27.

yet kuramamıştır. *Kulturkampf* sürecinde kutuplaşma laik ve dinî güçler yerine Protestan devlet otoritesi ile Katolik Kilisesi arasında yaşanmıştır.⁷⁵

Hollanda’da monarşi günümüzde devam etmektedir. Bu ülkenin yakın tarihi tek bir dinin hâkimiyeti yerine değişik dinlerin rekabetine sahne olmuştur. “Hollanda devletinin ve milletinin kuruluş sürecini belirleyen şey Katolikler ile Calvinistler arasındaki mücadeledir.”⁷⁶ Hollanda’da kilise-devlet ilişkilerine dair çatışmalar dinî ve laik kutuplar arasında cereyan etmeyen, aksine çok sayıda aktörü içeren karmaşık bir süreçti. Bu mücadele sonunda pasif laikliğe dayalı “sütunlar sistemi” kurulmuştur.⁷⁷

Hindistan’da cumhuriyet yerel bir monarşi-hâkim din ittifakına karşı değil, İngiliz sömürgeciliği yerine kurulmuştur. Modern Hindistan’ın kurucuları, Hindu çoğunlukla, büyük bir nüfusa sahip olan Müslüman azınlığın barışçıl birlikteliğini ve devletin siyasi özerkliğini sağlamak için pasif laikliği tercih etmişlerdir.⁷⁸ Her ikisi de eski birer İngiliz sömürgesi olan Kanada ve Avustralya’da da ne tekrar kurulma tehlikesi olan yerel bir monarşi ne de tek bir dinin (veya Protestanlığın tek bir mezhebinin) hâkimiyeti vardı. Bu örneklerde de bir *devr-i sabık*’ın olmaması pasif laikliğin belirleyici ideoloji haline gelmesine yol açmıştır.⁷⁹

Devr-i sabık’ın varlığı (ya da yokluğu) ABD, Fransa ve Türkiye için de belirleyici etken olmuştur. On yıllar boyunca entelektüellerin düşüncelerinde ve yazılarında formüle edilen dışlayıcı veya pasif laiklik, üç devletin kuruluş süreçleri içinde egemen ideolojiler haline gelmişlerdir. ABD’de 1776-1791 (bağımsızlığın ilanından, Anayasa’nın “Birinci Ek Madde”sinin kabulüne), Fransa’da 1875-1905 (Üçüncü Cumhuriyet’in kurucu temel kanunlarının kabulünden, kilise ile devletin ayrılığını sağlayan kanuna) ve Türkiye’de 1923-1937 (cumhuriyetin kuruluşundan, laikliğin anayasal prensip haline gelişine kadar geçen süre), kuruluş aşamasındaki “kritik dönemlerdir.”

Bu dönemler, laik devletin eski tip din-devlet rejimlerini yenisiyle değiştirdiği ve akabinde güçlü bir ideolojik ve kurumsal miras bıraktığı kritik süreçlerdir. “Kritik dönemler” genellikle, hem aktörlerin, hem de çevre şartlarının sistematik bir değişime yatkın olduğu zaman dilimleridir. Bu dönemlerde yapılan tercihlerin uzun vadeli etkileri olur.⁸⁰ İncelediğimiz üç örnekte de kritik

⁷⁵ Henkel, 2006, s. 309; Fetzer ve Soper, 2005, s. 106; Gould, 1999, s. 83.

⁷⁶ Knippenberg, 2006, s. 328.

⁷⁷ Deker ve Ester, 1996.

⁷⁸ Bhargava, 2007; Jacobsohn, 2003.

⁷⁹ Lyon ve Die, 2000; Monsma ve Soper, 1997, s. 87-120.

⁸⁰ Capoccia ve Kelemen, 2007, s. 341.

dönemler savaşların yol açmış olduğu yapısal krizlerle birlikte gerçekleşmiştir: Amerikan Bağımsızlık Savaşı (1775-1783), Fransa-Prusya Savaşı (1870-1871) ve Türkiye Kurtuluş Savaşı (1919-1922). Bu ülkelerin her birinde yapısal krizden oluşan boşluğu değerlendirerek, yeni bir düzenin oluşturulmasını isteyen ve bunu oluşturmaya azimli güçlü siyasi aktörler ve ideolojik gruplar vardı. Yeni sistemin yerleşmesiyle birlikte “tarihi bağımlılık” da oluştu.

Genellikle “tarihi bağımlılık” belirli ideolojik ve kurumsal devamlılığı sağlar. Bu devamlılığın sona ermesi için yeni bir “kritik dönem”in ortaya çıkması gerekir.⁸¹ Kritik dönemlerin uzunluğu farklılık gösterebilir, yine de bu evreler “tetiklemiş olduğu tarihi bağımlılığın süresinden”⁸² daha kısa olmalıdır. Ruth Collier ve David Collier’in cümleleriyle ifade edecek olursak kritik dönem ve ortaya koyduğu değişim “görece hızlı bir süreç olabileceği gibi ... bir ya da daha fazla hükümet dönemi boyunca sürebilen uzun vadeli bir süreç de olabilir.” Collier’lerin Latin Amerika’da inceledikleri kritik dönemlerin süresi dokuz ila yirmi üç yıl arasında değişmektedir.⁸³ İncelediğimiz üç örnekte ise bu süre ABD ve Türkiye için on beş yıl, Fransa için ise otuz yıldır.

Türkiye ve Fransa’da *devr-i sabık*’ın laik devletin kuruluş aşamasında mücadele halinde olan laik ve dinî gruplar üzerinde önemli etkisi olmuştur. Her iki ülkede de hâkim din, monarşinin en önemli dayanak noktalarından biridir. Bu, cumhuriyetçi laiklerin dinin kamusal rolüne karşı bir pozisyon almalarına ve dinin siyaset, hatta toplum, üzerindeki etkisine karşı çıkmalarına neden olmuştur. Dahası Fransa’da Katoliklik ve Türkiye’de İslâm, hâkim dinler olduğu için, muhafazakâr Katolikler ve Müslümanlar eski din-devlet ilişkisinin ve dinî hâkimiyetlerinin korunmasını istiyorlardı. Bu nedenle dinî ve laik hareketler arasında fikri bir orta yol bulmak çok zordu. Bu iki grup arasında şiddetli mücadele dışlayıcı laikliğin egemenliğini netice verdi.

Amerika ise yeni kurulmuş olan bir göçmen ülkesiydi ve ne yerel bir monarşiye ne de hâkim bir dine sahipti. Bu yüzden de cumhuriyetçi elit dini, eski monarşinin müttefiki olan bir kurum olarak görmemişti. Bundan ziyade Amerika’da birbiriyle rekabet eden ve hiçbirisi mutlak çoğunluk iddia edebilecek bir durumda olmayan değişik Protestan mezhepleri vardı. Bu çeşitlilikten

⁸¹ James Mahoney’e göre kritik dönemler, siyasi aktörlerin, normal dönemlerin izin verdiğinin ötesinde, hareket imkânlarına kavuştukları ve yapısal belirsizlik ortamında önemli kararlar aldıkları bir süreçtir. Kritik dönem öncesinde çok sayıda olasılık vardır; yeni kurumların şekillenmesiyle birlikte kritik dönem sona erer ve böylece yeni değişiklik imkânlarının sınırlandığı “normal” döneme dönmüş olur. Mahoney 2001, s. 7.

⁸² Capoccia ve Kelemen, 2007, s. 350.

⁸³ Collier ve Collier 1991, s. 32.

dolayı pek çok Protestan topluluk din-devlet ayrımını, kendi dinî özgürlüklerinin güvencesi olabilecek bir seçenek olarak görmüşlerdi. Ayrıca laik elit ve dinî elit arasında John Locke’un liberalizmine dayanan ortak bir fikri zemin de vardı. Amerika’da pasif laikliğin egemenliği laik ve dinî hareketler arasında sağlanan –Rawls’un tabiriyle– “örtüşen uzlaşma” temelinde gelişmiştir. Yani iki hareket farklı amaçları olmasına rağmen ortak bir noktada uzlaşabilmişlerdir. **Tablo 5** bu tarihi argümanı özetlemektedir.

TABLO 5
Laik Devletin Kuruluş Sürecinde Tarihi Şartlar ve İlişkiler

	I	II	III	IV
ABD	<i>Devr-i sabık</i> ’ın yokluğu (yerli bir monarşinin olmaması ve Protestan mezheplerinin çeşitliliği)	Laik gruplar dinin kamusal rolüne karşı değil; dinî topluluklar da din-kilise ayrılığı fikrine açık	Laik ve dinî gruplar arasında örtüşen uzlaşma	<i>Pasif laikliğin</i> hâkimiyeti
Fransa ve Türkiye	<i>Devr-i sabık</i> ’ın varlığı (monarşi ile hâkim din ve ikisi arasındaki işbirliğine dayalı olarak)	Laik gruplar dinin kamusal rolüne karşı; dinî gruplar da Katolikliğin veya İslâm’ın resmî statüsünü savunuyor	Laik ve dinî gruplar arasında sert mücadele	<i>Dışlayıcı laikliğin</i> hâkimiyeti

Fransa’da dışlayıcı laiklik, Türkiye’den daha önce kurumlaşmış ve modern Türkiye’nin kurucuları için ilham kaynağı olmuştur. Türkiye’nin kurucularının diğer alternatifler içinden Fransız modelini seçmiş olmaları iki ülkenin tarihi şartlar açısından benzerlik taşıması ile doğrudan ilişkilidir. Öte yandan Türkiye’nin laiklik modelinin Fransa’nın basit bir taklidi olmadığını vurgulamak gerekir. 1905 yılında Fransa’da kilise-devlet ilişkilerini düzenleyecek olan kanun iki ana alternatif etrafında tartışılıyordu: 1) Katolik Kilisesi ile devletin ayrımına dayalı model ve 2) devletin Katolik Kilisesi’ni kontrol altına alacağı model. Neticede birinci modeli savunanlar galip geldi ve 1905 kanunu kilise-devlet ayrımı çerçevesinde çıkarıldı. Türkiye’de ise, cumhuriyetin kuruluşundan itibaren ikinci model benimsenerek, İslâmiyet, devlet kontrolü altında tutulmaya çalışıldı. Aşağıdaki kısım, iki ülke arasındaki farkları daha detaylı ele almakta ve Türkiye’nin neden Fransa’dan bile daha radikal olarak dini kontrol amaçlı politikalar benimsediğini tartışmaktadır.

Türkiye’nin Fransa modelini tamamen taklit etmediğinin başka belirtileri de vardır. Mesela laikliğin anayasaya eklenmesi Türkiye’de (1937), Fransa’dan (1948) daha önce gerçekleşmiş olduğu gibi, okullarda başörtüsünün yasaklanması ile İslâm’ı kontrol etmek için şemsiye bir örgütün (Diyanet

ve CFCM) kurulması gibi konularda da Türkiye, Fransa'dan çok daha önce politikalar üretmiştir. Diğer bir deyişle artan Müslüman nüfusu kontrol edebilmek için Fransa, Türkiye'deki kontrol modelini taklit etmeye başlamıştır. Bazı akademisyenler ise dışlayıcı laikliğin dini kontrol eden modelini Fransa'nın ilk olarak Cezayir sömürgesinde uyguladığını iddia etmektedirler.⁸⁴

Gerek Fransa ve Türkiye'de, gerekse ABD'de, laik devletin kurulmasının ardından dışlayıcı yada pasif laikliğin hâkimiyeti özellikle üç alan üzerinden güçlenmiştir: okullarda eğitim, ideolojik propoganda ve kurumsal sosyalleşme. Bu ideolojiler egemenliklerini uzun süre korumalarına rağmen bir muhalefetle de karşılaşmışlar ve dönem dönem kavramsal dönüşümler geçirmişlerdir. Bu karmaşık ilişki ve süreçlerin doğru anlaşılması için tutarlı kavramsal araçlara ihtiyaç vardır.

KAVRAM GELİŞTİRME: TİP VE SKALA

Tipler ve skalalar soyut kavramları anlamamıza ve somut olayları değerlendirmemize imkân veren, birbirlerini tamamlayan kavramsal araçlardır. Yapılan incelemenin derinliğine bağlı olarak bu araçların nasıl kullanılabileceğine karar verilir. Örneğin dinin yasama ve yargı üzerindeki kurumsal kontrolünü anlaşılır kılmak için kullanılabilecek iki tip terim vardır: Dinî devlet (İran) ve dinî olmayan devlet (ABD). Giovanni Sartori'nin sözleriyle ifade edecek olursak, kavramsal belirginliği arttırmak isteyen birinin “soyutlama merdiveninde” aşağı inmesi gerekir.⁸⁵ Din-devlet ilişkilerinde kavramsal netlik için devletin dinler karşısında tarafsızlığını ölçüt olarak eklemek bu tür bir “merdivende inme” ya da somutlaştırma, anlamına gelir. Böylece başlangıçta değindiğim gibi tip sayısı dörde çıkmış olur: Dinî devletler (İran), resmî dini olan devletler (İngiltere), laik devletler (ABD) ve din karşıtı devletler (Çin). Kuşkusuz bunlar Weber'in “ideal tiplerini”⁸⁶ çağrıştırmaktadır. Çoğu ülke, skalada bu tipler tarafından tanımlanırken birçok örnek de tiplere tam uymamakta ve aralarda yer almaktadır. Mesela tipolojik olarak Almanya'nın laik bir devlet

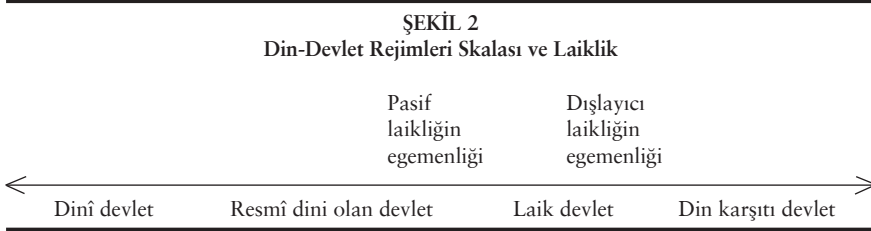
⁸⁴ Pierre-Jean Luizard'a göre, Türkiye ve Fransa'nın İslâm'a yönelik yaklaşımlarını en iyi açıklayan model Fransa'nın Cezayir'de kurmuş olduğu sömürge düzenidir. Burada söz konusu olan, din-devlet ayrılığından ziyade İslâm üzerindeki devlet denetimidir. Ali İhsan Aydın'ın Luizard ile yapmış olduğu röportaj, “Türkiye'de Sömürge Modeli Laiklik Uygulanıyor”, *Zaman*, 14 Mart 2008. Ayrıca bkz. Luizard, 2006.

⁸⁵ Sartori, 1970. Ayrıca bkz. Goertz, 2006; Collier ve Mahon, 1993; Collier ve Levitsky, 1997.

⁸⁶ Max Weber'e göre ideal tip “*analitik* bir kavramlaştırma çabasıdır. Bir soyut kavram olarak gerçek hayatta tam olarak karşılığı yoktur. Bir *ütopyadan* ibarettir. Tarihi araştırma her durum için bu ideal kavramın, gerçeklikle ne kadar uyduğunu ya da ondan ne kadar saptığını belirleme amacını taşır.” Weber, 1949, s. 90 (italik vurgular orjinalindeki şekildedir).

olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu ülkede kilise vergisi toplanmaktadır. Dolayısıyla onu skalada, resmî dini olan devlet ile laik devlet arasında bir yere koymak daha doğru olacaktır.⁸⁷ İspanya, Portekiz ve Polonya da ideal tipolojiye uymayan örnekler arasındadır. Anayasalarında resmî dine işaret eden herhangi bir ifade bulunmaz; ancak bu ülkelerde Katolik Kilise konkorda adındaki anlaşmalarla yarı-resmi bir statü kazandığı için resmî dini olan devlet tipine dahil olmaktadır. Tipolojiye göre İsrail ve Mısır da yine resmî dini olan devletler kategorisine sokulabilir. Ancak Yüksel Sezgin'in çalışmalarında gösterdiği gibi, her iki ülkede de bireyin hukuki statüsüne ilişkin hususlar (evlilik, boşanma, nafaka, miras, vs.) dinî kanun ve mahkemelerce düzenlenmektedir.⁸⁸ Dolayısıyla iki ülkeyi skalada, resmî dini olan devlet ile dini devlet arasında bir yere koymak daha doğru olacaktır.

Bu kitap laik devletlerin içerdiği çeşitliliği ortaya koyarak soyutlama merdiveninde bir basamak daha inmektedir. Bunun için de laik devlet tipolojisine bir değişken daha eklemektedir: devletlerin dinin kamusal alandaki varlığı karşısında kapsayıcı ya da dışlayıcı politikalar gütmesi. Bu da iki ayrı laiklik tipinin (pasif ve dışlayıcı) ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Şekil 2'de, din-devlet rejimlerinin ve laikliğin içerdiği tipler bir skala üzerinde gösterilmektedir.

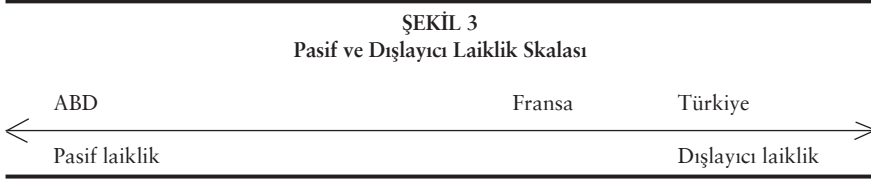


Pasif ve dışlayıcı laik ideolojiler zıt tipler olarak tanımlanabilir. Ne var ki devlet politikaları ideolojilerden çok daha karmaşık ve esnekler. O nedenle bu iki tip laiklik, “ideal tip”lere karşılık gelmektedir; dolayısıyla gerçek devlet politikalarının skalada bu iki tip arasında bir yerde durduğu söylenebilir. Hiçbir devlet bütünüyle dışlayıcı laik (dini kamusal alandan tamamen dışlayan) ya da bütünüyle pasif laik (kamusal alanda her türden dinî görünürlüğe izin veren) değildir. Pasif ve dışlayıcı laikliğin dereceleri vardır. Fransa ve Tür-

⁸⁷ Monsma ve soper, 1997.

⁸⁸ Sezgin, 2007. İsrail'in dine yönelik devlet politikalarını şekillendirmek için mücadele eden laik ve dinî topluluklar için bkz. Wald, 2002; Sezgin, 2003.

kiye ideolojik benzerliklerine karşın, dinin kamusal alandan dışlanma düzeyleri açısından farklılık göstermektedirler. Başörtüsünün üniversitelerde ve özel okullarda yasaklanması ve özel din eğitiminin yasak olması gibi uygulamalar, Türk devletinin din karşısında Fransız devletine kıyasla daha dışlayıcı bir tutum içinde olduğunu göstermektedir ki bu durum **Şekil 3**'e yansıtılmıştır.



Fransız ve Türk devleti arasındaki fark, bu iki ülkenin farklı demokrasi seviyeleri ile doğrudan ilişkilidir.⁸⁹ Fransa'da demokrasi ile dışlayıcı laiklik arasında direk bir zıtlık yoktur. Zira, Fransa'da laik devletin kurumlaştığı 19. yüzyıldan bu yana, dışlayıcı laiklik çok partili bir demokrasi içinde varolmuş ve önemli ölçüde kitle desteği bulmuştur. Dışlayıcı laiklik, genellikle monarşinin yeniden tesis edilmesini isteyen Katolik hareket ve Vichy Rejimi (1940-1944) gibi otoriter oluşumlar tarafından direnişle karşılanmıştır. Öte yandan, demokrasi sayesinde, Fransa'da, dışlayıcı laiklik karşıtları da devlet politikalarını eleştirebilecek araçlara sahip olmuşlardır. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, muhafazakâr Katolikler, Katolik okullarına devletin mali yardımı gibi konularda yeni politikaların şekillenmesinde etkili olmuşlardır (bkz. Dördüncü ve Beşinci Bölümler).

Türkiye'de ise dışlayıcı laiklik, 20. yüzyılın başlarında tek partili bir otoriter düzen altında kurumlaşmıştır. Demokratik seçimlerle işbaşına gelen hükümetlerin dışlayıcı laikliği yumuşatma çabaları 1960 ve sonrasında yapılan askeri darbelerle önlenmiştir. Türkiye'de dışlayıcı laik uygulamalar halkın çoğunluğu tarafından reddedilmektedir. Başörtüsü yasağı ve İmam Hatip mezunlarına üniversite giriş sınavında düşük puan verilmesi gibi uygulamalar halktan sadece % 20 civarında bir destek bulabilmekte, bu politikaları savunan partiler de bu orandan daha fazla oy alamamaktadır. Bu da aslında Türkiye'de dışlayıcı laiklik ile demokrasi arasındaki gerilimi ortaya koymaktadır.

⁸⁹ Zana Çıtak'a göre Türkiye, Fransa'dan daha dışlayıcı bir laiklik politikası izlemektedir, çünkü Türkiye'de milliyetçilik İslâm'dan bağımsız bir tarihi yörüngede gelişmiştir. Buna karşın Fransa'da, milliyetçilik anti-Katolik ve Katolik olmak üzere iki farklı eğilimde gelişmiştir. Çıtak, 2004. Bu argümanı ikna edici bulmuyorum, çünkü Türkiye'de de milliyetçiliğin İslâm ile çok güçlü bir ilişkisi var olagelmıştır (bkz. Yedinci Bölüm).

Ordu ve yargının vesayet rejiminden dolayı da Türkiye’de dışlayıcı laikliğe muhalefet etmek Fransa’dakinden çok daha zor olmuştur.⁹⁰ Türkiye’deki dışlayıcı laikler bu nedenle çok ender olarak siyasi taviz vermeye yanaşmışlardır. Yine de, son yıllarda yaşanan demokratikleşme süreci, dışlayıcı laik politikaların Türkiye’de bile bir ölçüde yumuşamasını sağlamıştır (bkz. Altıncı ve Yedinci Bölümler).

Türkiye ve Fransa’daki *devr-i sabık*’ların farklı özelliklere sahip olması bu ülkelerde demokrasi ve dışlayıcı laiklik açısından farklı sonuçlar yaşanmasına neden olmuştur. Fransa’da Katolik Kilisesi, papalığın uluslarüstü yetkisi ile ruhban sınıfının evlenmeme zorunluluğu gibi özellikleri nedeniyle göreceli olarak toplumdan yalıtılmış, hiyerarşik bir organizasyon görünümündeydi. Kilise’nin feodalizm döneminden bu yana, çok fazla toprağa ve gayrimenkule sahip olması gibi konular nedeniyle toplumun geniş kesimleriyle arasında gerilim vardı.

Türkiye’deki *devr-i sabık*’ta ise dinin göreceli olarak farklı bir rolü vardı. Tek bir kilise yerine, İstanbul’daki ulema ve Anadolu’daki Sufi tarikatler gibi nisbeten daha çoğulcu bir İslâmi kurumsal yapı oluşmuştu. Sınırötesi bir otoriteye sahip olan papalık gibi bir kurumun ya da toplumdan izole bir ruhbanlığın olmaması gibi faktörler, Osmanlı’daki İslâmi kurumların toplumla çok daha bütünleşmiş bir çizgide gelişmesini sağlamıştı. Bu anlamda toplumun geneliyle İslâmi kurumlar arasında sert bir kutuplaşma bulunmamaktaydı. Dinî vakıflar da yine ulemanın mal varlığı olarak değil, toplumun ortak bir değeri olarak görülmekteydi. Fransa *devr-i sabık*’ı ile arasındaki bu farklardan dolayı Osmanlı’nın son döneminde ve cumhuriyetin kuruluş sürecinde İslâmi kurumlara gelen tepki toplumdan değil, Batıcı elitlerden gelmişti. Üstelik Türkiye’deki muhafazakâr Müslümanlar, Fransa’daki muhafazakâr Katolikler gibi monarşiyi yeniden tesis etme çabası içinde değillerdi. Yine de Türkiye’deki cumhuriyetçi seçkinler, eski İslâmi müesseseleri ve hayat tarzını savunan muhafazakâr Müslümanları *devr-i sabık*’ın temsilcisi olarak algılamıştı.

Sonuç olarak dışlayıcı laiklik Türkiye’de büyük ölçüde Batıcı elitler tarafından tepeden inme bir proje olarak uygulanırken, Fransa’da çok daha fazla toplumsal desteğe sahip bir şekilde kurumlaşmıştır. Dışlayıcı laiklik Türkiye’de, Avrupalı yeni bir yaşam tarzı ithal etmek suretiyle kitlelerin geleneksel kültürünü değiştirme anlamını içermiştir. Fransa’da ise dışlayıcı laiklik

90 Bkz. Baubérot, 2000, s. 36-40; Burdy ve Marcou 1995, s. 29; Massignon 2000, s. 362.

yerel kültürle daha uyumlu bir olgudur. Dışlayıcı laikliğin Fransa’da çok partili bir demokrasi altında yaşama geçirilebilmiş iken, Türkiye’de ancak otoriter araçlar sayesinde gerçekleştirilebilmesinin temel nedeni, iki ülke arasındaki bu tarihi farklılıklardır. Yanlış anlamaları önlemek için, bu açıklamada özellikle “dışlayıcı laiklik” üzerinde durduğumu, genel anlamda “laik devlet” veya “laikliği” Türkiye için tamamen tepeden inme bir proje olarak tanımlamadığımı vurgulamak isterim. Zira “dışlayıcı” olmayan laikliğin Türkiye’de de daha geniş bir sosyal tabanı vardır.

Özetle, temel anlamda tarihi şartlarının ve egemen ideolojilerinin benzerliğine karşın, Fransa ve Türkiye’nin *devr-i sabık*’ları farklı özelliklere de sahipti. Bu özellikler iki ülke de değişik demokratikleşme düzeylerine ve farklı dışlayıcı laik politikalara yol açmıştır.

Elinizdeki kitap ülkeleri tektip şekilde pasif laik ya da dışlayıcı laik olarak tanımlamaktan kaçınmaktadır. Bunun yerine ülkelerde hâkim olan ve muhalefet eden ideolojileri vurgulamayı terih etmiştir. Devlet içindeki aktörlerin belirli ideolojik çizgiler boyunca bölünmüş olduğuna dikkat çeken kitap, yekpare (*monolithic*) devlet anlayışını da sorgulamaktadır.⁹¹ Bu anlamda ülkeleri ideolojik grupların mücadele arenası olarak incelemekte ve böylelikle soyutlama merdiveninde bir basamak daha aşağı inmektedir. **Tablo 6** bu grupları kısaca özetlemiştir; ideolojik gruplarla ilgili daha detaylı anlatımlar ise ilerki bölümlerde yer alacaktır.

TABLO 6
Pasif ve Dışlayıcı Laiklik Arasında Topluluklar

	Laik olmayanlar	Pasif laikler	Dışlayıcı laikler
ABD	Hristiyan sağ	Uzlaşmacılar / Ayrışmacılar	Katı ayrışmacılar
Fransa	Aşırı sağ	Çoğulcu laikler	Çatışmacı laikler
Türkiye	İslâmcılar	Muhafazakârlar ve liberaller	Kemalistler

METODOLOJİ

Bu kitapta esas olarak üç ülke incelenmekle beraber, bu ülkelerdeki çeşitli aktörler (sosyal hareket, partiler, vs.) ve farklı zaman dilimleri (güncel ve tarihi dönemler) kıyaslandığından, analiz edilen örnek sayısı üç’ün çok üstüne çıkmıştır. Kitap, inceleme konusu olarak ABD, Fransa ve Türkiye’yi seçmiştir, çünkü bu ülkeler kıtalararası ve dinlerarası karşılaştırma yapma imkânı ver-

⁹¹ Migdal, 2001.

mektedir. Yine bu üç ülke arasındaki farklılıklar, değişik bağımlı ve açıklayıcı değişkenlerin incelenebilmesini sağlamıştır.⁹² Bu ülkeler dünya devletlerinin çoğunluğu tarafından benimsenmiş bir sistem olan laiklik (bkz. **Tablo 1**) konusunda genellemeler yapma imkânı da vermektedir. Zira dünyadaki diğer laik devletler genellikle ABD ve Fransa'nın bu konudaki tarihi önderliğinden etkilenmişlerdir. Türkiye ise Müslüman çoğunluğa sahip ülkeler içinde ilk laik devlettir. An-Na'im'e göre Türkiye'nin İslâm ve laiklik arasında dengeli bir ilişki kurma becerisi,

Müslüman dünyanın her tarafında benzeri tartışmaların zenginleşmesinde önemli rol oynayacaktır. Eğer Türkiye laik bir rejimin dinî bir söyleme yer verebileceğini ve her tür insan haklarına saygı gösterebileceğini ortaya koyabilirse bu “laik” teriminin tüm Müslümanlar tarafından daha müspet anlaşılmasını sağlayacaktır. Aynı şekilde eğer Türkiye anayasal hakların herkes için geçerli olduğu, laik bir devlette İslâm'ın siyaset sahnesinde kendini ifade etmesine imkân tanır, tüm dünyadaki laiklere İslâm'ın da siyasi tartışmalar da bir yeri olduğunu göstermiş olacaktır.⁹³

Alternatif teorik açıklamaları test edebilmek için ilk olarak, **Tablo 7** ve **Tablo 8**'de özetlenen John S. Mill'in farklılık ve benzerlik metodlarını kullandım.⁹⁴ Farklılık metodu, benzer örneklerde ortaya çıkan farklı sonuçların nedenlerini konu etmektedir. ABD ve Fransa ekonomik gelişim düzeyi ve “medeniyet kimliği” açısından benzerlik göstermektedirler. Bu iki ülkede farklı laiklik tiplerinin hâkim oluşu, bu devletlerin din politikaları arasındaki farklılığı açıklamaktadır. Benzerlik metodu ise farklı durumlardaki benzer sonuçları incelemektedir. Fransa ve Türkiye ekonomik gelişim ve “medeniyet kimliği” itibarıyla farklıdır. Buna karşın izledikleri benzer politikaların nedeni olan şey benzer hâkim ideolojilere sahip olmalarıdır.

Farklılık ve benzerlik metodları tek başına yeterli değildir çünkü sadece faktörlerin bir arada bulunduklarını göstermek aralarındaki sebep-sonuç ilişkisini göstermeye yetmez.⁹⁵ Bundan dolayı olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkilerini “süreç takibi” metodu ile inceledim.⁹⁶ Süreç takibi yönteminde, olaylar sistematik bölümlere ayrılır, bağımsız ve açıklayıcı değişkenler arasındaki etkileşimi ortaya çıkarmak için bir bölümden diğerine geçişin mikrod-

⁹² King, Keohane ve Verba, 1994, s. 128-32.

⁹³ An-Na'im, 2008, s. 222.

⁹⁴ Mill, 1961; Gorge ve Bennett, 2005, s. 151-60.

⁹⁵ Lieberman, 1992.

⁹⁶ Mahoney, 2000b; George ve Bennett, s. 205-32.

namikleri yakın plandan değerlendirilir. Kitap bu metodu kullanarak 1) ideolojik hâkimiyete yol açan tarihi koşul ve ilişkileri ve 2) günümüz politikalarını şekillendiren ideolojik mücadeleleri incelemektedir.

TABLO 7
ABD ve Fransa: Farklılık Metodu

Alternatif açıklayıcı değişkenler				Bağımlı değişken
	Gelişmişlik düzeyi	Medeniyet kimliği	Hâkim ideoloji	Dine yönelik devlet politikaları
ABD	Üst	Batılı	Pasif laiklik	Özgürlükçü
Fransa	Üst	Batılı	Dışlayıcı laiklik	Dışlayıcı

TABLO 8
Fransa ve Türkiye: Benzerlik Metodu

Alternatif açıklayıcı değişkenler				Bağımlı değişken
	Gelişmişlik düzeyi	Medeniyet kimliği	Hâkim ideoloji	Dine yönelik devlet politikaları
Fransa	Üst	Batı	Dışlayıcı laiklik	Dışlayıcı
Türkiye	Orta	İslâmi	Dışlayıcı laiklik	Dışlayıcı

Bu inceleme, yöntem olarak karşılaştırmalı tarih metodunu da kullanmaktadır.⁹⁷ Bir ülkenin tarihi anlamda kritik döneminde şekillenmiş olan ideolojik hâkimiyetin, kamu politikalarını şekillendirmede günümüzde bile etkisini nasıl sürdürdüğünü ortaya koymaktadır. Kritik dönemler ve tarihi bağımlılık her zaman rastgele ya da şansa bağlı olarak ortaya çıkan olayların sonucu değildir.⁹⁸ Aksine ele almış olduğum üç ülkede pasif ve dışlayıcı laikliğin doğuşunu şekillendiren kritik dönemler ve ideolojik sürekliliğe işaret eden tarihi bağımlılık, aktörlerin iradi tercihleriyle ve mücadeleleriyle şekillenmiştir. Öte yandan, tarihi bağımlılık, devamlılığı sağlamasının yanı sıra, değişime de açıktır.⁹⁹ Kathleen Thelen'in de belirttiği gibi,¹⁰⁰ tarihi bağımlılığı, mutlak bir tarihi determinizm olarak algılamak yanlıştır.¹⁰¹ Kurulu sistemdeki bir kargaşa ile bu kargaşadan istifade edebilecek bilinçli bir siyasi hareketin varlığı, yeni bir düzeni netice verebilir.

⁹⁷ Mahoney ve Rueschemeyer, 2003; Brady ve Collier, 2004; Collier, 1991.

⁹⁸ Kritik dönemler ve tarihi bağımlılığı, rastgele ya da şansa bağlı faktörlerle açıklayan örnekler: Mahoney, 2000a; Putnam, 1994.

⁹⁹ Pierson, 2000a; Pierson, 2000b; Page, 2005.

¹⁰⁰ Thelen, 2000; Thelen, 2003.

¹⁰¹ Mahoney, 2000a; Putnam, 1994.

Bu kitap üç ana kaynaktan toplanan verileri kullanmıştır. Bunlardan ilki hukuki vesikalar ve siyasi belgeler gibi birinci el kaynaklardır. ABD Yüksek Mahkemesi'nin, Fransız Danıştay'ının ve Türkiye'deki yüksek mahkemelerin kararları incelenmiştir. ABD Kongresi'ne, Fransa Parlamentosu'na ve TBMM'ye verilen kanun teklifleri ile bunlara ilişkin meclis tartışmalarına da atıf yapılmıştır. Bunun yanında cumhurbaşkanları, başbakanlar ve eğitim bakanları başta olmak üzere çeşitli politikacıların beyanat ve yazıları da kullanılmıştır. Bu verileri arşivlerden (TBMM Kütüphanesi), internet kaynaklarından (Fransa Meclisi'nin internet sitesi) ve çeşitli antolojilerden (ABD Yüksek Mahkeme Kararları Koleksiyonu, Miller ve Flowers, 1996) topladım. Hem basılı, hem de internet formatında olan çeşitli dergi ve gazeteleri de taradım. Türkçe kaynaklardan yapılan birebir alıntıları, Türkçe'den İngilizce'ye oradan tekrar Türkçe'ye çevirmek yanlış olacağından, kitabın tercüme sürecinde orijinal Türkçe kaynaklardan tekrar alıntılardım. Fransızca'dan yapılan tercümeleler de aksi belirtilmediği sürece bana aittir.

İkinci ana veri kaynağım bibliyografyada isimlerini listelediğim politikacı, bürokrat, dinî lider ve akademisyen gibi seçkinlerle yapmış olduğum röportajlardır. Bu mülakatları Türkiye (Ankara ve İstanbul, Temmuz-Eylül 2004), Fransa (Paris ve Auxerre, Kasım-Aralık 2004) ve ABD'de (Washington D.C., Salt Lake City, Seattle ve San Diego, 2005-2007) saha araştırmaları kapsamında gerçekleştirdim. Üçüncü kaynak ise öncelikli olarak incelediğim üç ülke, kapsamlı bir biçimde incelediğim yirmi beş diğer ülke ve endeksimde kodladığım toplam 197 ülke hakkında yayınlanmış olan tarihi ve güncel konulara dair kitap ve makalelerdir.

BİRİNCİ KISIM

Amerika Birleşik Devletleri

İKİNCİ BÖLÜM

Pasif Laiklik ve Hristiyan Sağ'ın Yükselişi (1981-2010)

1980 yılının Ağustos ayında Ronald Reagan (1911-2004) başkanlık seçimleri kampanyasında, Dallas'taki evanjelik Hristiyanların davetini kabul etmişti. 2.500'ü papaz olan yaklaşık 10.000 kişilik dinleyici kitlesine seslenen Reagan şöyle dedi: “Bu topluluğun adaylığımı [resmen] onaylayamayacağını biliyorum, ama şunu bilmenizi isterim ki ben sizi ve yaptıklarınızı onaylıyorum.”¹ Bu olay Reagan'ın, Jerry Falwell ve Pat Robertson gibi evanjelik liderler tarafından yön verilen Hristiyan Sağ ile yaptığı ittifak açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur. Hristiyan Sağ 1970'lerde, okullarda Kitap-ı Mukaddes okunmasının ve toplu duanın yasaklanması, kürtajın yasallaştırılması ve ırk ayrımcılığı yapan okulların vergi muafiyetinin kaldırılması gibi mahkeme kararlarına karşı mücadele ederek taraftar kazanmıştı.²

Reagan'ın başkanlığı devraldığı 1981 yılı ABD'de, din-devlet ilişkilerinde yeni bir dönemin başlangıcıdır. Bazı muhafazakârlar Reagan'ın kamu okullarında toplu dua edilebilmesini öngören anayasa değişikliğine yeterince destek vermemesi ve Yüksek Mahkeme üyeliğine ılımlı bir muhafazakâr olan Sandra Day O'Connor'ı getirmesi gibi uygulamalardan rahatsız olmuş olsalar

1 Nakleden kaynak: Smith, 2006, s. 318. Ayrıca bkz. Balmer, 2008, s. 119.

2 1976'da Jimmy Carter, Amerika tarihinde başkanlık koltuğuna oturan ilk evanjelik Hristiyan olmuştur. Carter'ın beş halefinden ikisi olan Bill Clinton ve George W. Bush da evanjelikler. Ronald Reagan ve George Bush (baba Bush) ise muhafazakâr olmalarına karşın evanjelik değildi. Barack Obama son 32 yılda seçilen ne evanjelik ne de muhafazakâr olan tek başkandır. Mary Seger evanjelikleri üç kriter üzerinden tanımlamaktadır: “kutsal kitabın mutlak otoritesine olan inanç, ihtida ya da ‘yeniden doğuş’ deneyimi ve başkalarını Hristiyanlaştırma iştiağı.” Segers, 1998, s. 110. Ayrıca bkz. Smith, 2002, özellikle s. 15-7.

da,³ başta Hristiyan Sağ olmak üzere muhafazakârlar Reagan'ın başkanlığı döneminde Beyaz Saray'da güçlü bir müttefik bulmuş oldular. Reagan'a karşı seçimi kaybeden eski başkan Carter 2004'te Hristiyan evanjeliklerin Cumhuriyetçi Parti ile olan ilişkileri üzerinden aşırı siyasetleşmelerini eleştirmiştir:

Gençlik yıllarımda, Baptistlerin çoğunluğu kilise-devlet ayrımının teolojik temellerine güçlü bir biçimde bağlıydı. Bundan yalnızca yirmibeş yıl kadar önce, Cumhuriyetçi Parti, başta Güneyli Baptist geleneği olmak üzere evanjelik Hristiyanlıkla iç içe geçmeye başladı. Bu oldukça yeni bir gelişmedir ve sanıyorum ki bu, temel Hristiyan ilkelerin terk edilmesi anlamına gelmektedir.⁴

Demokrat Parti de, dindar kesimin oylarının hiç değilse tümünü Cumhuriyetçi Parti'ye kaptırmamak adına söylem değişikliğine gitmiştir. Örneğin okullarda okunan and üzerindeki güncel tartışmada Demokratlar, Cumhuriyetçilere yakın bir pozisyon almışlardır. Çocuğu Kaliforniya'da bir ilkokula giden ve açık bir ateist kimliğe sahip olan Michael Newdow 2000 yılında yerel mahkemeye bir dava açtı. Öğretmenler tarafından öğrencilere her sabah tekrar ettirilen bağlılık andı'nda geçen "Tanrı'nın himayesinde bir millet" ifadesinin anayasaya aykırı olduğunu iddia etti. Öğrencilerin katılımı zorunlu olmamasına karşın, Newdow tanrının varlığını beyan eden ve devlet tarafından düzenli olarak tekrar edilen bir dinî ritüelin çocuğunu etki altında bıraktığını öne sürdü. Yerel mahkemenin dosyayı reddetmesi üzerine Dokuzuncu Bölge Temyiz Mahkemesi "Tanrı'nın himayesi" ifadesini içeren andın eyalette öğretmenler tarafından okutulmasının Anayasa'nın din-devlet ayrımı ve din özgürlüğüne ilişkin maddesine (Birinci Ek Madde) aykırı olduğuna bire karşı iki oy ile karar verdi.⁵

Bu karar politikacıların sert tepkilerine yol açtı.⁶ Beyaz Saray Basın Sekreteri Ari Fleisher, Başkan George W. Bush'un verilen hükmü "saçma" bulduğunu açıkladı.⁷ Senato azınlık lideri Thomas Daschle kararı "tek kelimayle delilik" sözüyü yorumlamıştır.⁸ 1954 yılında "Tanrı'nın himayesinde"

3 Balmer, 2008, s. 108-24; Jelen, 2000, s. 72-3; Kobylka, 1995, s. 97, 105, 109; Kengor, 2004.

4 "Carter's Crusade" isimli roportaj, *American Prospect*, 9 Nisan 2004.

5 *Newdow v. U.S. Congress*, no. 00-16423.

6 Gunn, 2004, özellikle s. 423-4, 496.

7 "White House Reaction to Circuit Court Ruling", 26 Haziran 2002, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/06/20020626-8.html>

8 "Flap after Court Rules Pledge of Allegiance Unconstitutional", 27 Haziran, 2002, <http://www.foxnews.com/story/0,2933,56310,00.html>

sözünün anda eklenmesi lehinde Kongre'de oy kullananlar arasında Kongre'de üyeliği devam eden tek kişi olan senatör Robert Byrd kararı veren hâkimin “aptal” olduğunu ifade etmiştir.⁹ Bu kişisel yorumların dışında Kongre'de bulunan iki partinin karar karşısındaki tutumları aynı olmuştur. Senato O'a karşı 99 ve Temsilciler Meclisi 3'e karşı 416 oyla “Tanrı'nın himayesinde” ifadesinin andta bulunmasını tekrar onaylayan bir tasarıyı kabul etti. Ardından da hem andtaki “Tanrı'nın himayesinde” ifadesinin ve hem de milli slogan olan “Biz Tanrı'ya Güveniriz” sözünün muhafaza edilmesi yönünde bir kanun çıkarttı.¹⁰ Sonrasında ise elli eyaletin baş savcıları ABD Yüksek Mahkemesi'ne temyiz mahkemesinin kararını iptal etmesi çağrısında bulundular.¹¹ 2004 yılında Yüksek Mahkeme, Newdow'un boşanma sonrasında kızının üzerinde yeterli vesayeti olmadığından dolayı böyle bir dava açma yetkisi olmadığına hükmetti.¹² Mahkeme andtaki “Tanrı'nın himayesinde” ifadesinin anayasaya uygun olup olmadığına dair bir karar vermeyip, davayı teknik bir bahane ile reddettiği için and üzerine tartışma sona ermemiştir.¹³

Bağlılık andı üzerine tartışmalar, Amerika'daki siyasetçilerin kamusal alanda dinî söylemleri yasaklamayıp aksine birçok örnekte teşvik bile ettiklerini göstermektedir. Hem Cumhuriyetçi, hem de Demokrat siyasetçiler bu konuda toplumdaki ruh haline göre hareket etmektedirler. 2002'de yapılan bir ankete göre, her on Amerikalıdan dokuzu “Tanrı'nın himayesinde” sözünün andta kalması gerektiğini düşünmektedir.¹⁴

Önceki bölümde ABD'nin, dinî sembol ve söylemlerin kamusal görünürlüğü açısından, Fransa ve Türkiye'den farklı oluşu üç ülkenin benimsediği pasif ve dışlayıcı laik ideolojiler üzerinden açıklanmıştır. Yine de ABD'deki din-devlet ilişkileri tektip bir hâkim ideoloji üzerinden açıklanamayacak ka-

9 “Is the Pledge of Allegiance Unconstitutional?” 26 Haziran 2002, <http://transcripts.cnn.com/TRANSCRIPTS/020626/asb.oo.html>

10 107-293 sayılı federal kanun, 13 Kasım 2002.

11 “State Attorneys General Unanimously Seek Review of Pledge of Allegiance Case”, 10 Haziran 2003, <http://www.naag.org/news/pe-20030610-pledge.php>

12 *Elk Grove Unified School District v. Newdow*, 542 US 1 (2004). Davada söz konusu olan çocuğun annesi Sandra Banning çocuğun yasal vesayetine sahiptir. Kızının Tanrı'ya inanan bir Hristiyan olduğunu belirten anne, andın içindeki “Tanrı'nın himayesinde” ifadesi de dahil olmak üzere kızının andı duymaktan, tekrarlamaktan ve yine bunun başkaları tarafından tekrar edildiğini görmekten rahatsız olmadığını ifade etmiştir.

13 Newdow madeni paraların üzerinde geçen “Biz Tanrı'ya Güveniriz” ifadesi ile ilgili olarak da dava açmıştır. 2006 yılında sonuçlanan davada yargıç bu sözün anayasaya uygun olduğuna karar vermiştir.

14 “Vast Majority in U.S Support ‘under God’”, 30 Haziran 2002, <http://archives.cnn.com/2002/US/06/29/poll.pledge/>

dar karmaşıktır. Örneğin ABD, dinî kurumların ve devlet kurumlarının mali olarak birbirinden bağımsız olması konusunda Fransa ve Türkiye’den çok daha katıdır.¹⁵ ABD’de vergi mükelleflerinden toplanan vergiler doğrudan doğruya dinî okulların finansmanı için kullanılamaz. Oysa ki Fransa’da devlet, Katolik okullarına öğretmen maaşları dahil olmak üzere önemli mali destek sağlamaktadır. Türkiye’de de İmam Hatip okulları kamu kuruluşudur (bkz. Dördüncü Bölüm ve Altıncı Bölüm).¹⁶ Ayrıca ABD, Fransa ile birlikte, Batı demokrasileri arasında devlet okullarında din dersinin olmadığı iki istisnadan biridir.¹⁷ ABD’de okullarda toplu dua da yasaklanmıştır. Bir öğretmenin veya öğrencinin liderliğinde toplu duaya izin verilmez. Fakat ders saatleri dışında öğrenci kulüpleri gibi yerlerde toplu dua ve Kitab-ı Mukaddes okunması serbesttir.¹⁸

Amerika’da devletin dine yönelik politikalarının, özellikle devlet okullarında, birbirine zıt iki tutuma sahip olması (tektanrıcı bir kamusal söylem ile finansal anlamda tam ayrışmacı politikalar) nasıl açıklanabilir? Bu soruya pasif laikliğin birbiriyle mücadele eden iki farklı yorumunu (uzlaşmacılar ve ayrışmacılar) inceleyerek cevap vermek mümkündür. Uzlaşmacılar devletin dinî kurumlarla ilişkide olmasına sıcak bakan bir gruptur. Onlara göre devlet, belirli bir dini diğer dinlerden üstün tutmadığı sürece, dinî okulları finanse edebilir. Bu grup, aynı şekilde, tektanrıcı resmî referansları, Hristiyanlık, Musevilik ve İslâm gibi ABD’de çoğunluğun inandığı her üç dini de kapsadıkları için, laikliğe aykırı görmez. Ayrışmacılar ise, aksine, devletin dinî okullara para yardımı yapmasını da, tektanrıcı resmî söylemleri de, laikliğe aykırı bulmaktadırlar. Onlara göre din-devlet ilişkisi için ideal prensip, “ayrılık duvarı” metaforu ile simgeleştirilen, mutlak din-devlet ayrımıdır. Yaşanan mücadeleye ABD’deki din-devlet ilişkilerinin çelişkili bir nitelikte olmasına yol açmıştır.

¹⁵ Stephen Monsma ve Christopher Soper araştırmalarında ABD’yi, diğer dört Batılı demokrasi ile karşılaştırmaktadırlar (İngiltere, Almanya, Hollanda ve Avustralya). ABD’nin bu ülkeler içinde, din okullarının kamu tarafından finanse edilmesini kesin bir biçimde yasaklayan tek ülke olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Monsma ve Soper, 1997.

¹⁶ ABD’deki özel dinî okulların yıllık ücretleri çok yüksektir, buna karşın Fransa’da bu türden okullar, devlet yardımından dolayı, neredeyse ücretsiz eğitim vermektedir. Lacorne, 2003, s. 79.

¹⁷ Mathieu, 2005, s. 276. Diğer bölümlerde açıklandığı üzere, Türkiye’de devlet okullarında din dersleri verilmektedir ve bu özel İslâmî eğitimin yasak olmasıyla ilişkilidir.

¹⁸ Jonathan Fox’a göre ABD’nin din politikası Fransa ve Türkiye’ye göre çok daha ayrışmacıdır. Fox’un bu ülkeler için skorları şöyledir: ABD: 0, Fransa: 22.92 ve Türkiye: 47.21. Amerika’da mutlak bir din-devlet ayrımı olduğunu düşündüren 0 skoru kuşkusuz abartılıdır. Fox’un araştırması bazı politikalar üzerine odaklanırken, ABD’de dinin söylemsel ve sembolik düzeyde çok önemli bir siyasi rol oynadığı gerçeğini göz ardı etmektedir. Fox, 2008, s. 108, 219.

Aşağıdaki kısım kitabın temel inceleme noktası olan altı politikayı analiz ederek, ABD'nin kamusal alanda, özellikle okullarda, dine yönelik olarak, Türk ve Fransız devletlerinden daha özgürlükçü politikalar izlediğini ortaya koymaktadır. İkinci kısım ABD'de din-devlet ilişkileri alanında verilen ideolojik mücadeleleri ele alacaktır. Üçüncü kısım ise bu ideolojik mücadelelerin devlet politikalarının oluşumuna olan etkisini, en çok tartışma yaratan üç konu üzerinden inceleyecek: okullarda toplu dua, dinî ifade özgürlüğü ve (dinî) özel okul ücretleri için devlet yardımı.

ABD'NİN OKULLARDA DİNE YÖNELİK POLİTİKALARI

Bağlılık Andı

ABD'de bağlılık andı 1892'den bu yana, ülkeye ve bayrağına bir bağlılık yemini olarak çeşitli toplantılarda söylenmiştir. Günümüzde her sabah devlet okullarında okunmaktadır. Andın günümüzdeki hali şöyledir:

Amerika Birleşik Devletleri bayrağına, adına dalgalandığı Cumhuriyet'e, bölünmez ve Tanrı'nın himayesinde bir millete, herkes için özgürlük ve adalet duygusuyla bağlı kalacağıma and içerim.

“Tanrı'nın himayesinde” sözü, tarihi olarak Abraham Lincon'un bir konuşmasıyla meşhur olmuş, anda ise 1954 yılında eklenmiştir. Mahkemelerde bu söz üzerine birbiriyle çatışan görüşler ifade edilmiştir. Bazı hâkimlere göre, bu ifade dinî olmasına karşın anayasaya uygundur çünkü belirli bir dini tutup diğerlerini dışlama anlamı taşımamaktadır.¹⁹ Diğer bazı yargıçlar ise andı vatanseverlik ile ilgili bir gelenek olarak yorumlamış ve Tanrıya yapılan atfın bu bağlamda anayasaya uygun olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁰ “Tanrı'nın himayesinde” ifadesini anayasaya aykırı bulan hâkimler ise onu ateistleri ve çok tanrılı bir inanca sahip olanları dışlayan bir dinî ifade olarak görmüşlerdir.²¹

Öğrencilerin Dinî Simgeleri

Birleşik Devletler'de öğrencilerin taşıdıkları dinî sembollere ilişkin genel bir kısıtlama söz konusu değildir. İstisna olarak ortaya çıkan bir örnek Oklohoma'daki bir devlet orta okulunun kıyafet yönetmeliği gerekçesiyle bir altın-

¹⁹ Yargıç Clarence Thomas'ın bu yaklaşımı destekleyen görüşü için bkz. *Elk Grove Unified School District v. Newdow*, 542 U.S. 1 (2004).

²⁰ Baş Yargıç William H. Rehnquist ve Yargıç Sandra O'Connor'un bu yaklaşımı destekleyen görüşleri için bkz. *Elk Grove Unified School District v. Newdow*, 542 U.S. 1 (2004).

²¹ Dokuzuncu Bölge Temyiz Mahkemesi çoğunluk kararı, *Newdow v. U.S. Congress*, no. 00-16423.

cı sınıf öğrencisinin başörtü takmasını yasaklamasıdır. Nisan 2004'te Adalet Bakanlığı'nın devreye girmesiyle yasak iptal edilmiştir. Eyalet Başsavcısı konuya ilişkin açıklamasında “Hiçbir öğrenci inancı ile devlet eğitiminden faydalanma hakkı arasında bir seçim yapmaya zorlanamaz” demiştir. Bu desteği “başörtüsünü okullarda yasaklayan Fransa'ya verilmiş bir mesaj olarak” yorumlayan İslâmi organizasyonlar kararı coşku ile karşılamışlardır.²² Çok daha iyi bilinen ancak konu ile daha az ilgili olan bir başka olay ise *Goldman v. Weinberger* davasıdır. Bu olayda Yüksek Mahkeme, 4'e karşı 5 oy ile Hava Kuvvetleri'nin herhangi bir subayın bina içinde dinî başlık takmasını yasaklayabileceğine hükmetmiştir (davada söz konusu olan başlık Yahudi bir subayın takkesidir.) Askeriyenin diğer kurumlardan farklı olduğunu vurgulayan Mahkeme, karar metninde şu ifadelerle yer vermiştir: “Ordunun amacı ve üyeleri arasındaki birliği ve eşgüdümü teşvik etme zorunluluğu, bireylerin dinî haklarının sınırlandırılması için uygun gerekçeler olarak görülmüştür.”²³ Ancak ertesi sene Kongre, silahlı kuvvetler mensuplarının dinî başlıkları bina içinde giymesine serbestlik getiren bir yasa çıkararak verilen mahkeme hükmünü geçersiz kılmıştır.²⁴

Amerikan sisteminde hukuki prensip, dinî pratiklerin genel bir sebep (güvenlik, sağlık, vs.) olmadan yasaklanamayacağıdır. Bu anlamda Fransa'nın tüm dinî sembollere, Türkiye'nin ise başörtüsüne ilişkin yasakları Amerika sisteminde hukuki bir dayanaktan yoksundur. Diğer bir deyişle Fransa ve Türkiye'de dinî semboller bizzatihi dinî oldukları için yasaklanmışlardır ve bu Amerika'da dinî özgürlük anlayışına zıttır.

ABD'de tartışmaların ekseninde duran konu, bazı pratiklerin “dinî” olmaları nedeniyle genel bir yasaktan muaf tutulup tutulmayacağıdır. Bazı yönetmelik ve düzenlemeler bu tarz istisnaların mümkün olduğunu göstermektedir. Örneğin ABD Dışişleri Bakanlığı'nın hazırlamış olduğu pasaport genelgesine göre “*Dinî nedenlerle giyilmediği sürece* her türden şapka ve başlığın fotoğraflarda kullanılması yasaktır.”²⁵ Bu tarz bir istisnanın kanun ve yönetmeliklerde belirtilmediği durumlar için iki argüman öne sürülmektedir.

İlk argüman dinî pratiklerin genel yönetmelik ve düzenlemelerden muaf tutulmasının anayasal bir hak olduğunu ve Anayasa'da dinî uygulama öz-

22 Brian Knowlton, “U.S Takes Opposite Tack from France”, *International Herald Tribune*, 3 Nisan 2004.

23 *Goldman v. Weinberger*, 475 U.S. 503 (1986).

24 Kanun no. 100-180, 508. bölüm (referans (c)).

25 “Frequently Asked Questions”, http://travel.state.gov/passport/guide/faq/faq_881.html, 1 Haziran 2006'da ulaşılmıştır (italik kısmı vurgu için ben seçtim).

gürlüğünü düzenleyen madde tarafından koruma altına alındıklarını öne sürmektedir. Dinî pratiklerin kişisel “tercih”in ötesinde inananlar tarafından birer “vazife” olarak algılandıkları düşüncesi bu yaklaşımın mantıksal temelidir. Bu yaklaşıma göre dinini yaşama özgürlüğü basit bir tercih hürriyeti gibi algılanmamalı, konuya daha ciddi yaklaşılmalıdır.²⁶ Bu bakış açısı ABD Yüksek Mahkemesi’nin *Sherbert v. Verner* davasında ortaya koyduğu “mecburiyet testi” ile vücut bulmuştur. Bu teste göre devlet (federal hükümet ve eyaletler) bazı dinî pratikleri genel bir düzenlemeyle sınırlayabilmek için onları mecbur bırakan kamu güvenliği, sağlık vs. gibi önemli sebepler olduğunu ispatlayabilmelidir.²⁷

Yüksek Mahkeme’nin dinî muafiyetleri anayasal güvence altında gördüğü ve bunu eğitim alanında uyguladığı en önemli örneklerden birisi *Wisconsin v. Yoder* (1972) kararıdır. Mahkeme bu kararda geleneksel anlayışla dinî hayatlarını sürdüren Amiş’lerin çocuklarının sekizinci sınıftan sonra okula gitmekten muaf olması gerektiği yönündeki taleplerini meşru bir dinî gerekçe olarak değerlendirmiştir. Çünkü mahkemeye göre dinî ibadet özgürlüğü, öğrencilerin 8. sınıftan sonra okula devamlılığını zorunlu tutan devlet menfaatlerinden daha üstündü. Mahkeme bu tür bir muafiyetin yalnızca dinî gerekçeler söz konusu olduğunda kabul edilebileceğine de dikkat çekmiştir: “Ne kadar erdemli ya da takdire değer de olsa, herhangi bir hayat tarzı yalnızca seküler ilkelere dayanması durumunda devletin hukuken gerekçelendirilmiş eğitim düzenlemelerinin karşısına bir engel olarak çıkartılamaz. Din özgürlüğüne ilişkin herhangi bir korunma ya da muafiyet elde etmek için öne sürülen gerekçelerin dinî inanç olarak kökleşmiş esaslara dayanması gerekmektedir.”²⁸

Karşı argüman ise yasal düzenlemelerde özel olarak belirtilmediği sürece her türden dinî muafiyeti reddetmektedir. ABD Yüksek Mahkemesi *Oregon v. Smith* (1990) davasından itibaren bu yaklaşımı benimsemiştir.

²⁶ Michael McConnell’a göre Amerika’nın kurucuları, Anayasanın Birinci Ek Maddesi ile “Dinî tercihler için daha korunaklı ve özel bir statü getirmeye çalışmışlardır. Bunun nedeni dinî tercihlerin dinî olmayanlardan daha iyi, daha doğru, ya da daha ahlâki olması değil, dinin getirdiği zorunlukların bireyin kontrolü dışında ve onu aşkın olmasıdır.” McConnell, 1990, 1497. Bu görüşün felsefi bir savunması için bkz. Sandel 1999, s. 84-93.

²⁷ *Sherbert v. Verner*, 374 U.S. 398 (1963). *Sherbert* davasında Mahkeme; Yedinci Gün Adventist inancına bağlı bir işçinin cumartesi günü çalışmayı reddetmeye hakkı olduğuna ve bu yüzden işten çıkarılırsa devletten işsizlik yardımını talep edebileceğine, zira cumartesi tatilini yasaklamayı mecbur kılacak bir durumun olmadığına hükmetmiştir. Ayrıca bkz. Reid, 2002, s. 79-82; Flowers 2005, s. 32-3.

²⁸ *Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972).

Bu kararda Mahkeme, Oregon Eyaleti'nin, dinî bir seremoni için peyote (hafif bir uyuşturucu) içtikleri ispatlanan bir Kızılderili ile beyaz arkadaşı-nın bir uyuşturucu rehabilitasyon merkezindeki işlerinden atılmaları karşı-sında tazminat hakları kalmadığına dair kararı onaylamıştır. Gerekçeli ka-rarı yazan Hâkim Antonin Scalia'ya göre dinî muafiyete anayasal güvence ile mutlak bir geçerlilik vermek “dinî öğretileri ülke kanunlarının üzerinde bir konuma taşıyacaktı ki bu fiiliyatta her vatandaşın kendisi için hukuk oluşturmaya izin vermekle eş anlamlıdır.”²⁹ Bu kararı eleştirenler, dinî muafiyet aleyhinde çıkan mahkeme kararlarının yalnızca Mormonlar ya da Kızılderililer gibi dinî azınlıklar için söz konusu olduğunu öne sürmektedirler.³⁰ Bu konuda getirilen örneklerden birisi Mormonların başvurusunu reddederek, çok eşliliğin yasaklanmasını onaylayan *Reynold v. U.S.* (1878) kararıdır (bkz. Üçüncü Bölüm).³¹ *Lyng v. Northwest Indian CPA* (1988) davasında da Yüksek Mahkeme devletin Kızılderili kabilelerince kutsal sa-yılan topraklar üzerinden geçecek bir yol inşa etmeye hakkı olduğuna karar vermiştir.³²

Oregon v. Smith davası ciddi bir siyasi tepkiye yol açtı. 1993 yılında Religious Freedom Restoration Act (RFRA) (Din Özgürlüğünün Yeniden İn-sası) isimli tasarı Temsilciler Meclisi'nde oybirliği ile Senato'da ise ezici bir oy çoğunlukla (97-3) kanunlaştı. Mahkeme'nin *Oregon v. Smith* davasında ver-diği kararı iptal ve “mecburiyet testi”ni yeniden geçerli kılmak amacıyla çıkar-ılan kanun, Başkan Clinton'un ivedi imzası ile yürürlüğe girdi. Kanun eya-letlere dinî pratiklere karşı “en az sınırlayıcı hükümler” kullanması zorunlu-luğunu getirerek devletin din özgürlüğü üzerindeki otoritesini sınırladı.³³

1995 yılında başkan Clinton bu kanuna dayanarak öğrencilerin dinî sembollerini giyinme ve taşıma özgürlüğünün altını çizen “Okullarda Dine Da-ir Genelge”yi yayınladı. Genelgeye göre: “Öğrencilerin okulda başörtüsü ya

²⁹ *Oregon v. Smith*, 494 U.S. 872 (1990).

³⁰ Stephen Carter bu konuda şöyle yazmaktadır: “Görünen o ki yasal korumadan en az faydalanan-lar en çok korunmaya ihtiyacı olan dinlerdir. Amerika'da güçlü Protestan, Katolik ve Musevi inançları sınırlayacak bir kanun çıkarılması düşünülemez. Fakat yol yapımı için topraklarına el konulan Kızılderililerin şimdi de dinî geleneklerine müdahale edilmektedir. Kızılderililerin kutsal topraklarına yol yapılmasına sesiz kalan Yüksek Mahkeme, bu insanların dinî ritüelleri gereği iç-tikleri peyote'den dolayı uyuşturucu karşıtı yasalar kapsamında cezalandırılmasına da göz yum-maktadır.” Carter, 1993; s. 9. Bkz. Jacobsohn, 2003, s. 268-83; Boyle ve Sheen, 1997, s. 162; Mi-chaelien, 1987; McConnell, 1992, s. 741-2; Wite, 2004, s. 163.

³¹ *Reynolds v. U.S.*, 98 U.S. 145 (1878). Bkz. Weisbrod, 2002, s. 46-64.

³² *Lyng v. Northwest Indian CPA*, 485 U.S. 439 (1988).

³³ Religious Freedom Restoration Act, 42 U.S.C. 2000bb. Bkz. Witte ve Gren, 1996, s. 536-47.

da Yahudi takkesi gibi kıyafetler giyinmesi onların dinî pratiklerinin bir parçası olarak düşünülmelidir ... okullar bu ve benzeri kıyafetlerin giyilmesini yasaklayamamalıdır.”³⁴

Ne var ki Yüksek Mahkeme iki yıl sonra RFRA'nın eyaletlerin otoritesini anayasaya aykırı biçimde kısıtladığına hükmetti.³⁵ Bu karara tepki olarak RFRA'yı destekleyen yaklaşık yirmi eyalet bu kanunun metnini kendi eyalet yasalarına dahil ettiler.³⁶ Yüksek Mahkeme'nin kararı Clinton'un yayınlamış olduğu genelgenin eyaletler için geçerliliğini de ortadan kaldırmıştı. Buna cevaben Clinton kendi yönetiminde olan federal bürolarda geçerli olmak üzere din özgürlüğüne ilişkin bir genelge yayınladı. Bu genelgeye göre: “Bir memur işyerinde haç, Yahudi takkesi, başörtüsü ya da diğer tesettüre dair kıyafetler gibi dinî sembolleri taşıyabilir. Çalışanın işgünü boyunca bu kıyafetleri taşıması, bunların dinî pratik veya ifade sınırları içinde kalması ve işyerinin genel işleyişini aksatmaması şartlarına bağlıdır.”³⁷

Özetle, ABD'de okullar dinî kıyafetleri ya da belirli bir dinin kıyafetini (mesela Müslüman başörtüsünü) genel bir sebep olmadan tek başına yasaklayamazlar. Amerikan devlet okullarında öğrenciler, dinî inançları nedeniyle, genel anlamda geçerli olan kıyafet yönetmeliğinden bile muaf olabilirler.³⁸

Özel Dinî Eğitim ve Devletin Dinî Okullara Mali Desteği

ABD'de değişik dinî topluluklar tarafından kurulmuş birçok özel okul bulunmaktadır.³⁹ 1999-2000'nin verilerine göre ABD'de 5.3 milyon öğrencisi olan yirmiyedi bin özel okul vardır. Bu rakam, toplam okul sayısının % 24'üne, toplam öğrenci sayısının ise % 10'una karşılık gelmektedir. ABD'deki özel okulların % 30'u Katolik Kilisesi'ne bağlıyken, % 50'si diğer dinî topluluklara aittir ve kalan % 20'si ise herhangi bir dinî grubun kontrolünde değildir. Katolik okullarındaki öğrenci sayısı ise tüm özel okullardaki öğren-

³⁴ “President Clinton's Memorandum on Religion in Schools”, *New York Times*, 13 Temmuz 1995.

³⁵ *City of Boerne v. Flores*, 521 U.S. 507 (1997). Mahkeme kararı RFRA'yı eyaletler için geçersiz kılmış fakat bütünüyle iptal etmemiştir. 2006 yılında *Gonzales v. O. Centro Espirita* (546 U.S. 418) adlı davada Yüksek Mahkeme RFRA'nın federal yönetimi bağlayıcı olduğuna hükmetmiştir. Bkz. Gedicks, 2005, s. 1191-2.

³⁶ Davis, 2004, s. 232.

³⁷ “Guidelines on Religious Exercise and Religious Expression in the Federal Workplaces”, 14 Ağustos 1997, <http://clinton2.nara.gov/WH/New/html/19970819-3275.html>

³⁸ Davis, 2004, s. 232-3.

³⁹ 1925 yılında *Pierce v. Society of Sisters* (268 U.S. 510) davasında Yüksek Mahkeme oy çokluğuyla özel eğitimin yasal olduğunu belirten bir karar vermiştir.

cilerin yaklaşık yarısını oluşturmaktadır.⁴⁰ Protestan okullarının sayısı 1950’lerde ve 1960’larda gözle görülür bir artış göstermiştir. Hem okullarda ırk ayrımının ortadan kalkmasına (beyaz ve siyah öğrencilerin birlikte eğitim görmesine), hem de toplu dua edilmesi ve Kitab-ı Mukaddes okunmasına ilişkin yasaklara bir cevap olarak başta Güney’dekiler olmak üzere özellikle evanjelik Protestan aileler çocuklarını özel Protestan okullarına göndermeye başlamışlardır.⁴¹

ABD’deki dinî topluluklar orta ve lise eğitiminin yanı sıra, kendi yüksek öğretim kurumlarını da kurmuşlardır. 1990’lı yılların ortalarında ABD’de akredite edilmiş 1.300 özel yüksek öğretim kurumu olduğu bilinmektedir. Bu okulların (250’si Katolik olmak üzere toplam) 1.000’den fazlası belirli bir dinî topluluğa bağlıdır. Sekülerleşme akımına rağmen, bu kurumların da yarısı hâlâ “güçlü bir dinî yönelim” içindedir.⁴² Herhangi bir dinî topluluğa bağlı olan özel yüksekokul ve üniversitelerin, Yüksek Mahkeme’nin getirmiş olduğu iki kritere uymaları kaydıyla kamu finansmanından faydalanma hakları vardır. İlk olarak, kamu fonları bu kurumlardaki seküler ders ve aktiviteler için harcanmalıdır. İkincisi ise kurum, din ve mezhep ayrımcılığından kaçınmalı, kendisini dinî hiyerarşilerden bağımsız kılacak bir kurumsal otonomiyi benimsemeli, akademik özgürlüğü sağlamalı ve verilen derslerin akademik standartlarda verilmesini temin etmelidir. Dahası bu kurumların ana amacı dinî telkin ve propaganda olmamalı ve bu kurumlarda hocalar ile öğrencilere dinî mensubiyetlerine göre ayrımcılık yapılmamalıdır.⁴³

Buna karşılık, ilk ve orta düzeyde eğitim veren özel dinî okullar dolaylı bazı destekler (kitap yardımı vs.) haricinde kamu fonlarından (gerek eyalet, gerekse federal kaynaklar) doğrudan faydalanamazlar. Yine son dönemlerde yaşama geçirilen bir uygulama olan “okul yardımı (*school voucher*)” sistemi bu parasal ayrıma bir alternatif getirmiştir. Bu sisteme göre devlet, çocuklarını (dinî veya laik) özel okullara gönderen ebeveynlerin ödemekle yükümlü oldukları okul ücretlerine destek anlamında parasal yardım yapar. İlerleyen bölümlerde bahsedeceğim gibi, okul yardımı sistemi yalnızca birkaç eyalette yaşama geçirilebilmiş olan sınırlı bir programdır.

⁴⁰ National Center of Education Statistics, 2002. 1990 yılı verilerine göre ABD’deki Musevi okullarının sayısı 604’tür. Sarna ve Dalin 1997, s. 246.

⁴¹ Flowers, 2005, s. 118. 1954 yılında görülen *Brown v. Board of Education* davasında (347 U.S. 483), Yüksek Mahkeme, öğrencilere kamu okullarında ırklarına göre ayırım yapılmasını yasaklamıştır.

⁴² Monsma, 1996, s. 9. Ayrıca bkz. Fowler ve diğerleri 2004, s. 32.

⁴³ Monsma ve Soper, 1997, s. 36-9.

Devlet Okullarında Din Dersi ve Toplu Dua

1948 yılında Yüksek Mahkeme *McCollum v. Board of Education* davasında verdiği kararla devlet okullarında din derslerini kaldırmıştır. 1960'ların başında ise Mahkeme, resmî dini yasaklayan anayasa maddesine dayanarak okullarda toplu duayı ve Kitab-ı Mukaddes okunmasını da anayasaya aykırı bulan kararlar almıştır. Mahkeme'ye konu olan dua herhangi bir dinin propaganda-sını yapmayan, çok genel bir dua olmasına rağmen yasaklanmıştı: “Her şeye gücü yeten Tanrımız, sana olan bağlılığımızı ilan ediyor ve sana bereketini bizden, anne ve babamızdan, öğretmenlerimizden ve ülkemizden esirgememen için yalvarıyoruz.”⁴⁴ Kararın verildiği tarihten itibaren, bazı eyaletler “sessizlik anı” adıyla okullarda isteyen öğrencilerin dua edeceği, istemeyenlerin ise sükut duracakları bir toplu meditasyon vakti ilan etmek gibi girişimlerde bulundular; fakat Mahkeme bu kanunların hepsini iptal etti. Sonrasında Yüksek Mahkeme, bir devlet yüksekokulundaki Amerikan futbolu maçında bir öğrenci liderliğinde yapılan toplu duayı da anayasaya aykırı buldu.

Hem Clinton, hem de George W. Bush dönemindeki Eğitim Bakanlıkları çıkarmış oldukları genelelerde mahkeme kararlarına uygun bir biçimde okullarda nasıl ibadet edilebileceği konusuna açıklık getirmişlerdir. Bu genelgelere göre öğrenciler, devlet okullarında ders saatlerinin dışında tek kişi ya da grup halinde dua edebilirler ve dinî metinleri okuyabilirler. Ancak bu etkinliklerin öğretmenler ya da yöneticiler tarafından yönlendirilen veya teşvik edilen mahiyette olmaması gerekmektedir. Genelgede herhangi bir zorlama olmadığı müddetçe öğrencilerin kendi aralarında dinî tebliğ yapabileceklerini de vurgulamaktadır.⁴⁵

Dine Yönelik Politikalarda Genel Eğilim

ABD'nin dine yönelik politikaları kendi içinde bazı tutarsızlıklar taşımaktadır. Yüksek Mahkeme de din-devlet ilişkilerine dair birbirine taban tabana zıt kararlar almıştır. Örneğin 27 Haziran 2005 tarihinde Mahkeme *McCreary County v. ACLU* davasında Kentucky'ye bağlı üç ilçe yönetiminin On Emir'i adliye saraylarında ve devlet okullarında görünür bir biçimde sergileyerek anayasanın resmî dini yasaklayan maddesini ihlal ettiğine karar vermiştir.⁴⁶

⁴⁴ *Engel v. Vitale*, 370 U.S. 421 (1962).

⁴⁵ “Religious Expression in Public Schools”, Mayıs 1998, <http://www.ed.gov/Speeches/08-1995/religion.html>; “Guidance on Constitutionally Protected Prayer in Public Elementary and Secondary Schools”, 7 Şubat 2003, http://www.ed.gov/policy/gen/guid/religionandschools/prayer_guidance.html. Bkz. Dilulio, 2007, s. 64-5.

⁴⁶ *McCreary County v. ACLU*, 545 U.S. (2005).

Aynı gün *Van Orden v. Perry* davasında ise Mahkeme Teksas Eyalet Meclisi'nin bahçesindeki On Emir anıtının tarihi niteliği nedeniyle anayasayı ihlal etmediği sonucuna varmıştır.⁴⁷ Davaya konu olan olayların farklı bağlamlarda gerçekleşmesi nedeniyle mahkeme kararlarının tutarlı olduğu öne sürülebilir. Ancak her iki karar da 4'e karşı 5 oyla alınmıştır; dolayısıyla kararların bu yönde verilmesinin tek nedeni iki oylamada pozisyon değiştiren bir hâkimdir (Stephen Breyer). Kalan sekiz hâkim iki vaka arasında fark göremediklerinden hâkimler kurulu tam olarak ikiye bölünmüştür.⁴⁸

Tekrar eğitim konusuna dönersek, öğrencilerin dinî sembolleri taşıyabilme özgürlüğüne ve bağlılık andındaki Tanrı referansına bakılarak Amerikan devlet okullarının dinin kamusal alandaki görünürlüğünü hoşgördüğünü söyleyebiliriz. Öte yandan Amerikan devlet okullarında din dersi ve toplu dua ise yasaklanmıştır. Bu farklı politikaların altında yatan ana sebep, pasif laikliğin farklı iki yorumunu savunan ve bu yorumlar üzerinden devlet politikalarını şekillendirme adına çalışan muhafazakârlar ile liberaller arasındaki ideolojik mücadeledir.

MUHAFAZAKÂRLAR, LİBERALLER VE PASİF LAİKLİĞİN İKİ TÜRÜ

ABD'de din ve siyaset üzerinde ideolojik mücadeleler son otuz yılda o kadar derin bir hal almıştır ki artık “kültür savaşları” olarak isimlendirilmişlerdir.⁴⁹ Bu çatışmadaki iki taraf liberaller ve muhafazakârlar olarak adlandırılmaktadır. Bu sosyo-politik bölünme, Amerika'daki din ve mezhep farkları ile ilişki-liyse de, sadece bu farklılıklara da dayanmamaktadır. Amerikan toplumunun dinî dağılımı şu şekildedir: evanjelik Protestanlar (% 26),⁵⁰ liberal Protestan-

⁴⁷ *Van Orden v. Perry*, 545 U.S. (2005).

⁴⁸ Benzer bir çelişki örneği de “İsa'nın doğumu mizansenleri” üzerinde yaşanan tartışmada ortaya çıkmıştır. 1983 yılındaki *Lynch v. Donnelly* davasında Yüksek Mahkeme 4'e karşı 5 oyla bir şehir yönetiminin Noel kutlamaları kapsamında İsa'nın doğuşunu temsil eden bir mizansen sergileyebileceğini çünkü bunun tarihi bir gelenek olduğunu ve Yahudi imgelerine de yer verdiğini belirtmiştir. Altı yıl sonraki *Allegheny v. ACLU* davasında ise Mahkeme bir devlet kurumunun İsa'nın doğumu mizansenini sergilemesinin dinî amaçlar taşımasından dolayı anayasaya aykırı olduğu sonucuna varmıştır. (Aynı kararda salt dinî bir amaç taşımaması, laik imgeler de içermesi sebebiyle, yedi kollu Musevi şamdanının bir devlet kurumunda sergilenmesinin yasal olduğunu belirtmiştir.) Kararların bu şekilde verilmesinde Hâkim Sandra O'Connor'ın altı yıl arayla iki davada pozisyon değiştirmesi etkili olmuştur. Kuruldaki diğer hâkimler iki davada verilen farklı kararları birbiriyle tutarlı bulmamış ve her iki davada da dörde karşı dört olmak üzere sabit iki ayrı gruba ayrılmışlardır. *Lynch v. Donnelly*, 463 U.S. 783 (1983); *Allegheny v. ACLU*, 492 U.S. 573 (1989).

⁴⁹ Hunter, 1991. Ayrıca bkz. Wuthnow, 1990; Fiorina, 2005, Schlesinger, 1998; Huntington, 2005.

⁵⁰ Farklı evanjelik topluluklar için (Kökenciler, Pentokostlar, vs.), bkz. Zoba, 2005, s. 62-80; Wills, 2005, s. 30-3.

lar (% 18), zenci Protestanlar (% 7), Katolikler (% 24), herhangi bir dine mensup olmayanlar (% 16), Mormonlar (% 2), Museviler (% 2), Müslümanlar (% 2) ve diğerleri (% 3).⁵¹ İdeolojik bölünme asıl olarak bu dinlerin muhafazakâr ya da liberal yorumları üzerinden yaşanmaktadır.⁵² Yine de bazı grupların politik tercihleri dinî inanç noktasından şekillenebilmektedir. Mesela evanjelik Protestanlar çoğunlukla muhafazakârdır ve sayıları hızla artan dinsiz insanların büyük çoğunluğunun liberal olduğu bilinmektedir.⁵³ Kendilerini ilerici sayan liberaller, çok kültürlülüğün ve bireysel özgürlüğün gelişmesi için mücadele etmektedir. Muhafazakârlar ise hayatın kutsallığı ile ahlâkın ve aile değerlerinin korunmasına vurgu yapmaktadırlar. Bu nedenle liberaller eşcinsel evlilik, ötenazi ve kürtaj gibi konularda bireysel özgürlüğü savunurken, muhafazakârlar bu tür taleplere karşı çıkmaktadırlar. Muhafazakârların çoğunluğu Cumhuriyetçi Parti'ye oy verirken, liberaller genellikle Demokrat Parti adaylarını desteklemektedir.⁵⁴ 2000 yılında yapılan başkanlık ve Temsilciler Meclisi seçimlerinde düzenli olarak ibadet ettiğini beyan eden kişilerin %60'ı Cumhuriyetçi Parti'ye oy verirken, % 40'ı Demokrat Parti'ye oy vermiştir.⁵⁵

Laiklik bu iki grup arasındaki en büyük çatışma konusudur. Muhafazakârlar devletin, tarafsızlığını bozmamaya çalışarak, dinler ile yakın temasta olması gerektiğini düşünürken, liberaller din ve devlet kurumları arasında bir ayrılık duvarı olması gerektiğine inanmaktadırlar. Laiklik ve din üzerinde çalışan bilim insanları, bu alandaki muhafazakâr ve liberal yaklaşımları tarif etmek için *uzlaşmacılar* ve *ayrışmacılar* terimlerini tercih etmektedirler.⁵⁶ Daha duyarlı bir tipolojiye ulaşmak için bu tanımlara iki kategori daha eklemek gereklidir. Muhafazakâr kanattaki radikal grubun, ABD'de Hristiyanlığın kültürel egemenlik kurmasını isteyen Hristiyan Sağ olduğu bilinmektedir.⁵⁷ Liberal kanatta ise radikal grup dinin kamusal alandan bütünüyle dışlanması ge-

51 The Pew Forum on Religion and Public Life, "U.S. Religious Landscape Survey", 30 Mart 2008, <http://religions.pewforum.org/reports>. Bkz. Kohut ve diğerleri, 2000, s. 18; Kosmin ve Keysar, 2001, s. 12-13; Bukhari, 2003, s. 7.

52 Wald, 1996, s. 176-9; Wuthnow, 1990, s. 24; Kohut, 2000, s. 34-72; Gren ve Silk, 2003; Layman, 2001; Fowler, 2004, s. 292-3.

53 ABD'de herhangi bir dine inanmayanların oranı 1990 yılında % 8 iken, bu oran 2001 yılında % 14'e çıkmıştır. Jacoby, 2004, s. 6-7.

54 Kohut ve diğerleri, 2000, s. 73-98. ABD'de oy verme eğilimleri ile dinî inançlar arasındaki ilişki için bkz. Lege ve Kellstedt, 1993.

55 Green ve Silk, 2003. Bkz. Reichley, 2002, s. 186.

56 Wald, 1996; Jelen, 1998; Jelen ve Wilcox, 1995; Kobylka, 1995.

57 Fraser, 1999, s. 239-40; Kramnick ve Moore, 2005, s. 153-67; Ravitch, 1999, s. 19-43.

rektiğine inanan katı ayrışmacılardır.⁵⁸ Şekil 4 ve Tablo 9’da bu dört grup ideolojilerine ve politik tercihlerine göre yerleştirilmiştir. Hristiyan Sağ’ın ve katı ayrışmacıların ABD’deki güncel din politikalarına olan etkisi sınırlıdır. Güncel politikalar büyük ölçüde uzlaşmacılar ve ayrışmacılar tarafından şekillenmektedir.⁵⁹ Karşıt politik tercihlere sahip olmalarına karşın bu iki ana grup, pasif laikliği muhafaza etmek gibi ortak bir amacı da paylaşmaktadırlar. Hristiyanlığın kültürel egemenliği veya dinin kamusal alandan dışlanması gibi amaçlara her iki grup da karşı çıkmaktadır. Bu nedenlerle onları pasif laikliğin iki farklı yorumunu temsil eden gruplar olarak tarif ediyorum.

TABLO 9
ABD’deki İdeolojik Grupların Amaçları ve Politika Tercihleri

		Hristiyan Sağ	Uzlaşmacılar	Ayrışmacılar	Katı ayrışmacılar
Amaçlar	Dinin kamusal alandan dışlanması	Hayır	Hayır	Hayır	Evet
	Hristiyanlığın kültürel egemenliği	Evet	Hayır	Hayır	Hayır
Politika tercihleri	Okullarda toplu dua	Evet	Evet	Hayır	Hayır
	Dinî okullara devlet finansmanı	Evet	Evet	Hayır	Hayır

ŞEKİL 4
ABD’deki İdeolojik Gruplar Skalası

-----MUHAFAZAKÂRLAR-----		-----LİBERALLER-----	
Hristiyan Sağ	Uzlaşmacılar	Ayrışmacılar	Katı ayrışmacılar
Hristiyanlığın kültürel egemenliği	Pasif laiklik	Pasif laiklik	Dışlayıcı laiklik

Öte yandan, bu grupların her biri politika tercihleri konusunda grup-içi bazı farklılıklar da göstermektedir. Mesela özel dinî okulların devlet tarafından finanse edilmesi hususunda muhafazakârlar içinde bir ihtilaf ve tarihi dönüşüm söz konusudur. 19. yüzyıl sonlarından itibaren, Protestan gruplar özel dinî okullara devlet yardımına karşı çıkmışlardır. Bunun en temel sebebi bu okulların Katoliklere ait olmasıdır. 1960’lı yıllarda Yüksek Mahkeme’nin devlet okullarında Kitab-ı Mukaddes okunmasını ve toplu duayı yasaklama-

⁵⁸ Feldman, 2005, s. 111-34.

⁵⁹ Bu dört grubun farklı bir kategorizasyonu için bkz. Esbeck, 1986.

sı ile evanjelik Protestanlar devlet okullarının kontrollerinden çıktığını görmüşlerdir. Bu tarihten itibaren evanjelikler ayrışmacı laikleri kendilerine rakip olarak, Katolikleri ise müttefik olarak görmeye başladılar. Bu yüzden “o güne kadar devletin özel din okullara yardımına karşı yapmış oldukları coşkulu muhalefet bir anda ortadan kalkmıştır.”⁶⁰ Her ne kadar bazı evanjelikler halen “devlet denetimini güçlendireceği gerekçesiyle her türden dinî kuruma devlet yardımına karşı çıkmaya devam ediyorlarsa da...1980’lerden beri din eksenli sağ, dinî okullara yönelik devlet yardımını giderek artan bir biçimde desteklemiştir.”⁶¹

Muhafazakârların ve liberallerin savundukları karşıt görüşler Anayasa’nın Birinci Ek Madde’nin “gerçek anlamı” üzerinde odaklanmaktadır. Bu madde hem bir dinin resmî ilan edilmesini, hem de bir dinin ibadet özgürlüğünün ortadan kaldırılmasını yasaklamaktadır. Okullarda toplu dua benzeri eylemleri liberaller, bir tür resmî din ilanı ve çoktanrılı dinlerin mensupları ile inanmayanlara yönelik bir ayrımcılık olarak algılamaktadırlar.⁶² Muhafazakârlar ise tam tersine bu yasağı, din karşıtı bir öğretiye dönüşen laikliğin resmî din haline gelmesi ve dua etmek isteyenlerin din özgürlüğüne yönelik bir hak ihlali olarak yorumlamaktadırlar.⁶³

Bu grupların çatışan politika tercihleri devletin tarafsızlığı prensibini zıt biçimlerde anlamalarıyla da doğrudan ilişkilidir.⁶⁴ Muhafazakârlar için tarafsızlık, genellikle, devletin tektanrılı dinler karşısında yansız bir tutum takınması anlamına gelmektedir. Muhafazakâr Yüksek Mahkeme hâkimlerinden olan Scalia, devleti yönetenlerin Tanrı’ya atıf yapan konuşmalarının ve On Emir’i sergilemelerinin tarafsızlık ilkesine aykırı olmadığını iddia etmiştir. O’na göre, bu semboller ABD’deki en popüler üç din olan Hristiyanlık, Musevilik ve İslâm için kutsaldır ve bu üç dinin mensupları Amerikan toplumunda inanan nüfusun % 98’ine karşılık gelmektedir. Scalia ayrıca şunu da ekle-

⁶⁰ Jeffries ve Ryan, 2001, s. 349.

⁶¹ Jeffries ve Ryan, 2001, s. 345. Ayrıca bkz. McConnell, 1999, s. 850-1.

⁶² Ravitch, s. 1999.

⁶³ Bkz. Monsma, 1995, s. 17-57. Bu konuda bir başka tartışma da Mississippi Pontotoc Devlet Lisesi ile ACLU (Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği) arasında 1995-1996’da yaşanmıştır. Birlik, bir okul velisini temsilen, okulda yapılan toplu dua töreni aleyhine dava açmış ve kazanmıştır. Video belgesi için bkz. Grunberg ve Crane, 1999.

⁶⁴ Tarafsızlık kavramı ABD’deki laiklik tartışmalarında çok önemli bir yere sahiptir. Birçok Yüksek Mahkeme kararı Anayasa’nın Birinci Ek Maddesi’nin, devletin tarafsızlığını şart koştuğunu vurgulamıştır. Tarafsızlık kavramına 31 defa atıf yapan *Abington v. Schempp* (374 U.S. 203 [1963]) kararı, Yüksek Mahkeme hâkimlerinin bu kavram üzerindeki düşünce farklılıklarını yansıtır. Bkz. Monsma, 1995; Feldman, 2002b, s. 691 n79.

miştir: “Milletimizin geliştirdiği tarihi uygulamalar ışığında bakıldığında, anayasanın resmî dini yasaklayan maddesi, adanmış ateistlerin, birtakım belirsiz tanrılara inananların ve çok tanrıcı din mensuplarının göz ardı edilmesine izin verir.”⁶⁵ Ancak liberallere göre devlet tektanrı inancına sahip olmayanlara karşı da tarafsız olmak zorundadır. Liberal hâkimler John Stevens ve Ruth Ginsburg, Scalia’nın tarafsızlık anlayışını eleştirerek, Scalia’nın yaklaşımının çok tanrılı dine inanlara ve ateistlere karşı “ayrımcılık” içerecek kadar kötü olduğunu ve anayasanın resmî dini yasaklayan maddesine aykırı olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁶

Muhafazakârlar

Amerikalı muhafazakârlar, genellikle dinin kamusal hayata pozitif katkı yaptığına ve devletin müdahalesinden korunması gerektiğine inanırlar.⁶⁷ Onlara göre İkinci Dünya Savaşı’ndan bu yana federal devletin gücü, hususen eğitim ve sağlık alanında, özel ve bilhassa dinî kurumlar aleyhine çok fazla gelişmiştir.⁶⁸ Bu aşırı gelişim ile birlikte gelen katı din-devlet ayrımının dini marjinalleştirdiğini ve “(maneviyattan) çıplak bir kamusal alan” yarattığını öne sürmektedirler.⁶⁹ Stephen Monsa şöyle demektedir: “Devletin sosyal hayatın her alanda etkisini artırdığı günümüzde, tarafsızlığı, devletin dinleri hiçbir şekilde tanımaması ve onlara yardım etmemesi şeklinde tanımlarsak, bu, tarafsızlık değil, aksine devletin laik bir kültürü teşvik etmesi anlamına gelir.”⁷⁰

Muhafazakârlığın iki kolu olan Hristiyan Sağ ile uzlaşmacılar, bu görüşleri ve yukarda sıralanan ortak politika tercihlerini paylaşırlar. Öte yandan bu iki grup arasında din-devlet ilişkilerinin temel doğasına ilişkin görüş ayrılıkları da vardır. Mesela muhafazakâr Yüksek Mahkeme hâkimleri, Hristiyanlığın kültürel egemenliğini savunan Hristiyan Sağ’a değil, pasif laikliğe destek veren uzlaşmacılara yakındırlar.

1980’lerden bu yana Hristiyan Sağ, evanjeliklerin günden güne büyüyen örgütlenmesi ile güçlenmiştir. Bunun yanı sıra, Amerikan toplumunda liberal Protestanların sayısı azalırken evanjeliklerin sayısında da nisbi bir artış

⁶⁵ Hâkim Scalia’nın görüşleri için bkz. *McCreary County v. ACLU*, 545 U.S (2005) (atflarını silerek alıntılادم).

⁶⁶ Hâkim Stevens ve Hâkim Ginsburg’ün görüşleri için bkz., *Van Orden v. Perry*, 545 U.S (2005).

⁶⁷ Segers, 1998.

⁶⁸ Durham, 1996, s. 21, 24; Wood, 1998, s. 3; Wood, 1993, s. 1-4; Robbins, 1987, 73.

⁶⁹ Neuhaus, 1986. Carter’a göre Amerikan siyaseti ve hukuk sistemi “dine bir hobiymiş gibi davranmış” ve böylece onu kamusal alanda önemsizleştirmiştir. Carter, 1993, s. 51.

⁷⁰ Monsma, 1995, s. 191; ayrıca s. 5, 40, 54. Ayrıca bkz. Monsma ve Soper, 1997, s. 6, 33, 222.

söz konusudur.⁷¹ Hristiyan Sağ, 1970'lerin sonu ve 1980'lerin başında, Jerry Falwell ile onun öncülüğündeki Ahlâki Çoğunluk adlı grup etrafında örgütlendi.⁷² 1950'lerde başkent Washington'daki dini lobilerin sayısı onsekiz iken 1985 yılında bu sayı seksene yükselmiştir.⁷³ 1989 yılında Ahlâki Çoğunluk dağılmış, ünlü tel(e)vanjelistlerden biri olan Pat Robertson, Hristiyan Koalisyonu isimli örgütü kurmuştur.⁷⁴ Hristiyan Koalisyonu bugün iki milyondan fazla üyesi olduğunu iddia etmektedir.⁷⁵ Robertson 1990 yılında Amerikan Hukuk ve Adalet Merkezi (ACLJ)'yi kurmuştur. ACLJ ağırlıklı olarak dinî hakların geliştirilmesi, yargı atamaları, bağlılık andı ile milli slogan'daki Tanrı'ya atıfların korunması gibi konulara odaklanmıştır. ACLJ'nin dışında Rutherford Enstitüsü, Hristiyan Hukuk Cemiyeti, Ulusal Evanjelik Birliği, Birleşik Devletler Katolik Konferansı ile Hukuk ve Kamu İşleri İçin Ulusal Yahudi Komisyonu gibi muhafazakâr amaçlar taşıyan ve Anayasa'nın Birinci Ek Madde'siyle ilgili laikliğe ilişkin davaları takip eden muhafazakâr örgütler de vardır.⁷⁶ Robertson, Regent Üniversitesi (1977) ve Hristiyan Radyo-Televizyon Ağı (1961) gibi çeşitli organizasyonların da kuruculuğunu yapmıştır.⁷⁷ Bugün, Hristiyan Sağ ile ilişkili 1500 radyo istasyonu ve 250 televizyon kanalı olduğu bilinmektedir.⁷⁸

1996 yılında kurulmuş olan ve hem Hristiyan Sağ hem de uzlaşmacı eğilimler taşıyan Fox News en etkili muhafazakâr TV kanalı olarak bilinmektedir. Bu kanal 2005 yılının aralık ayında, liberallerin, özellikle de Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği'nin "Noel'e karşı savaş" açtıklarını öne süren bir kampanya başlatmıştır. Fox News'e göre liberaller bayram kutlamalarındaki Noel referanslarını kaldırmak için "Mutlu Noeller" yerine "İyi Bayramlar" denmesini teşvik etmektedirler.⁷⁹ Bu nedenle Temsilciler Meclisi, 22'ye karşı 401 oyla "Noel geleneğinin ve simgelerinin önemini tanıdığına" dair bir karar almıştır.⁸⁰

Tüm muhafazakârları yekpare bir blok olarak düşünmek, ılımlı uzlaşmacılar ile daha radikal olan Hristiyan Sağ'ı aynı kefeye koymak anlamına

⁷¹ Huntington, 2005, s. 341-3.

⁷² Wald, 1996, s. 223-7; Jelen, 2000, s. 86-94; Casanova, 1994, s. 147-66.

⁷³ Hertzke, 1988, s. 5.

⁷⁴ Reichley, 2002, s. 176-7.

⁷⁵ Hristiyan Koalisyonu'nun internet sitesine bkz. <http://www.cc.org/about.cfm>

⁷⁶ Kobylka, 1995, s. 112-9.

⁷⁷ Wills, 1990, s. 165-91.

⁷⁸ Martin, 2002, s. 335.

⁷⁹ Bkz. T. Jeremy Gunn, "A Fictional 'War on Christmas'", *USA Today*, 18 Aralık 2005.

⁸⁰ H. Res., s. 579.

gelen bir hata olur. Aynı şekilde liberalleri de kamusal alanda dine karşı olan yekpare bir bütün olarak tanımlamak da bir hatadır.⁸¹ Din ile devlet arasında bir ayrılık duvarı koymak isteyen ayrışmacılar ile dini kamusal alandan bütünüyle dışlamak isteyen katı ayrışmacılar birbirinden farklı iki liberal görüşü temsil etmektedirler.

Liberaller

Amerikan Ateistleri önde gelen katı ayrışmacı örgütlerdendir. ABD’de en etkili liberal kuruluş olan Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği (ACLU)’nun içinde hem ayrışmacılar, hem de katı ayrışmacılar bulunmaktadır. Yarım milyona yakın destekçisi bulunan bu örgüt, her yıl sivil özgürlüklerle ilgili altı bin civarında davanın takibini yapmaktadır. Birçok muhafazakâr, dinî özgürlüklerden çok “bütün enerjisini, kamusal alanda her türden dinî gösteri ve anlatımın engellenmesi için harcayan” ACLU’nun “resmi dinî yasaklayan anayasa maddenin tek taraflı bir yorumuna saplandığını” öne sürmektedir.⁸² ACLU bu eleştiri karşısında, dinî hüriyetleri de savunduğunun altını çizmektedir. Örneğin, ACLU 2005 yılının Mayıs ayında “erkek gardiyan ve mahkumların yanında başörtüsünü çıkarmaya zorlanan Müslüman bir kadın adına Wisconsin Hapishanesi’ne dava açmıştır.”⁸³ 2005 yılının Kasım ayında ise, bir Müslüman kadının tanık olarak ifade vereceği bir mahkemede Kur’an’a el basarak yemin etme talebinin reddedilmesi üzerine açtığı davasını üstlenmiştir.⁸⁴ Ayrıca kısa süre önce ACLU, “İnanç ve Din Özgürlüğü Programı” isimli yeni bir şube açmıştır.

Önde gelen bir başka ayrışmacı organizasyon olan Kilise-Devlet Ayrılığı İçin Birleşmiş Amerikalılar’ın (AU) yetmiş beş binden fazla üyesi bulunmaktadır. Bir Musevi kuruluşu olan İftira ile Mücadele Birliği (ADL) de ayrışmacılığı savunmaktadır. ADL kendini, dinin kamusal alandaki varlığı karşısında olumlu bir tutuma sahip bir örgüt olarak sunmaktadır. Bu örgüt, ACLU ve AU’dan farklı olarak, bağlılık andındaki “Tanrı’nın himayesinde” sözünü savunmaktadır; çünkü ona göre Amerikan kültürünün bir parçası olan bu ifade belirli bir dine işaret etmemektedir.⁸⁵ ACLU ve ADL’nin din-

⁸¹ Gedicks, 1995, s. 117-23.

⁸² Garry, 2005, s. 129.

⁸³ “ACLU’s Defense of Religious Liberty”, 2 Mart 2005, <http://www.aclu.org/religion/tencomm/16254res20050302.html>

⁸⁴ Dava sonucunda hâkim Kur’an’ın, Kitab-ı Mukaddes’in yanı sıra mahkeme süreçlerinde kullanımı onaylamıştır. “Judge Says Multiple Religious Texts Must Be Allowed For Swearing-In Proceedings”, 24 Mayıs 2007, <http://www.aclu.org/religion/govtfunding/29872prs20070524.html>

⁸⁵ “ADL Says Appeals Court Ruling on ‘One Nation Under God’ Was Wrong”, 27 Haziran 2002,

devlet ilişkilerinden sorumlu yöneticileriyle gerçekleştirdiğim mülakatlarda her iki kurum temsilcileri de din özgürlüğünden yana olduklarını vurgulamış, Fransa'daki başörtü yasağı ve benzeri dışlayıcı laik politikaları eleştirmişlerdir.⁸⁶

Amerikan Tarzını Koruma Topluluğu (PFAW) ve Amerikan Musevi Kongresi (AJC) de yine etkili liberal organizasyonlar arasındadırlar.⁸⁷ PFAW üç yüz bin üyesiyle Hristiyan Koalisyonu'nun eylemlerine karşı mücadele etmeye odaklanmıştır.⁸⁸ AJC avukatlarından Leo Pfeffer yazmış olduğu raporlar ve yayınlarıyla birçok ayrışmacı Yüksek Mahkeme kararlarının verilmesinde etkili olmuştur. 1940'lı yıllar ile 1980'ler arasındaki dönemde Pfeffer “din-devlet ilişkileriyle ilgili davalarda Yüksek Mahkeme’ye Amerikan tarihindeki herkesten fazla görüş raporu sunmuştur.”⁸⁹

Liberaler için önemli referans noktalarından biri Yüksek Mahkeme'nin *Everson v. Board of Education* (1947) davasında vermiş olduğu karardır. Karar metninde şu ifadeler geçmektedir:

Ne bir eyalet ne de federal hükümet bir dini resmî ilan edebilir. [Eyalet ve federal kongreleri] herhangi bir dine yardım eden, tüm dinlere beraberce yardım eden veya bir dini diğer dinlere karşı üstün tutan bir kanun çıkarmazlar ... Vergilere dayalı kamu parasından, az veya çok hiçbir miktar, isimleri, dinî öğretileri veya dinî pratikleri ne olursa olsun, bir dinî faaliyeti veya kurumu desteklemek için kullanılamaz ... Jefferson'ın sözleriyle ifade edilecek olursa, anayasanın resmî dinî yasaklayan maddesi “kilise ile devlet arasında bir ayrılık duvarı” kurma amacını taşır.⁹⁰

Liberaler için bir başka önemli dayanak noktası da Yüksek Mahkeme'nin 1971 yılında *Lemon v. Kurtzman* davasında verdiği karardır. Bu karar, yasa ve yönetmeliklerin, anayasaya aykırı olmamaları için, amaçlarının seküler olması, herhangi bir dini önleyici ya da destekleyici sonuçlar doğurmaması ve din ile devletin aşırı ilişkiye girmesine yol açmaması şartlarını koş-

<http://www.adl.org/presrele/rel%5Fchstsep%5F90/4120%5F90.asp>

⁸⁶ Yazarın yapmış olduğu bu mülakatlar 6 Eylül 2005 tarihinde ACLU Din ve İnanç Özgürlüğü Şubesi Müdürü ve Hukuk Profesörü T. Jeremy Gunn ve ADL Sivil Haklar Politika Planlama Merkezi Müdürü Michael Liebermann ile Washington şehrinde yapılmıştır. ACLJ randevu taleplerime olumlu cevap vermediği için bu muhafazakâr kurum ile mülakat yapamadım.

⁸⁷ Kobylka, 1995, s. 112-9.

⁸⁸ Fraser, 1999, s. 192-3.

⁸⁹ Wood, 1985, s. x.

⁹⁰ *Everson v. Board Of Education*, 330 U.S.1 (1947). Everson'a yönelik eleştiriler için bkz. Dreisbach, 2002; Jeffries ve Ryan, 2001, s. 369-70.

muştur.⁹¹ Muhafazakârlar için *Lemon* kararı son derece sorunludur ve hükümünün kaldırılması zamanı gelmiştir.⁹² Muhafazakârlar ve liberaller arasındaki ideolojik anlaşmazlık yalnızca söylem düzeyinde kalan basit bir tartışma değildir. Politika düzeyinde bu anlaşmazlığın ortaya çıkardığı önemli sonuçlara aşağıda kısaca değineceğiz.

MUHAFAZAKÂRLAR VE LİBERALLER ARASINDAKİ MÜCADELELER

Muhafazakârlar son dönem seçimlerinde seçilen üç cumhuriyetçi başkanı da (Reagan, George Bush ve George W. Bush) desteklemiştir. 2000 yılındaki seçim kampanyasında George W. Bush en sevdiği düşünür-filozofun Hz. İsa olduğunu beyan etmiştir.⁹³ Bu seçim kampanyasında Demokrat adaylar dahi dinî bir dil kullanmışlardır. Al Gore, önemli problemlerle yüz yüze geldiğinde “bu durumda İsa olsa ne yapardı?” diye kendi kendine sorduğunu söylemiştir. Demokratların başkan yardımcısı adayı olan Joe Lieberman ise dindar bir Musevi olduğunu her fırsatta vurgulamıştır.⁹⁴ Seçimlerden sonra Başkan Bush muhafazakâr ajandaya güçlü bir destek vermiştir. Sosyal hizmet veren din kurumları için federal bütçeden pay ayrılmasını öngören “İnanç-merkezli Girişim”i desteklemiştir.

İlk olarak Clinton yönetimi tarafından uygulamaya konmuş olan bu girişim, Bush yönetimi tarafından daha yaygın bir biçimde uygulanmıştır.⁹⁵ Bu girişim federal hükümetin sosyal yardım ödeneklerinin dağıtımında laik ve dinî organizasyonlara fırsat eşitliği tanınması şartını getirmektedir.⁹⁶ Bush yönetimi 2005 yılında dinî gruplara 1.2 milyar dolar ödenek aktardığını açıklamıştır.⁹⁷ Başkan Bush’un muhafazakâr politikalarına verilebilecek bir başka örnek de eşcinsel evlilikler aleyhine vermiş olduğu anayasa değişikliği önerisidir.⁹⁸ Ayrıca Bush, Akıllı Tasarım adlı yaklaşımın devlet okullarında ders

⁹¹ *Lemon v. Kurtzman*, 403 U.S 602 (1971).

⁹² Carter, 1993, s. 113.

⁹³ Mansfield, 2004, s. xv.

⁹⁴ William Pfaff, “Take Religion Out of Politics”, *International Herald Tribune*, 7 Ocak 2000.

⁹⁵ Amerikan devletinin dinî grupların sosyal hizmetlerine mali desteği Bush yönetiminden önce de varolmuştur. 1990’lı yıllarda Museviler’e ait olan Aile ve Çocuk Hizmet Kurumu’nun gelirlerinin % 75’i, Katolik sosyal yardım fonlarının % 65’i ve Luteryen Sosyal İşler Müdürlüğü’nün harcamalarının % 55’i kamu desteğiyle karşılanmıştır. Monsma 1996, 1. Ayrıca bkz. Santorum, 1997.

⁹⁶ Dilulio, 2007, s. 82-115.

⁹⁷ James Lakely, “President Outline Role of His Faith” *Washington Times*, 12 Ocak 2005. Ayrıca bkz. Monsma, 2002b, s. 6. Bush’un İnanç-merkezli Girişim’inin muhafazakâr kanattan bir eleştirisi için bkz. Kuo, 2006.

⁹⁸ “Bush to Back Gay Marriage Ban Amendment”, 2 Haziran 2006, <http://www.cbsnews.com/sto->

olarak okutulmasını desteklemiştir.⁹⁹ Akıllı Tasarım'a göre yaşamın kaynağı ve gelişimi, kaotik ve raslantısal doğal seçime değil, şuurlu ve iradi (kısacası ilahi) bir plana dayanır. Bu yaklaşım, artık taraftar bulmakta zorlanan eski yaratılışçı görüşün yerine, Darwinist evrimciliğe karşı yeni bir itiraz olarak ikame edilmek istenmiştir.¹⁰⁰

Bush'un politikaları, muhafazakârlar tarafından büyük ölçüde desteklenirken, liberallerin ağır eleştirilerine maruz kalmıştır. Liberal kuruluşlar, eşcinsel evliliklerin sınırlandırılmasına ve okullarda Akıllı Tasarım'ın bir ders olarak okutulmasına karşı çıkmışlardır. Dinî kurumların kamu maliyesi ile iç içe geçmesine neden olduğuna inandıklarından İnanç-merkezli Girişim'i özellikle eleştirmişlerdir. Onlara göre bu tarz bir ilişki, dinî misyonerliğin, eleman alımında yaşanan dinî ayrımcılığın, dinî organizasyonlar üzerindeki devlet denetiminin ve gönüllü katılımın azalmasının, devlet tarafından teşvik edilmesi anlamına gelmektedir.¹⁰¹

TABLO 10
Reagan'dan Sonra Yüksek Mahkeme'ye Atanan Hâkimler ve İdeolojileri

Başkan	Hâkim	İdeoloji	İdeolojik skor
Cumhuriyetçi			
Ronald Reagan	O'Connor	İlımlı Muhafazakâr	0.415
Ronald Reagan	Scalia	Muhafazakâr	0.000
Ronald Reagan	Kennedy	İlımlı Muhafazakâr	0.365
George Bush	Souter	İlımlı Muhafazakâr	0.325
George Bush	Thomas	Muhafazakâr	0.160
George W. Bush	Roberts	Muhafazakâr	0.120
George W. Bush	Alito	Muhafazakâr	0.100
Demokrat			
Bill Clinton	Ginsburg	Liberal	0.680
Bill Clinton	Breyer	İlımlı Liberal	0.425
Barack H. Obama	Sotomayor	Liberal	0.780
Barack H. Obama	Kagan	Liberal	0.730

Not: İdeolojik Skor 0 (Aşırı Muhafazakâr) ile 1 (Aşırı Liberal) aralığındadır.

Kaynaklar: Segal t.y.; Epstein ve Segal 2005, 110; Segal ve Cover 1989.

ries/2006/06/02/ap/politics/mainD8HVQLMoo.shtml

⁹⁹ “Bush Remarks on ‘Intelligent Design’ Theory Fuel Debate”, *Washington Post*, 3 Ağustos 2005.

¹⁰⁰ Greenawalt, 2004, s. 90-125; Jacoby, 2004, s. 124-48; Wood, 1986, s. 356-60.

¹⁰¹ “The Bush ‘Faith-based’ Initiative”, 20 Şubat 2001, http://www.au.org/site/News2?ğage=NewsArticle&id=60088&abbr=pr&security=1002&news_iv_ctrl=1376; “The Faith-based Initiative and ‘Charitable Choice’”, http://www.adl.org/religious_freedom/resource_kit/faith_based_initiative.sp, 13 Haziran 2008’de ulaşılmıştır.

Anayasayı ve özellikle de laikliği düzenleyen Birinci Ek Madde'yi yorumlama yetkisine sahip tek makam ve aynı zamanda ABD'deki tüm davaların en yüksek temyiz mercii olan Yüksek Mahkeme, laikliğe ilişkin tartışmalarda en önemli rolü oynamıştır. Muhafazakârlar Yüksek Mahkeme'nin 1960'lar ve 1970'lerde verdiği ayrışmacı kararları anayasa değişiklikleri ile aşmayı başaramadılar. Tüm çabalarına rağmen muhafazakârların okullarda toplu dua, kürtaj ve diğer bazı konulardaki anayasaya değişim projeleri akim kalmıştır.¹⁰² Bunun sonucunda 1980'lerden itibaren Mahkeme'nin üye yapısını değiştirme konusuna odaklanmışlardır.¹⁰³ **Tablo 10**'da görüldüğü gibi, Ronald Reagan'dan bu yana Cumhuriyetçi başkanlar, muhafazakâr yargıçlar atarken, Demokrat Başkanlar da liberal yargıçları tercih etmişlerdir. **Tablo 10** başkanların yapmış oldukları atamaları ve atanan hâkimlerin ideolojik pozisyonlarını göstermektedir. W. Bush ve Obama dönemindeki atamaların Mahkeme'nin en aşırı muhafazakâr (Reagan tarafından atanan Scalia dışında) ve aşırı liberal üyelerini oluşturması, son dönemde ideolojik kutuplaşmanın arttığını göstermektedir. Tablodaki 11 atamadan O'Connor ve Souter emekliye ayrılmış durumdadırlar. Mevcut 9 hakimden 4'ü liberal ve 5'i ise muhafazakârdır. Mahkemede Protestan üye kalmamıştır: liberal üyelerin 3'ü Yahudi ve biri Katolik iken, muhafazakâr üyelerin tümü Katoliktir. Yüksek Mahkemeye Başkan tarafından atanan adayların ideolojileri Senato'da onlar için yapılan oylamalarda da belirleyici olmaktadır.¹⁰⁴ Hakimlerin sahip oldukları ideolojiler sonradan alacakları kararlarda etkili olsa da,¹⁰⁵ atanma sonrasında ideolojik değişiklikler mümkündür. Mesela Hâkim David Souter atama süreci ve öncesinde ılımlı muhafazakâr bir ideolojiye sahip görünmesine karşın atanma sonrasında liberal bir konumu benimsemiştir.

Muhafazakârlar ve liberaller Yüksek Mahkeme'yi atamaların dışında yazdıkları raporlar ile de etkilemeye çalışmaktadırlar. Dolayısıyla Mahkeme'nin din-devlet ilişkilerine dair kararları, hem hakimlerin ve hem de kararları etkilemek için lobi faaliyeti yürütenlerin ideolojileri tarafından etkilen-

¹⁰² Fraser, 1999, s. 177-221.

¹⁰³ Robertson 2005'te, "Club 700" isimli TV programında "Yüksek Mahkeme Özgürlüğü İçin Harekat" adıyla bir kampanya başlatmıştır. Kampanyada Yüksek Mahkeme'de daha fazla pozisyon açılması (istifa veya ölüm yoluyla) için Tanrı'ya dua edilmiştir. Robertson, açık pozisyonların Başkan Bush'un muhafazakâr atamalarıyla doldurulacağından emindi. Pat Robertson, "Operation Supreme Court Freedom", 15 Ağustos 2005, <http://www.cbn.com/special/supremecourt/prayerpledge.asp>

¹⁰⁴ Epstein ve Segal, 2005, s. 108-13.

¹⁰⁵ Epstein ve Segal, 2005, s. 125.

mektedir.¹⁰⁶ Reagan yönetimi sonrasındaki dönemde muhafazakârların bu konuda daha başarılı oldukları görülmektedir. Kenneth Wald ve Joseph Kobyłka'nın değerlendirmesine göre; 1943-1980 arası dönemde din-devlet ilişkilerine dair önemli davalarda verilen on üç karar (% 59) ayrışmacı/liberal, sekiz karar uzlaşmacı/muhafazakâr (% 35) ve bir karar da karma nitelikte olmuştur. Dolayısıyla bu dönemde Mahkeme'de ayrışmacı eğilimin ağır bastığı söylenebilir. Ancak 1981-2002 arası dönemde bu oranlar neredeyse tam tersine dönmüştür: onbeş ayrışmacı karar (% 35), yirmialtı uzlaşmacı karar (% 60) ve iki karma karar.¹⁰⁷ Mahkeme'nin okullarla ilgili üç tartışmalı konuya dair vermiş olduğu kararlar liberaller ve muhafazakârlar arasındaki mücadele açısından özellikle önem taşımaktadır: okullarda toplu dua, dinî ifade özgürlüğü ve özel okul ücretleri için devlet yardımı.

Okullarda Toplu Dua

Yüksek Mahkeme'nin 1962 yılında, okullarda toplu duayı yasaklayan kararının ardından bazı eyaletler bu kararı "sessizlik anı" gibi taktiklerle aşmak için yasalar çıkardılar. Ne var ki Mahkeme bu kanunları iptal etti. 1985 yılında, *Wallace v. Jaffree* davasında Yüksek Mahkeme, Alabama Eyaleti'nde geçerli olan ve devlet okullarında derslerin öğretmenlerce yürütülen sessiz bir "meditasyon veya dua" töreni ile başlamasını öngören kanunu anayasaya aykırı buldu. Altı yargıçtan oluşan çoğunluğa göre, kanun, dini teşvik etme gayesi taşımaktaydı. Çoğunluk kararının aleyhine görüş bildiren Baş Hâkim Warner Burger kararı şu cümlelerle eleştirdi: "Sessizlik anına dair bir kanunun 'dua' kelimesini de içermesi nedeniyle, dini teşvik ettiğini ve anayasaya aykırı olduğunu, bu kelimeyi içermeseydi aykırı olmayacağını, söylemek, tarafsızlığa değil, din düşmanlığına işaret etmektedir."¹⁰⁸

Öğretmen rehberliğinde günlük olarak okul başlangıcında veya sınıfta yapılan toplu duanın, hatta sessizlik anının, yasaklanmasının ardından, bazı devlet okulları yapmış oldukları dönemlik veya yıllık törenlerde toplu dua düzenlemeye devam ettiler. Ne var ki, Yüksek Mahkeme *Lee v. Weisman* (1992) davasında vermiş olduğu kararla bu uygulamayı da iptal etti. Bir or-

¹⁰⁶ Anayasa'nın Birinci Ek Maddesi'ne ilişkin davalarda Yüksek Mahkeme hakimlerinin (liberal veya muhafazakâr) ideolojik konumlarını ön plana çıkaran yaklaşımın mahkemeleri inceleyen literatürdeki fikri eğilimlere vurgu yapan (*attitudinal*) okula yakın durmaktadır. Bu okul için bkz. Segal ve Spaeth, 2002; Segal ve Cover, 1989; Epstein ve Knight, 1998; Clayton ve Gillman, 1999.

¹⁰⁷ Wald, 2003, s. 85-7; Kobyłka, 1995, s. 96, 102-3. Mahkeme'nin anayasanın resmî dini yasaklayan maddesine ilişkin farklı görüşleri için bkz. Witte, 2004, s. 185-232.

¹⁰⁸ *Wallace v. Jaffree*, 472 U.S. 38 (1985).

taokul müdürü olan Bay Lee, mezuniyet törenine bir hahamı dinî ayrımcı olmayan bir dua etmesi için davet etmişti. Aşağıda görüldüğü gibi yapılan dualar herhangi bir dinin propagandasını içermemekteydi:

AÇILIŞ DUASI: Yiğitlerin, Cesurların Umudu, Hürriyeti Veren Tanrımız; Bizlere azınlıkların haklarının korunduğu ve çeşitliliğin yüceltildiği bir Amerika mirası bahsettiğin için sana minnettarız. Bu delikanlıları ve genç kızları bu mirası zenginleştirenlerden eyle. Amerika'nın özgürlüğü için sana minnettarız. Bu yeni mezunları onun koruyucuları eyle. Amerika'ya her vatandaşın katılabildiği bir siyasi süreç ve herkesin adalet arayabildiği bir adli sistem bahsettiğin için sana minnettarız. Bu sabah [mezuniyet] gururlarını paylaşmak için biraraya geldiklerimizi bu kurumlara itimat duyanlardan eyle. Amerika'ya iyi bir kader bahsettiğin için sana minnettarız. Nathan Bishop Ortaokulu mezunları bu kadere ortak olabilecek şekilde yaşasınlar. Gelecek umudumuz olan bu gençler için ve ülkemiz için tüm emellerimiz tamamen gerçekleşsin. Amin.

KAPANIŞ DUASI: Tanrımız, bizlere böyle kutlu bir törenle taçlandığı-mız bir öğrenme kapasitesi bahsettiğin için sana minnettarız. Mutlu aileler çocuklarının böyle önemli bir dönüm noktasına vardığını onlara gösterdiğin için sana minnettarlar. Onları yetiştiren öğretmen ve yöneticilere bereketini bahset. Mezunların gelecekleri için güç ve rehberliğe ihtiyaçları var: onlara sadece akademik eğitim ile mükemmel fertler olamayacağımızı anlamaları konusunda yardım et. Her birimiz bizden beklediğin, adil davranmak, merhameti sevmek ve tevazu ile yürümek gibi şeyleri yerine getirme adına çabalamalıyız. Rabbimiz, bizleri yaşattığın, desteklediğin ve bu özel, mutlu törene ulaşmamızı sağladığın için sana minnettarız. Amin.¹⁰⁹

Törene katılan bir Musevi öğrencinin babası olan Weisman, okul yönetimini dava eder. Dava sürecinde ACLU Weisman'ı hukuki olarak desteklemiştir. Hem Bölge Mahkemesi, hem de Temyiz Mahkemesi bu dua töreninin Anayasa'nın (bir dinin devlet dini olmasına, ya da yasaklanmasına karşı olan) Birinci Ek Maddesi'ne aykırı olduğuna karar verir. (Baba) Bush yönetimi kararın bozulması ve *Lemon* ölçütlerinin iptal edilmesi için Yüksek Mahkeme'ye başvurur.¹¹⁰ Ne var ki Mahkeme vermiş olduğu kararda; devlet okullarında yapılan törenlere dua etmeleri için din adamlarını çağırmanın, “öğrencilerin katılması yönünde gizli, dolaylı bir toplumsal baskı ve arkadaş baskısı oluşturduğu” ve Anayasa'nın resmî dini yasaklayan maddesine aykırı olduğu sonucuna varmıştır. Mahkeme bu önemli kararı 4'e karşı 5 ile almış-

¹⁰⁹ *Lee v. Weisman*, 505 U.S. 577 (1992).

¹¹⁰ “Brief for the United States as *Amicus Curiae* Supporting Petitioners”, *Lee v. Weisman*, 1990.

tır. Hakim Scalia'nın yazdığı karşı görüş yazısına diğer üç yargıç da iştirak etmiştir. Scalia'ya göre çoğunluk kararı "toplumsal kutlamalarda Amerikan geleneği olarak yapılagelen Tanrı'ya (bir dinin propogandasını yapmayan bir şekilde) dua etme adeti"ne aykırıdır. Bunun dışında Scalia çoğunluk kararını "psikolojik baskı" adı altında "kontROLSÜZ biçimde manipülasyona açık" bir ölçüt icat etmekle de suçlamıştır.¹¹¹

Bazı devlet okulları son bir seçenek olarak törenlerde öğrenci rehberliğinde dualar organize etme yoluna gittiler. Ne var ki Yüksek Mahkeme 2000 yılında görülen *Santa Fe v. Doe* davasında vermiş olduğu kararla bunu da yasakladı. Santa Fe şehrinde bir devlet lisesi okulda yapılan her Amerikan futbolu maçı öncesinde bir öğrencinin liderliğinde Hristiyan inancı çerçevesinde toplu bir dua töreni düzenlemekteydi. Biri Katolik, diğeri ise Mormon iki aile yapılan bir tören aleyhinde dava açtılar. Bu esnada bölge okullar dairesi öğrenciler tarafından yürütülen ve dinî ayrımcılığa dayanmayan maç öncesi dua törenlerine izin veren yeni bir yönetmeliği yürürlüğe koydu. Bölge Mahkemesi de bazı değişikliklerle bu yönetmeliği onayladı. Ancak Temyiz Mahkemesi öğrenci liderliğinde ve Amerikan futbolu maçı öncesinde bile olsa okullarda toplu dua töreninin anayasaya aykırı olduğuna karar verdi. Bunun üzerine bölge okullar dairesi Yüksek Mahkeme'ye temyiz başvurusu yaptı. Yüksek Mahkeme ise, 3'e karşı 6 oyla, okulların sınırları dahilinde yapılması ve iznin okul idaresi tarafından verilmesi nedeniyle, devlet okullarındaki Amerikan futbolu maçlarında, öğrencilerin insiyatifiyle ve liderliğinde yapılan, dua törenlerinin anayasanın resmî dini yasaklayan maddesini ihlal ettiği sonucuna varmıştır. Baş Hâkim Rehnquist'in çoğunluk kararına karşı görüş yazısına diğer muhafazakâr hâkimler Scalia ve Thomas'da iştirak etmişlerdir. Rehnquist'e göre "kararın hukuki gerekçesinden bile daha rahatsız edici olan şey onun tonudur: karar kamusal hayatta dinî olan her şeye karşın düşmanlıkla doludur."¹¹² Liberal ACLU ise kararı "din özgürlüğü açısından bir zafer"¹¹³ olarak alkışlamıştır.

Özetle okullarda dua konusunda muhafazakârlar başarısız olmuşlardır. Anayasayı değiştirememelerinden dolayı Yüksek Mahkeme'nin bu konuda vermiş olduğu kararları hükümsüz kılamamışlardır. Dahası önceden yalnızca sınıflarda geçerli olan dua yasağı alınan kararlarla birlikte, okullardaki

¹¹¹ *Lee v. Weisman*, 505 U.S. 577 (1992). Ayrıca bkz. Kobylka, 1995, s. 122-3; Eastman, 2000.

¹¹² *Santa Fe v. Doe*, 530 U.S. 290 (2000).

¹¹³ "ACLU Hails 'Total Victory' for Religious Liberty in High Court's Rejection of School Stadium Prayers", 19 Haziran 2000, <http://www.aclu.org/scotus/1999/16294prs20000619.html>

her türden aktiviteye ve okulun her yerine doğru genişlemiştir. Muhafazakâr bir akademisyen ve sonrasında federal yargıç olan Michael McConnell dahi okullarda dua geleneğini yeniden canlandırmanın imkânsız olduğunu belirtmektedir: “Geniş ölçüde kabul görmesi için bir duanın alabildiğince soyut ve genel olması gerekmektedir ki bu da onu büyük oranda anlamsız kılacaktır... Dahası bir dua ne kadar soyut ve genel olursa olsun inanç çoğulculuğunun hâkim olduğu günümüz dünyasında bazı çocuklar onu kabul edilemez bulacaktır.”¹¹⁴ Devlet okullarında toplu dua konusunda yaşadıkları başarısızlık üzerine muhafazakârlar, dinî ifade özgürlüğü konusuna odaklandılar.

Dinî İfade Özgürlüğü

Okullarda toplu dua konusundaki başarısızlıklarına karşın muhafazakârlar, dinî ifade özgürlüğü ve erişim eşitliği ilkeleri üzerinden, devlet okullarında dinî faaliyetler için yeni alanlar açmayı başardılar. 1980’lerin başında Yüksek Mahkeme, üniversitelerde öğrenciler tarafından yürütülen dinî aktiviteleri sınırlayan daha alt düzeydeki mahkeme kararlarını iptal etti. *Widmar v. Vincent* davasında Mahkeme, 1’e karşı 8 oyla, öğrencilerin Kitab-ı Mukaddes okunması ve dua için üniversite odalarını kullanmalarını yasaklayan Missouri Üniversitesi’nin dinî ifade özgürlüğünü ve erişim eşitliğini ihlal ettiğine karar vermiştir.¹¹⁵

Muhafazakârlar dinî kulüplerin, üniversiteler dışında, okullarda da serbest olması için mücadele vermişlerdir. Bu amaçla, Equal Access Act (Erişim Eşitliği Kanunu) (EAA)’nın Kongre’den geçmesi için lobi faaliyetleri yürütmüşlerdir. Temsilciler Meclisi (88’e 11) ve Senato (337’ye 77) tarafından büyük destekle kabul edilen kanun, 1984 yılında Reagan tarafından imzalanarak yürürlüğe girmiştir. EAA özellikle şu hususların altını çizmektedir:

Federal mali yardım alan ve sosyal faaliyet imkânları sunan, herhangi bir lise için, bu imkânları kullanarak toplantı düzenlemek isteyen öğrencileri, erişim eşitliği ve fırsat adaleti prensiplerini çiğneyerek reddetmesi ve öğrencileri, toplantılarındaki konuşmalarının dinî, siyasi, felsefi ya da başka tür içeriğinden dolayı, dışlaması yasadışıdır.¹¹⁶

Bu kanun, söz konusu öğrenci toplantılarının, gönüllülük esasına dayalı olması ve eğitim faaliyetlerinin normal düzenini etkilemeyecek bir tarzda

¹¹⁴ McConnell, 1998, s. 34.

¹¹⁵ *Widmar v. Vincent*, 454 U.S. 263 (1981).

¹¹⁶ Equal Access Act, 20 U.S.C. 4071-4.

yapılması zorunluluğunu getirmektedir. Toplantılarda öğrenciler dışında kişilerin, özellikle de okul çalışanları veya başka devlet memurlarının, liderliğinin veya katılımının olmaması da bir şarttır. EAA'nın anayasallığı *BOE of Westside Community Schools v. Mergens* (1990) davasında incelenmiştir. Mahkeme 1'e karşı 8 oyla, EAA'nın anayasal olduğuna ve öğrencilerin devlet okullarında, tıpkı diğer dinî olmayan kulüpler gibi, Hristiyan kulüpler kurma haklarının da olduğuna karar vermiştir.¹¹⁷

Dinî ifade özgürlüğünün konu edildiği bir diğer önemli dava da *Lamb's Chapel v. Center Moriches* (1993)'dir. Mahkeme bu davada, New York Bölge Okullar Dairesi'nin dinî olmayan gruplara izin verdiği halde, dinî bir grubun mesai saati dışında okullarda dinî bir perspektiften sosyal konuları işleyen filmler göstermesine izin vermemesinin hukuk dışı olduğuna oybirliğiyle karar vermiştir.¹¹⁸ Muhafazakâr ACLJ kararı “bir zafer” ve “Hristiyanların fikirler pazarına erişim olanağı yakalaması anlamında bir dönüm noktası”¹¹⁹ olarak tanımlamıştır. 1995 yılındaki *Rosenberg v. Rector* davasında ise Mahkeme 4'e karşı 5 oyla öğrenciler tarafından çıkarılan yayınların basım masraflarını üstlenen bir devlet üniversitesinin dinî yayınları dışarda bırakamayacağına karar vermiştir.¹²⁰ Daha yakın tarihli olan *Good News v. Milford Center* (2001) davasında ise Mahkeme 3'e karşı 6 oyla, bir devlet okul yönetiminin, çocuklar için faaliyet gösteren bir din kulübünün, salt dinî bir karaktere sahip olması nedeniyle, mesai saati dışında okul binasında toplanmasını yasaklayamayacağına ve bunun anayasadaki özgür ifade prensibine aykırı olacağına karar vermiştir.¹²¹ Liberal AU davayı “küçük çocuklar üzerinde misyonerlik faaliyeti yürütmek için okulları kullanmak isteyenlerin son hamlesi”¹²² olarak yorumlamıştır. Bir başka liberal örgüt olan ACLU ise verilen kararın “bir devlet okulu ile bir kilise okulu arasındaki sınırları belirsizleştirdiğini” ve “okullarda ders-sonrası evanjelizm propagandasına” göz yumduğunu iddia etmiştir.¹²³

¹¹⁷ *BOE of Westside Community Schools v. Mergens*, 496 U.S. 226 (1990).

¹¹⁸ *Lamb's Chapel v. Center Moriches*, 508 U.S. 384 (1993).

¹¹⁹ “Lamb's Chapel and the Use of Public Facilities”, <http://www.aclj.org/Issues/Resources/Document.aspx?ID=639>, 9 Haziran 2006'de ulaşılmıştır.

¹²⁰ *Rosenberger v. Rector*, 515 U.S. 819 (1995).

¹²¹ *Good News v. Milford Central*, 533 U.S. 98 (2001).

¹²² “N.Y. Dispute Tests whether Religious Groups Can Evangelize Children On Campus after School Hours”, 22 Şubat 2001, http://www.au.org/site/News2?page=NewsArticle&id=6086&abbr=p r&security=1002&news_iv_ctrl=1376

¹²³ “In Setback for Religious Liberty, High Court Ruling Permits After-School Evangelism”, 11 Haziran 2001, <http://www.aclu.org/scotus/2000/16325prs20010611.html>

Özetle Mahkeme dinî ifade özgürlüğü ve fırsat eşitliği ilkelerine dayanarak devlet okullarında ders saati dışında gerçekleştirilen gönüllü, toplu dinî etkinliklere serbestlik tanımıştır. Devlet okul binalarında öğrenciler tarafından dinî toplantılar düzenlenmesine ve yayınlar yapılmasına imkân sağlayan bu kararlar, liberallerin tepkisini çekerken, birçok muhafazakârı memnun etmiştir. Öte yandan, kararları eleştiren bazı muhafazakârlara göre ise Mahkeme, “dinî ifadeleri, genel ifade özgürlüğü kapsamında ele alarak, dinî olmayan ifadelerle eşitlemiş ve böylece din özgürlüğünün anayasadaki özel statüsünü zayıflatmıştır.”¹²⁴ Devlet okullarındaki Hristiyan öğrenci kulüplerinin sayısının hızla artarak on bine yaklaşması bu mahkeme kararlarının ne kadar önemli olduğunu kanıtlamaktadır.¹²⁵

Özel Okul Ücretleri İçin Devlet Yardımı

Son dönemde geliştirilen “sertifika sistemi” adlı politika, özel okullara giden öğrencilerin ebeveynlerine okul ücretlerini ödemelerinde destek olmak için belirli miktarda (2.500\$ - 5.000\$) devlet yardımı yapılmasını öngörmektedir. Anne-babalar bu parayı ister özel dinî okulların, isterse özel seküler okulların taksitlerini ödemek için kullanabilirler. Sertifika sisteminden elde edilmesi beklenen sonuçlardan biri, özel okullar ile devlet okulları arasındaki rekabeti arttırmasıdır. Bunun dışında, alt gelir grubundan öğrencilerin özel okullarda eğitim görmesine katkı sağlayacağı da umulmaktadır.¹²⁶ Muhafazakârlar bu sistemi özellikle desteklemişlerdir çünkü sertifikalar dinî okulların dolaylı olarak da olsa kamudan mali destek görmesini temin etmektedir.¹²⁷

Liberaller ise aynı nedenle sertifika sistemine karşı çıkmaktadır. Kamu bütçesinin dinî okullar için harcanmasına dolaylı yoldan izin veren bu sistemin, devlet-kilise ayrımını ihlal edeceğini ve dinî dışlanma ile ırk ayrımına dayalı alternatif bir okul sistemine neden olacağını ileri sürmektedirler. Liberal ADL’ye göre “sertifika sistemine ayrılan kaynakların % 80’ini asıl misyonu dinî eğitim olan okullar için harcanacaktır.”¹²⁸ Liberaller ayrıca sistemin dev-

¹²⁴ Davis, 1998, s. 136.

¹²⁵ “ACLU Hails ‘Total Victory’ for Religious Liberty in High Court’s Rejection of School Stadium Prayers”, 19 Haziran 2000, <http://www.aclu.org/scotus/1999/16294prs20000619.html>

¹²⁶ Amanda Paulson, “Milwaukee’s Lessons on School Vouchers”, *Christian Science Monitor*, 23 Mayıs 2006.

¹²⁷ McConnell, 1999.

¹²⁸ “School Vouchers: The Wrong Choice for Public Education”, http://www.adl.org/religious_freedom/resource_kit/school_vouchers.asp, 6 Haziran 2006’da ulaşılmıştır.

let okullarını daha güçsüz bir konuma iteceğini ve bu sınırlı devlet yardımıyla bile özel okul taksitlerini ödeyemeyecek olan yoksul aileleri ötekileştireceğini öne sürmektedirler. 2.7 milyon üyesi ile ülkenin en büyük sendikası olan Milli Eğitim Cemiyeti (NEA) aynı kaygıları paylaştığından sertifika sistemine karşı çıkmaktadır.¹²⁹

Liberaller, Yüksek Mahkeme'nin sertifika sistemine engel olacağını ümit etmekteydiler. Ne var ki, *Mitchell v. Helms* (2000) davasında, Mahkeme 3'e karşı 6 oyla federal fonların, dinî okulların bilgisayar yazılımları ve donanımları ile kütüphane masrafları için kullanılabileceğine karar verdi. Zira bu yardımlar, ayrımcı olmayan bir tarzda, hem laik, hem de dinî okullar için verilmekteydi.¹³⁰ Sertifika sistemi için en önemli dava ise 2002'de karar verilen *Zelman v. Simmons-Harris*'dir. Mahkeme 4'e karşı 5 oyla özel okullarda çocuklarını okutan velilere okul ücretlerini ödemelerinde mali destek sağlayan Ohio eyaletinin sertifika programının anayasaya uygun olduğuna karar vermiştir. 1999-2000 döneminde Ohio'nun Claveland şehrinde "sertifika programına katılan okulların % 82'sinin dinî olmasına ve programa katılan öğrencilerin % 96'sının dinî okullarda okumasına karşın",¹³¹ Mahkeme programı iptal etmemiştir. Başkan Bush kararı "dönüm noktası niteliğinde" olarak tanımlarken, Adalet Bakanı John Ashcroft "tarihi ve büyük bir zafer" yorumunu yapmıştır. Liberal AU'nun başkanı Barry Lynn'e göre ise karar "kilise ile devleti ayıran duvarın bir kısmını yıkan bir gülle niteliğindedir" ve "son 50 yıl içinde devlet-kilise ilişkilerini konu alan davalar içinde belki de en kötüsür."¹³²

Yüksek Mahkeme tarafından anayasallığı tescil edilmiş olsa da sertifika sistemi eyaletler düzeyinde birçok engele maruz kalmıştır. Otuz yedi eyalet, dinî okullara yönelik kamu finansmanını önleyen Blaine Anayasa Değişikliği Tasarısı'nı 1800'lerin sonundan itibaren kendi anayasalarına koymuştur (bkz. Üçüncü Bölüm). Başka eyaletlerde de devlet finansmanını sadece dinî okullar değil tüm özel okullar için yasaklayan anayasa maddeleri vardır. Bu nedenle pek çok eyaletin yüksek mahkemesi sertifika sistemine yönelik yasa değişikliklerini iptal etmiştir. Öte yandan sertifika sistemi kitlesel destekten de yoksundur. Yirmiye yakın eyalette sertifika programı teklifi referandumla oylanmış ve halk tarafından reddedilmiştir. Sertifika sistemine ilişkin teklifler

¹²⁹ "Vouchers", <http://www.nea.org/vouchers/index.html>, 6 Haziran 2006'da ulaşılmıştır.

¹³⁰ *Mitchell v. Helms*, 530 U.S. 793 (2000). Ayrıca bkz. Monsma 2002a.

¹³¹ *Zelman v. Simmons-Harris*, 536 U.S. 639 (2002).

¹³² Alıntılarını nakleden kaynak: Terry Friden, "Supreme Court Affirms School Voucher Program", 27 Haziran 2002, <http://www.cnn.com/2002/LAW/06/27/scotus.school.vouchers/>

yasama düzeyinde de başarılı olamamıştır. Diğer yirmi eyalette tasarılar kongrelerce reddedilmiştir.¹³³ Sonuç olarak yalnızca Ohio'nun Cleveland ve Wisconsin'ın Milwaukee şehirlerinde bu tür sertifika programları uygulanmaya konmuştur.¹³⁴

Eyalet çapında bir program sadece Florida'da uygulanmış, fakat bu eyaletin yüksek mahkemesi tarafından 2004 yılında iptal edilmiştir.¹³⁵ Mahkeme gerekçe olarak sertifika programının dinî okullara devlet yardımı sağlamasını değil, devlet okullarına yönelik fonların daralmasına yol açmasını ve devletin kontrolü altında olmayan özel okulları alternatif haline getirmesini göstermiştir.¹³⁶ Federal Hükümet de doğrudan politika yürütebildiği başkent Washington D.C.'de bir sertifika programı başlatmıştır.¹³⁷ Bunun yanı sıra 2006 yılında Katrina Kasırgası mağdurlarına yardım edebilmek en geniş çaplı sertifika programını yasama geçirmiştir. NEA başkanı bu projeyi "Amerikan tarihinde devlet okullarına yönelik yapılmış en kötü saldırı"¹³⁸ olarak tarif etmiştir.

Muhafazakârlar sertifika sisteminin yerleştirilmesi konusunda, okullarda toplu dua hakkındaki başarısızlıkları ile dinî ifade özgürlüğü girişimindeki başarıları arasında duran çok sınırlı bir muvaffakiyet elde edebilmişlerdir. Bu sınırlı başarı asıl olarak, Yüksek Mahkeme'nin sertifika sistemine yönelik anayasal bir yasak getirmemiş olmasına dayanmaktadır. Yine de muhafazakârların karşısına eyalet anayasaları ile eyalet kongre ve referandumlarındaki muhalefet gibi engeller çıkmıştır. Bu nedenle sertifika programları ABD'de çok sınırlı bir düzeyde kalmıştır.

¹³³ "School Vouchers: The Wrong Choice for Public Education", http://www.adl.org/religious_freedom/resource_kit/school_vouchres.asp, 6 Haziran 2006'da ulaşılmıştır.

¹³⁴ Maine ve Vermont eyaletlerinin yalnızca dinî olmayan okullar için kullanılabilen sertifika sistemleri vardır. Bazı eyaletler, sertifika sistemi yerine, ebeveynleri özel okul ödemelerinde desteklemek için vergi iadesi politikaları benimsemişlerdir. Kavan Peterson, "School Vouchers Slow To Spread", 5 Mayıs 2005, <http://www.stateline.org/live/ViewPage.action?siteNodeId=136&languageId=I&contentId=29789>

¹³⁵ Utah, eyalet çapında bir sertifika programı oluşturma girişimi yaşanan eyaletlerden biridir. Ancak bu girişim referandumla reddedilmiştir. "Vouchers Killed", *Deseret News*, 7 Kasım 2007.

¹³⁶ Programın destekçilerinden olan Florida Eyalet Valisi Jeb Bush mahkemenin kararını eleştirmiştir. Lois Ramano, "Fla. Voucher System Struck Down", *Washington Post*, 6 Ocak 2006.

¹³⁷ Washington D.C. sertifika programına katılan okulların % 51'i Katolik, % 21'i Katoliklik dışında diğer dinî okullar ve % 28'i de dinî-olmayan okullardır. Meghan Clyne, "School Vouchers Taking Hold in Washington", *New York Sun*, 14 Kasım 2005.

¹³⁸ Alıntıyı nakleden kaynak: Meghan Clyne, "Bush to Sign 'Monumental' School Voucher Law", *New York Sun*, 30 Aralık 2005.

SONUÇ

Pasif laikliğin egemen ideoloji olması nedeniyle ABD'nin dine yönelik politikaları Fransa ve Türkiye'den daha özgürlükçüdür. Öte yandan, muhafazakârlar ve liberaller pasif laikliği farklı yorumlamakta ve din-devlet ilişkilerine dair birçok konuda karşıt görüşleri savunmaktadırlar. Muhafazakârlar genellikle okullardaki toplu duaları ve dinî okullara yönelik kamu finansmanını savunurken, liberaller bu ve benzeri konularda din ve devlet arasında bir ayrılık duvarı olması gerektiğini ileri sürmektedirler. Bu iki grup arasındaki ideolojik mücadeleler nedeniyle ABD'de devletin dine yönelik politikaları değişim ve hatta tutarsızlıkları içeren bir dinamizm sergilemektedir.

Muhafazakârların ve liberallerin ideolojik olarak yekpare oldukları söylenemez. Bu gruplar da kendi içlerinde ılımlı ve aşırı kanatları barındırmaktadırlar. Muhafazakârların ılımlı kanadı olan uzlaşmacılar ile liberallerin ılımlı alt grubu olan ayrışmacılar, pasif laikliğin temel prensipleri olan devletin dinlere yönelik tarafsız olması gerektiği ve kamusal alanda dinlerin hoşgörülmesi gerektiğinde fikir birliği içindedirler. İki grubun aşırıları ise pasif laiklikten sapmaktadırlar. Muhafazakârların aşırısı olan Hristiyan Sağ, Hristiyan kültürünün egemenliğini savunurken, liberallerin aşırıları olan dışlayıcı laikler dinin kamusal alandan dışlanmasını savunmaktadırlar.

Muhafazakârlar ve liberaller arasındaki mücadele öncelikle ideolojiktir. Kurumsal veya ekonomik faktörler bu grupların kendilerini tanımlamalarında veya aralarındaki farklılıkların ortaya çıkışında ideoloji kadar önemli bir rol oynamamışlardır. Liberaller ve muhafazakârlar arasındaki rekabet farklı başkanlar, kongre üyeleri, yüksek mahkeme yargıçları ve sivil kuruluşlar arasında gözlemlenebilir. Bu çatışmada belirleyici olan tarafların kurumsal aidiyetleri ya da ekonomik konumları değil, ideolojik görüşleridir.

Amerika örneğinde, ideolojik ve dinî aidiyetler arasında güçlü bir ilişki göze çarpmaktadır. Evanjelik Hristiyanlar genellikle muhafazakâr olurken, bir dine tabi olmayanların büyük çoğunluğu liberaldir. ABD'de gerek bir dine inanmayanların sayısının gerekse dinî çeşitliliğin artışı, liberallerin kitlesele desteği adına genişleyen bir taban oluşturmuştur. Öte yandan, diğer pek çok Batı toplumuna göre daha dindar olan Amerikan toplumunda muhafazakârlık hâlâ önemli ölçüde kitle desteği bulabilmektedirler.¹³⁹

1980'lerden bu yana muhafazakârlar, gerek başkanlık seçimlerinde destekledikleri Reagan, (baba) Bush ve (oğul) Bush gibi adayların seçiminde,

¹³⁹ Bkz. Sonuç Bölümü, Tablo 14. Ayrıca bkz. Putnam, 2001, s. 65-8.

gerekse Yüksek Mahkeme'ye yapılan muhafazakâr yargıç atamalarında önemli ölçüde başarı göstermişlerdir. Yine de okullarda dine yönelik politikalara bakıldığında, muhafazakârların kesin başarılı oldukları tek konu dinî ifade özgürlüğünün güçlendirilmesiyle Hristiyan öğrenci kulüplerinin artan sayıda hem üniversite hem de okullarda kurulması olmuştur.

Pasif laikliğin özgürlükçü politikalara yol açtığına dair argümanımın, Amerika'nın azınlıklara yönelik bazı dışlayıcı politikalarıyla çeliştiğini öne sürenler olacaktır. Kitabın bir sonraki (üçüncü) bölümü Katoliklerin, Musevilerin ve Mormonların karşılaştıkları dışlayıcı tutumları ele alarak Amerikan tarihinde pasif laiklik uygulamasının nasıl bir evrim geçirdiğini inceleyecektir. Son dönemde bu konudaki en büyük tartışma konusu 11 Eylül 2001'deki terör saldırılarından sonra Müslümanların karşılaştıkları sorunlardır. Bu saldırıların ardından yüz bin kadar Müslüman salt dinî ve etnik kimlikleri nedeniyle tahkikat görmüş, sorgulanmış veya gözaltına alınmıştır.¹⁴⁰ Müslüman vakıflar ve hayır kuruluşları da yine polis kovuşturmasına maruz kalmıştır. Müslümanlara yönelik bu kötü muameleler pasif laiklik nedeniyle değil, pasif laikliğe rağmen ortaya çıkmaktadır. Bu tutumların asıl nedeni bazı aktörlerin artan bir şekilde yaygınlaştırdığı İslâmofobidir. Bu aktörlerin etkilileri Falwell, Robertson ve John Hagee gibi tele-evanjelikler ile FOX News gibi yayın kuruluşlarıdır.¹⁴¹ 2010 yılında Manhattan'ın 11 Eylül'de yıkılan ikiz kulelere çok yakın bir yerinde bir İslâm Merkezi kurulum projesi İslâmofobik tepkilerle karşılaşmıştır. New York belediyesinin yapımına izin verdiği bu proje Manhattan'da yaşayan insanların çoğunluğu tarafından da kabul edilir bulunmasına karşın, *Times* dergisinin Amerika genelinde düzenlediği anket halkın % 61'inin 11 Eylül ile ilişki kurarak İslâmi merkez projesine karşı çıktığını ve sadece % 26'sının projeyi desteklediğini göstermektedir. Yine *Times*'ın anketine göre Başkan Obama da yükselen İslâmofobi ve oluşturduğu komplo teorilerinden nasibini almaktadır. Obama defaatle Hristiyan olduğunu ifade etmesine rağmen, ankete katılanların yalnızca % 47'si onun Hristiyan olarak tanımlarken, % 24'ü Müslüman olduğuna inanmaktadır.¹⁴²

İslâmofobi'ye rağmen, pasif laikliğin hâkimiyeti sayesinde, Müslümanlar ABD'de dinî kıyafetlerini özgürce okullarda ve iş yerlerinde giyebil-

¹⁴⁰ Cainkar, 2008, s. 53; Cesari, 2006b, s. 38-40; Cesari, 2006a, s. 41-42; Saeed, 2003, s. 41-4.

¹⁴¹ İslâmofobi'nin ayrıntılı tanımı için kitabın Dördüncü Bölümü'ne bakınız. Ayrıca bkz. Brand, 2007; Cole, 2007. CNN kanalından FOX News'e geçmiş olan Glenn Beck gibi TV yorumcuları İslâmofobi'nin yayılmasında önemli rol oynamışlardır.

¹⁴² *Time Magazine*, "Is America Islamophobic?", 30 Ağustos 2010.

mekte, camiler inşa etmekte, İslâmi okullar açmakta ve organizasyonlar kurmaktadır.¹⁴³ Üç ila yedi milyon arasında olduğu tahmin edilen ABD'deki Müslüman nüfus,¹⁴⁴ 375'ten fazla özel İslâmi okul¹⁴⁵ ve 1900 civarında camiye sahiptir.¹⁴⁶ Bir Müslüman akademisyen ABD'yi, hac haricinde, "İslâm ümmetindeki her türden etnik grubun ve dünyada günümüzde varolan bütün Müslüman düşünce ekollerinin biraraya geldikleri tek yer" olarak nitelendirmektedir.¹⁴⁷ Amerikalı politikacılar Müslümanlara yönelik resmî jestler de yapmaktadırlar. Clinton döneminden günümüze her Ramazan ayında Beyaz Saray'da resmî bir iftar düzenlenmesi ve başkanın Müslümanların Ramazan bayramını kutlayan bir mesaj yayınlaması gelenek halini almıştır.¹⁴⁸ 2001 yılından bu yana her yıl ABD Posta Genel Müdürlüğü İslâmi bayramları kutlamak için Arapça hat ve İngilizce ifadelerden oluşan bir pul bastırmaktadır.¹⁴⁹ 2006 senesinde ilk Müslüman temsilci Keith Ellison ABD Temsilciler Meclisi'ne seçilmiştir. Gayri resmî yemin töreninde diğer vekiller Kitab-ı Mukaddes üzerine yemin ederken Ellison, Thomas Jefferson'a ait olan Kur'an nüshasını Kongre Kütüphanesi'nden ödünç almıştır. Temsilciler Meclisi'ne giren ikinci Müslüman ise 2008 yılında seçilen André Carson'dur. Ellison ve Carson 2010'da tekrar seçilmişlerdir.

ABD'de pasif laiklik, üzerinde büyük bir uzlaşma olan bir ideolojidir. Din-devlet ilişkileri konusunda verilen mücadeleler pasif laikliğin farklı yorumları üzerine odaklanmaktadır. Bu durum ABD'yi temel ideolojik mücadelenin pasif laiklik ile dışlayıcı laiklik arasında olduğu Türkiye ve Fransa'dan farklı kılmaktadır. Dolayısıyla bu bölümün sonunda okuyucu şu iki önemli soruyu sorabilir: ABD'de tarihi olarak neden dışlayıcı değil de pasif laiklik hâkim olmuştur? Dışlayıcı laikliğin çatışan iki farklı yorumu ABD'de nasıl ortaya çıkmıştır? Gelecek bölüm bu soruları cevaplayacaktır.

¹⁴³ 143 Cesari, 2006b, s. 83.

¹⁴⁴ Bukhari, 2003, s. 7.

¹⁴⁵ Muhammad, 2003, s. 100.

¹⁴⁶ *Time Magazine*, "Is America Islamophobic?" 30 Ağustos 2010.

¹⁴⁷ Bakar, 2003, s. 151.

¹⁴⁸ "Presidential Message: Eid Al-Fitr", 4 Kasım 2005, <http://www.whitehouse.gov/nes/releases/2005/11/20051104-2.html>; "President Hosts İftaar Diner", 17 Ekim 2005, <http://www.whitehouse.gov/new/releases/2005/10/20051017-5.html>. Türkiye eski cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in dışlayıcı laik ideolojisinin etkisiyle, Cumhurbaşkanlığı Köşkü'nde Turgut Özal'ın başlattığı ve Süleyman Demirel'in devam ettirdiği iftar verme geleneğini iptal etmiş olması, Beyaz Saray'da yapılan iftar yemeklerini daha da ilginç kılmaktadır.

¹⁴⁹ "USPS News Release: Eid Stamp Reissued." 28 Eylül 2007, http://www.usps.com/communications/newsroom/2007/sr07_041.htm

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Dinî Çeşitlilik ve Pasif Laiklik (1776-1981)

ABD’de pasif laikliğin günümüzdeki hâkimiyeti hem iki asırlık bir tarihi geçmişe hem de dinamik bir değişim tecrübesine dayanmaktadır. Kurulduğu dönemde Amerika, dinî çeşitliliğe sahip, yeni bir göçmen ülkesiydi; hâkim bir dine ve monarşiye dayanan bir *devr-i sabık*’a karşı cephe olarak gelişmemişti. Bu şartlar pasif laikliğin oluşumunu ve egemen konuma gelişini belirleyen etkenler oldu. Birinci Bölüm’de özetlendiği ve sonraki bölümlerde detaylı açıklanacağı gibi, Fransa ve Türkiye’de ise, dışlayıcı laiklik, monarşi ile hâkim dinin (Katoliklik ve İslâm) müesseselerinin işbirliğine dayanan *devr-i sabık*’a tepki olarak doğdu.

Britanya Monarşisi ile Anglikan Kilisesi arasındaki ittifak ABD’de tam bir *devr-i sabık*’ın varlığına delil olarak düşünülemez. Siyasi açıdan, Britanya Krallığı, Fransız ve Osmanlı monarşilerinden farklı olarak, Amerika’da yerli ve cumhuriyet sonrası yeniden kurulması mümkün bir monarşi değil, kolonizatör bir güç durumundaydı. Dinî açıdan, Anglikan Kilisesi yalnızca Virginia, Güney Karolina, Kuzey Karolina, Georgia ve Maryland ile New York’un bazı bölümlerinde resmî din idi. Massachusetts, Connecticut ve New Hampshire’da Püriten kiliseleri resmî din statüsündeydiler. Rhode Island, Pennsylvania, Delaware ve (tartışmalı olarak) New Jersey’de herhangi bir resmî din yoktu.¹ Anglikan Kilisesi’nin resmî din olduğu sınırlı sayıdaki kolonide ise “statüsü sembolikti ve çoğu zaman dinî konularda bile etkili olamamaktaydı.”²

¹ Esbeck, 2004, s. 1415, 1457-97; Hutson, 2008, s. 1-94; McConnell, 1990, s. 1421-30; Bailyn, 1967, s. 247-8; Imga, 2010.

² Esbeck, 2004, s. 1414.

Bu çok sınırlı *devr-i sabık*, sadece Anglikan Kilisesi ile sınırlı bir ruhban karşıtı harekete yol açtı. Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nın ardından Anglikan Kilisesi, "Britanya Krallığıyla olan ilişkisi ve rahiplerinin çoğunun krallığa olan sempatilerinden dolayı", yeni kurulan Amerikan Cumhuriyeti'nin baskılarına maruz kalmıştır. Yeni cumhuriyette faaliyetlerini devam ettirebilmek için Britanya'dan bağımsız bir isim alıp, Episkopal Kilisesi olarak yeniden inşa olmak zorunda kalmıştır. Tüm eyaletlerde resmî din statüsünü kaybettği gibi birçok takipçisini kaybederek sosyal açıdan da marjinalleşmiştir.³ Bu süreç kitabımızın temel argümanlarından biri olan, monarşi ile ittifak eden dinî kurumların cumhuriyetçilerin hedefi haline geleceği şeklinde özetlenebilecek görüşünü destekler mahiyettedir.

Öte yandan, Cumhuriyet'in kurucuları, Anglikan Kilisesi hariç, dinlere karşı bir tutum takınmadıkları ve diğer hiçbir dinin de federasyon çapında bir hâkimiyet iddiasında bulunma ihtimali olmadığından dolayı, ABD'nin kuruluşunda cumhuriyetçiler dini kamusal alandan dışlayan bir laiklik anlayışına yönelmemiş, dinî gruplar da "herhangi bir *devr-i sabık* nostaljisi içinde olmadan"⁴ önce federal düzeyde ve sonrasında eyalet düzeyinde resmî din olmaması fikrini desteklemişlerdir.

Amerikan tarihinin analizi pasif laikliğin ortaya çıkışını ve dönüşümünü anlamak açısından anahtar hükmündedir. Fakat Amerikan laiklik tarihinin tek bir objektif anlatımı yoktur. Çünkü (yakın bir din-devlet ilişkisi isteyen) muhafazakârlar ile (din ve devlet arasında bir ayrılık duvarı olmasını isteyen) liberaller birbirlerinden farklı ve hatta zıt tarih yazımları geliştirmişlerdir. Muhafazakârlara göre Amerikanın kurucularının din ile devlet arasında bir ayrılık duvarı örmek gibi bir niyetleri yoktu. Muhafazakârlar bunu ispat için Bağımsızlık Bildirgesi'ndeki Tanrı referansına ve her toplantı öncesinde yapılan dua töreni için Kongre'de maaşlı din görevlilerinin bulundurulmasına dikkat çekerler. Şükran Günü ilanında, başkanlık yemin töreninde ve veda konuşmasında Tanrı ile dinî değerlere referans veren George Washington, muhafazakârlar için iyi bir örnektir. Muhafazakârlar bu nedenle, Yüksek Mahkeme'nin *Everson v. Board of Education* davasında, kurucu babaların (*founding fathers*) Anayasa'nın Birinci Ek Maddesi'ne ilişkin niyetleri hakkında yapmış olduğu ayrışmacı yoruma karşı çıkarlar.⁵

³ McConnell, 1990, s. 1436.

⁴ Bellah, 2005, s. 50.

⁵ *Everson v. Board Of Education*, 330 U.S 1 (1947). *Everson* ve ayrışmacı görüşü hakkında muhafazakâr tenkitler için bkz. Hutson, 1998, s. 75-81; Hâkim Scalia'nın, Hâkimler Rehnquist ve Thomas'ın katıldığı, karşı oy yazısı, *McCreary County v. ACLU*, 545 U.S. (2005). Philip Hamburger'e

Bütün muhafazakârlar bu konuda hemfikir olmasalar da çoğunluğun fikirlerini belli başlı dört iddia etrafında özetlemek mümkündür. Birincisi, muhafazakârlar Birinci Ek Madde'yi anayasaya ekleyen kurucu babaların, sadece Federal Kongre'nin resmî din oluşturma ya da belirli bir dini yasaklama konusundaki otoritesini sınırlama niyeti taşıdıklarını; eyaletlerdeki resmî kiliseler konusunda tercihi eyalet yönetimlerine bıraktıklarını öne sürmektedirler.⁶ İkincisi, Yüksek Mahkeme'nin Thomas Jefferson'a (1743-1826) atıfla "ayrılık duvarı" metaforunu Anayasa'nın Birinci Ek Madde'sinin yorumunda kullanmasını yanlış bir zorlama olarak görürler. Zira bazı muhafazakârlara göre Jefferson ayrışmacılığın katı bir taraftarı değildi.⁷ Ayrıca, Birinci Ek Madde'nin Kongre'den geçtiği ve sonrasında eyaletlerce onaylandığı dönemde Jefferson Fransa'daydı. Üstelik söz konusu metaforu da bu tarihten yaklaşık on dört yıl sonra kullandı.⁸ Üçüncüsü, muhafazakârlar *Everson* davasında Yüksek Mahkeme'nin James Madison'ı (1751-1836) ayrışmacı olarak takdim etmesini de aynı biçimde sorunlu bulurlar. Zira *Memorial and Remonstrance (Bildiri ve İtiraz)* adlı eserinde Madison oldukça dindar bir bakış açısı ortaya koymaktadır.⁹ Dördüncü ve son olarak, muhafazakârlar, Mahkeme'nin Birinci Ek Madde'ye ilişkin ayrışmacı yorumlarının, Katolik düşmanlığına dayalı olan Blaine Anayasa Değişiklik Tasarısı'ndan (1876) etkilenecek olduğu öne sürmektedirler.¹⁰ Bu argüman, ayrıştırmacı kararların bir "soyağacını" çıkararak onların bilinçli bir hukuki tercihi yansıtmadıklarını, aksine tarihteki Katolik karşıtı Protestan tutumun beklenmedik bir sonucu olduklarını iddia etmektedir.

Liberaller ise "Amerikan siyasal toplumunun cumhuriyetin kuruluş döneminde iradi olarak bir laik vurguyu benimsediğini"¹¹ öne sürmektedir-

göre, "anayasa değişikliklerinin ortadan kalkması ve onun yerine [Yüksek Mahkeme'nin] anayasa yorumlarının geçmesi sonucunda din-devlet ayrımı kavramı 20. yüzyılda Amerikan anayasa hukukunun bir parçası olmuştur", 2004, s. 285.

⁶ Munoz, 2006, s. 634; Esbeck, 2004, s. 1576; Jeffries ve Ryan, 2001, s. 292.

⁷ Dreisbach, 2002.

⁸ McConnell, 1990; Baş Hakim Rehnquist'in karşı oy yazısı, *Wallace v. Jaffree*, 472 U.S. 38 (1985). Muhafızların Jefferson'ı tenkit ettikleri noktalardan biri Fransa ve Fransız düşüncesinden fazla etkilenecek olduğu iddiasıydı. Kramer, 1994.

⁹ Hutson, 1998, s. 70-4; McConnell, 1990, s. 1446; Carter, 1993, s. 116; Wills, 1990, s. 373-80; Reid, 2002, s. 99, 66-70.

¹⁰ Hamburger 2004, s. 14-7, 193; Monsma 1996, s. 140-1. Hakim Thomas'ın yazdığı karar, *Mitchell v. Helms*, 530 U.S. 793 (2000). Blaine Tasarısı hakkında detaylı bilgi için bkz. <http://www.blaineamendments.org/>

¹¹ McGarvie, 2004, s. 20.

ler. Laik bir devlet kurma amaçlarından dolayı kurucuların anayasaya Tanrı kavramını koymadıklarını delil olarak sunarlar.¹² Ayrıca liberaller “Birinci Ek Madde’yi kabul eden on bir eyaletten dokuzunun devletin dine yönelik her türden mali desteğinin bir resmî din tesis etmek anlamına geleceğini ve din özgürlüğünü de ihlal edeceğini savunduklarının” altını çizerler.¹³ Liberallerin gözde tarihi figürü din-devlet ilişkilerine atıfla “ayrılık duvarı” metaforunu kullanan ve anayasayı ihlal etmemek için Şükran Günü’nde herhangi bir açıklama yapmayı reddeden Jefferson’dır.¹⁴ Liberallerin yanında muhafazakârlar da Jefferson’ın, Benjamin Franklin, George Washington ve John Adams dahil diğer birçok kurucular gibi, Hristiyanlığın teslis (kutsal üçleme) akidesine inanmadığını kabul ederler.¹⁵ Öyle ki Jefferson bir gün tüm Amerika’nın tek tanrıya inanan Üniteryen Kilisesi’ne tabi olacağını iddia etmiştir.¹⁶ Hatta diğerlerine göre daha rasyonel bulduğu ayetleri derleyerek kendisine has bir İncil oluşturmuştur.¹⁷

Liberallere göre Osmanlı İmparatorluğu’na yarı-bağımlı bir bölge olan Trablusgarp Eyaleti’nin valisi ile yapılan barış ve dostluk anlaşması ABD’nin laik temellere sahip olduğunu kanıtlayan önemli bir tarihi vesikadır. 1796 yılında imzalanan bu anlaşma Senato’da oy birliği ile onaylanmıştır. En önemli kısmı 11. maddesidir:

Amerika Birleşik Devletleri yönetimi hiçbir biçimde Hristiyanlık üzerine kurulmadığından, dolayısıyla Müslümanların kanunlarına, dinlerine ve huzurlarına karşı hiçbir zaman düşmanca bir tutum içinde olmadığından, ayrıca ABD bir Müslüman devlete karşı hiçbir savaşa veya düşmanca davranışa girişmemiş olduğundan, iki ülke arasındaki uyumun dinî görüşlere dayalı hiçbir mazeret ile bozulmayacağını her iki taraf da ilan etmiştir.¹⁸

Liberaller Amerika’da günümüzde Tanrı’ya atıf yapan resmî sloganların ve andın ülkenin tarihi geleneginden çok, anti-komünist politikaların bir sonucu olduğunu iddia ederler.¹⁹ Onlara göre milli slogandaki “Biz Tanrı’ya

¹² Kramnick ve Moore 2005.

¹³ Curry 1986, s. 220. Ayrıca bkz. Flowers, 2005, s. 18.

¹⁴ Jefferson bu metaforu Danbury Baptist Örgütüne yazdığı mektupta 1802’de kullanmıştır. Jefferson’ın ayrım duvarı metaforuna atıf yapan iki önemli Yüksek Mahkeme kararı için bkz.: *Everson v. Board of Education* 330 U.S. 1 (1947) ve *Reynolds v. U.S.*, 98 U.S. 145 (1878).

¹⁵ Dreisbach, 2002, s. 18-20; Mapp, 2003, s. 19, 23, 65, 73; Gaustad, 2004, s. 65, 77, 94.

¹⁶ Kramnick ve Moore, 2005, s. 100-2.

¹⁷ Hutson, 1998, s. 83-4; Mapp, 2003, s. 17.

¹⁸ Alıntıyı nakleden kaynaklar: Marr, 2006, 59; Boston, 1997; Martin, 2002, s. 328.

¹⁹ Kramnick ve Moore 2005, s. 143.

Güveniriz” ve andtaki “Tanrı’nın himayesinde” ifadeleri 1950’lerde “dinsiz Sovyet Birliği” ile ABD’nin farklarının vurgulandığı, McCarthy dönemi adı verilen, sürecin bir sonucudur. Liberallerin bu iddiaları muhafazakârların yu-karda değindiğim ayrışmacı politikaların “soyağacını” anti-Katolik 1880’ler-de bulma çabasına benzetmektedir.

Birbirine zıt gibi görünen muhafazakâr ve liberal tarih yorumlarının her ikisi de aslında belirli bir doğruluk payına sahiptir. Bu iki yorum taban tabana zıt da değildir. Amerikan tarihinin iki farklı yönüne vurgu yapmak-tadırlar. Kurucu babaların din-devlet ilişkileri üzerine görüşleri de zaten be-lirgin biçimde farklılık göstermekteydi. Philip Munoz’un da belirttiği gibi, Washington din ve devlet arasında yakın bir ilişki olması gerektiğini savu-nurken, Jefferson buna karşıydı. Madison ise bu ikisinin arasında bir yerde durmaktaydı.²⁰ Bu üç eski başkan, Anayasa’nın Birinci Ek Madde’siyle ilgili kararlarda Yüksek Mahkeme tarafından en sık atıf yapılan önemli tarihi aktörlerdir.²¹

Amerika’da laikliğin tarihi hem belirli bir devamlılık hem de bazı deği-şimler içermektedir. Dinin kamusal görünürlüğüne imkân veren pasif laiklik egemen ideoloji olarak kalsa da, muhafazakâr ve liberal yorumları arasinda-ki mücadeleden dolayı bu ideoloji sürekli olarak yeniden tanımlanmıştır. ABD’de tarih sarkacı bir çeşit dinî hâkimiyet’in kurulması ve yıkılması ara-sında gidip gelmektedir. Bu gidip gelme değişmeyen iki konum arasında bir ileri, bir geri biçiminde olmamaktadır. Bundan ziyade dinî hâkimiyet kavra-mının giderek daraldığı ve devletin dinler karşısında tarafsızlığının arttığı gö-rülmektedir.²² Britanya sömürgeciliği döneminde kolonilerde ilan edilen de-ğişik resmî dinler bağımsızlıkla beraber lağvedilmeye başlamış ve 1833’te son kalan resmî kilise de Massachussets eyaletinde iptal edilmiştir. Sonrasında ta-rih sarkacı dinî hâkimiyete doğru tekrar yönelmiş ve ABD çapında mezhep-ler-üstü Protestanlık 19. yüzyıl boyunca kültürel ve hatta yarı-resmi bir ege-menliğe sahip olmuştur. Mezhepler-üstü Protestanlığın bu hâkimiyeti 1930’larda yıkılmıştır. 1950’lerde ise bu kez tektanrıcılık hâkim bir konuma geçmiştir. 1960’larda Yüksek Mahkeme bu hâkimiyeti de ortadan kaldırmış-tır. Önceki bölümde incelenen, 1981 ile başlayan son dönemde ise, muhafa-zakârlar sarkacı yeniden kendi lehlerine hareket ettirip kamusal alanda dinin etkisini arttırmaya çalışmaktadırlar.

²⁰ Munoz, 2003b; Munoz, 2003a; Munoz 2006, s. 636.

²¹ Hall, 2006, s. 568.

²² Silk, 1998, s. 3; Monsma ve Soper, 1997, s. 18-25; Casanova, 1994, s. 135-57.

Tüm bu dönüşümlerde dinî nüfus değişimi çok önemli rol oynamıştır çünkü dinî aidiyetler ideolojik görüş ve mücadeleler üzerinde etkili bir role sahiptir. Amerika'nın kuruluşundaki dinî çeşitlilik, sonrasında Musevi ve Katolik göçleriyle birlikte bu çeşitliliğin derinleşmesi ve yine son dönemlerde bir dine tabi olmayanların sayısının hızla yükselmesi ve Müslüman nüfusun nisbeten artışı gibi dinî demografide yaşanan değişimler, ideolojik görüşleri, güç dengesini ve laikliğin yeniden yorumlanmasını etkilemiştir.

İlkeri kısımlarında, ilk olarak kurucuların federasyon çapında bir resmî kilise olmamasına karar verdikleri dönem incelenecek. Sonrasında Protestanlığın kültürel hatta yarı-resmî hâkimiyet kurduğu 19. yüzyıl analiz edilecek. 20. yüzyılın başlarında Protestantlığın bu hâkimiyetini kaybetmesi üçüncü kısmı oluşturacak. Dördüncü kısım tek tanrıcılığın egemen olduğu 1950'lilere odaklanacak. Son kısım ise tek tanrıcılığın hâkimiyetinin 1960'lar ve 1970'lerde nasıl sona erdiğini ele alacak.

RASYONALİSTLER VE EVANJELİKLER: FEDERAL BİR RESMÎ KİLİSENİN OLMAYIŞI

Bağımsızlıktan İkinci Büyük Uyanış'a (1776-1816)

Amerika'nın kuruluşuna dair en yaygın anlatılardan biri, Avrupa'daki dinî kıyımdan kaçan Püriten Protestanların göçleriyle kurulmuş olduğudur. Bu rivayet biri geçerli diğeri ise geçersiz olan iki önemli iddia içermektedir. Geçerli olan iddia, ilk göç eden Püritenlerin siyasi baskı gören dindar insanlar olduklarıdır.²³ Bu Amerikan kamusal yaşamında dinin önemli bir konumda olmasını ve dine sempatik yaklaşımı beraberinde getirmiştir. Püritenlere göre din, baskıcı siyasi otoritelerin müttefiki değil tam aksine politik muhalefetin bir dayanağı idi. Bu nedenle, Amerika'da Protestanlığın rolü ve algılanması, Fransa'da Katolikliğin sosyo-politik pozisyonu ve ona duyulan tepkiden çok farklıydı. Başka bir ifadeyle "Amerikan Devrimi, Fransız Devrimi'nden farklı olarak, kiliselere ve ruhbanlığa karşı düşmanca bir tutum içine girmemiş, kolonizatör yerleşim dönemine rehberlik etmiş olan dinî geçmişi inkar etmemiştir."²⁴

Anlatının geçersiz olan yönü ise Püriten Protestanların Avrupa'da baskı ve kıyıma maruz kalmalarından dolayı ABD'de dinî hoşgörü ve özgürlüğü yerleştirdikleri iddiasıdır. Bu oldukça şüpheli bir argümandır, zira yaşanan baskı-

²³ Hutson, 1998, s. 2-48.

²⁴ Gaustad, 2004, s. 8-9.

lar insanları otomatik olarak özgürlükçü haline getirmez. Sömürge döneminde, dinî özgürlük ve hoşgörü Amerikan kolonilerinde egemen prensipler değildi.²⁵ O dönemdeki göçmenlerin asıl amacı “herkes için dinî özgürlük” yerine “kendi anlayışları çerçevesinde Tanrı’ya tabi olma özgürlüğü” idi.²⁶ Bundan dolayı azınlık Protestan mezhepleri (mesela Baptistler ve Quakerlar), Katolikler, Yahudiler, Kızılderililer ve Afrikalı köleler kolonilerde, bağımsızlıktan sonra ise eyaletlerde, dinî ayrımcılığa değişik seviyelerde maruz kalmışlardır.²⁷

Daha önce de bahsedildiği gibi, on üç koloniden dokuzunda resmî kiliseler vardı. Resmî kilisenin olmadığı dört koloni Delaware, New Jersey, Roger William’ın kurucusu olduğu Rhode Island ve William Penn’in liderlik ettiği Pensilvanya’ydı.²⁸ Britanya krallığı ile olan bağlarından ötürü Anglikan Kilisesi bağımsızlık sonrasında Kuzey Karolina (1776), New York (1777), Virginia (1776-1779), Maryland (1785), Güney Karolina (1790) ve en sonunda da Georgia (1798)’da resmî din konumunu kaybetti.²⁹ Püriten Kiliselerin resmî statülerini kaybetmeleri ise daha uzun zaman aldı: (bağımsızlık sonrası eyalet olan) Vermont (1807), Connecticut (1818), New Hampshire (1819), (bağımsızlık sonrası eyalet olan) Maine (1820) ve Massachusetts (1832-1833).³⁰ Bu uzun politik süreç ABD’de laiklik ve din özgürlüğünün aslında ilk göçmenlerin mirası olmadığını göstermektedir. Dahası ABD’de laiklik, Birinci Bölüm’de tenkit edilen medeniyetçi yaklaşımın savunduğu gibi Protestanlığın otomatik bir sonucu olarak da ortaya çıkmamıştır. Gerçekte hem kolonyal dönemde, hem de cumhuriyet döneminde devlet-kilise ilişkileri üzerine birbirinden farklı pek çok Protestan görüş vardı.³¹ Özet olarak, ABD’de laiklik ve din özgürlüğü, ne Püriten göçmenlerin ne de Protestan düşüncesinin basit bir sonucudur; aksine Amerika’da laiklik ve dinî hürriyetler çeşitli yapısal ve ideolojik etkenlerin devreye girdiği uzun ve karmaşık bir siyasi sürecin ürünüdür.

1776’da kazanılan bağımsızlık, pasif laikliğin hâkim konuma geldiği “kritik dönem”in başlangıcıdır. Devlet memurlarına dinî sınav yapılmasını yasaklayan Anayasa’nın 6. Maddesi bu yolda önemli bir aşama olmuştur. “Kongre bir resmî din ilan eden, ya da bir dinin özgürce yaşanmasını yasak-

25 Gill 2007, s. 61-75; Fraser, 1999, s. 9.

26 Esbeck, 2004, s. 1415.

27 Boyle ve Sheen, 1997, s. 154; McGarvie, 2004, s. 25-6.

28 Spurgin, 1989; Kramnick ve Moore, 2005, s. 46-66.

29 Esbeck, 2004, s. 1458.

30 Esbeck, 2004, s. 1458. Ayrıca bkz. Witte, 2004, s. 117-21; İmga, 2010, s. 83-147.

31 Casanova, 1994, s. 138-9.

layan bir kanun çıkaramaz” ifadesiyle başlayan Anayasa’nın Birinci Ek Maddesi’nin 1791’de kabul edilmesi ile birlikte ise kritik dönem tamamlanmış ve pasif laiklik kurumlaşmıştır. Bu süreçte etkili aktörler Aydınlanma’nın etkisinde olan siyasi elit (*rasyonalistler*) ile Protestanlığın güçlenmesini ifade eden Büyük Uyanış’ın tesirindeki dinî elit (*evanjelikler*) idi.³² Fransa ve Türkiye’de seküler ve dinî elitler arasında yaşanan sert çatışmanın aksine, Amerika’da rasyonalistler ve evanjelikler “örtüşen uzlaşma”ya ulaştılar. İki grubun örtüşen uzlaşması, farklı amaçlarla aynı sonuç üzerinde anlaşmaları anlamına geliyordu. Resmî din kavramını federal düzeyde ve eyalet düzeyinde reddederken birbirinden farklı gerekçeleri vardı. Kuruluş döneminden günümüze değişerek devam eden bu farklılıklar pasif laikliğin rekabet eden iki yorumunu netice vermiştir. Buna bağlı olarak da dine yönelik devlet politikaları dönemsel değişimler göstermiştir.

Rasyonalistlerin en bilinen temsilcilerinden biri Jefferson, evanjeliklerin en meşhurlarından biri de Isaac Backus idi. İkisi de hem federal devlette hem de eyaletlerde resmî kilisenin olmaması gerektiğini savunuyorlarsa da, bunun için farklı gerekçelere sahiptiler.³³ Jefferson’a göre resmî dinin olmaması aklın özgürlüğü ve zaferini beraberinde getirecekti. Backus ise bunun Tanrı’dan gelmiş olan dinin yayılmasını sağlayacağına inanıyordu.³⁴ Benzer bir şekilde, rasyonalist Madison ile azınlık Protestan mezhebi liderlerinin arasındaki uzlaşım karşıt kutuplar arasında oluşmuştu. Zira Madison’un Virginia eyaletinde din-devlet ayrımını savunurken yapmış olduğu dinî vurgu bazı yazarlarca “taktik icabı” olarak görülmektedir.³⁵ Özetle rasyonalistlerin amaçlarıyla (devleti kiliseden bağımsızlaştırmak) evanjeliklerin amaçları (kiliseleri devlet müdahalesinden özgürleştirmek) birbirini tamamlamış oldu.³⁶

³² McConnell, 1990, s. 1438-43; Witte ve Green, 1996, s. 502-14; Witte, 1991, s. 491-7; Witte, 2004, s. 21-39; Fraser, 1999, s. 18; İmga, 2010, s. 151-247.

³³ Kuruluş döneminde evanjelik ifadesiyle kastedilenler (genellikle Püriten Protestanlar) ile bugün aynı terimle kastedilenler (liberal olmayan muhafazakâr Protestanlar) arasında birçok farklar vardır. Aktörleri sadece evanjelikler ve rasyonalistler olarak iki gruba ayıran bu genelleme tabii ki karmaşık gerçekliği basite indirgemektedir. Ama zaten genellemelerin amacı da kompleks süreçleri mümkün olduğunca basit bir şekilde açıklamaktır. Detaya inildiğinde başka gruplardan da söz etmek tabii ki mümkündür. Mesela McConnell bu iki gruba “cumhuriyetçiler” adında bir üçüncü eklemektedir. George Washington’un da dahil olduğu cumhuriyetçiler erdemli bir toplumun temeli olarak dine önem verirdi. McConnell, 1990, s. 1441-3.

³⁴ Owen, 2007. Ayrıca bkz. Esbeck, 2004, s. 1427-48; Wills, 1990, s. 341-53; Munoz, 2006, s. 606 n116, 117.

³⁵ Lindsay, 1991, s. 1321, 1333.

³⁶ ABD tarihindeki bu uzlaşma, bazı yazarların Amerika’daki laikliği “din özgürlüğü”, Fransa’dakini ise “dinden özgürlük” olarak tanımlamalarının sathi ve yanıltıcı olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca bkz. Murrin, 2007, s. 37; Monsma, 1995, s. 83-113.

Bu uzlaşma temeli dine sempatik olan pasif laikliğin ABD’de egemen olmasını sağladı.

17. yüzyılın önemli İngiliz filozoflarından John Locke, “dinî ve felsefi mantığı karmaşık bir şekilde birleştirmiş olan” liberal teorisi ile, rasyonalistler ve evanjelikler arasında fikri bir köprü rolü oynamıştır.³⁷ Dine karşı sempatisi olan Locke’un liberalizmi, bireyciliğe ve negatif hürriyet kavramına vurgu yapmaktaydı. Bu yönüyle toplumsal birliği ve pozitif hürriyeti hedefleyen Jean-Jacques Rousseau’nun ruhban karşıtı cumhuriyetçiliğinden ayrılmaktaydı.³⁸ Locke’a göre dinî mükemmellik iç tecrübeye dayanırken, yöneticilerin gücü yalnızca dış dünyadaki güçlerinden ileri gelmekteydi. Bundan dolayı dinî konularda devlet gücünün kullanımı gerçek inanca değil münafıklığa ve ikiyüzlülüğe yol açmaktaydı. Bireyler ahiret hayatları adına kurtuluş yollarını seçmekte özgür olmalıydılar. Yöneticiler bu kişisel yolculuğa müdahale etmemeliydiler.³⁹ Devlet otoritesi yalnızca dünyevi amaçlarla sınırlı olmalı, dinî konularda bireyin vicdanı veya pratiği üzerinde zorlayıcı bir iktidara sahip olmamalıydı.⁴⁰

Rasyonalistlerle evanjeliklerin uzlaşmasını sağlayan en önemli yapısal etken monarşi ile egemen din arasındaki ittifaka dayanan bir *devr-i sabık*’ın yokluğudur.⁴¹ Yeni bir cumhuriyet olarak kurulan ABD’de, tekrar gücü ele geçirme tehdidinde bir yerel monarşi bulunmadığı gibi, din tarafından meşrulaştırılan eski siyasi kurumların yeni kurumlara karşı çıkması gibi bir durum da söz konusu olmamıştır. Bundan dolayı rasyonalistler ruhban karşıtı ya da din karşıtı bir tutum içine girmemişlerdir. Bağımsızlık Deklarasyonu’nda “Tanrı”, “Yaratıcı” “Yüce Hüküm Sahibi” ve “Kutsal Takdir” gibi dine sıcak bakan bir rasyonalizmi akla getiren deistik referanslar vardır. 19. yüzyılın başlarında Amerika’ya giden Alexis de Tocqueville, dinin ABD’de bir siyasi baskı unsuru olarak görülmediğine tanık olmuştur: “Fransa’da dinin ve hürriyetin hemen her zaman zıt yönlerde ilerlediklerine şahit olmuştum. Amerika’da bu ikisinin birbirleriyle çok yakından ilişkili olduklarını ve aynı topraklar üzerinde ortak hüküm sürdüklerini gördüm.”⁴²

³⁷ Feldman, 2002a, s. 350. Ayrıca bkz. Dienstag, 1996; Zuckert, 2004; McGraw, 2003.

³⁸ Negatif ve pozitif hürriyet kavramları için bkz. Berlin, 1997; Constant, 1988 [1819]. Rousseau’nun cumhuriyetçiliği için bkz. Beşinci Bölüm.

³⁹ Locke, 1983 [1689], s. 26-7, 36-7.

⁴⁰ Locke, 1983 [1689]; Locke, 1980 [1690].

⁴¹ Hartz, 1991 [1955], özellikle s. 5-6.

⁴² Tocqueville, 2000 [1835], s. 295.

Dinî grupları resmî din olmaması fikrine ısındıran bir başka etken de Amerika'da hiçbir Protestan mezhebin ülke çapında çoğunluk iddia edebilecek durumda olmamasıydı. Federal düzeyde bir resmî kilise olmaması tüm gruplar için din özgürlüklerinin garantisi anlamında geliyordu. Kendi dinlerinin resmî olması birçok grup için birincil ama imkânsız bir tercihti. Bu yüzden en iyi ikinci seçenek olarak hiçbir dinin resmî olmamasını kabul ettiler. Eyaletlerde resmî dinlerin ortadan kalkması da sosyal bir realite olan dinî çeşitlilikle doğrudan alakalıydı. Virginia azınlık dinlerin bu konuda ne kadar aktif bir rol oynadıklarına iyi bir örnektir. Anglikan Kilisesi'nin resmî olma konumunu kaybetmesinin ardından Patrick Henry, eyalet yönetiminin tüm kiliselere mali destek sağlaması için eyalet kongresine bir kanun teklifi sunmuştu. Madison ve diğer rasyonalistler, kanunun geçmesini engellemek için azınlık kilise liderleri ile ittifak yapmışlardır. Sonuç olarak Virginia Eyalet Kongresi kanun teklifini reddetmiş ve Jefferson tarafından yazılmış olan "Virginia Dinî Özgürlük Kanunu"nu 1786 yılında kabul etmiştir.⁴³ Bundan yarım yüzyıl kadar sonra Tocqueville, Amerika'da azınlık olan Katoliklerin resmî kilise kavramına karşı çıktıklarını yazacaktır. Tocqueville'in gördüğü tüm Katolik rahipler Amerika'da "dinin güçlenmesinin en önemli nedeni olarak mutlak kilise-devlet ayrımını görmekteydiler. Amerika'da kaldığım süre zarfında ne ruhbanlardan ne de diğer insanlardan bu fikre itiraz eden kimseyle tanışmadığımı rahatlıkla söyleyebilirim."⁴⁴

"En iyi ikinci seçeneğe" ve "dinî çeşitliliğe" yapmış olduğum vurgu, Birinci Bölüm'de tenkit ettiğim, rasyonel tercih teorisine yakın durmaktadır. Toplumsal aktörlerin stratejik davranışlarını reddetmiyorum, ancak aktörün kimliğini ve tercihlerini tanımlayan asli unsur olan fikirlerin ve ideolojilerin daha öncelikli olduğunu düşünüyorum. Aktörler sahip oldukları fikirlere dayanarak koşullarını değerlendirir, mantıklarını kullanır ve izleyecekleri stratejiye karar verirler. Amerika'nın kuruluş sürecinde dinî topluluklar her şeyden önce dinî fikirleriyle şekillenmiş olan çıkarlarına önem vermişler ve bu çıkarları savunmak için stratejiler geliştirmişlerdir.⁴⁴

Bu açıdan, katı rasyonel tercih merkezli genel açıklamaları problemli olsa da, Gill ve Roger Finke gibi bilim insanlarının, ABD'nin kuruluş sürecinde dinî özgürlüğün ve laik devletin gelişimi açısından, farklı dinlerden gelecek göçmen emeğine olan gereksinim, artan dinî çeşitlilik ve geniş coğrafi alan gibi bazı yapısal koşullara ve bunlara bağlı gelişen stratejik davranışlara yap-

⁴³ McGarvie, 2004, s. 15-6; Miller ve Flowers, 1996, s. 835-9.

⁴⁴ Tocqueville, 2000 [1835], s. 295.

tıkları vurgu yerindedir.⁴⁵ Ancak maddi çıkarları fikirlerden daha öncelikli sayan yaklaşımları abartılıdır.

Özetle monarşi ve hâkim dine dayanan *devr-i sabık*'ın yokluğu başta olmak üzere “kritik dönem” olan kuruluş sürecindeki bazı koşullar ABD’de pasif laikliğin ortaya çıkışını belirlemiştir. ABD’nin inşa sürecinin başlangıcında etkili olan ilişki ve koşullar Fransa ve Türkiye deneyimindekilerden farklıdır. Bu tarihi temel ABD’de, yaratmış olduğu ideolojik “tarihi bağımlılık” üzerinden günümüzdeki din-devlet ilişkilerini dahi etkilemektedir. Yine de pasif laikliğin kurumlaşması ideolojik mücadelelerin, pazarlıkların ve tavizlerin sona erdiği anlamına gelmemektedir. Aksine kuruluş sürecinde rasyonalistler ile evanjelikler arasında varolan gerilim, niteliği ya da boyutu değişse de, günümüze değin aralıksız devam etmiştir.

Tarih sarkacı metaforu bu kısım ile bir sonrakini birbirine bağlamakta yardımcı olmaktadır. Amerika’nın kuruluşunda laikleşme istikametinde güçlü bir süreç yaşanmış hem federal seviyede resmî din ilan edilmemiş, hem de eyaletlerdeki resmî kiliseler kaldırılmıştır. 19. yüzyıl başlarında ise, aşağıda açıklandığı gibi, gelişen mezhepler-üstü Protestan hareketin tesiriyle, sarkaç farklı bir doğrultuda salınmaya başlamıştır.

PROTESTANLAR VE KATOLİKLER: PROTESTANLIĞIN YARI-RESMÎ DİN KONUMU

İkinci Büyük Uyanış’tan, “Maymun Davası”na (1816-1925)

Protestan Kiliselerin yeni üyeler kazanmasını ve yeni Protestan mezheplerin ortaya çıkmasını sağlayan İkinci Büyük Uyanış, Amerikan toplumunu derinden etkilemiştir. Kitab-ı Mukaddes’in kopyalarının basım ve dağıtımını yapan Amerikan Kitab-ı Mukaddes Cemiyeti’nin 1816 yılında kurulması Uyanış’ın gelişmesinde belirleyici olmuştur. Evanjeliklerin, kutsal Şabat günü kuralını ihlal ettiği gerekçesiyle, pazar günü posta hizmeti verilmesine karşı 1810-1830 yılları arasında giriştikleri mücadele, Protestanlığın belirli siyasi sonuçları da beraberinde getirmiş olan, gözle görülür bir dinî canlanma yaşadığını göstermektedir.⁴⁶

19. yüzyılın başından itibaren evanjelikler, ABD’de Protestanlığın sosyo-kültürel egemenliğini mezhepler-üstü bir mahiyette güçlendirmeye başlamışlardır. Öyle ki Protestan etkisi “devlet eğitiminden özel dinî eğitime, med-

⁴⁵ Gill, 2007, s. 60-113; Finke 1990.

⁴⁶ Feldman, 2005, s. 54-6; Kramnick ve Moore, 2005, s. 131-49.

yadan ahlâki ve toplumsal reform için mücadele eden topluluk ve hareketlere kadar çok geniş bir alanı kapsamaktaydı.”⁴⁷ Yine Hristiyanlık “kamu hukukun bir parçası”⁴⁸ olarak kabul edilmişti. Devlet okulları öğrencilere mezhepler-üstü Protestanlığı aşılamaktaydı. Protestan misyonerlerin yurtdışındaki ve Kızılderili ile (çoğunluğu Güney’de bulunan) köleleri Hristiyanlaştırma gibi yurt içi faaliyetleri, federal yönetim tarafından desteklenmekteydi.⁴⁹ Bu dönemde laiklik, devletin tüm dinler karşısındaki tarafsızlığını ifade etmekten çok devletin Protestan mezhepler karşısındaki tarafsızlığı anlamına geliyordu.⁵⁰ Monsma bu süreci “Protestanlığın fiili anlamda nerdeyse resmî din haline geldiği dönem” olarak tanımlamıştır.⁵¹ Christian Smith’in ifadelerinde bu yarı-resmî konum, Protestanlığın “hâkim kültürü kontrol altına alması” ve “kilit niteliğindeki toplumsal kurumları yönetmesi”⁵² anlamına gelmekteydi. Sydney Ahlstrom’a göre yarı-resmî dine dönüşen Protestanlığın altın çağı 1815-1860 yılları arasındaki dönemdi.⁵³ Sonrasında ortaya çıkan sorun ve direnişlere bağlı olarak, Protestan etkisi azalma sürecine girmiştir.

Ortaya çıkan ilk sorun Protestanların kendi aralarında yaşadığı bölünme ve dinin de yoğun olarak kullanıldığı kanlı İç Savaş’tır (1861-1865). Bu dönemde “köleliğin günah mı yoksa sevap mı olduğuna dair gürültülü tartışmalar, her iki tarafın da Tanrı adına savaştığını iddia ettiği, kardeşin kardeşi katlettiği intikamcı ve kanlı bir savaş yaşanmıştır. Yaygın olan bir kanaate göre bu katliamların ardından İsa’nın, dünyaya ikinci defa gelmesi gerçekleşecekti.”⁵⁴ Başkan Abraham Lincoln’un (1809-1865) Tanrı referansları ile dolu olan ikinci başkanlık yemini konuşması o dönemdeki kamusal din söylemlerin bir örneğidir.

Protestanlığın yarı-resmî konumunun karşılaştığı direnişlerden belki en önemlisi Katolik göçmen akınıydı. 1789 yılında toplam dört milyon olan Amerikan nüfusunun yalnızca otuz beş bini Katolik idi. Bu sayı 1850 yılında 1.7 milyona, 1860 yılında ise 3 milyona ulaşmıştır. Bu durum ABD’de Katolik ve göçmen karşıtı hareketin gelişmesini de beraberinde getirmiştir.⁵⁵ Yine

⁴⁷ Casanova, 1994, s. 137.

⁴⁸ Witte ve Gren, 1996, s. 533.

⁴⁹ Fraser, 1999, s. 43, 83-103.

⁵⁰ Demerath ve Williams, 1987.

⁵¹ Monsma, 1995, s. 113-26.

⁵² Smith, 2003a, s. 25.

⁵³ Ahlstrom, 1972, s. 556.

⁵⁴ Deverell, 1987, s. 1.

⁵⁵ Ahlstrom, 1972, s. 555-68.

Protestanlar, Protestan Kral James'in hazırlattığı Kitab-ı Mukaddes'in⁵⁶ ve On Emir'in putperestliği yasak sayan Protestan versiyonunun⁵⁷ okutulduğu devlet okullarındaki kültürel egemenliklerini korumaya çalışmaktaydılar. Dahası devlet okullarında okutulan müfredat "Katolikleri ve Musevileri rencide edici pek çok ifadeyle" doluydu.⁵⁸ Bu nedenle, Katolikler kendi özel okullarını açtılar ve bu okullara kamu bütçesinden kaynak ayrılması için mücadele etmeye başladılar.⁵⁹ Protestanlar ise Katolik okullarına verilecek mali desteği engellemek için kilise-devlet ayrılığı ilkesini ön plana çıkardılar.⁶⁰ 1876 yılında James Blaine dinî okullara devlet finansmanını yasaklayan bir anayasa değişikliği teklifi sundu:

Hiçbir eyalet bir resmî din ilan eden ya da bir dinin özgürce yaşanmasını yasaklayan bir kanun çıkaramaz. Herhangi bir eyalette devlet okullarını finanse etmek için toplanmış olan vergiler, ya da bu amaç için oluşturulmuş olan kamu fonları veyahutta bu amaç için ayrılmış kamu arazileri herhangi bir dinî grubun kontrolü altına verilemez. Yine bu amaç için toplanmış olan paralar ya da buna tahsis edilmiş araziler dinî gruplar arasında pay edilemez.⁶¹

Tasarı Temsilciler Meclisi'nde kabul edildi (7'ye karşı 180 oyla), fakat Senato'da dört oyla reddedildi. Federal Anayasa'ya giremse de sonrasında Blaine Tasarısı otuz yedi eyaletin anayasasına girdi.⁶²

Ayrıştırmacı laiklik vurgusunun dinî azınlıklar aleyhine kullanılması sadece Blaine Tasarısı ile sınırlı değildi. Yüksek Mahkeme 1872 yılındaki *Reynolds v. U.S.* davasında, çok eşliliği yasaklayan federal bir kanunu onaylarken de benzer bir tutum sergilemiştir. Mahkeme devletin dinî pratikleri düzenleme yetkisi olduğuna dikkat çekerek, Mormonların bu kanundan muaf tutulma talebini reddetmiştir. Bu, Mahkeme'nin, Birinci Ek Madde'nin dini

⁵⁶ Hamburger, 2004, s. 220. 1844 yılında Philadelphia'daki bir okulun mütevelli heyeti "yerel piskoposun Katolik çocuklara okullarda zorunlu olarak Kral James'in hazırlattığı Kitab-ı Mukaddes'inin okutulması uygulamasının kaldırılması yönündeki talebine" olumlu cevap verir. Bu Protestanların isyan etmesine yol açar ve yaşanan olaylarda elli sekiz kişi ölür ve yüzden fazla kişi yaralanır. Ravitch, 1999, s. 5-6. 1872 yılında New York'ta Kitab-ı Mukaddes üzerinden yaşanan başka bir çatışma için bkz. Feldman, 2005, s. 72.

⁵⁷ Lacorne, 2007, s. 106-12.

⁵⁸ Sarna ve Dalin, 1997, s. 16.

⁵⁹ Smith, 1967; Greenwalt, 2004, s. 14-6. 1892 yılında her üç Katolik öğrenciden biri özel okula gidiyordu. Feldman, 2005, s. 88.

⁶⁰ Hamilton, 1995, s. 249.

⁶¹ Alıntıyı nakleden kaynaklar: Hamburger, 2004, s. 297-8; Witte, 1991, s. 489 n2.

⁶² Fraser, 1999, s. 106-13; Sandel, 1999, s. 76.

yaşama özgürlüğüyle ilgili kısmını yorumladığı ilk karardır. Mahkeme Jefferson'un "ayrılık duvarı" metaforunu referans göstererek ayrışmacı bir argüman geliştirmiştir; çok eşliliği dinî bir ibadet olarak insan kurban etmekle karşılaştırmış ve onu "topluma karşı bir suç", "iğrenç", ve "Asya ve Afrika topluluklarına özgü bir yaşam biçimi" olarak tanımlamıştır.⁶³

1890 yılında Mahkeme çok daha belirgin bir biçimde Hristiyan tarafı ve Mormon karşıtı bir dil kullanan iki karara imza atmıştır.⁶⁴ *Davis v. Beason* davasında Mahkeme, çok eşliliğin "tüm medeni Hristiyan ülkelerde kanunlar tarafından tanımlanmış" bir suç olduğunu ve bunun da "tüm Hristiyan dünya tarafından onaylandığını" belirterek çok eşliliği eleştirmiştir.⁶⁵ *Mormon Church v. United States* davasında ise Mahkeme çok eşliliği, "menfur bir öğreti", "barbarca bir uygulama", "medeniyetimiz için kara bir leke" ve "Hristiyanlığın ruhuna ve Hristiyanlığın Batı dünyasında yaratmış olduğu medeniyete aykırı" olarak tarif etmiştir. Dahası Mahkeme, Mormon Kiliyesi'ni "çok eşliliğin yaygınlaştığı ve uygulandığı bir topluluğun organizasyonu" ve bundan dolayı "bir tür barbarlığa dönüş" olarak tanımlamıştır.⁶⁶

Yüksek Mahkeme'nin vermiş olduğu hükümlerdeki Hristiyan referanslar yalnızca Mormonlar aleyhindeki kararlarla da sınırlı değildir. *Vidal v. Girard's Executor's* davasında (1844) okullarda okutulması gereken "kutsal vahiy" olarak Kitab-ı Mukaddes'e işaret etmiştir. Hatta karar metninin bir yerinde "En saf ahlâk ilkeleri, en açık ve en mükemmel biçimiyle Yeni Ahit'ten başka nereden öğrenilebilir ki?"⁶⁷ diye sorulmaktadır. Bundan bir yarım asır kadar sonra görülen *Holy Trinity Church v. U.S.* (1892) davasındaki kararda Hristiyan vurgular çok daha belirgindir. Burada Mahkeme Amerikan toplumunu "dindar bir millet" olarak tanımlamış ve varolan "tüm 44 eyaletin anayasalarının hepsinde, doğrudan veya dolaylı olarak, dine derinden saygılı ve onun tüm insani faaliyetlerdeki etkisini esas alan bir üslup" görüldüğünü belirtmiştir. Hatta Mahkeme daha da ileri giderek şu ifadeleri kullanmıştır:

Karar verici kurumların toplantılarının dua ile açılması geleneği; bir şey istenirken "Tanrı'nın adıyla, amen" ifadelerinin kullanılması; Şabat gününün uygulanmasına dair kanunlar...; her şehir, her kasaba, her köyün kili-

⁶³ *Reynolds v. U.S.*, 98 U.S. 145 (1878).

⁶⁴ Reid, 2002, s. 70-2.

⁶⁵ *Davis v. Beason*, 133 U.S. 333 (1890).

⁶⁶ *Mormon Church v. United States*, 136 U.S. 1 (1890).

⁶⁷ *Vidal v. Girard's Executors*, 43 U.S. 127 (1844).

se ve kilise organizasyonları ile dolu olması; her yerde Hristiyan adetlere göre çalışan sayısız hayır kuruluşunun varlığı; genel olarak desteklenen ve Hristiyan misyonunu dünyanın her köşesinde yaymaya çalışan devasa misyoner organizasyonları. Tüm bunlar ve daha yapılabilecek birçok benzer tespit Hristiyan bir millet olduğumuza işaret eden sayısız emareye ve gayri-resmî ilana ilave edilebilir.⁶⁸

Holy Trinity Church kararı modası geçmekte olan bir zihniyetin ifadesi olarak okunabilir. Zira Robert Handy'nin vurguladığı gibi "1870-1920 arası dönemde eyalet mahkemeleri, Amerika'yı Hristiyan bir millet olarak gören bir yaklaşımdan, laik-temelli bir anlayışa doğru kaymıştır."⁶⁹ Elbetteki evanjelik güçler bu sürece direnmişlerdir. 1910'lu yıllarda, on bir eyalet, devlet okullarında toplu sabah duasını ve/veya Kitab-ı Mukaddes okunmasını zorunlu hale getirmiştir. Bu dönemden önce yalnızca bir eyalette (Massachusetts) böyle bir zorunluluk vardır. Buna tepki olarak ise beş eyalet okullarda Kitab-ı Mukaddes okunmasını yasaklamıştır. Özetle "1920'lerin Amerika"sı, "1880'lerdeki Amerika" dan farklıdır, çünkü "Protestan hareketin, sayısal çoğunluk ve örgütsel şebekesinin gücü üzerinden Amerika'nın dinî ve kültürel hayatı üstünde kurmuş olduğu gayri-resmî hâkimiyet artık zayıflamıştır."⁷⁰

1910 yılına gelindiğinde toplam 92 milyon nüfusu olan Amerika'da Katolik nüfus 16 milyona ulaşır.⁷¹ Üstelik bu dönemde Protestan hâkimiyeti ile mücadele veren tek dinî grup Katolikler de değildir. Artan göçmen akını ile birlikte Yahudiler de etkili bir grup haline gelmeye başlarlar.⁷² 1913 yılında ADL Yahudilerin hak ve menfaatlerini savunmak için kurulur. Dinî nüfus değişimlerinin yanı sıra, aşağıda açıklanacağı gibi, Avrupa kökenli sekülerist fen ve sosyal bilim teorilerinin seçkinler arasında popülerleşmesi de yine Protestanlığın yarı-resmî din konumunu kaybetmesinde etkili olmuştur.⁷³ Casanova "Protestan hegemonyanın zayıflaması"nı "yüksek eğitimin sekülerleşmesi"⁷⁴ ile ilişkilendirmektedir. O bunu laikleşme yönünde anayasanın Birinci Ek Madde'sinin ardından atılmış ikinci önemli adım olarak değerlendir-

⁶⁸ *Holy Trinity Church v. U.S.*, 143 U.S. 457 (1892).

⁶⁹ Handy, 1991, s. 160.

⁷⁰ Handy, 1991, s. 189.

⁷¹ Casanova, 1994, s. 168; Macedo, 2000, s. 60.

⁷² Sarna ve Dalin, 1997, özellikle 13; Handy, 1991, s. 69-70.

⁷³ Smith, 2003a.

⁷⁴ Casanova, 1994, s. 137.

mektedir.⁷⁵ Akademisyenler mezhepler-üstü Protestanlığın yarı-resmî din statüsünü kaybetmesinin uzun bir sürecin sonucu olduğunu vurgularlar. Handy'e göre bu süreç 1880-1920 yılları arası dönemde gerçekleşmiştir. John Drakeman ve John Wilson ise bu sürecin 1860-1920 yılları arası dönemde yaşandığını öne sürmektedirler.⁷⁶

AYRIŞMACILAR VE EVANJELİKLER: PROTESTANLIĞIN YARI-RESMÎ DİN KONUMUNU KAYBETMESİ VE SONRASI

Maymun Davası'ndan, Anti-Komünist Döneme (1925-1950)

Bazı yazarlar Protestanlığın yarı-resmî din konumunu kaybetmesini modernleşme kuramı üzerinden açıklamaktadırlar. Onlara göre eğitim başta olmak üzere Amerikan kamusal yaşamı “militan laiklerin mücadelesi ile sekülerleşmemiştir. Aksine, modern medeniyet ile birlikte seküler değerler ve sekülerist düşünme biçimi insanların kalp ve kafalarında genellikle tedricen ve sessizce güç kazanmıştır.”⁷⁷ Christian Smith editörlüğünü yaptığı *The Secular Revolution (Seküler İhtilal)*'de haklı bir şekilde modernleşme teorisini ve onun Amerika'daki değişimleri açıklama tarzını tenkit etmektedir.⁷⁸ Smith'e göre Protestanlığın yarı-resmî din konumunu kaybetmesinde ideolojik mücadeleler, özellikle de seküler birey ve grupların, iradi ve organize eylemleri birinci derecede etkili olmuştur. Smith modernleşme kuramını şu cümlelerle eleştirmektedir: “Amerikan kamusal yaşamındaki kurumların [20. yüzyıl başlarında] sekülerleşmesi modernleşmenin kaçınılmaz, soyut ve kendiliğinden ortaya çıkan bir yan ürünü olarak görülemez. Sekülerleşme bundan ziyade toplumsal bilgiyi ve kurumları kontrol etmeye çalışan ve çatışan çıkarlara sahip olan gruplar arasındaki mücadelenin bir sonucudur.”⁷⁹

Mücadele halindeki gruplardan biri Protestanlığın sosyo-kültürel hâkimiyetini muhafaza etmeye çalışan evanjeliklerdi. Karşı tarafta ise dört büyük grubun karmaşık koalisyonu durmaktaydı. Bunlardan ilki Katolikler ve Museviler gibi dinî azınlıklardı. İkinci grup laikliği bireysel felsefe olarak savunan ve genellikle Masonlar ile Özgür Düşünürler gibi kuruluşlar bünyesinde

⁷⁵ Casanova, 1994, s. 137-45. Ayrıca bkz. Monsma, 1995, s. 126-9.

⁷⁶ Handy, 1991; Wilson ve Drakeman, 2003, s. 30.

⁷⁷ Nord, 1994, s. 96.

⁷⁸ Smith, 2003a.

⁷⁹ Smith, 2003a, vii.

de örgütlenmiş olan kişilerden oluşmaktaydı.⁸⁰ Üçüncü grup ise Darwinci evrim kuramını benimsemiş olan doğa bilimciler⁸¹ ile sekülerleşme teorisini benimsemiş olan sosyal bilimcilerin merkezinde olduğu akademisyenlerdi.⁸² Bu bilim insanları ve bilimsel disiplinler “insan kültürünü, doğayı ve toplumu çoğunlukla resmî Protestan dünya görüşüyle çatışan bir biçimde resmeden yeni [pozivist] epistemolojilere ve eleştirel yorum metodlarına sahiptirler.”⁸³ Bu grup hem mevcut üniversitelerin sekülerleşmesine hem de yeni seküler üniversitelerin kurulmasına öncülük etmiştir.⁸⁴ Dördüncü grup ise içinde öğretmen, yazar, gazeteci, ressam ve şirket sahipleri gibi yeni profesyonelleri barındırıyordu. Bu gruptakiler profesyonellikleri ve sosyal statülerinin yükselmesi önünde engeller olarak Viktorya döneminden miras kalan kontrolcü ahlâk anlayışı ile onu tamamlayan sansürcü Protestan uygulamalarını görmekteydiler.⁸⁵ Sırasıyla dinî, felsefi, bilimsel ve profesyonel sebeplerden dolayı bu dört grup Protestan hâkimiyetine karşı mücadele vermiş ve onu sona erdirmekte başarılı olmuşlardır.

Eğitimde sekülerleşme akımı sadece üniversitelerle sınırlı kalmamış, okulları da etkilemiştir.⁸⁶ Sekülerist gruplar John Dewey’in⁸⁷ “ilerici”, seküler ve hümanist yaklaşımını yerleştirerek ve Ulusal Eğitim Cemiyeti’ni⁸⁸ ele geçirerek ilk ve orta öğretimi laikleştirmişlerdir. Öte yandan ayrışmacı yeni hukuk yaklaşımları oluşturarak, liberal hâkimlerin atanması için lobi faaliyetleri yürüterek ve mahkemelere fahri raporlar yazarak yargıyı, özellikle de Yüksek Mahkeme’yi, laiklik konusundaki kararlarında, etkilemeyi başarmışlardır.⁸⁹ Liberal Protestanların, evanjelik Protestanlardan ayrılarak sekülerist koalisyonu katılması ise Protestanlığın yarı-resmi din statüsüne vurulmuş olan en son darbe niteliğindedir.⁹⁰ Bu ittifaktan kısa bir süre sonra liberal Protestanlar yeni ayrışmacı tutumlarını kurumsallaştırmak için Kilise-Devlet Ayrılığı İçin Birleşmiş Protestanlar isimli örgütü kurmuşlardır.⁹¹

⁸⁰ Hamburger, 2004, s. 360-75, 391-9, 451.

⁸¹ Smith, 2003b.

⁸² Smith, 2003a, s. 36-47, 53-60; Wuthnow, 1990, s. 26-7.

⁸³ Casanova, 1994, s. 137-8.

⁸⁴ Smith, 2003a, s. 74-8.

⁸⁵ Smith, 2003a, s. 36-7, 48-53; Kemeny 2003; Sikkink 2003, s. 326-8; Flory 2003.

⁸⁶ Garrouette, 2003.

⁸⁷ Beyerlein, 2003.

⁸⁸ Glenn, 2002, s. 310-4; Thomas, Peck ve Haan, 2003.

⁸⁹ Sikkink, 2003; Macedo, 2000, s. 139-45.

⁹⁰ Casanova, 1994, s. 138.

⁹¹ Sonrasında bu kuruluş ismini Kilise ve Devlet Ayrılığı İçin Birleşmiş Amerikalılar (AU) olarak değiştirmiştir.

1925 yılında görülen Scopes Davası ve 1933 yılında içki yasağının kaldırılması, Protestanlığın yarı-resmi statüsünün bittiğini kesin bir biçimde mühürleyen iki olaydır.⁹² Kamuoyunda “Maymun Davası” olarak bilinen *Tennessee v. John Scopes* davasında öğrencilerine evrim teorisini öğreten John Scopes, Tennessee Eyalet kanunlarını ihlal etmekten yargılanmıştır. Tennessee Eyaleti’nin ihlal edildiği iddia edilen kanunu “Kitab-ı Mukaddes’de anlatıldığı şekilde insanın kutsal yaratılışı hikayesini inkâr eden her türden kuram”ın öğretilmesini yasaklamaktaydı. Davadan beş yıl önce sivil hakları savunmak için kurulmuş olan ACLU, Yüksek Mahkeme’nin eyaletlerin evrim karşıtı kanunlarını anayasaya aykırı bulan bir karar vereceği umuduyla Scopes’a hukuk desteği vermiştir. Dava Scopes’un suçlu olup olmaması hatta Tennessee kanunlarının Anayasaya aykırı olup olmadığı konusunu dahi aşan boyutlara varmıştır. Mahkeme evrim yanlısı bir agnostik olan Clarence Bryan ile evrim karşıtı bir Hristiyan olan William Jennings Bryan arasında geçen bir medya şovuna dönüşür. Bunun Amerikan tarihindeki en ünlü mahkeme salonu tartışmalarından biri olduğunda şüphe yoktur. Ayrışmacı laiklik anlayışını savunan medya, Bryan’ın ve onun köktenci Hristiyan bakış açısının başarısızlığını alay konusu yapabilmek için davaya özel bir ilgi göstermiştir.⁹³

İçki yasağının kaldırılması, Maymun Davası’ndaki kadar net bir felsefi zıtlık ortaya koymasa da, yasağın önemli destekçileri Protestan gruplar olduğu için, yasağın başarısızlığı Protestan egemenliğine vurulmuş bir darbe anlamına gelmişti.⁹⁴ 19. yüzyıldan itibaren Alkol Karşıtı Hareket sosyal kontrol ve kanuni yasaklar üzerinden bazı eyaletlerde alkol kullanımını tedricen sınırlamayı başarmıştı. Yüzyılın sonunda Protestan kiliseleri tarafından desteklenen Alkol Karşıtı Hristiyan Kadınlar Birliği ve Meyhane Karşıtı Birlik gibi gruplar yeni bir kampanya başlattılar.⁹⁵ Yıllar süren çabalarının sonucu olarak her türlü alkol üretim, satış ve taşınmasını ülke çapında yasaklayan 18. Anayasa Değişikliği 1919 yılında onaylandı. Evlerde önceden depolanmış veya evlerde sonradan üretilen alkolün özel tüketimi bu anayasal yasaktan

⁹² Dionne, 2002, s. xiii; Reichley, 2002, s. 169.

⁹³ Larson, 2006; Kemeny, 2003, s. 231; Feldman, 2005, s. 135-49; Jacoby, 2004, s. 245-51. Scopes davası sonrasında evrim kuramı okul müfredatında hemen hâkim konuma gelmemiştir. 1950’lerin sonunda, Sovyetler Birliği’nin Sputnik uzay aracını uzaya fırlatmalarının ardından, onların teknolojik ilerleyişine karşı duyulan korkunun da etkisiyle, evrim teorisi Amerikan kamu okullarında daha yaygın okutulur olmuştur. Wills, 1990, s. 97-114, 127-31; Fraser, 1999, s. 125-6.

⁹⁴ Casanova, 1994, s. 144.

⁹⁵ Fowler ve diğerleri, 2004, s. 19-21.

muaf tutulmuştu. Joseph Gusfield'e göre "Yasak kültürel hâkimiyetin korunmasının ya da kaybının bir simgesi haline gelmişti. Yasakçıların kazanması aynı zamanda kırsal kökenli Protestan Amerikalının, Protestan olmayan, seküler ve şehirli göçmen karşısında bir zafer kazanması anlamına gelecekti."⁹⁶ Protestanların zaferi uzun sürmedi. 1933 yılında kabul edilen Yirmibirinci Anayasa Değişikliği federal yasağı kaldırdı ve bu konudaki yetkiyi eyaletlere ve yerel yönetimlere bıraktı. İçki yasağı konusundaki başarısızlık, ahlâki konuları yasal sınırlamalarla korumak isteyen Protestan sosyo-politik faaliyetlerinin itibarını derinden zedelemiştir.⁹⁷

Yaklaşık on yıl kadar sonra ise dönüm noktası niteliğinde olan bir mahkeme kararı ABD'deki laikliği yeniden tanımlamıştır. *Everson v. Board of Education* davası Yüksek Mahkeme'nin resmî dini yasaklayan anayasa maddesini Ondördüncü Anayasa Değişikliği üzerinden eyaletlere uyarladığı ilk dava olma özelliğini taşır. Mahkeme her ne kadar dinî okulların otobüs giderlerinin devlet tarafından karşılanmasını onaylamışsa da, Hakim Hugo Black tarafından kaleme alınan çoğunluk görüşü Anayasa'nın Birinci Ek Maddesi'ni ayrışmacı bir biçimde yorumlamıştır:

Ne bir eyalet ne de federal hükümet bir dini resmî ilan edebilir. [Eyalet ve federal kongreleri] herhangi bir dine yardım eden, tüm dinlere beraberce yardım eden veya bir dini diğer dinlere karşı üstün tutan bir kanun çıkarmazlar ... Vergilere dayalı kamu parasından, az veya çok hiçbir miktar, isimleri, dinî öğretileri veya dinî pratikleri ne olursa olsun, bir dinî faaliyeti veya kurumu desteklemek için kullanılamaz ... Jefferson'un sözleriyle ifade edilecek olursa, anayasanın resmî dini yasaklayan maddesi "kilise ile devlet arasında bir ayrılık duvarı" kurma amacını taşır.⁹⁸

Karar aleyhinde görüş bildiren dört hâkimin laiklik anlayışı çoğunluktan farksızdır; tek fark olarak azınlıkta kalanlar otobüs yardımına da karşı çıkmıştır. Onların görüşünü kaleme alan Hakim Robert Jackson şöyle yazmıştır: "Ayrılık, ayrılık anlamına gelir, bundan daha az bir şey değildir. Jefferson'un kilise ile devlet arasındaki ilişkiyi tarif etmek için kullanmış olduğu metafor olan 'ayrılık duvarı' kolaylıkla aşılabilecek ince bir sınır değildir."

⁹⁶ Gusfield, 1986, s. 110.

⁹⁷ Bazı eyaletlerde içki yasağına dair kanunlar 1966 yılına kadar yürürlükte kalmıştır. Bu tarihten günümüze değin mahdut sayıda "kuru" ilçede alkol yasağı devam etmiştir. Jan Palmowski, "Prohibition", Oxford Reference Online, <http://www.oxfordreference.com/views/ENTRY.html?subview=Main&entry=t46.e1904>, 27 Haziran 2006 tarihinde ulaşılmıştır.

⁹⁸ *Everson v. Board of Education* 330 U.S. 1 (1947). Aynı alıntıyı Bölüm 2'de ve burada önemine binaen tekrarladım.

Everson davasından sonra Mahkeme devlet okulları ile dinî kuruluşlar arasındaki herhangi bir yakın ilişkiye ve dinî okullara verilecek mali desteğe izin vermemeye devam etmiştir. Bir yıl sonra görülen *McCollum v. Board of Education* davasında Mahkeme, Birinci Ek Madde'nin yalnızca belirli bir dinin resmî din olmasını engellemeye yönelik olmadığını, aynı zamanda devletin herhangi bir din ile mezheplerüstü bir tarzda dahi olsa, yakın ilişki içinde olmasını da yasakladığını belirtmiştir. Mahkeme, ateist bir ebeveynin şikayeti üzerine devlet okullarındaki dersliklerin ders saatinde çok dinli bir kurum (bahse konu örgüt Musevi, Katolik ya da Protestanları kapsamaktaydı) tarafından gönüllü dinî öğretim için kullanılmasının ve bu kurum ile okul yönetimi arasında yakın bir işbirliği olmasının resmî dini yasaklayan anayasa maddesine aykırı olduğuna karar vermiştir. Hâkim Black "Birinci Ek Madde'nin devlet ile kilise arasına yüksek ve aşılabilir bir 'ayrılık duvarı' ördüğü"ne dikkat çekmiştir. Ayrıca "devlet okullarının herhangi bir dine veya tüm dinî inançlara hizmet eder tarzda kullanılamayacağını belirtmenin dine ya da dinî öğretilere karşı düşmanca bir tutum olmadığını"⁹⁹ eklemiştir. Diğer üç hakimle birlikte karar lehinde ek görüş bildiren Hakim Felix Frankfurter, devlet okulunu "laik birliğimizin bir simgesi" olarak tanımlamıştır.¹⁰⁰

Mahkeme'nin ayrılık duvarına yapmış olduğu vurgu, devletin toplumsal rolünün arttığı bir döneme denk gelmiştir. Bu nedenle, hukuksal ayrışmacılık ilkesi, Protestanlığın sadece siyasi değil, sosyal etkisinin de kırılmasına neden olmuştur. Eğer ayrışmacılık daha önceki bir dönemde ortaya çıkmış olsaydı, bu Protestanlığın toplumsal hâkimiyeti için daha az sarsıcı olurdu, çünkü Robert Wuthnow'un da belirttiği gibi "İkinci Dünya Savaşı'ndan önce dinî kurumlar yüksek öğretimde çok önemli bir rol oynuyor, önde gelen hastaneleri finanse ediyor ve engelliler, yaşlılar ile evsizlere verilen sosyal hizmetin aslan payını üstleniyorlardı."¹⁰¹ Sonrasında tüm bu alanlarda devlet, özellikle büyüyen federal hükümet ve kurumlar, daha etkili bir pay sahibi olarak dinî kurumların yerini aldılar.

Anayasanın din-devlet ilişkilerine dair maddesini yorumlama yetkisine sahip tek makam olan Yüksek Mahkeme, pasif laikliğin ayrışmacı yorumunun Amerikan hukuk sisteminde yerleşmesinde önemli bir rol oynamıştır.

⁹⁹ *Everson v. Board of Education* 330 U.S. 1 (1947).

¹⁰⁰ *McCollum v. Board of Education* 333 U.S. 203 (1948). Karara yönelik bir eleştiri için bkz. Reid, 2002, s. 85-7.

¹⁰¹ Wuthnow, 1990, s. 17.

Ayrışmacılığın hâkimiyeti 1950’lerde dinî muhafazakârların tepkisine ve karşı-hareketine yol açmıştır.

UZLAŞMACILAR VE AYRIŞMACILAR: TEKTANRICILIĞIN HÂKİMİYETİ

Anti-Komünist Dönem (1950’ler)

1950’lerdeki bazı iç ve dış etkenler tarih sarkacının yeni bir dinî hâkimiyet doğrultusunda salınmasına neden oldu. Ayrışmacılığın yükselişi içerde dindar muhafazakârların tepkisini beraberinde getirdi. Muhafazakâr Protestanlar (evanjelikler), Yüksek Mahkeme’nin ayrışmacı kararlarından rahatsızlık duyan muhafazakâr Katolik ve Musevilerle anlaşarak, tektanrıci bir ittifaka yöneldiler. Uluslararası anlamda ise ABD Soğuk Savaş’ın etkisi altındaydı ve “Tanrısız” komünistlerle mücadeleye odaklanmıştı. Tarihe McCarthy dönemi (1950-1954) olarak geçmiş olan süreçte komünizm, Amerikan siyaset ve devlet adamalarının bir bölümü için bir saplantı haline geldi. Bu nedenle 1950’lerde Amerikalı liderler için, Tanrı’ya karşı saygılarını vurgulayarak komünistlerden farklı olduklarını hem kendi milletlerine hem de diğer uluslara kanıtlamak son derece önemliydi.

Kongre ve dönemin başkanı Dwight Eisenhower (1890-1969) tektanricılığın 1950’lilerde resmî din haline gelmesinde önemli rol oynadı. 1952 yılında Kongre her yıl bir Ulusal Dua Günü kutlanmasını öngören bir kanunu kabul etti ve kanun Başkan Harry Truman’ın (1884-1972) imzasıyla onaylandı. Sonrasında üç önemli kanun daha Eisenhower tarafından imzalanarak yürürlüğe girdi. 1954 yılında Kongre, 1892 yılından bu yana Tanrı’ya dair herhangi bir referans taşımayan bağlılık andına “Tanrı’nın himayesinde” sözünü ekledi.¹⁰² 1955 yılında ise Kongre tüm kağıt ve metal paraların üzerinde ulusal bir slogan olan “Güvendiğimiz Tanrı” sözünün geçmesi zorunluluğunu getirdi.¹⁰³ 1864 yılından bu yana yalnızca bazı metal paraların üzerine basılan bu slogan sınırlı ölçülerde kullanılmıştı. 1956 yılında ise Kongre kuruluş döneminden bu yana ulusal slogan olan *E Pluribus Unum* (kesret içinde vahdet veya çokluk içinde birlik) sözünün “Biz Tanrı’ya Güveniriz” ifadesiyle değiştirilmesini öngören bir kanunu kabul etti.¹⁰⁴ Eisenhower’ın aşağıya alıntılanmış ünlü sözü bu dönemin resmî ruh halini çok iyi bir biçimde

¹⁰² 36 U.S.C. 172.

¹⁰³ 36 U.S.C. 186.

¹⁰⁴ 31 U.S.C. 5112 (d) (1).

özetlemektedir: “Devlet yönetimimiz derin bir dinî inanca dayanmadığı sürece hiçbir bir anlam ifade etmez –ki bu dinin hangisi olduğu da umurunda değil.”¹⁰⁵ Tektanrıci ton resmî söylemlerin de ötesinde hastaneler ve askeri kurumlar da da dahil olmak üzere kamu kurumlarında da egemen hale geldi.¹⁰⁶

Yüksek Mahkeme dahi “zamanın ruhu”na uyarak din-devlet ilişkileriyle ilgili davalarda pasif laikliğin “uzlaşmacı” yorumunu ön plana çıkarmaya başlamıştır. Bu konuda en önemli örnek olarak *Zorach v. Clauston* (1952) davasında Mahkeme, ayrışmacı görüşü savunan üç hâkimin (Black, Jackson ve Frankfurter) muhalefetine rağmen, devlet okullarının, ders saatleri esnasında dinî kurumlarda öğretim görmek isteyen öğrencilerin derslerden muaf olabilecekleri “serbest zaman” programları uygulayabileceklerine karar vermiştir. Mahkeme bu etkinlikler için herhangi bir kamu kaynağı veya binası kullanılmadığından ve etkinlikler velilerin rızası alınarak yapıldığından uygun görüldüklerini vurgulamıştır.¹⁰⁷

Hâkim William Douglas kaleme aldığı çoğunluk kararında uzlaşmacı bir bakış açısı göze çarpmaktadır: “Biz Yüce Bir Zat’ın varlığını kabullenen kurumlara sahip olan, dindar bir toplumuz.” Douglas’a göre devlet insanların ruhi ihtiyaçlarını karşılayabilmek için din alanıyla ilgilenmelidir: “Devlet dinî öğretimi teşvik ettiğinde ve dinî otoritelerle, kamusal faaliyetlerin takvimlerini dinî ihtiyaçlar doğrultusunda düzenlemek için, işbirliği yaptığında en güzel devlet geleneklerimizden birine uymuş olmaktadır. Böylelikle halkımızın dinî tabiatına saygı göstermekte ve kamu hizmetini onların ruhi ihtiyaçları ile uzlaştırmaktadır.” Douglas’ın kaleme aldığı karar metni, ayrışmacı görüşü savunan eski Mahkeme kararları ile çelişkiler içermektedir: “Birinci Ek Madde ... kilise ile devlet arasında her koşulda bir ayrılık olması gerektiğini söylememektedir. Aksine, ikisi arasında herhangi bir iç içe geçme, ittifak ya da bağımlılık olmaması için gerekli olan tarzı ve yolları özenle tanımlamaktadır.” Mahkeme kararı ayrıca din ile devlet arasında tümenden bir kopukluk olması durumunda, bunun aralarında düşmanca bir tavrın gelişmesine zemin hazırlayabileceğini de belirtmektedir: “Aksi durumda devlet ile din birbirlerine yabancı olacaklardır [ki bunun da götürceği nokta] ... kuşkuçuluk ve hatta düşmanlıktır.” Din ve devlet arasında aşılma bir duvar olması

¹⁰⁵ Alıntının nakledildiği kaynak: Demerath ve Williams 1987, s. 78. Ayrıca bkz. Meacham, 2007, s. 176-9.

¹⁰⁶ Kelley, 1963.

¹⁰⁷ *Zorach v. Clauston*, 343 U.S. 306 (1952).

pratik olarak imkânsızdır, zira bu durumda “kiliselerin emlak vergisi ödeme zorunluluğu kalkacak, hatta belediyeler dinî topluluklara polis veya itfaiye koruması temin edemeyeceklerdir.” Ayrışmacı bir okuma anayasa ile toplumsal gelenekleri de karşı karşıya getirecektir: “Kongre oturumlarındaki dua törenleri, Başkan’ın mesajlarındaki Tanrı’dan yardım dileme, Şükran Günü’nün tatil olması, mahkeme salonlarındaki yeminlerde geçen ‘Tanrı yardımcım olsun’ sözü gibi kanunlarımızda, kamusal ritüellerimizde ve törenlerimizde yeri olan Rabb’e sayısız referanslar, Birinci Ek Madde’nin ihlali olarak görülecektir.” Dahası ayrışmacıların her talebini tatmin etmek olanaksızdır: “Müşkülpesent bir ateist ya da agnostik her mahkeme oturumu öncesinde tekrarlanan şu yakarışa da karşı çıkacaktır ‘Tanrı Birleşik Devletler’i ve bu Yüce Mahkeme’yi korusun’.” Son olarak da, devletin din karşısında “hissiz bir kayıtsızlık” içine girmesine neden olacak olan aşılabilir bir ayrılık duvarı oluşturmak “herhangi bir dine inanmayanları, inananlar karşısında” avantajlı bir konuma taşıyacaktır.¹⁰⁸ Bu karar sonradan Mahkeme’ye atanan muhafazakâr yargıçlar için önemli bir emsal olmuştur.¹⁰⁹

Günümüzde pasif laikliğin iki farklı yorumu olarak mücadele eden uzlaşmacılık ve ayrımcılık arasındaki gerilim net bir şekilde 1950’lerde ortaya çıkmıştır. Pasif laikliği devletin tektanrıci dinler, özellikle de Protestanlık, Katoliklik ve Musevilik, karşısında tarafsız kalması olarak yeniden yorumlayan uzlaşmacılık, 1950’li yıllarda egemen bakış açısı haline gelmiştir. Bu yaklaşım din ile devlet arasında bir ayrılık duvarı olması gerektiğini savunan ayrışmacı görüşü büyük ölçüde zayıflatmış ve onun yerine geçmiştir. 1960’larda ise, aşağıda açıklanacağı gibi, ayrışmacılar bir karşı-hareketle, özellikle mahkemeleri seferber ederek, kendi anlayışlarını yeniden hâkim kılmışlardır.

AYRIŞMACILAR VE UZLAŞMACILAR: TEKTANRICILIĞIN HÂKİMİYETİNİ KAYBETMESİ VE SONRASI

Okullarda Toplu Duanın Yasaklanmasından, Reagan Dönemine (1962-1981)

1960’lı yıllarla birlikte ayrışmacılar Yahudi-Hristiyan (Judeo-Christian) işbirliğine dayanan tektanriciliğin hâkimiyetine karşı mücadeleye giriştiler. Bu mücadelede başarılı olmalarında Tanrı’ya inanmayanların (ateist ve agnostikler)

¹⁰⁸ *Zorach v. Claiborn*, 343 U.S. 306 (1952).

¹⁰⁹ Leon Wieseltier, “The Mark of Zorach: Rehnquist and Scalia’s Commandments”, *The New Republic*, 29 Haziran 2005.

Amerikan toplumundaki hızlı sayı artışı yardımcı olmuş,¹¹⁰ en önemli rolü ise yine Yüksek Mahkeme oynamıştır. 1962 yılında *Engel v. Vitale* davasında Mahkeme, devlet okullarında öğrencilerin katılım zorunluluğu olan toplu dua düzenlemesinin anayasaya aykırı olduğuna karar verdi. Hakim Black Mahkeme'nin kararını şu sözlerle açıkladı: “Duanın dinler-üstü olması ya da öğrencilerin katılımının gönüllülük temelinde gerçekleşmesi onu anayasanın resmî dinin yasaklanması ve dinin özgürce yaşanmasıyla ilgili maddelerinin getirdiği sınırlamalardan muaf kılmaz.”¹¹¹ Bir başka önemli karar da 1963 yılında görülen *Abington v. Schempp* davasında verilmiştir. Bu davada Mahkeme, Kitab-ı Mukaddes'ten ayetlerin ve Hz. İsa'nın Duası'nın okunduğu gönüllü ve toplu duanın devlet okullarında yapılamayacağına hükmetmiştir. Çoğunluk kararını yazan Hâkim Tom Clark dine karşı olmadıklarını vurgulamıştır: “Devlet, dine muhalefet ya da düşmanlık anlamında bir resmî ‘laiklik dini’ ilan edemez.”¹¹² Ancak bu tespit *Engel* ve *Abington* davalarının tek muhalif yargıcı olan Hâkim Potter Stewart'ı ikna etmeye yetmemiştir. O'na göre bu kararlar resmî bir “laiklik dini” oluşturarak tarafsızlık ilkesini ihlal etmelerinin yanında dinî yaşamı özel alana hapsedmektedirler.¹¹³ Yirmi yıl sonra bile bu kararların Amerika'daki gündelik pratikleri ne kadar değiştirdiği çok açık değildi, çünkü 1980'lerin sonlarında dahi “ihtiyatlı varsayımlara göre, ülke çapındaki devlet okullarının yüzde 25'inde yeni güne hâlâ Kitab-ı Mukaddes'ten ayetlerin okunduğu dua ile başlanmakta ve büyük olasılıkla da okul binalarında dinî öğretim yapılması için oluşturulan ‘serbest zaman’la bitmektedir.”¹¹⁴

Engel ve *Abington* davaları John Kennedy'nin (1917-1963) başkanlığı döneminde alınmıştır. Kennedy'nin “hem kişisel tarzı hem de siyasi felsefesi itibariyle Jefferson'dan sonra en laik ABD başkanı olduğu ileri sürülebilir.”¹¹⁵ İlk (ve hâlâ tek) Katolik başkan olan Kennedy din ile devleti kaynaştırmaya çalıştığı yönündeki eleştirilere cevap olarak kilise-devlet ayrılığı ilkesini açık-

¹¹⁰ Hammond, 1987, s. 100-1.

¹¹¹ *Engel v. Vitale*, 370 U.S. 421 (1962).

¹¹² *Abington v. Schempp*, 374 U.S. 203 (1963). Mahkeme bu davayı davacısının Madalyn Murray olduğu *Murray v. Curlett* davası ile birleştirmiştir. Madalyn Murray sonradan Amerikan Ateistleri isimli örgütü kurmuştur.

¹¹³ *Abington v. Schempp*, 374 U.S. 203 (1963). Hâkim Stewart burada silahlı kuvvetlerde çalışan din görevlilerini örnek olarak vermektedir. Bu kişilerin askerî kuvvetler bünyesinde çalışıyor olmaları da “anayasanın resmî dini yasaklayan maddesine aykırı sayılabilir.” Ancak askeriyede din görevlileri olmadığı takdirde “çok uzak bir sınır karakolunda görev yapan yalnız bir asker, devletin kendisini dinî rehberlik imkânından mahrum bıraktığını ve dini yaşama özgürlüğünü ortadan kaldırdığını öne sürülebilir.”

¹¹⁴ Demerath ve Williams, 1987, s. 86. Ayrıca bkz. Fisher, 2005, s. 470-2.

¹¹⁵ Jacoby, 2004, s. 319. Ayrıca bkz. Kramnick ve Moore, 2005, s. 179-80.

ça vurgulamıştır.¹¹⁶ Kennedy'nin dışında Mahkeme'nin kararları ACLU gibi ayrışmacı sivil toplum örgütleri ile liberal Protestan ve Yahudiler gibi dinî gruplar tarafından da desteklenmiştir. Bu kararlara Amerikan elitlerinin verdiği destek şu örnekte açıkça görülmektedir: “Amerikan Yahudi Kongresi'nin danışmanı olan Leo Pfeffer, *Engel*'i desteklemek ve okullarda toplu duaya izin vererek anayasa değişikliği tasarılarına karşı çıkmak için Senato Adalet Komiyonu'na sunulan mektubu, hukuk fakültesi dekanları ile siyaset bilimi ve hukuk profesörlerinden 110 kişinin imzalamasını sağladı.”¹¹⁷

Seçkin kesimin bu desteğine karşın Yüksek Mahkeme'nin okullarda toplu duayı yasaklayan kararlarına karşı ciddi bir kitlesel direniş gelişmişti. 1963 ile 1994 yılları arasında yapılan kamuoyu anketlerinde bu kararları destekleyenlerin ortalaması % 35'te kalırken, kararlara muhalif olanların oranı % 60'a ulaşmıştır.¹¹⁸ Muhafazakâr Protestanlar ve Katolikler dua yasasına muhalif olan ana gruplardı. “Okullarda duaya ilişkin mahkeme kararlarının ardından muhafazakâr evanjelikler liberalleri baş düşmanları olarak görmeye başladılar. Katolikler de Amerikan kamusal hayatının artan bir şekilde sekülerleşmesine karşı muhalefet, okullarda duanın tekrar serbestleşmesini sağlama, dinî eğitime destek olunması ve kürtajın yasaklanması konusunda evanjelikler ile işbirliği yapmaya başladılar.”¹¹⁹ Okullarda toplu duaya ilişkin Kongre'ye birçok sayıda anayasa değişikliği teklifleri sunmuşlarsa da, bu girişimlerin tümü başarısızlıkla sonuçlanmıştır.¹²⁰

Tüm bu direnişe karşın Yüksek Mahkeme ayrışmacı kararlar vermeye devam etti. *Epperson v. Arkansas* davasında Mahkeme eyaletlerin evrim teorisinin öğretimini yasaklayamayacağına hükmetti.¹²¹ *Lemon v. Kurtzman* (1971) davasında verilen karar ise ayrışmacılığın konumunu sağlamlaştırmıştır. Bu karara göre Kongre tarafından çıkarılan kanunların seküler amaçları olmalı, bir dini güçlendirme veya zayıflatmayı netice vermemeli ve din ile dev-

¹¹⁶ Balmer, 2008, s. 6-46.

¹¹⁷ Jeffries ve Ryan, 2001, s. 322.

¹¹⁸ Kernell ve Jacobson, 1999, s. 145.

¹¹⁹ Jeffries ve Ryan, 2001, s. 349.

¹²⁰ West, 1991, s. 361-3; Wood, 1986, s. 362.

¹²¹ *Epperson v. Arkansas*, 393 U.S. 97 (1968). Devlet okullarına ilişkin verilen ayrışmacı bir başka karar da 1980 yılında *Stone v. Graham* davasında verilmiştir. Bu davada Mahkeme On Emir'in sınıflara asılmasını anayasaya aykırı bulmuştur. Bu dönemde Mahkeme'nin, uzlaşmacılığa yakın duran birkaç kararı da olmuştur. 1968 yılında görülen *Board of Education v. Allen* (392 U.S. 236) davasında Mahkeme bir eyalet yönetiminin, tüm öğrencilerin ders kitabı masraflarını karşılamak için uyguladığı bir programın, dinî okul öğrencilerini de kapsamasının yasal olduğuna, zira bu okulların hem dinî hem de seküler eğitim verdiği karar vermiştir.

letin aşırı derecede iç içe geçmesini sağlayacak nitelikte olmamalıdır.¹²² 2000'lerin ortalarına kadar çok etkili bir emsal olan *Lemon* kararı, ayrışmacıların dinî bir amaca yönelik olduğuna inandıkları kanunları iptal etmelerinde temel dayanak noktalarından oldu.

Ayrışmacılar 1960'lı yıllarda mahkemeleri seferber ederek tektanrıcılığın ve Yahudi-Hristiyan ittifakının hâkimiyetini büyük oranda zayıflattılar. Tektanrıci resmî söylem ve sloganları ortadan kaldırmayı başaramasalar da, okullarda toplu dua ve Kitab-ı Mukaddes okunmasını yasakladılar. Bu durum muhafazakârların iki kolunu, pasif laikliğin uzlaşmacı anlayışını savunanlar ile Hristiyan Sağ'ı, harekete geçirdi. Liberaller ile muhafazakârlar arasında on yıllar boyunca bir etki-tepki ilişkisi devam etmiştir: bir hareketin üstün duruma geçmesi diğerinin yeniden seferber olmasına yol açmıştır.¹²³ Reagan'ın başkanlık seçimleriyle beraber muhafazakârların Cumhuriyetçi Parti'yi destekleme stratejileri netlik kazandı. Bu stratejinin başarısı Reagan'ın 1981'de başlayan başkanlığından bu yana Yüksek Mahkeme'ye yapılan muhafazakâr atamalar ile Mahkeme'deki güç dengesinin değişmesinden anlaşılmaktadır. Böylelikle muhafazakârlar, kitabın İkinci Bölüm'ünde açıklandığı gibi, ayrışmacıların gücünü dengelemiş oldular.

SONUÇ

ABD'de laikliğin tarihi kökenleri Fransa ve Türkiye'den farklıdır. ABD'nin kurucuları yeni cumhuriyetin temellerini attıklarında kendilerini monarşi ile hâkim dinin ittifakına dayanan eski bir *devr-i sabık*'a karşı konuşturmamışlardı. Amerika hâkim dine değil, farklı Protestan mezheplerine dayalı dinî çeşitliliğe sahipti. Din, eski bir monarşinin geleneksel destekçisi olarak görülmüyordu. Yeni bir göçmen ülkesi olan Amerika'da yerel bir hanedanın yeniden gücü ele geçirme tehlikesi de yoktu. Çok sınırlı bir *devr-i sabık* olarak görülebilecek olan Britanya Krallığı-Anglikan Kilisesi ittifakı sadece bu kiliseye karşı bir düşmanca tutumu netice vermiş, onun ötesinde genel bir ruhban karşıtlığı doğurmamıştır. Netice itibarıyla *devr-i sabık*'a reaksiyon neticesinde dışlayıcı laikliğin hâkim olduğu Fransa ve Türkiye'den farklı olarak, Amerika'da dinin kamusal görünürlüğüne hoşgörü bakan pasif laiklik egemen hale gelmiştir.

Devr-i sabık'ın olmayışı Amerika'nın kuruluş sürecinde etkili olan *ras-yonalistler ve evanjeliklerin* "örtüşen bir uzlaşma"ya ulaşmalarını sağlamıştır. Öte yandan bu iki grup arasındaki görüş ayrılıklarının bıraktığı miras uzun

¹²² *Lemon v. Kurtzman*, 403 U.S. 602 (1971).

¹²³ Kohut ve diğerleri, 2000, s. 123.

vadede pasif laikliğin *ayrışmacı* ve *uzlaşmacı* yorumları arasındaki mücadeleye dönüşmüştür. Değişik gruplar arasındaki mücadele ve güç dengesine göre tarih sarkacı, dinî aidiyetlerin hâkimiyetlerinin güçlenmesi veya zayıflaması arasında salınım yaparak bir gel-git oluşturmuştur. Federal bir resmî dinin olmadığı ve eyaletlerde resmî kiliselerin kaldırıldığı kuruluş dönemini, mezheplerüstü Protestanlığın yarı-resmî statü kazandığı süreç izlemiştir. 20. yüzyıl başlarında sarkacın yeniden aksi yönde salınım yapmasıyla, ayrışmacılar Protestanlığın yarı-resmî statüsünü sona erdirmişlerdir. Sonrasında ise evanjelik Protestanlar, muhafazakâr Katolik ve Musevilerle anlaşarak tektanrıcılığı hâkim kılmış ve pasif laikliğin uzlaşmacı yorumunun devlet politikalarında ön plana çıkmasını sağlamışlardır. Buna karşılık pasif laikliğin ayrışmacı yorumunu savunanlar 1960'larda tektanrıcılığın hâkimiyetini sarsmışlardır. Bu da son dönemde muhafazakârların uzlaşmacı bir karşı hareketi seferber etmeleriyle sonuçlanmıştır. Tüm bu dönüşümler pasif laikliğin ABD'de her dönem farklı yorumlandığına ve devletin tarafsızlığının değişik anlamlar kazandığına işaret etmektedir. Protestanlığın yarı-resmî hâkimiyeti olduğu dönemde, devletin tarafsızlığı Protestan mezhepleri karşısında tarafsız olması anlamına gelmiştir. 1950'lilerde ise bu kavram devletin tektanrılık Hıristiyanlık ve Musevilik karşısındaki tarafsızlığına işaret etmiştir. İkinci Bölüm'de ele alındığı gibi ABD'de devletin tarafsızlığının ve pasif laikliğin gerçek anlamı ile buna bağlı devlet politikaları üzerine verilen mücadele devam etmektedir.

İdeolojik görüşler bu mücadele ve dönüşümler üzerinde önemli rol oynamıştır. İdeolojiler ekonomik ya da kurumsal aidiyetleri aşan bir nitelik ve etkiye sahiptirler. Karşıt ideolojik görüşleri savunan bireyler aynı sosyo-politik sınıfın (mesela Amerikan siyaset adamları) veya kurumun (mesela Amerikan Yüksek Mahkemesi) mensubu olsalar da laiklik konusunda inandıkları farklı ideolojiler onları farklı siyasi hedeflere ve politika tercihlerine yönlendirmektedir. Bu hedef ve tercihlere ulaşmak için tabii ki birtakım stratejik davranışlar içine girebilirler. 19. yüzyıl sonlarında Protestanların Katolik-karşıtlığından dolayı ayrışmacı Blaine Tasarısını desteklemeleri ve devlet ile dinî okullar arasında bir duvar örmek istemeleri stratejik davranışlara bir örnektir. Ancak bu misal bile yine dinî ve ideolojik görüşlerin önemini göstermektedir, çünkü Protestanların bu stratejisi de dinî aidiyetlerine ve Katolik-karşıtı ideolojilerine dayanmıştır. İdeolojilere yapılan bu vurgu, aktörlerin önemini inkar etmemektedir, zira ideolojiler onları benimseyen, etraflarında organize olan ve harekete geçen birey ve gruplar olmadan bir anlam ifade etmezler.

İKİNCİ KISIM

Fransa

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Dışlayıcı Laiklik ve Çokkültürlülüğün Meydan Okuması (1989-2010)

Kasım 1989'da Paris yakınlarında bir ilçe olan Creil'de, bir lise müdürü, üç Müslüman kız öğrenciyi giydikleri başörtü nedeniyle okuldan kovdu. Konu ulusal bir önem kazandı, zira eylem sonradan diğer okullarca örnek alılabilecek nitelikteydi. Dönemin Eğitim Bakanı Lionel Jospin okul yönetimi ile veliler arasında kurulacak bir diyalog üzerinden geliştirilecek bir çözümü desteklediğini ifade etti.¹ Bazı solcu ve feminist entelektüeller onu bir yatıştırma politikası izlemekle suçladılar ve okullarda genel bir başörtü yasağının getirilmesi için çağrı yaptılar.² Jospin konunun çözümü için Danıştay'a başvurdu.³ Mahkeme başörtüsü giymenin laikliğe aykırı olmadığını belirten bir karar verdi.⁴ Başörtüsü yasağını destekleyenler pes etmediler ve ateşli tartışmalar yıllarca devam etti.

¹ Remond, 1995, s. 15.

² Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Elisabet de Fontenay ve Katherine Kintzler, "Profes, ne capitulons pas!" *Le Nouvel observateur*, 2-8 Kasım 1989.

³ Fransız Danıştayı, 27 Kasım 1989; sayı 346, s. 893.

⁴ Bazı yazarlar *sekülerlik* ile *laiklik* kavramlarının farklı olduğunu, ABD'deki rejim seküler iken, Fransa ve Türkiye'nin laik olduğunu iddia etmektedirler. Halbuki, Birinci Bölüm'de izah edildiği gibi laik devletler resmî dinlerinin olmayışı ve hukuk sistemlerinin din kontrolünde olmaması şeklinde özetlenebilecek iki ortak özellikle tanımlandıklarından bu üç devlet de laiktir. Bu ülkelerdeki farklılıkları birine seküler diğer ikisine laik demektense, birindeki hâkim ideolojiye pasif laiklik, diğer ikisindeki egemen ideolojiye de dışlayıcı laiklik olarak tanımlamak daha açıklayıcı olmaktadır. Literatüre baktığımızda birçok Fransızca eser de, ABD'deki rejimi anlatırken İngilizce *secularism* terimini *laïcité* olarak tercüme etmektedirler. Bkz. Zoller 2005. Benzer şekilde Fransızca'nın hâlâ anadil konumunda olduğu Senegal'de anayasa, cumhuriyeti *laïque* olarak tanımlamaktadır. Ancak Senegal'de egemen olan ideoloji dışlayıcı laiklik değil, dinleri (özellikle İslâm ve Katolikliği) kamusal alanda hoşgören pasif laikliktir. Bkz. Villalon 2006.

1989-1999 yılları arasında Fransız⁵ ve İngiliz⁶ gazeteleri inceleyen bir araştırmanın sonuçlarına göre bu dönemde başörtüsü üzerine toplam 1.174 Fransızca makalele yayınlanmışken, yalnızca 18 İngilizce makale yayınlanmıştır.⁷ Bu konudaki mücadele mahkemelerde de cereyan etmiştir. Fransa’da en üst idari temyiz mahkemesi olan Danıştay, 1992-1999 yılları arasında önüne gelen davalardan kırk birinde okuldan başörtülü öğrencilerin atılma kararını iptal etmiş, sekizinde ise öğrencilerin protesto eylemi ile düzeni bozdukları gerekçesiyle atılma kararını onaylamıştır.⁸ Başörtü yasağını savunanlar, Danıştay’ı aşmak için laiklik konusunda yeni bir kanun çıkarılması doğrultusunda çalışmaya başladılar. Sonunda verilen kanun teklifi önce (Meclis ve Senato’dan oluşan) Fransız Parlamentosu’ndan geçmiş ve Mart 2004’te Cumhurbaşkanı Jacques Chirac’ın imzasıyla onaylanarak yürürlüğe girmiştir. Çıkarılmış olan kanunun ilk maddesi şöyledir: “Devlete bağlı ilkokullarda, orta okullarda ve liselerde öğrencilerin dinî kimliklerini abartılı bir biçimde yansıtan kıyafet ve simgeleri giymeleri, taşımaları yasaktır.”⁹

Fransa’da başörtüsü takan Müslüman öğrencilerin sayısının 1.500’den az olduğu düşünüldüğünde bu konunun Fransız siyasi yaşamını neden bu kadar meşgul ettiğini anlamak çok daha güç bir hal almaktadır. Bunu giderek artan Müslüman nüfusu kontrol etme çabasıyla açıklamak çok da ikna edici bir açıklama gibi görünmemektedir, zira Fransa’daki Müslümanların siyasi güçleri marjinal düzeydedir. Yasağın kanunlaştığı yıl itibariyle, 321 sandalyeli Senato’da yalnızca iki Müslüman kökenli vekil bulunmaktadır; 577 vekilin bulunduğu Milli Meclis’te hiç Müslüman temsilci yoktur.¹⁰ Müslümanların siyasi anlamda etkili olması durumunda bile onları kontrol etmek için dinî sembollere yönelik bir devlet politikası izlemek etkili olmayacaktır, çünkü Fransa’daki Müslümanlar dindar değillerdir. Bu ülkedeki Müslüman kesim içinde her hafta camiye gidenlerin oranı (% 5)¹¹ ve kendisini dindar Müslü-

5 *Le figaro, Le Monde, Libération, L’Humanité, La Croix ve Le Monde de l’Education.*

6 *The Times, Independent, Guardian, Morning Star, Church Times ve The Times Education Supp.*

7 Liederman, 1000, s. 371-2. Bu gazetelerden *Libération*’da başörtüsü ile ilgili çıkmış makalelerin derlemesi için bkz. *Libération*, 2004.

8 Haut conseil à l’intégration 2001, s. 66.

9 15 Mart 2004 tarihli ve 2004-228 numaralı kanun. Jeremy Gunn’ın da belirttiği gibi “köprü altlarında uyumasını yasaklayan kanunun hem zenginlere, hem de evsizlere eşit bir biçimde uygulanması gibi, bu kanun da tüm dinlere eşit bir biçimde uygulanmıştır.” Gunn, 2005, s. 92 n48.

10 Klausen 2005, s. 22.

11 “L’islam nationalisé?” *Libération*, 8 Aralık 2004, s. 4-5. Kadınlar cuma namazına nadiren gittiklerinden bu oran sadece erkekleri göstermektedir; ardından atıf yaptığım dindarlık oranı (% 10-

man olarak tanımlayanların oranı (% 10-12),¹² her haftaya kiliseye gidenlerin oranı (%10)¹³ kadar düşüktür. Daha önce de bahsedildiği gibi, fırsat maliyeti kavramına dayanan rasyonel tercih yaklaşımı da bu konuyu açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Başörtüsü yasağı iktisadi anlamda herhangi bir katkı sağlamadığı gibi, yönetim maliyetlerini de arttırmaktadır. Dahası Fransa'nın bazı Müslüman ülkelerle olan ilişkilerine de zarar vermektedir.¹⁴

Alternatif bir yaklaşım ise haklı bir biçimde bu yasağı İslâmofobi'nin ve göçmen düşmanlığının Fransız devlet politikasına bir yansıması olarak değerlendirmektedir.¹⁵ Ancak bu yaklaşım meseleyi tam olarak açıklayamamaktadır. İslâmofobi ve göçmen karşıtlığı Almanya, Hollanda ve İngiltere gibi diğer pek çok Batı Avrupa ülkesinde de vardır.¹⁶ Ancak bu ülkelerin hiçbirinde öğrencilerin başörtüsüne ilişkin bir yasak söz konusu olmamıştır.¹⁷ Başka bir yayında açıkladığım gibi, gerek camilerin, gerekse İslâmi okulların sayısı açısından bu üç Avrupa ülkesindeki Müslümanlar, Fransa'dakilerden daha iyi durumdadılar. Ayrıca Fransa, devlet okullarında İslâm (ve başka dinler) hakkında öğretim yapılmayan tek Batı Avrupa ülkesidir. Kısacası, Fransa Müslümanlara yönelik kısıtlayıcı politikaları ile Avrupa'da istisnai bir ülke konumundadır.¹⁸

Asıl karşılaştırdığımız örneklerle dönecek olursak, İslâmofobikler

15) kadın-erkek tüm toplumu yansıtmaktadır.

12 Debré, 2004, s. 67; Laurence ve Vaisse, 2006, s. 76; Klausen, 2005, s. 140.

13 CSA/La vie/Le Monde Anketi, "Les français et leur croyances", 21 Mart 2003, s. 41, 91, http://a1692.g.akamai.net/f/1692/2042/1h/medias.lemonde.fr/medias/pdf_obj/sondageo30416.pdf

14 "Laïcité: La décision de M. Chirac suscite des critiques à l'étranger", *Le Monde*, 22 Aralık 2003.

15 Bir AB kurumu olan Avrupa Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı İzleme Merkezi (EUMC) İslâmofobi üzerine raporlar yayınlamaktadır. 2006 yılındaki rapora göre Avrupa ülkelerindeki Müslümanlar "iş bulma, eğitim ve ev kiralama/alma gibi konularda değişik düzeylerde ayrımcılığa ve marjinalleştirilmeye maruz kalmakta ve toplumun çoğunluğuyla ve medya tarafından yapılan olumsuz genellemelerin de mağduru olmaktadır. Bunun haricinde Müslümanlar, şahıslarına ve mülklerine yönelik, sözlü tehditlerden fiziksel saldırılara kadar değişik seviyelerde, önyargı ve nefret ifadesi olan saldırılara muhatap olmaktadır." EUMC 2006, 19. Bu rapor merkezi İngiltere'de olan Runnymede Trust isimli bir sivil toplum örgütünün İslâmofobi tanımını referans almaktadır: "1. İslâm'ı yekpare, statik ve değişime kapalı bir blok olarak tanımlamak. 2. İslâm'ı ayrı ve 'öteki' olarak görmek. İslâmofobi'ye göre İslâm diğer kültürlerle ortak olan herhangi bir değere sahip değildir, onlar tarafından etkilenmez, ya da onları etkilemez. 3. İslâm'ı Batı'dan daha alt seviyede görmek. İslâmofobikler İslâm'ı barbarca, akıl-dışı, ilkel ve cinsiyetçi görürler. 4. İslâm'ı şiddete meyilli, saldırgan, terörizm destekçisi ve diğer medeniyetlerle savaş içinde algılamak." EUMC 2006, s. 61.

16 Dekker ve Noll, 2007; Fetzter ve Soper, 2003, s. 247, 255; Cesari, 2002, s. 10; Cesari, 2006b, s. 3-4, 29-42; Pfaff ve Gill, 2006, s. 812-3.

17 Willaime, 2005a, s. 16.

18 Kuru, 2008.

ABD’de de bulunmaktadır. Fakat 11 Eylül 2001 sonrasında Müslümanlar hakkında açılan binlerce soruşturmanın ötesinde, İslâmofobi ABD’de devletin Müslümanlara yönelik (özellikle de öğrencilerin giydikleri kıyafetler ve taşıdıkları dinî semboller konusunda) baskıcı bir politika izlemesine yol açmamıştır. Fransa anakarasında yaşayan 5.5 milyon Müslüman cami ve okul yapımı konusunda siyasi, bürokratik ve mali sınırlamalarla karşılaşmaktadır. Sonuç itibarıyla Fransa’da sadece 74’ü beşyüz ve üstü kişiyi alabilen 2,100 cami¹⁹ ile yalnızca 3 (küçük ve yeni açılmış) özel İslâmi okul bulunmaktadır.²⁰ ABD’de ise 3 ila 7 milyon arasında olduğu tahmin edilen Müslüman nüfus, 144’ü beşyüz ve üstü kişiyi alabilen 1,900 cami ile 375’ten fazla özel İslâmi okula sahiptir.²¹

Fransa’nın başörtüsü yasağı başta olmak üzere Müslümanlara yönelik dışlayıcı politikaları, dışlayıcı laiklik ile İslâmofobi’nin birleşmesinin bir sonucudur. Dışlayıcı laiklik tarihi olarak Fransa’daki tüm dinleri özellikle de Katolikliği kamusal alandan dışlamak üzere politikalar gütmüş ve bu yönüyle Fransa, Batı Avrupa’da bir istisna olmuş ve ABD’den de farklılaşmıştır. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Katolik değerlere önem veren sağ partilerin güçlenmesi, Beşinci Bölüm’de açıklanacağı gibi, bu politikaların yumuşamasına yol açmıştır. Fakat İslâm karşısında, iki eski düşman, dışlayıcı laikliği savunan solcularla İslâmofobik sağcılar, anlaşarak yasakçı politikalar uygulamışlardır. Diğer Batı Avrupa ülkeleri ve ABD’de İslâmofobikler dışlayıcı laiklik gibi uygun bir ideoloji ve dışlayıcı laikler gibi bir işbirlikçi bulamadıklarından Fransa’daki kadar radikal politikalar ortaya koyamamışlardır. Fransa’daki yasakçı politikaları açıklamada dışlayıcı laiklik ve İslâmofobi birbirini tamamlayan etkenlerdir.

Fransa’da öğrencilere, Almanya’da ise öğretmenlere uygulanan başörtüsü yasaklarının karşılaştırılması da dışlayıcı laikliğin Fransız politikalarındaki rolüne ışık tutmaktadır. Fransa’da yasak ana hedef olarak Müslüman

19 “L’islam nationalisé?” *Libération*, 8 Aralık 2004, s. 4-5; *Time Magazine*, “Is America Islamophobic?” 30 Ağustos 2011. Bu yüzden Parisli birçok Müslüman cuma namazını küçük camilerin etrafındaki sokaklarda kılmaktadır. Yazarın Ekim-Aralık 2004’te Paris’teki gözlemleri.

20 Bu üç okul Paris’in bir banliyösü olan Aubervilliers (2001 yılında açılmış ve 80 öğrencisi vardır), Lille (2005 yılında açılmış ve 15 öğrencisi vardır) ve Marseille (2005 yılında açılmıştır ve yalnızca bir sınıfı vardır) şehirlerindedir. Lille’deki okul 2008 yılında devletten mali destek alma hakkına sahip olmuştur. “Les premières écoles privées en quête de financement”, *Le Monde*, 15 Mart 2005. Ayrıca bkz. Debré, 2004, s. 134; “Muslim Lycée Opens in Secular France, Raising Eyebrows”, *New York Times*, 9 Eylül 2003; “French Muslims Find Haven in Catholic Schools”, *New York Times*, 30 Eylül 2008.

21 Bagby, Perl, and Froehle, 2001, s. 2-3, 8; *Time Magazine*, “Is America Islamophobic?” 30 Ağustos 2011.

kızların başörtüsünü alsa da, “büyük” Hristiyan haçları ile erkek öğrencilerin taktığı Musevi takkesi ve Sih sarığı da yasağın kapsamı içindedir. Dışlayıcı laikliğin tesirinde olmayan Almanya’da İslâmofobik tepkiler sonucunda sadece öğretmenlere on altı eyaletin sekizinde yasak getiren kanunlar çıkarılabilmektedir. Fransa’nın aksine, bu sekiz Alman eyaletinin çoğu, çıkardıkları kanunlarda, Berlin gibi bir iki istisna dışında, başörtüsünü yasaklama sebebi olarak başörtüsünün “Batılı” ve “Hristiyan” değerlere karşı olduğunu açıkça zikretmişler, laikliğe atıf yapmamışlar ve haç, Musevi takkesi, Sih sarığı gibi başka dinî sembolleri yasaklamamışlardır.²²

Fransa dışlayıcı laikliğin ideolojik hâkimiyet kurduğu bir ülke olmakla beraber dine yönelik devlet politikalarını etkileme adına dışlayıcı laikliği (*laïcité de combat; çatışmacı laiklik*) savunanlar ile pasif laikliği (*laïcité plurielle; çoğulcu laiklik*) savunanlar arasında süren ideolojik mücadelelere sahne olmaktadır. Dışlayıcı laiklik taraftarları dinin kamusal alandan dışlanmasını savunurken, pasif laiklik taraftarları dinin kamusal görünürlüğü karşısında hoşgörülü bir tutum takınmaktadırlar. Pasif laiklerin muhalefeti nedeniyle başörtüsünün okullarda yasaklanması on beş yıl (1989-2004) almıştır.

Bu bölüm ilk olarak devletin okullarda dine yönelik altı politikasını inceleyecektir. Bu politikalar ABD’nin ve Türkiye’nin ele alındığı bölümlerin de ana bağımlı değişkenleridir. Bundan sonra ise dışlayıcı laikler ile pasif laikler arasındaki ideolojik mücadeleyi analiz edecektir. Son olarak ise bu ideolojik mücadelelerin, Fransa’daki Müslüman azınlığa yönelik devlet politikalarının şekillenmesine olan etkisini ortaya koyacaktır.

FRANSA DEVLETİ’NİN OKULLARDA DİNE YÖNELİK POLİTİKALARI

Öğrencilerin Dinî Simgeleri

Fransa’da yeni laiklik kanunu ilk olarak 2004-2005 öğretim yılında uygulanmaya başlamıştır. Bazı Müslüman öğrenciler yasağı aşmak için bandana takmaya başladılar. Ne var ki eğitim bakanı tüm gün boyunca, haftanın her günü takılmakta olan ve saçların tamamını kapatan bandanaların başörtüsünden farksız ve bu yüzden yasak olduğunu açıkladı. Fransız Milli Eğitim Bakanlığı raporlarına göre 2003-2004 yılları arasında başörtüsü takan 1.465 öğrenci varken, bu sayı 2004-2005 yılları arasında 626’ya düşmüştür. Bu 626 Müslüman öğrenci dışında, iki Hristiyan öğrenci taşıdıkları büyük haçlar,

22 McGoldrick, 2006, s. 115-17; Klausen, 2005, s. 171.

yedi Sih öğrenci ise sarıkları nedeniyle uyarılmıştır. Yapılan disiplin kovuşturması sonucunda da başörtüsü ve sarıklarını çıkarmayan 47 Müslüman ve 3 Sih öğrenci okullarından uzaklaştırılmışlardır.²³ Müslümanlarca kurulmuş olan Özgürlük ve 15 Mart Komitesi, 813 öğrencinin yeni kanun karşısında takındıkları tutumla ilgili olarak bir rapor hazırlamıştır. **Tablo 11** raporu özetlemektedir.²⁴

TABLO 11
Başörtülü Öğrencilerin Yasak Sonrası Durum ve Tutumları (2004-2005)

Okullarından atılanlar	47
Belirli belirsiz başını örtmeye devam edenler	12
Başörtülerini çıkaranlar	533
Evde öğrenim görmeyi tercih edenler	26
Özel Katolik okullara geçenler	3
Eğitimini başka bir ülkede devam edenler	67
Eğitimini tamamen bırakanlar (16 yaşından küçükler; Paris bölgesi tahmini)	25
Eğitimini tamamen bırakanlar (16 yaşından büyük; Fransa tahmini)	100
Toplam	813

Devlet Okullarında Din Dersi, Toplu Dua ve And

1880’lerde çıkarılan eğitimin laikleştirilmesine yönelik kanunlarla birlikte Katolikliğin Fransız devlet okullarındaki hâkimiyeti sona ermiş ve devlet okulları laik bir sisteme geçmiştir. Günümüzde Fransız devlet okullarında dinî öğretim, toplu dua veya Tanrı’ya atıf yapılan bir bağlılık andı bulunmamaktadır.

Özel Dinî Eğitim ve Devletin Dinî Okullara Mali Desteği

19. yüzyılın ortalarından bu yana Fransa’daki dinî topluluklar, özellikle Katolik Kilisesi, özel okullar kurmuşlardır. 1880’lerde devlet okulları üzerindeki nüfuzunu kaybeden Katolik Kilisesi, özel okullarına ağırlık vermeye başla-

²³ “Trois autres lycéennes exclues pour non-respect de la loi sur la laïcité à Mulhouse et dans l’Orne”, *Le Monde*, 21 Ekim 2004; Ministère de l’éducation nationale, de l’enseignement supérieur et de la recherche, “Application de la loi du 15 Mars 2004 sur le port des signes religieux ostensibles dans les établissements d’enseignement publics”, 2 Temmuz 2005, <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/064000177/0000.pdf>. Ayrıca bkz. Laetitia Van Eeckhout, “L’exclusion de trois élèves sikhs devant le tribunal d’administratif”, *Le Monde*, April 13, 2005. Fransız devlet okullarında başörtüsü takan öğrencilerin sayısı 1994 yılında 1.123, 2003 yılında ise 1.256 idi. Debré, 2004, s. 50.

²⁴ Raporu nakleden kaynak: Xavier Ternisien, “Des Organisation musulmans évoquent 806 ‘victimes’”, *Le Monde*, 14 Mart 2005. Başlıkta 806 rakkamı geçse de tek tek maddeler toplandığında toplam sayı 813 olmaktadır.

di. Güncel verilere göre Fransa'daki öğrencilerin % 20'si, özel okullara gitmektedir ve bu okulların % 95'i Katolik Kilisesi'ne bağlıdır. Bu okullara verilen devlet yardımı 20. yüzyılın ortalarında şiddetli tartışmalara neden olmuştur. Günümüzde Fransa Devleti, belirli bir anlaşma karşılığında, özel okulların öğretmen maaşlarını ödemekte ve böylece okulların toplam masraflarının yaklaşık % 80'ine varan oranda bir mali destek sağlamaktadır.²⁵ Yapılan anlaşma sonucunda özel Katolik okullardan milli müfredata uygun ve her inançtan öğrenciyi kabul eden bir eğitim vermeleri istenmektedir.

Dine Yönelik Politikalarda Genel Eğilim

Fransa Devleti'nin dine yönelik politikaları çelişkili bir niteliğe sahiptir. Bir taraftan Fransa (ABD'nin aksine) dinî simge ve söylemleri kamusal alanın, özellikle devlet okullarının, dışında tutmaktadır. Fransız devlet kurumlarında Kitab-ı Mukaddes'e el basarak yemin etme, Tanrı'ya referans vererek konuşma, ya da açılış duası gibi uygulamalar söz konusu değildir. Dahası Fransız devleti, dinî kuruluşların özgürlüklerini kısıtlama noktasında da ABD'den çok daha müdahalecidir. Mesela Fransız devleti aralarında Yehova Şahitleri ve Scientology Kilisesi gibi toplulukların da bulunduğu toplam 173 dinî grubu potansiyel "tehlike" ilan etmiştir. 1998 yılında bu grupları kontrol altına almak için İçişleri Bakanlığı bünyesinde Dinî Gruplar Tetkik Kurulu oluşturulmuştur.²⁶

Diğer taraftan Katolik özel okullara verilen devlet desteği Fransa'nın din politikasının bütünüyle dışlayıcı olmadığını göstermektedir. Başka konularda da Fransız devletin vatandaşlarının dinî isteklerine Türkiye'den daha duyarlı olduğu söylenebilir. Fransa'da Çarşamba günü okullar tam veya yarım gün tatildir. Bunun sebebi 19. yüzyıl sonlarında eğitim laikleştğinde çıkarılan bir kanun ile öğrencilerin dinî öğretim için kilise ve benzeri kurumlara Pazar günü haricinde de gidebilmesine imkân vermektir. Türkiye'de ise öğrencilerin, devlet tarafından çerçevesi çizilen din dersleri ve mezunları üniversitesi sınavlarında ayrımcılığa uğrayan İmam Hatipler haricinde, İslâm konusunda eğitim alma imkânları neredeyse yoktur. Öğrenciler sekizinci sınıfı bitirmeden sene içinde Kur'an Kurslarına gidemezler, beşinci sınıf bitmeden yazın camilerdeki kurslara bile gitmeleri yasaktır.

Fransa'da devlet okullarında çoğunluk olan Katoliklerin taleplerine

²⁵ Baubérot, 2004c, s. 150; Coq, 2004, s. 101; Klausen, 2005, s. 144.

²⁶ "Fransa'nın belirli dinî gruplar konusunda kültürel korumacı bir tavır sergilemesi genel anlamda izlenmiş olduğu milliyetçilik politikası ile ilişkilidir. Bu tavır sinema sektöründeki [kültürel] konumunu korumak için vermiş olduğu mücadeleyi çağrıştırmaktadır." Fautre, Garay ve Nidegger, 2004, s. 617-8; ayrıca s. 595-602. Bkz. Robert, 2003, s. 652-5.

özel önem verilmektedir. Bu okulların “yemekhanelerinde Cuma günü [Katolikler o gün et yemek istemediklerinden] balık servis edilmekte, helal et yemek isteyen [Müslüman] öğrenciler için ise çok sınırlı bir çaba gösterilmektedir.”²⁷ Fransız devlet okullarının yarısından fazlasında öğrencilere manevi danışmanlık vermeleri için papazlar bulunmaktadır. Bir incelemeye göre 2000 yılında 3.800 okuldan, 2.594’ünde papazların görev yaptığı ortaya çıkmıştır.²⁸ Okulların dışında Fransız hapishanelerinde, hastanelerinde ve kırsalalarında da din görevlileri bulunmaktadır.²⁹ 2004 yılının verilerine göre Fransa hastanelerinde 513 Katolik, 267 Protestan, 69 Müslüman, 64 Musevi ve 3 Ortodoks din görevlisi vardır.³⁰ Yine Fransız ordusunda 254 Katolik, 71 Protestan ve 49 Musevi din görevlisi bulunmaktadır.³¹ 2005 yılından itibaren ise orduda Müslüman din görevlileri çalışmaya başlamıştır.³² Türkiye’de ise orduda dinî görevli bulunmamaktadır. Fransa özel din eğitimi ve dinî örgütlenme hakkı anlamında da dinî topluluklara Türkiye’den çok daha fazla özgürlük tanımaktadır. Dışlayıcı laikliğin egemen olduğu bu iki ülke arasındaki farklılıkları Birinci Bölüm Fransa’da demokrasinin ve Türkiye’de ise yarı-otoriter rejimin bir sonucu olarak açıklamıştı.

Dışlayıcı laiklik Türkiye’de tek parti hâkimiyeti altında kurumlaşmış ve bu tarihten itibaren de ordu ve yargı tarafından seçilmiş siyasetçilere karşı koruma altına alınmıştır. Demokrasi tam yerleşmediği için, dışlayıcı laiklik karşıtları Türk devletinin katı politikalarına karşı muhalefet etme ve onları değiştirme adına sınırlı imkânlarla sahip olmuşlardır. Fransa’da ise dışlayıcı laiklik çok partili bir demokratik rejim altında kurumlaşmış ve geniş ölçüde kitle desteği bulmuştur. Muhafazakâr Katolikler Fransız demokrasisinde dışlayıcı laiklere karşı muhalefet etme imkânı bulmuşlardır. Fransa devlet politikaları bu güçler arasında mücadelenin sonucunda şekillendiğinden dışlayıcı laiklikten birçok sapmalar göstermiş ve üç ana başlık altında özetlenebilecek “istisna”lar ortaya koymuştur.

İlk olarak Alsace-Moselle³³ bölgesinde laiklik kanunları uygulanma-

²⁷ Fernando, 2006, s. 206.

²⁸ Massignon, 2000, s. 363 n2. Ayrıca bkz. Gunn, 2005, s. 90.

²⁹ Brechon, 1995, s. 63.

³⁰ Conseil d’Etat, 2004, s. 315 n262.

³¹ Durand-Prinborgne, 2004, s. 96. Ayrıca bkz. Boniface, 2001.

³² “Création d’une aumônerie musulmane dans l’armée française”, <http://eurel.u-strasbg.fr/FR/index.php?RuBintialeSS=Débats%20actuels&intrubrique=Mars%202005&pais=5&rubrique=390&nompais=France>, 23 Aralık 2005’te ulaşılmıştır.

³³ Alsace-Moselle ismi yerine Alsace-Lorraine de kullanılmaktadır, bunun sebebi laik kanunlardan muafiyet Alsace bölgesinin her iki vilayetinde (Bas-Rhin ve Haut-Rhin) de yer alırken, Lorraine

maktadır. Bu bölgenin hukuksal yapısı devletin Katolik Kilisesi ile yaptığı 1801 Anlaşması'na ve Protestan mezhepleri ile Museviliğin haklarının düzenlendiği 1802-1808 Organik Kanunları'na dayanmaktadır. Bu istisnanın tarihi nedeni laikliğin hukuki bir çerçeveye oturtulduğu dönemde bölgenin Almanya'ya bağlı olmasıdır (1871-1919). Birinci Dünya Savaşı sonrası tekrar Fransız toprağı olan bölgeye laiklik kanunları uygulanmamıştır. Bu bölgede resmî olarak tanınan dört din vardır: Katoliklik, Kalvinizm, Lüteryanizm ve Musevilik. Fransız Devleti bu dinlere bağlı din görevlilerinin maaşlarını ödemektedir. Dahası cumhurbaşkanı Papa'nın önerisiyle bölgede Katolik piskoposlarını atamaktadır. Devlet okullarında haç işaretleri sınıflarda yer alabilmektedir. Devlet okullarında bu dört dinin tabiiileri için din adamları tarafından zorunlu dersler verilmektedir. Bölgedeki devlete bağlı Strasbourg Üniversitesi'nde bu dört dinin ilahiyat fakülteleri vardır.³⁴ Bölgenin yüzyıla yakın bir süredir bu istisnai statüsünü koruması sadece tarihi gerekçelerle açıklanamaz. Muhafazakâr Katoliklik ile dışlayıcı laikler arasındaki anlaşmazlıklar bu durumun devamını sağlamıştır.

İkincisi, Fransa kendisine bağlı olan on altı deniz aşırı sömürgeye laikleşme kanunlarını dayatmamıştır. Bu topraklarda çok farklı din-devlet rejimleri uygulanmaktadır.³⁵ Mesela Fransız Guyana'sında Katoliklik resmî dindir ve Katolik din adamlarının maaşları Fransız devleti tarafından ödenmektedir. Mayotte'de ise medeni hukuk, İslâm hukukuna dayanmaktadır; hukuki ve dinî konularda en yüksek otorite olan Baş Kadı'nın ataması Fransa hükümet temsilcisi tarafından yapılmaktadır.³⁶

1905'te laiklik kanununun kabul edilmesinden sonra üçüncü bir istisna ise Fransa devletinin ve yerel yönetimlerin kırk dört bin Katolik kilisesinin büyük çoğunluğunun mülkiyetine sahip olmalarıdır.³⁷ Yine Protestan Kiliselerinin yarısı ve sinagogların onda biri de devlet mülkü kapsamındadır.³⁸ Merkezî ve yerel yönetimler Katolikler, Protestanlar ve Musevilere bu kilise

bölgesinin dört vilayetinin sadece birinde (Moselle) var olmasıdır.

³⁴ Conseil d'Etat, 2004, s. 266-9; Baubérot, 1994b; Willaime, 2000; Gunn, 2005, s. 90; Wieviorka, 1995, s. 63. Alsace-Moselle bölgelerinde İslâm resmen tanınan Katoliklik, Protestanlık ve Musevilige göre dışlanmış bir durumdadır, zira ne devlet okullarında İslâmî bir öğretim, ne de İslâmî bir ilahiyat fakültesi mevcuttur. Üstelik bölgenin özel durumuna rağmen 2004 sonrasındaki kamu okullarında başörtüsü yasağı bu bölgede de uygulanmaktadır. Massignon, 2000, s. 360.

³⁵ Conseil d'Etat, 2004, s. 265-72.

³⁶ Jean Baubérot, "Le mythe de l'exception", *Le Monde des Religions*, sayı 8 (Kasım-Aralık), 2004, s. 20-3; Boyer, 2005a, s. 37.

³⁷ Conseil d'Etat, 2004, s. 318.

³⁸ Willaime, 2005b, s. 74; Bertrand, 2006, s. 296, 299.

ve havra binalarının kullanım hakkını vermekte ayrıca bu binaların bakım masraflarını, en azından belirli bir oranda, kamu bütçesinden karşılamaktadırlar.³⁹ Bu “istisnalar” ve diğer karmaşık politikalar, dışlayıcı ve pasif laikler arasındaki mücadelenin detaylı bir analiziyle anlaşılabilir.

DIŞLAYICI VE PASİF LAİKLER

Fransa’da solcular genellikle Katolikliğin özel alanda kalması gerektiğini savunurken, sağcılar Katolikliğin kamusal görünürlüğüne destekleyegelmişlerdir. İslâmiyet ve laiklik konusunda ise Fransız sol ve sağ akımları son 25 yılda değişim ve grup-içi ayrılıklar yaşamışlardır. 1980’lerin ortalarından itibaren çokkültürcü solcular, solun geleneksel dışlayıcı laik çizgisini terk ederek, çokkültürcü sağcılar ile aynı çizgide pasif laikliği ve Müslümanların kamusal haklarını savunmaya başlamışlardır. Bu karmaşıklığın yanı sıra, Fransa’daki siyasi partilerin laiklik konusundaki ayrı kutupları, ABD ve Türkiye’deki partilerden farklı olarak, tam temsil edememelerinin kültürel sebepleri de vardır. Rousseau’cu bir kavram olan “genel irade” ilkesinin etkili olduğu Fransız siyasi kültüründe siyasi partiler özel irade ve menfaatlerin temsilcisi olarak algılanabilmektedirler. Aristokratlara yönelik saldırıların olduğu Fransız İhtilali’yle birlikte, cumhuriyet ile birey arasındaki tüm aracılığı kaldırmanın bir ideale dönüştüğü Fransa’da, siyasi partilerin meşruiyeti de devamlı sorgulanmıştır.⁴⁰ Bu nedenlerden dolayı pasif ve dışlayıcı laiklikleri inceleyen aşağıdaki kısım, partiler yerine birtakım birey ve sivil toplum kurumlarına odaklanacaktır.

Fransa’da din-devlet ilişkileri üzerinde en etkili sivil toplum kuruluşlarından biri Ligue de l’enseignement (Eğitim Birliği)’dir.⁴¹ Birlik Fransa’daki “geleneksel laiklik anlayışının tarihi dayanağı” olarak bilinmekteydi; buna karşın 1986’dan itibaren “yeni”, “açık” ve “çoğulcu” bir laiklik talebinin savunucusu olmuştur.⁴² Birlik, Fransa’da laik eğitim sisteminin tarihinde öncü bir rol oynadığından dolayı, onun bu talebi çok ses getirmiştir. Sonuçta günümüze değin süren dışlayıcı ve pasif laikliğin taraftarları arasındaki tartışma başlamıştır.⁴³ Tartışmaların odağında dışlayıcı laiklik ile çokkültürlülük ara-

³⁹ Burdy ve Marcou, 1995, s. 10; Baubérot, 1994a, s. 63.

⁴⁰ Yazarın Sorbonne Üniversitesi Sosyoloji Profesörü Valentine Zuber ile yapmış olduğu söyleşi, Paris, 26 Kasım 2004. Ayrıca bkz. Bosworth, 1962, s. 3-6.

⁴¹ Martin, 2005.

⁴² Dereyemez, 1995, s. 253. Ayrıca bkz. Palau, 2001; Bergounioux, 1995, s. 18.

⁴³ Seksig, Kessel ve Roirant, 1999; Zuber, 2004; Ducomte, 2001, s. 34, 41; Baubérot, 1999, s. 130-6; Carens ve Williams, 1999.

sındaki gerilim ile bunun, Fransa’da (Müslümanlık ve değişik Protestan mezhepleri gibi) yeni dinî kimliklerin kamusal görünüm kazanması ve diğer AB ülkelerindeki alternatif din-devlet rejimlerinin tartışılması gibi konularda, iyice açığa çıkması yer almıştır.⁴⁴

Dışlayıcı laikliğe sempati duyan düşünürler genellikle diğer laiklik tiplerini tartışmaktan kaçınmaktadırlar, çünkü yalnızca kendi anlayışlarının laikliğin gerçek anlamını yansıttığına inanmaktadırlar. Bu nedenle iki laiklik tipini kıyaslayan incelemeler genelde dışlayıcı laikliği eleştiren, pasif laikliğe ise daha sempatik bakan yazarların kaleminden çıkmaktadır. Jean-Paul Burdy ve Jean Marcou’ya göre Fransa’daki dışlayıcı laiklik “cumhuriyetçi, tekçi ve vatandaşların dinî ya da cemaatçi aidiyetlerini kamusal alanda ifade etmeleri karşısında tedirgin”dir. Pasif laiklik ise daha “demokratik, esnek ve değişime açıktır.”⁴⁵ Guy Haarscher’in sözleriyle ifade edecek olursak, “katı” olan dışlayıcı laiklik ile karşılaştırıldığında pasif laiklik çok daha “açık”, “esnek” ve “tarafsız”dır.⁴⁶ Pierre Brechon’a göre dışlayıcı laikliğin en uç versiyonu kendisini, dinin bir alternatifi olarak takdim ederek, dışlayıcı laik “düşünce ve ritüeller” ile dogmatik “akıl ve ilerleme” anlayışını dinin yerine geçirmeye çalışmaktadır.⁴⁷

Dışlayıcı Laikler

Mason locaları Fransa’da dışlayıcı laikliğin önde gelen savunucularındandır. Masonların bugün Fransa’da Büyük Doğu ve diğer şubeler ile birlikte 110 bin üyesi olduğu tahmin edilmektedir.⁴⁸ Dışlayıcı laikliğin diğer bir dayanağı Libre-penseurs (Özgür Düşünürler) isimli, genelde ateist veya agnostik bir eğilimi ön plana çıkaran, örgüttür.

Masonlar ve Özgür Düşünürler, Eğitim Birliği’nin pasif laiklik çağrısına sert bir şekilde karşı çıkmışlardır.⁴⁹ Bu doğrultuda bir mücadele için 1991 yılında Masonlar ve diğer dışlayıcı laikler Comité Laïcité République (Laiklik ve Cumhuriyet Komitesi) (CLR)’yi kurdular.⁵⁰ Büyük Doğu’nun eski üstadı

⁴⁴ Baudouin ve Portier, 2001, s. 22-7; Willaime, 2004a, s. 328-38; Wieviorka, 1996; Zuber, 2004, s. 33-4; Cesari, 2001; Fernando, 2006, s. 65-7; Safran, 2003a; Bleich, 1998; Gunn, 2004, s. 462; Laurence ve Vaisse, 2006, s. 55.

⁴⁵ Burdy ve Marcou, 1995, s. 13-4.

⁴⁶ Haarscher, 2004, s. 101.

⁴⁷ Brechon, 1995, s. 65.

⁴⁸ “Les francs-maçons dans la rue pour la laïcité”, *La Croix*, 8 Aralık 2005.

⁴⁹ Baubérot, 2005, s. 360; Dereyemez, 1995, s. 253; Xavier Ternisien, “Les associations laïques commémorent la loi de 1905 en ordre dispersé”, *Le Monde*, 11 Aralık 2005.

⁵⁰ Bkz. CLR’nin internet sitesi: <http://www.laicite-republique.org/>

azamlarından biri ve CLR'nin başkanı olan Patrick Kessel bazı konularda “herhangi bir diyalog” çabası içinde olmayacaklarını ve laiklik için “çatışacaklarını” beyan etmiştir.⁵¹ Kessel aynı zamanda, Eğitim Birliği'nin pasif laiklik anlayışının toplumsal parçalanmayı ve cemaatçiliği teşvik ettiğini öne sürmüştür. Diğer dışlayıcı laikler gibi Kessel de her türden yeni laiklik yorumunu reddetmektedir, çünkü ona göre “laiklik kavramı yeterince içi dolu, yoğun ve zengin bir kavramdır; dolayısıyla ona birtakım sıfatlar eklemek gereksizdir.”⁵²

Bu organizasyonlar dışında, dışlayıcı laikliği etkili bir biçimde savunan entelektüeller de vardır. Bunların en meşhurlarından biri sosyalist düşünür, aktivist ve CLR'nin kurucularından olan Régis Debray'dir. Diğeri ise laiklik filozofu olan Henri Pena-Ruiz'dir. Her ikisi için de laiklik, dinî söylem ve simgelerden özgürleşmiş bir kamusal alanı şart koşmaktadır. Laikliği savunurken onun özgün bir Fransız kavramı olduğunu iddia eden bu iki entelektüel, laikliğin Amerika'daki kilise-devlet ilişkileri sistemine zıt olduğunu öne sürmektedirler. Debray'e göre “Fransa'da devlet kiliselerin etkisinden muaftır” ancak ABD'de ise tam aksine “kiliseler devletin etkisinden korunmuşlardır.”⁵³ Pena-Ruiz'e göre başkanın Kitab-ı Mukaddes'e el basarak yemin ettiği ABD laik bir devlet değildir.⁵⁴ Her ikisi de, Fransa'da Katolikliğin günümüzde bile kamusal etkisinin sürdürdüğünü, ABD'de ise mali açıdan çok daha kesin bir din-devlet ayrımı olduğunu, görmezden gelmektedirler.

Birçok ortak fikirlerine rağmen, Debray ve Pena-Ruiz, Fransa ve ABD'deki laiklik uygulamaları arasındaki farklılıkları zıt biçimlerde açıklamaktadırlar. Debray'e göre farklılığın asıl nedeni bu ülkelerde tarihi olarak egemen olan dinlerin değişik olmasıdır. Fransa'da Katolik Kilisesi kendisinin mutlak doğrunun ve iyiliğin sahibi olarak görmüştür. Bundan dolayı da Kilise, düşünce özgürlüğüne karşı olmuş ve Fransız seçkinlerinin ruhban karşısı olmalarına yol açmıştır. ABD'de ise egemen Protestanlık itiraz hakkının varlığını tanımış, özgürlük ve demokrasiyle uyumlu bir çizgi takip etmiştir. Tüm bunların sonucunda da ABD'de bir kilise-devlet çatışması yaşanmamıştır.⁵⁵ Debray'in yaklaşımı Birinci Bölüm'de eleştirdiğim medeniyetçi yaklaşıma dayanmaktadır. Bu yaklaşım Katolikler ile Protestanları yekpare olarak ele almakta, özellikle de anti-demokratik Protestanların varlığını

⁵¹ Seksig, Kessel ve Roirant, 1999, s. 74.

⁵² Seksig, Kessel ve Roirant.,1999, s. 65-6.

⁵³ Debray, 1992, s. 23.

⁵⁴ Pena-Ruiz, 1999, s. 61.

⁵⁵ Debray, 1992, s. 23.

görmezden gelmektedir. Pena-Ruiz ise, benim de kabul ettiğim bir yaklaşım ile, dinlerin çevre şartlarına bağlı olarak farklı yorumlandıklarının altını çizmektedir:

Protestanlar Fransa’da 1880-1905 yılları arasında kabul edilen kilise-devlet ayrımı ve laikleşme konusundaki kanunlarından yana tavır almışlardır. Kuzey Avrupa’daki Protestanlar ise [Lüteren kiliselerin] sahip oldukları resmî din statüsünün sağladığı avantajları kaybetmemek için her türden kilise-devlet ayrılığı fikrine şiddetle karşı çıkmışlardır. Katolikler de [azınlık oldukları] Kuzey Avrupa’da laikliği savunurken, [çoğunluk oldukları] Güney Avrupa’da laiklik karşıtı olmuşlardır.⁵⁶

Dışlayıcı laikler genellikle dini, bireysel vicdan veya ev ile tanımlanabilecek olan, özel hayatla sınırlamak istemektedirler. Onlara göre laikliğin her dönem düşmanları olmuştur, bu düşmanlar geçmişte Katolik ruhbanlığı ile (Katolikliği hayatın her alanında rehber kılmak isteyen) köktendinci Katolikler (*intégristes*),⁵⁷ bugün ise muhafazakâr Müslümanlardır. Dolayısıyla dışlayıcı laiklere göre laiklik her zaman çatışmacı bir şekilde savunulmalıdır.

Laikliğin farklı yorumları olabileceği fikrini şiddetle reddeden dışlayıcı laikler, bu kavramın gerçek anlamı üzerinde tekel iddia etmektedirler. Bundan dolayı Pena-Ruiz laikliği sıfatlarla tanımlamayı reddetmektedir: “Kelimelerin gerçek anlamını maskeleyenler ve devlet ile dinler arasındaki mutlak ayrılığı sorun yapmak isteyenler, ‘modern,’ ‘açık’ ve ‘çoğulcu’ bir laiklik tanımı yapmaktadırlar. Aslında bu proje laikliğe sadece yeni bir tanım getirmeyi değil, onu yıkmayı amaçlamaktadır. Laiklik ne kapalıdır, ne açık; ne katıdır, ne de yumuşak.” Pena-Ruiz’e göre laikliğin düşmanları genellikle ona sıfatlar takmaktadırlar.⁵⁸

Pasif Laikler

İkinci Dünya Savaşı sonrasında muhafazakâr Katolikler laikliğe karşı çıkma politikalarını terk ettiler. Onun yerine laikliğin din karşıtı bir ideoloji olmasını ve bir tür devlet fetişizmine yol açmamasını; aksine din özgürlüğünü hedef almasını talep etmeye başladılar.⁵⁹ Günümüzde Fransa’da ikinci büyük

⁵⁶ Pena-Ruiz, 2003, s. 46.

⁵⁷ Dışlayıcı laikler, *intégriste* sözünü bir Katoliki laiklik karşıtı olarak yaftalamak için kullanmaktadırlar. Onlara göre bir *intégriste* dinin tam olarak yalnızca dinî prensipler üzerine kurulu bir toplumda yaşanabileceğine inanır. Poulat, 2004, s. 159.

⁵⁸ Pena-Ruiz, 1999, s. 62-3. Ayrıca bkz. Pena-Ruiz, 2003, s. 127.

⁵⁹ Portier, 2005, s. 131-3; Poulat, 2003, s. 150; Ognier, 1994, s. 272-5; Bedouelle ve Costa, 1998, s. 12-3.

din olan İslâmiyet'in önde gelen kuruluşları da benzer bir görüşü benimsemektedirler. 2004 yılının Kasım ayında Fransa'da, ulusal çapta organize edilen laiklik konulu bir konferansa katıldım.⁶⁰ Fransa İslâmi Kurumlar Birliği (UOIF)'in genel sekreteri olan Fouad Alaoui yaptığı konuşmada Fransa'da yaşayan Müslümanlar olarak genelde dinlerin, özelde ise İslâm'ın kamusal görünürlüğünü kabul eden bir laiklik istediklerini vurguladı.⁶¹ UOIF dışında diğer Müslüman kuruluşlar da benzer şekilde Fransız devletinin dışlayıcı laik politikalarını eleştirmek için genellikle pasif laikliğe yakın duran bir söylem kullanmaktadırlar.⁶²

Tarihî rolü ve laik niteliği nedeniyle Eğitim Birliği, dışlayıcı laiklik ile mücadelede Katolik ve Müslüman gruplardan daha meşru görülen bir aktördür. İki milyon üyesiyle Fransa'daki en büyük organizasyonlardan biri olan Birlik,⁶³ Fransa'da laikliğin çokkültürlülüğün getirdiği yeni koşullara uygun olarak yeniden tanımlanması gerektiğini savunmaktadır. Birliğin genel sekreteri Jean-Marc Roirant örgütün tavrını şu cümlelerle yansıtmaktadır: “laiklik ülkemizin kültürel çeşitliliğini korumak için benimsenmiştir, onu silmek için değil.”⁶⁴

Entelektüeller içinde pasif laikliğin en etkili iki savunucusu Groupe Sociétés, Religions, Laïcités'nin (Toplumlar, Dinler ve Laiklikler Topluluğu) kurucu üyesi olan iki Sorbonne Üniversitesi profesörüdür. Bunlardan ilki Fransız laiklik tarihi uzmanı olan Jean Baubérot'dur. Baubérot çoğul laiklikler üzerine olan argümanlarını 1990'larda ve 2000'lerde yayımlamış olduğu çalışmalarla ortaya koymuştur.⁶⁵ Fransa'da laikliğin değişime ve yeni yorumlara açık bir biçimde ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Baubérot'ya göre ruhban karşıtı laikler ile laiklik karşıtı Katolikler arasındaki gerilim toptancı bir ya hep ya hiç mücadelesi olmamalıdır. Laikliğin bundan ziyade karşılıklı uzlaşya dayanan ortak bir değer olarak algılanması gerektiğini vurgulamakta ve yeni koşulların laiklik üzerinde yeni bir anlaşmayı zorunlu kıldığını iddia etmektedir.⁶⁶

Debray ve Pena-Ruiz'den farklı olarak, Baubérot laikliği sosyopolitik

⁶⁰ “Les entretiens d'Auxerre: De la séparation des églises et de l'Etat à l'avenir de la laïcité”, Kasım 10-13, 2004, Auxerre.

⁶¹ Alaoui, 2005, s. 171-2.

⁶² Fetzer ve Soper, 2005, s. 69.

⁶³ Bkz. Eğitim Birliği'nin internet sitesi: <http://www.laligue.org/laligue/rubriques/ligue/index.htm>

⁶⁴ Seksig, Kessel ve Roirant, 1999, s. 65.

⁶⁵ Baubérot, 1990; Baubérot, 1994c; Baubérot, 2004a; Baubérot, 2004b; Baubérot, 2004d.

⁶⁶ Pena-Ruiz'in, Baubérot'nun “toplumsal uzlaşma” kavramına getirdiği eleştiriler için bkz. Pena-Ruiz, 2003, s. 320.

koşullarla sürekli bir etkileşim içinde, dinamik bir süreç olarak görmektedir. Baubérot uğruna çatışmaya girilecek mutlak ya da mükemmel bir laikliğin olmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre laiklik, daha çok aralıksız devam eden bir müzakere sürecidir.⁶⁷ Baubérot laikliğin tek tip ve değişmez gösterilmesini de eleştirmektedir: “Bugün geldiğimiz noktada sorun Fransa’nın sözde ‘istisnai konumu’nu savunmak değil, aksine laiklikler (evet, çoğul olarak laiklikler, çünkü laiklik tek tip bir ilke değil, çoğul bir gerçeklik ve pratikler küme’sidir) ile insan haklarını bir arada tutabilmektir.”⁶⁸ Diğer Fransız entelektüellerini de daha mütevazı ve açık görüşlü olmaya çağırmaktadır: “Laiklik konusunda Fransa’nın öğreteceği bazı şeyler olabilir ancak [diğer ülkelerden] öğreneceği çok şey de vardır.”⁶⁹ Yine Debray ve Pena-Ruiz’den farklı olarak Baubérot Amerikan modelini ciddiye almaktadır.⁷⁰ Baubérot, laikliği kurumlaştıran 1905 Kanunu’nun geçmesini sağlayan parlamenterler arasında yer alan Jean Jaurés gibi önemli Fransız siyaset adamlarının kilise-devlet ayrılığı üzerine olan planlarını savunmak için ABD’deki laikliği referans gösterdiklerine dikkat çekmektedir.⁷¹

Pasif laikliği savunan ikinci profesör ise din ve laiklik sosyoloğu olan Jean-Paul Willaime’dir. Willaime’e göre Fransa’nın laikliğin, laikleştirilmesine (“*laïcisation de la laïcité*”) ihtiyacı vardır.⁷² Bu ifadeyle Willaime Fransa’daki geleneksel laiklik kavramının dogmatik yönleri olduğuna işaret etmektedir: Laiklik adeta dünyevi bir dine dönüşmüştür. Bundan dolayı Fransa’nın dinin kamusal alana dönüşü karşısında daha esnek ve daha az dogmatik olan, kısacası daha laik bir laikliğe (“*une laïcité plus laïque*”) ihtiyacı vardır.⁷³ Willaime’in önerisi daha tarafsız bir devlet anlayışına dayanmaktadır. Ona göre Fransız Devleti (dışlayıcı) laik ideolojisi konusunda daha az saplantılı olmayı başarabilirse, daha tarafsız bir hale gelecektir. “Laik devlet sivil toplum üzerindeki hâkimiyetini bıraktığı ölçüde, dinî grupların kamusal yaşama olan katkılarını tanımaya daha yatkın olacaktır. Ve yine bu sayede de daha laik bir nitelik kazanacaktır.”⁷⁴ Willaime’e göre Fransa’daki

⁶⁷ Baubérot, 2003, s. 9.

⁶⁸ Baubérot, 2003, s. 28.

⁶⁹ Jean Baubérot, “Le mythe de l’exception”, *Le Monde des Religions*, sayı 8 (Kasım-Aralık), 2004, s. 21.

⁷⁰ Yazarın Jean Baubérot ile yaptığı söyleşi, Auxerre, 11 Kasım 2004.

⁷¹ Baubérot, 2004a, s. 4, 87.

⁷² Willaime, 2005b, s. 68; Willaime, 2004c, s. 375. Yazarın Jean Paul Willaime ile yapmış olduğu söyleşi, Auxerre, 11 Kasım 2004.

⁷³ Willaime, 2005c, s. 351 n24.

⁷⁴ Willaime, 2005c, s. 350.

egemen laiklik anlayışının sarsılmasına neden olan asıl etken çokkültürlülüğün gelişimidir.⁷⁵ Willaime postmodern bir perspektif üzerinden yalnızca laikliği değil, siyaset ve bilim gibi diğer büyük anlatıları da sorgulamaya tabii tutmaktadır: “Laikliğin laikleştirilmesi aynı zamanda siyaset ve bilimin kut-sallaştırılmasına yönelik bir eleştiridir ve her türden seküler mutlaklaştırma çabasının büyüsunü bozmaktadır.”⁷⁶

Özetle pasif laikler Fransa’da hâkim olan laikliğin dışlayıcı karakteri-ni eleştirmektedirler. Teorik tenkitlerinin yanı sıra dışlayıcı laikliğin Fransız Devleti’nin politikaları üzerindeki egemenliğini kırma adına bir mücadele de vermektedirler.

DIŞLAYICI VE PASİF LAİKLER ARASINDAKİ MÜCADELELER

Dışlayıcı ve pasif laikler arasındaki fikri tartışmalar dinlere yönelik devlet politikalarının şekillenme süreci ile birebir ilişkilidir. Bu mücadelede Masonlar ve Özgür Düşünürler gibi dışlayıcı laik gruplar ortak bir ajandaya sahiptirler. Mesela her iki grup da Alsace-Moselle bölgesinin istisnai statüsünün deline-rek, laiklik kanunlarının bölgede de geçerli olmasını talep etmektedir.⁷⁷ Pasif laikliğin savunucuları ise bu ayrıcalıklı konumun herhangi bir sorun oluştur-madığını düşünmektedirler. Baubérot, Fransız devlet politikalarının homojen olmadığına dikkat çekmiş ve Alsace-Moselle bölgesinin Fransa’daki devlet politikalarının esnekliğine bir örnek teşkil ettiğini öne sürmüştür.⁷⁸

Dışlayıcı laikler ile pasif laikler arasındaki gerilimde ana fay hattında gerek tarihte gerekse günümüzde eğitim politikaları yer almaktadır. Son dö-nemlerde pasif laikler okullarda din dersi verilmemesine karşı mücadeleye gi-rişmişlerdir. Fransız gençliğinin din konusunda her geçen gün daha cahil bir hale geldiğini öne sürmektedirler. 1982’den bu yana Eğitim Birliği din dersinin okul müfredatına yeniden konması için çaba göstermektedir. Birlik 1989 yılın-da “dinî bilgisizlik düzeyi” üzerine bir rapor hazırlamış ve Eğitim Bakanlığı’na din dersinin müfredatlara yeniden eklenmesi yönünde bir öneri sunmuştur.⁷⁹ Birliğe göre temel düzeyde bir din bilgisi olmadan öğrencilerin “Fransa ve me-

⁷⁵ Willaime, 2004c, s. 377.

⁷⁶ Willaime, 2000, s. 393. Ayrıca bkz. Willaime 2004b.

⁷⁷ “Les francs-maçons dans la rue pour la laïcité”, *La Croix*, 8 Aralık 2005. Masonların ve Özgür Düşünürlerin laiklik konusundaki görüşleri için bkz. kendi internet siteleri: http://www.godf.org/structures_observ.html; <http://librepenseefrance.ouvaton.org/index.htm>

⁷⁸ Jean Baubérot, “Le mythe de l’exception”, *Le Monde des Religions*, sayı 8 (Kasım–Aralık), 2004, s. 20-3.

⁷⁹ MacNeill, 2000, s. 346.

deniyet tarihine dair bütüncül bir kavrayış kazanmaları oldukça zordur.” Birliğin bu girişimi “dini sadece özel –yani şahsi ve ailevi– hayata ait gören, dolaşısıyla kamusal alanı işgal etmemesi ve okullarda bahsedilmemesi gerektiğini savunan, çatışmacı [veya dışlayıcı] laikliğe” karşı bir çıkıştır.⁸⁰ Reform ve Lüteren Kiliselerini bir araya getiren Fransız Protestanları Federasyonu da Eğitim Birliği’nin bu yaklaşımını desteklemiştir. İki örgüt 1989 yılında, Fransa’da laiklik konusunda çoğulcu bir tartışmaya, kamu okullarında din kültürü dersinin verilmesine ve İslâm gibi yeni gelişen dinlere daha olumlu bir zemin sağlama adına laiklik konusunda hukuki düzenlemelerin yapılmasına ihtiyaç duyulduğuna dair ortak bir bildiriye imza atmışlardır.⁸¹

Bazı dışlayıcı laikler, Eğitim Birliği’nin okullara din dersi konulması önerisini bütünüyle reddetmeyen dengeli bir pozisyon almışlardır. Örneğin Debray 2002 yılında dönemin eğitim bakanlığına okullarda din eğitimi üzerine bir rapor sunmuştur. Debray dinî kavramları içeren laik dersleri daha iyi anlamak için öğrencilerin temel düzeyde din eğitimi almaları gerektiğini belirmiş, fakat yeni din derslerinin, dinleri salt felsefi ve bilimsel bir bakış açısıyla anlatması gerektiğinin altını çizmiştir.⁸² Kısacası diğer Avrupa ülkelerinde genel olarak bilinen anlamıyla bir din dersi müfredatı oluşturulmasına karşı çıkmıştır.

Tüm bu tartışmalar genel olarak Müslüman azınlıklara, özel olarak da başörtüsüne yönelik politikalar üzerine yürütülen tartışmaların yanında marjinal kalmaktadır. Gilles Kepel’e göre başörtüsü konusu Dreyfus davasından bu yana Fransa’da görülen en büyük siyasi tartışmalardan birine yol açmıştır.⁸³

Fransız Devleti ve Müslüman Azınlık

19. yüzyılın ortalarından 20. yüzyılın ortalarına değin Fransız sömürge imparatorluğu Müslümanların yaşadığı değişik bölgeleri yönetmiştir. Cezayir bu bölgeler içinde özel bir öneme sahipti. Fransa Cezayir’de İslâmiyet’i olabildiğince kontrol altında tutmaya çalışmış, imam ve müftülerin atanmasından, hac yolculuklarının kontrolüne kadar çok geniş bir alanda denetim kurmuştur. Kilise-devlet ayrımını sağlayan 1905 Kanunu’ndan sonra bile bu sıkı de-

⁸⁰ Brechon, 1995, s. 66.

⁸¹ “Vers un nouveau pacte laïque: Éléments de réflexion”, Nisan 1989, <http://www.protestants.org/docpro/doc/0905.htm>, 24 Mart 2007’de ulaşılmıştır.

⁸² Debray, 2002, s. 23.

⁸³ Kepel, 1994, s. 11.

netim sürmüştür.⁸⁴ Sömürge döneminin sona ermesinin ardından, Fransa ana karasındaki Müslüman nüfus hızla artmıştır. Fransız Devleti'nin Müslümanları resmî olarak tanıması Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraya denk gelir. Fransız ordusunda savaşmış olan Müslüman askerlerin anısına 1922 ile 1926 yılları arasında süren bir inşaatla Paris Camisi yaptırılmıştır.⁸⁵ Bu camiden başka, 1970'lere kadar, Fransız şehirlerinde İslâm'ın kamusal varlığını temsil eden hemen hiçbir yapı ortaya çıkmamıştır. Jocelyne Cesari'nin de belirttiği gibi "İslâm'ın kollektif boyutu uzun yıllar gözden uzak meskenlere, işyerlerine, otellerde namaz için ayrılmış odalara veya dükkanların arka bahçelerine sıkıştırılmıştır."⁸⁶ Nüfuslarının artması ile birlikte Müslümanlar daha fazla cami yapmaya başlamışlardır. Fransa'daki camilerin sayısı 1965 yılında 5 iken bu sayı 1975'te 68, 1980 yılında 274, 1990 yılında 1.020,⁸⁷ 1999 yılında 1.500,⁸⁸ 2004 yılında ise 1.685⁸⁹ olmuştur. Bugün Fransa'da dört ile beş milyon arasında Müslümanın yaşadığı tahmin edilmektedir ki bu da toplam Fransa nüfusunun yüzde 7-8'ine karşılık gelmektedir.⁹⁰ Müslüman nüfusun yalnızca yarısı Fransız vatandaşlığına sahiptir.⁹¹

Fransa'daki Müslümanların İslâm ile kurduğu bağ ve aidiyet ilişkisi farklılıklar göstermektedir. Bazıları için İslâmiyet her şeyden evvel ilahi bir din iken, diğerleri için öncelikle bir kültürel aidiyete işaret etmektedir.⁹² Olivier Roy'un da dikkat çektiği gibi radikal İslâmcılardan "ateist Müslümanlara" kadar uzanan geniş bir aidiyet skalası söz konusudur. Dolayısıyla Kasım 2005'te yaşanan banliyö isyanları gibi sosyo-ekonomik temeli olan sorunları

⁸⁴ Conseil'd'Etat, 2004, s. 265.

⁸⁵ Fransız Devleti'nin Paris Camisi'nin yapımı için yarım milyon Franklık bir bütçe ayırdığı bilinmektedir. Azria, 2003, s. 45. Yine bu caminin yapımı için Fas ile de işbirliği yapılmıştır. 1957 yılından bu yana Cezayir bu caminin finansmanı konusunda önemli bir rol oynamaktadır. Caeiro, 2006, s. 73.

⁸⁶ Cesari, 1995, s. 180-1.

⁸⁷ Gestaut, 2004, s. 92.

⁸⁸ Fetzter ve Soper, 2005, s. 87.

⁸⁹ Fransa'daki camilerin yirmisi kapasite itibarıyla bin kişiden fazla insanı alabilmektedir. Yine bu camilerden elli dördü beş yüz ila bin arasında insanı alabilmektedir. Kalanlar ise daha küçüktür. "L'islam nationalisé?" *Liberation*, 8 Aralık 2004, s. 4-5.

⁹⁰ Khosrokhavar, 2004, s. 43. Fransa'daki Müslüman nüfusun etnik kökenine ilişkin istatistiki veriler şöyledir: Cezayirli (1.550.000), Faslılar (1.000.000), Tunuslular (350.000), Ortadoğu kökenli Araplar (100.000), Türkler (315.000), Sahra-altı Afrika'dan gelenler (250.000), ihtida etmiş Fransızlar (40.000), (değişik etnik gruplardan) sığınma için başvurmuş olanlar ve yasa-dışı göçmenler (350.000), Asyalılar (100.000), diğer (100.000). Haut conseil à l'intégration, s. 37-8.

⁹¹ Laurence ve Vaisse, 2006, s. 196.

⁹² Khosrokhavar, 1997; Frégosi, 2008.

bir din olarak İslâmiyet ile ilişkilendirmek anlamsızdır.⁹³ Sosyo-ekonomik ayırmacılığa bir örnek olarak, 30 yaşın altındaki Cezayir kökenli gençler arasında işsizlik oranı % 32 iken, ülke çapında 30 yaşın altı genç nüfusun işsizlik oranı % 15 düzeyindedir.⁹⁴

Bunun dışında Müslümanlar herhangi bir entelektüel blok da oluşturmamaktadır. Devlet politikalarını eleştirmeyen ve dışlayıcı laik politikaları benimsediğini açıkça beyan eden Soheib Bencheikh bu anlamda asimilasyonist bir bakış açısı geliştirmiştir.⁹⁵ Tam da bu nedenle Fransız devletinin gayri resmî desteğiyle Paris Camisi tarafından Marseille müftülüğü konumuna getirilmiştir. Ne var ki yerel Müslüman halk tarafından itibar görmediğinden bu atama kendisine pratikte bir otorite sağlamamıştır.⁹⁶ Paris Camisi başkanı Dalil Boubakeur de yine Fransız devletinin yakın bir müttefikidir, ancak Bencheikh'e oranla daha dengeli görüşleri savunmaktadır.⁹⁷ İslâmi eğilimlere sahip gençler için cazibe merkezi olan etkili Müslüman düşünürlerin başında ise Tarık Ramazan gelmektedir.⁹⁸ Ramazan'ın doğum yeri İsviçre, son yıllarda ders verdiği ülke ise İngiltere (Oxford) olmasına karşın, anadil düzeyinde Fransızca kullanması onu Fransa'da da etkin kılmaktadır. Ramazan Avrupa'daki Müslümanların azınlık olarak değil eşit vatandaşlar olarak kabul edilmeleri gerektiğini savunmaktadır. "Müslümanların hiçbir çelişki yaşamadan bütünüyle Avrupa vatandaşlığını kabullenebilecekleri fikrinin günümüzde en göze çarpan savunucusu" olarak kabul edilmektedir.⁹⁹ Yine de bazı Fransız dergileri (Mısır'daki Müslüman Kardeşler örgütünün kurucusu) Hasan el-Benna'nın torunu olması nedeniyle, Ramazan'ı köktendincilikle suçlamışlardır.¹⁰⁰

Fransız politikacılar içinde Müslümanlar ile ilgili konulara en çok ilgi duyanı Nicolas Sarkozy olmuştur. Sarkozy'nin bu ilgisi gerek bakanlığı, gerek Halk Hareketi Birliği Partisi (UMP)'nin başkanlığı, gerekse şu anki cumhurbaşkanlığı döneminde devam etmiştir. 2004 yılında yayınlanan *La*

⁹³ Roy, 1999, s. 77. Ayrıca bkz. Keaton, 2006.

⁹⁴ Laurence, 2005, s. 40. Ayrıca bkz. Giry, 2006.

⁹⁵ Bencheikh, 1998; Bencheikh, 1999.

⁹⁶ Caiero, 2006, s. 75.

⁹⁷ Caiero, 2006, s. 75; Laurence ve Vaisse, 2006, s. 102-3.

⁹⁸ Ramadan, 2005, s. 62-77; Ramadan, 2003b, s. 31; Ramadan, 2003a, s. 100-1.

⁹⁹ March 2007, s. 244.

¹⁰⁰ *L'Express*, 18 Ekim 2004. 2004 yılında Ramazan Notre Dame Üniversitesi'nden aldığı sabit kadrolu profesörlük teklifini kabul etmiş, fakat ABD Dışişleri Bakanlığı Ramazan'ın vizesini, bir Filistin örgütüne bağlı yaptığı bahanesiyle, iptal ederek buna engel olmuştur. 2010'da Ramazan'a ABD vizesi verilmiştir.

République, les religions et l'espérance (Cumhuriyet, Dinler ve Umut) isimli kitabında Fransız Devleti'nin Müslümanlarla daha yakın bir ilişki içinde olması gerektiğini belirtmiştir.¹⁰¹ Hatta 1905 yılında kabul edilen ve devletin dinî kurumlara mali destek vermesini yasaklayan kanunun gözden geçirilerek camilerin finansmanının kamu bütçesinden karşılanması gerektiğini dahi savunmuştur.¹⁰² Sarkozy'nin Müslümanlara yönelik ilgisi Müslümanlara duyduğu sempatiden çok onları kontrol etme isteğinden kaynaklanmaktadır. Bir "Fransız İslâmı" yaratma düşüncesini defaatle dile getirmiştir.¹⁰³ Bu projesi İslâm'ı Fransız kültürü içinde asimile etmeyi amaçlamaktadır.¹⁰⁴

Sarkozy İçişleri ve Dinî İnançlar Bakanlığı'nı (Ministère de l'intérieur et des cultes) yürüttüğü Aralık 2002'de, Fransız Müslüman İnancı Konseyi'nin (Conseil français du culte musulman) (CFCM) resmî olarak kuruluşunda öncü bir rol oynamıştır. CFCM adlı örgüt, Paris Camisi, UOIF, Fransa Ulusal Müslüman Federasyonu (FNMF) ve Din İşleri İçin Türk İslâmî Birliği (Dİ-TİB) gibi pek çok kurumu bir çatı altında toplamıştır. FNMF Fas ile doğrudan irtibatlı iken, DİTİB Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Avrupa koludur.¹⁰⁵ Bazı Fransız yayın organları UOIF'in İslâmcı bir örgüt olduğu ve CFCM gibi yarı-resmî bir yapıda yer almaması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Yapılan tüm eleştirilere karşın, Sarkozy, CFCM'nin radikal görünen grupları dışlamaması gerektiğini ve UOIF'in katılımının CFCM'in temsil kapasitesini artırdığını savunmuştur. CFCM mevcut haliyle camilerin sadece % 60'ını temsil eden kurumları çatısı altında toplayabilmiştir ve bazı grupları dışlamak onu marjinalleştirecektir.¹⁰⁶ Fransa Devleti CFCM'yi, Müslüman mezarlıklarının ve camilerin yapımı, Kurban Bayramı'nın organizasyonu, helal etlerin onaylanması, hapisane ve hastanelere Müslüman din adamlarının atanması ve imamların eğitimi gibi konularda muhatap kabul etmiştir.¹⁰⁷

Sarkozy'nin cumhurbaşkanı olmasından sonra yerine yine UMP kökenli olan Dominique Villepin geçmiştir. Villepin de Sarkozy gibi Müslüman-

¹⁰¹ Sarkozy 2004. Ayrıca bkz. Etienne de Montety, "Le livre-choc de Nicolas Sarkozy", *Le Figaro Magazine*, 23 Ekim 2004; Denis Jeambar'ın Sarkozy ile yapmış olduğu röportaj, *L'Express*, 11 Kasım 2004.

¹⁰² Sarkozy, 2004, s. 121-32.

¹⁰³ Sarkozy, 2004, s. 100. Ayrıca bkz. Azria, 2003, s. 31.

¹⁰⁴ Caeiro, 2006, s. 71; Kaltenbach ve Tribalat, 2002, s. 180-3.

¹⁰⁵ Kısa bir süre önce FNMF, Fransız Müslümanları Birliği (RMF) adını almış, DİTİB ise Fransa Türk Müslümanlar Koordinasyon Komitesi (CCMTF) adıyla yerel örgütlenmesini sağlamıştır. "Il ne fait pas bon être indépendant dans l'islam de France", *Le Monde*, 10 Haziran 2008.

¹⁰⁶ Caeiro, 2006, s. 73; "L'islam nationalisé?" *Libération*, 8 Aralık 2004, s. 4-5.

¹⁰⁷ Laurence ve Vaisse, 2006, s. 153; Zeghal, 2005, s. 98.

larla ilgilenmeye önem vermiştir. Aralık 2004'te yaptığı bir açıklamada Fransa'da bulunan 1200 imam'ın % 75'inin Fransız vatandaşı olmadığına ve % 30'unun Fransızca bile konuşmadığına dikkat çekmiştir.¹⁰⁸ Villepin'e göre bu imamlar, laik eğitim sistemine adapte olmaları açısından Fransız devlet üniversitelerinde eğitim almalıdır. Dahası Villepin, bazı imamların maaşlarının Suudi Arabistan gibi yabancı ülkeler tarafından karşılanmasını da eleştirmiştir.¹⁰⁹ 2005 yılının Mart ayında camilerin giderlerinin finanse edilmesini sağlayacak bir vakfın kurulmasına ön ayak olmuştur.¹¹⁰ Fransız devlet kurumları arasında Müslümanlara en hoşgörülü görünenin Danıştay olduğu söylenebilir. 2004 yılı Şubat ayında Danıştay laiklik üzerine bir rapor hazırlamıştır.

Rapor, devlet televizyonunda ve radyolarında dinler (Katoliklik, Protestanlık ve İslâm) üzerine programlar yayınlanmasının Fransa'da “daha açık görüşlü” bir laiklik yolunda önemli bir adım olduğuna dikkat çekmiştir.¹¹¹ Rapora göre Katolik olmayanların (özellikle de Müslümanların) yeterli sayıda ibadethane ve (kışlalarda, hapishanelerde ve hastanelerde) din adamına sahip olma noktasında ciddi eksiklikleri vardır. Yine raporda camilerin çoğunun terk edilmiş “fabrikalar, evler, bodrumlar ve kapalı garajlar”dan¹¹² müteşekkil yerler olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu vurgu üzerinden rapor, dezavantajlı yeni dinlere yönelik devlet finansmanının önünü açacak hukuki bir reformu dolaylı olarak önermektedir. Bu kadar sınırlı bir reform önerisi dahi, 1905 Kanunu'nun hiç değişmeden kalmasını isteyen dışlayıcı laikler tarafından reddedilmiştir. Kabul edilisinin 100. Yılı'nda Masonlar ve Özgür Düşünürler kanunun düşmanlarına karşı korunması gerektiği iddiasıyla sokaklara çıkmışlardır. Kilise-devlet ayrımını kurumlaştıran 1905 Kanunu'nun “ne yeniden düzenlenmeye, ne sadeleştirmeye, ne de şartlara uydurulmaya ihtiyaç duymadığı”na dikkat çekmişlerdir.¹¹³ Camiler ve imamlar üzerindeki bu tartışmalar, asıl kutuplaşma ve mücadelelere sahne olan başörtüsü tartışmalarına oranla önemsiz kalmıştır.

¹⁰⁸ Fransa'daki imamların etnik köken ya da vatandaşlık itibarıyla % 40'ı Cezayirli, % 25'i Faslı ve % 13'ü Türk'tür. Caiero, 2006, s. 75.

¹⁰⁹ “L’islam nationalisé?” *Liberation*, 8 Aralık 2004, s. 4-5.

¹¹⁰ “La fondation pour les oeuvres de l’islam de France”, http://www.interieur.gouv.fr/rubriques/c/c2_le_ministere/c21_actualite/2005_03_21_CFCM/fondation.pdf, 25 Aralık 2005'te ulaşılmıştır.

¹¹¹ Conseil d'Etat, 2004, s. 348.

¹¹² Conseil d'Etat, 2004, s. 318-9.

¹¹³ “Les francs-maçons dans la rue pour la laïcité”, *La Croix*, 8 Aralık 2005.

Başörtüsü Yasağı

Ekim 1989’da başörtüsü yasağı ortaya çıktığında Sosyalist Parti (PS) milletvekili olan Lionel Jospin eğitim bakanı konumundaydı. Jospin, okul yöneticilerinin öğrencileri okuldan atmak yerine onlarla ve velileriyle diyalog geliştirmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Kendi partisinden sayıları elliye ulaşan dışlayıcı laik milletvekili Jospin’i çok ağır bir dille eleştirmiştir.¹¹⁴ Bu milletvekilleri genel bir başörtüsü yasağı beklediklerinden bu süreçte büyük ölçüde hayal kırıklığına uğramışlardır. Dışlayıcı laiklere göre dinî simgelerin laik bir devlet okulunda yeri yoktur. Yine böylesi bir yasağı savunmak için kullandıkları iki söylem daha vardır. Bunlardan ilki cumhuriyetçi söylemdir. Buna göre okul birleştirici ve özgürleştirici bir cumhuriyet kurumu olmalıdır, oysa ki başörtüsü gettolaşmayı ve cemaatçiliği yücelten bir sembol konumundadır.

İkincisi ise feminist söylemdir. Ona göre de başörtüsü ataerkil baskının mücessem bir simgesi ve kadının erkek karşısında ikinci sınıfa düşürülmüşlüğü’nün bir göstergesidir.¹¹⁵ Bu bağlamda iki feminist yazar, feminizmin “dinî inançlardan arındırılmış, tarafsız bir kamusal alan oluşmasını sağlayan” katı bir laikliği savunmaya mecbur kıldığını belirtmektedirler. Yazarlar “eğitim alanında, ortak yaşamda (okullar, fabrikalar, şirketler ve bürokrasi)” ve hatta gerekirse “sokakta” başörtüsü yasağını savunmaktadırlar.¹¹⁶

Debray ve onunla benzer düşüncede olan dört entelektüelin Bakan Jospin’e Ekim 1989’da yazmış oldukları mektup dışlayıcı laikliğin en tipik örneğini oluşturmuş ve yıllar sürecek olan tartışmanın da tonunu ortaya koymuştur. Bu haliyle bir başörtüsü karşıtı manifesto görünümündedir. Mektuba göre Jospin “farklı olabilme hakkının” ve “yeni bir laikliğin” ve “müphem bir hoşgörünün” savunucusu görünerek, bir yanılığa içine düşmüştür. Yazarlar ise kendi pozisyonlarını tam zıt olarak tanımlamaktadırlar:

Tarafsızlık pasiflik anlamına gelmez, tıpkı özgürlüğün sadece hoşgörü anlamına gelmediği gibi. Laiklik her dönem güç mücadelelerine ilişkin bir konu olagelmıştır. Dinlerin çatışma için iştah ile ortaya çıktığı bu dönemde biz Jospin’in deyiimiyle çatışmacı laikliği iyi niyet adına terk etmek zorunda mıyız? Tıpkı kamusal eğitim, cumhuriyet ve özgürlük gibi laiklik de bir ilke olarak bir çarpışma alanıdır ve öyle kalacaktır. Bunların yaşayabilmesi bizim disiplinli bir duruş, fedakarlık ve birazcık da cesarete göstermemize

¹¹⁴ Dereymez, 1995, s. 251; Gastaut, 2004, s. 95.

¹¹⁵ Bkz. Bowen, 2006, s. 208-41.

¹¹⁶ Anne Zelensky ve Anne Vigerie, “Laïcades, puisque féministes”, *Le Monde*, 30 Mayıs 2003.

bağlıdır. Dünyanın hiçbir yerinde vatandaşlık, kolları şefkatle indirerek savunulmaz.¹¹⁷

Bu mektubu yazarlar için Jospin ve diğer pasif laiklik savunucularının en büyük handikabı eğitim olgusunu doğru anlayamamalarıdır: “Şüphesiz ki bu kişiler cemaatçi, dinî ve ekonomik baskılara açık bir okul istiyorlar. Toplumsal çevreden gelen her türden baskıya teslim olmuş bir öğretmen istiyorlar. Onların istediği okul tipinde öğrenciler yüzlerini devamlı surette ebeveynlerine çevirir, şartlarını aşamaz ve ‘kökleri’ ile sınırlı kalır. İstedikleri şey toplumun kaderine mahkum olmuş bir okuldur.” Bu mektubu kaleme alanlara göre ise “cumhuriyetçi ve laik bir okul bir özgürleşme zeminidir ve öyle kalmalıdır.” Burası “öğrencilerin içinden çıktıkları cemaatlerini unutmaktan mutlu oldukları bir disiplin alanı” olmalıdır. Fransa Cumhuriyeti “bir gettolar mozaigi” olmamalıdır; özellikle “okulun yıkımı cumhuriyetin yıkımını da beraberinde getirecektir.” “Kadının aşağılanmışlığının” simgesi olduğundan başörtüsü özellikle kabul edilemez. Bu simgeye izin vererek Jospin fiili anlamda “babaların ve ağabeylerin otoritesini güçlendirmiştir” ve “hoşgörü düşmanı Müslüman köktencileri” hoşgörmekle büyük bir hata yapmıştır. Okullardaki öğretmenler bu hatayı tekrar etmemeli ve başörtüsü söz konusu olduğunda kesinlikle tavizkâr bir tutum içine girmemelidirler.¹¹⁸

Karşıt bir mektup ise üç sosyal bilimci, bir kadın hakları aktivisti ve ırkçılık-karşıtı bir örgütün (SOS-Racisme) başkanı tarafından “Daha Açık Görüşlü Bir Laiklik İçin” başlığıyla yayınlandı. Yalnızca başörtü taktıkları için öğrencilerin okuldan atılabilmesini savunan Debray ve diğerlerini eleştiren mektup, pasif laik bir perspektif önermekteydi. Kültürel çeşitliliğe saygının önemine dikkat çeken mektup, genel bir başörtüsü yasağının Le Pen gibi Fransız aşırı milliyetçilerinin ve Müslüman köktendincilerin elini güçlendirebileceği uyarısını da yapmaktaydı.¹¹⁹

Her yönden gelen öneri ve eleştirilerden bunalan Jospin bu konuyu bir karara bağlaması için Danıştay’a başvurdu. Kasım 1989’da Danıştay dinî özgürlüklerin önemine dikkat çeken ve okullarda başörtüsü gibi dinî semboller taşımanın özünde laiklik ilkesiyle çelişmediğini vurgulayan bir gö-

¹¹⁷ Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Elisabeth de Fontenay ve Catherine Kintzler, “Prof, ne capitulons pas!” *Le Nouvel observateur*, Kasım 2-8, 1989.

¹¹⁸ Elisabeth Badinter, Régis Debray, Alain Finkielkraut, Elisabeth de Fontenay ve Catherine Kintzler, “Prof, ne capitulons pas!” *Le Nouvel observateur*, Kasım 2-8, 1989.

¹¹⁹ Joelle Brunnerie-Kauffmann, Harlem Désir, René Dumont, Gilles Perrault ve Alain Touraine, “Pour une laïcité ouverte”, *Politix*, sayı 79, Kasım 9-15, 1989. Ayrıca bkz. Bowen, 2006, s. 85.

rüş yayınladı: “Okullarda öğrencilerin dinî aidiyetlerinin ifadesi olan işaretler taşımaları dinî yaşama özgürlüğü ve ifade özgürlüğü kapsamında kaldığı sürece laiklik ilkesine aykırı değildir.” Öte yandan Danıştay dinî sembollerin okullardaki eğitim faaliyetinin akışını sekteye uğratacak tarzda “bir baskı, provokasyon ya da propaganda aracı” haline getirilmemesi gerektiğini vurgulamıştır.¹²⁰

Jospin, Danıştay’ın kararına dayanarak sorunun öğrenciler ve velilerle diyalog üzerinden çözülmesi için okul yöneticilerine yönelik bir genelge yayınladı.¹²¹ 1989 yılından yeni kanunun yürürlüğe girdiği 2004 yılına kadar, Danıştay başörtüsü ile ilgili davalalarda son temyiz mercii olarak önemli rol oynamıştır. Bu süreçte pek çok öğrenci okul yönetimleri tarafından hoşgöröl-müş ya da yerel mahkemelerin kararlarıyla okullarına geri dönmeye hak kazanmışlardır. 1992-1999 yılları arasında Danıştay, önüne gelen kırk dokuz davadan yalnızca sekizinde okuldan atılma kararları onaylamıştır.¹²² Bu sekiz davada, başörtüsü giyen öğrencilerin ve ebeveynlerinin okul yönetimine karşı düzenlenen sokak gösterilerinde öncü rol oynamalarının kamu düzeni-ni bozucu nitelikte olduğu kanaatine varılmıştır.¹²³

Debray gibi kişilerin yanında içlerinde Masonlar, Özgür Düşünürler ve CLR gibi kuruluşların da bulunduğu bazı dışlayıcı laik örgütler devlet okullarında genel bir başörtüsü yasağı getirilmesini savunmuşlardır. CLR’nin başkanı ve öncü bir Mason olan Kessel’e göre; başörtüsü konusu “laikliğin süregelen bir çatışma alanı”¹²⁴ olduğunu hepimize bir kez daha hatırlatmıştır. Yasağa karşı olan pasif laiklik yanlıları Jospin ve Danıştay’dan ibaret değildi. Eğitim Birliği genel bir yasağa karşı çıkarak, Danıştay’ın her vakanın ayrı değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayan pozisyonunu savunmaktaydı.¹²⁵ Birliğin genel sekreteri Roirant, “aslında başörtüsünün giyilmemesini tercih ettiklerini” ancak Müslüman öğrencilerin “bu konudaki kararı kendi vicdan-larıyla vermeleri” konusunda serbest olduklarını belirtmiştir.¹²⁶ Birliğe göre Müslüman bir öğrencinin başörtüsü giyerek okula gitmesi, evde kalmasından

¹²⁰ Fransız Danıştayı, 27 Kasım 1989; sayı 346, s. 893.

¹²¹ Jospin’in Genelgesi, 12 Aralık 1989. Bkz. Debré, 2004, s. 93; Gastaut, 2004, s. 97.

¹²² Haut conseil à l’intégration, 2001, s. 66.

¹²³ Debré, 2004, s. 92.

¹²⁴ Seksig, Kessel ve Roirant, 1999, s. 74.

¹²⁵ Seksig, Kessel ve Roirant, 1999, s. 70.

¹²⁶ Seksig, Kessel ve Roirant, 1999, s. 75.

çok daha iyidir.¹²⁷ Yasağa karşı olanlar içinde Fransız Hahambaşı¹²⁸ ile CF-CM, UOIF ve FNMF gibi Müslüman kuruluşlar vardı.¹²⁹ Başörtüsünü dinî bir vecibe olarak gören Müslüman kuruluşlar, okullarda serbestçe giyilebilmesini savunuyorlardı. Bencheikh gibi asimilasyon yanlısı Müslümanlar başörtüsü yasağını destekleyen Laik Müslümanlar Konseyi isimli bir örgüt kurdular.¹³⁰

Başörtüsü tartışmaları dışlayıcı ve pasif laikler arasında tipik bir anlaşmazlık olmayıp, Fransız siyasetinde benzeri görülmemiş birlikteliklere sebep oldu. Başörtüsü tartışmalarına kadar sağcılar dışlayıcı laik politikalara karşı çıkmış ve bu politikaları savunan solcularla ihtilaf halinde olmuşlardı. Ne var ki başörtüsü konusu sağcılarla solcular arasında o güne değin görülmemiş bir ittifak oluşmasını sağladı.¹³¹ Bu ittifak Fransız medyasında da en açık şekliyle görülebilmektedir. Her ne kadar *Le Monde* gibi bağımsız gazeteler başörtüsü karşısında nispeten tarafsız bir tutum içinde olmuşlarsa da “sırasıyla biri merkezin sağında diğeri ise merkezin solunda yer alan *Le Figaro* ve *L’Humanité*’de yayınlanan yazılarda başörtüsüne olumsuz yaklaşım egemendi.”¹³² Kısacası, göçmen karşıtı ve İslâmofobik olan sağcılar, dışlayıcı laik solcuların önerdiği başörtüsü yasağına destek verdiler.¹³³

1993-1997 yılları arasında eğitim bakanlığı yapmış olan François Bayrou bu stratejik ittifakın en tipik temsilcilerindendi. Hristiyan (Katolik) Demokrat çizgide olan Fransız Demokrasisi Birliği Partisi (UDP) üyesi olan Bayrou, 1993 yılında, özel (Katolik) okullara devlet finansmanının artırılması için bir proje başlattı. Dışlayıcı laiklerin bu girişime kalabalık sokak gösterileriyle cevap vermesinin ardından proje iptal edildi.¹³⁴ Katolik okullara devletin mali desteği konusundaki çatışmalarına rağmen, Bayrou ve dışlayıcı laikler başörtüsünün okullarda yasaklanması konusunda görüş birliği içindeydiler. 1994’te Eylül ayında Bayrou okul müdürlerine başörtüsünün okullarda yasaklandığına dair bir genelge gönderdi.¹³⁵ Ne var ki 1995’te Danıştay genel

¹²⁷ Antoine de Baecque ve Jacqueline Lalouette, “La laïcité est un mythe national français”, *Libération*, 15 Ekim 2005.

¹²⁸ Bowen, 2006, s. 84; Frégosi 2008, s. 392-3.

¹²⁹ Caeiro, 2006, s. 80; Killian, 2003.

¹³⁰ Caeiro, 2006, s. 78.

¹³¹ Baubérot, 2005, s. 360; Fetzer ve Soper, 2005, s. 73-85; Moruzzi, 1994, s. 664.

¹³² Liederman, 2000, s. 375.

¹³³ Baubérot’a göre Fransa’da bugün görülen İslâmofobi 20. yüzyılın ilk yarısında görülen Fransız anti-semitizmiyle benzerlik göstermektedir. Baubérot, 2004d, s. 189.

¹³⁴ Beattie, 2000.

¹³⁵ Bayrou’nun Genelgesi, 20 Eylül 1994. Bkz. Durand-Prinborgne, 2004, s. 105.

ve sürekli bir başörtüsü yasağının kanuni temeli olmadığını belirterek Bayrou'nun genelgesini iptal etti.¹³⁶

Muhafazakâr Katolik bazı siyasetçiler başörtüsü yasağını desteklerken, Fransız Katolik Kilisesi yasağa karşı çıkmıştır.¹³⁷ Bir diğer deyişle yasak yanlısı koalisyon dışlayıcı laiklerle işbirliği halinde olan İslâmofobik Katolik sağını içerirken, yasak karşıtı koalisyona Katolik Kilisesi ve diğer bazı pasif laik Katolik aktörler dahil olmuştur.¹³⁷ Fransa'daki İslâmofobi derin bir tarihi hafızaya dayanmaktadır ki bu Araplara karşı Tour şehrinde 732 yılında verilen savaştan,¹³⁸ Cezayir'in sömürgeleştirildiği 1830-1962¹³⁹ dönemine oradan da günümüzde yaygın olan göçmen düşmanlığına kadar uzanmaktadır.¹⁴⁰ *The Politics of The Veil (Örtü Üzerine Siyaset)* isimli eserinde John Scott sömürge dönemi mirasının günümüz Fransa'sına genel olarak İslâm, özel olarak da başörtüsü konusunda yaptığı olumsuz etkiyi ortaya koymaktadır.¹⁴¹ İslâmofobik sağ ile dışlayıcı laik solun ittifak etmesiyle birlikte yasak yanlıları, Fransız Parlamentosu'nun bir raporuna göre, 2004 yılında toplumun % 72'sinin desteğini sağlamışlardır. Daha somut olarak, solcular arasında yasağa destek % 71'e, sağcılar arasında ise % 79'a ulaşmıştır.¹⁴²

Bu koalisyon Jospin'in başbakanlık yaptığı 1997-2002 döneminde genel bir yasağı Parlamento'dan geçirmeyi başaramadı. 2002 seçimlerinin ilk turunda göçmen karşıtı ve İslâmofobik olan aşırı sağcı Ulusal Cephe'nin (FN) lideri Jean-Marie Le Pen'in aldığı oy Fransız siyasetinde deprem etkisi yarattı. Le Pen oyların %17'sini alırken, merkez-sağcı Cumhurbaşkanı Chirac yalnızca % 20, merkez-solcu Başbakan Jospin ise sadece % 16 oy alabildiler. İkinci defa seçilmesinin ardından Chirac başörtüsü karşısında çok daha net ve olumsuz bir pozisyon aldı.¹⁴³ Chirac konunun değerlendirilmesi için başın-

¹³⁶ Costa, 1995, s. 80; Burdy ve Marcou, 1995, s. 27.

¹³⁷ Debré, 2004, s. 181; Chadwick, 2000b, s. 192-3.

¹³⁸ Alain Ruscio, "Des Sarrazins aux Beurs, une vieille méfiance", *Le Monde Diplomatique*, 10 Şubat 2004.

¹³⁹ "Frantz Fanon gibi yazarlar, kadınların örtünmelerinin Fransa'ya karşı Cezayir İstiklal Savaşı'nda çok derin bir sembol mücadelesinin merkezinde yer aldığını ortaya koymuşlardır." Moruzzi, 1994, s. 663. Ayrıca bkz. Shepard, 2006, s. 186-8; Burgat, 2003, s. 22-3.

¹⁴⁰ Fransa'da 1999'da yapılan bir anketin verilerine göre katılanların % 66'sı kendilerini "ırkçı" olarak tanımlamış ve yine % 51'i "Fransa'da haddinden fazla Arap olduğunu" söylemiştir. Cirtautas, 2000, s. 97.

¹⁴¹ Scott, 2007, özellikle s. 41-5.

¹⁴² Debré, 2004, s. 179. CSA'nın araştırmasına göre, devlet okullarında başörtüsü yasağını destekleyenler Fransız toplumunun % 69'unu oluşturmaktadır. "La majorité des Français favorables à une loi", *Le Monde*, 17 Aralık 2003.

¹⁴³ McGoldrick, 2006, s. 83.

da eski bakan Bernard Stasi'nin bulunduğu ve yirmi entelektüelden oluşan bir komisyon kurdurttu.¹⁴⁴

Stasi Komisyonu ağırlıklı olarak Debray ve Pena-Ruiz gibi dışlayıcı laiklerden oluştu. Baubérot ise komisyonda açık biçimde pasif laikliği destekleyen tek üyeydi. Yukarda değinilen “Daha Açık Görüşlü Bir Laiklik” başlıklı mektubu kaleme alanlardan biri olmasına¹⁴⁵ ve çokkültürcü görüşleriyle tanınmasına rağmen,¹⁴⁶ Alain Tourraine de komisyonda yasak kararını desteklemiş ve sonrasında da kararı dışlayıcı laik bir söylemle savunmuştur.¹⁴⁷ Sonradan bir komisyon üyesinin de bahsettiği gibi komisyonda “İslâm’a dair belirli bir hassiyet taşıyan kimse yoktu ... René Rémond bunu Katolikler adına, Patrick Weil ise Yahudiler adına taşımaktaydı; Muhammed Arkoun’un ise Müslümanlarla gerçek bir bağı bulunmamaktaydı.”¹⁴⁸ Sonuç olarak komisyonda, devlet okullarında öğrencilerin dinî simgeler taşımalarını yasaklayan kanun teklifi için hayır oyu kullanan bir tek Baubérot oldu.¹⁴⁹ Komisyon Aralık 2003’te sonuç raporunu Chirac’a sunarak belirli tavsiyelerde bulundu.¹⁵⁰

Aynı konunun değerlendirilmesi için Meclis Başkanı Jean-Louis Debré de, kendi başkanlığında bir komisyon kurdu. 2003 yılının Aralık ayında komisyon dışlayıcı laik görüşleri içeren bir rapor yayınladı. Raporda başörtüsü takmanın toplumsal ve ailevi baskıların basit bir sonucu olduğu öne sürüldü.¹⁵¹ Müslümanların görüşlerini görmezden gelen rapor, İslâm hakkında sadece Hanifa Cherifi’nin fikirlerine referans vermişti.¹⁵² Stasi Komisyonu’nda

¹⁴⁴ Komisyon dokuz akademisyen, üç eğitimci, üç siyasetçi, iki Danıştay üyesi, iki sivil toplum temsilcisi ve iş dünyasından bir kişiden oluşmaktaydı. Zuber, 2004, s. 36.

¹⁴⁵ Tourraine, 1997.

¹⁴⁶ Joelle Brunnerie-Kauffmann, Harlem Désir, René Dumont, Gilles Perrault ve Alain Tourraine, “Pour une laïcité ouverte”, *Politis*, sayı 79, Kasım 9-15, 1989.

¹⁴⁷ Renaut ve Tourraine, 2005.

¹⁴⁸ Alıntıyı nakleden kaynak: Bowen, 2006, s. 116. Kamuya açık mülakatlarında komisyon başörtüsü takan yalnızca bir öğrenciyi dinlemiştir. Bowen, 2006, s. 118, 246.

¹⁴⁹ Jean Baubérot, “Laïcité: le grand écart”, *Le Monde*, 4 Ocak 2004; Baubérot, 2004f, s. 234.

¹⁵⁰ Stasi, 2003. Stasi raporunun bir eleştirisi için bkz. Gunn, 2004.

¹⁵¹ Debré, 2004, s. 8.

¹⁵² Debré Raporu, argümanın sahibi gayri-Müslimler dahi olsa, başörtüsünü savunan fikirleri referans göstermemiştir. 2003’ün Ekim ayında, uluslararası medya ve Fransız medyası Laurent Levy’nin hikayesini yaygın olarak işlemiştir. Ateist bir Yahudi olan Fransız avukat Levy’nin, Lila ve Alma isimli iki Müslüman kızı vardı. Levy, yalnızca başörtüleri nedeniyle okuldan atılan kızları için, okul yönetimine karşı hem medya üzerinden hem de hukuki mücadele vermişti. Ancak ne Debré komisyonu, ne de Stasi komisyonun Levy’nin hikayesine değindi. Laurent Lévy, “Mauvaise fois” *Le Monde*, 17 Ekim 2003. “Jewish Dad Backs Headscarf Daughters”, BBC News Online, 1 Ekim 2003, <http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/europe/3149588.stm>

üye olan ve 1994 yılından 2004'e kadar başörtüsü takan öğrenciler ve velileri ile okul yönetimleri arasında resmî baş arabulucuk görevini yürüten Cherifi'nin, Cezayir kökenli olmasının dışında Müslümanlar ya da İslâm adına bir uzmanlık veya temsil yetkisi bulunmamaktaydı. Buna rağmen Debré Raporu, Cherifi'nin İslâm'da dinî sembol olmadığı ve dolayısıyla da başörtüsünün dinî propaganda ve köktendinciliğin simgelerinden biri olduğu yönündeki iddialarını defalarca alıntılamıştır. Yine Cherifi'nin başörtüsünün bireysel özgürlüğe aykırı olduğu yönündeki görüşlerine de raporda yer verilmiştir.¹⁵³ Sonuç olarak Debré Komisyonu, devlet okullarında öğrencilerin dinî simgelerinin yasaklanması yönünde bir tavsiyede bulundu.

Pek çok akademisyen, Stasi ve Debré raporlarının her ikisinde de göze çarpan ve başörtüsünü yalnızca ataerkil baskının ve köktendinciliğin bir işareti olarak gören anlayışa karşı çıkmışlardır.¹⁵⁴ Willaime'e göre her ne kadar bazı kız öğrenciler aile ya da köktendinci baskılar nedeniyle örtünse de diğerleri başörtülerini "bir özgürlük ifadesi veya kişisel özerkliğin bir yansıması" olarak görmektedirler.¹⁵⁵ Fransız sosyologlar Françoise Gaspard ve Farhad Khosrokhavar, pek çok durumda örtünmenin "asimile olmadan bütünleşme isteğinin ve dolayısıyla da aynı anda hem Fransız hem de Müslüman olabilmek isteğinin" bir ifadesi olduğuna dikkat çekmişlerdir.¹⁵⁶ Amerikan hukuk profesörü Jeremy Gunn ise başörtüsü takmanın ailevi ve toplumsal baskının dışında, "bir inanç konusu, İslâm'a yönelik bir kültürel aidiyet duygusu, örtündüğü için eziyet gören kızkardeşe dayanışmayı ortaya koymak, Fransızları rahatsız etmek, iyi Müslüman olmayan bir babayı protesto veya ergenlik isyanını ortaya koymak" gibi pek çok başka nedeni olabileceğini ortaya koymuştur.¹⁵⁷ Amerikan antropolog John Bowen'e göre başörtüsü takmak bazı kadınlar için "göçmen kültürüyle bağlarını koparma, Fransa'da öğrenilen İslâm ile 'gelenen ülke'nin yeterince İslâmi olmayan gelenekleri arasındaki farkı vurgulamak ve bir birey olarak kendi kimliğini fark etmek" gibi anlamlar da taşımaktadır.¹⁵⁸ Fransa tarihi ve kadın çalışmalarında uzman olan Ameri-

¹⁵³ Debré, 2004, s. 74-81, 157.

¹⁵⁴ Nordmann, 2004. Ayrıca bkz. Roy, 2007, s. 87.

¹⁵⁵ Willaime, 2004c, s. 380.

¹⁵⁶ Gaspard ve Khosrokhavar, 2003, s. 65; Gaspard ve Khosrokhavar, 1995, s. 47.

¹⁵⁷ Gunn, 2005, s. 98.

¹⁵⁸ Bowen, 2004a, s. 46-7. Bowen, Fransa'daki kimlik kartlarında başı açık fotoğraflar kullanılması zorunluluğunu da eleştirmektedir: "Eğer bir kadın günlük hayatta başörtüsü takıyorsa, kimliğinde de başörtülü bir resim kullanması, tanınması ve kimliğinin daha kolay teşhis edilmesi açısından daha iyi olmaz mı? Eğer niyet onun bireysel kimliğini anlamak ise, cevap evet olacaktır. Ama eğer niyet (ki öyle olduğu anlaşılıyor) bireylerin kamusal yaşamdaki kimliklerinin farklılaşmasına en-

kalı akademisyen Scott'a göre ise "başörtüsü takan pek çok kız bu hareketlerini anne babanın karşı çıkmalarına rağmen, bireysel bir seçim ve ruhani değer arayışının bir parçası olarak tanımlamaktadırlar."¹⁵⁹

Chirac ve Fransız Parlamentosu, Debré ve Stasi Komisyonları'nın devlet okullarında dinî sembollerini yasaklama tavsiyesini kısa sürede hayata geçirdiler. Öte yandan Stasi Komisyonu'nun, on bir resmî tatilin yedisinin Katolik kökenli olduğu Fransa'da, birer Musevi ve İslâmî bayramın da resmî tatil kapsamına alınması gibi diğer önerilerini ise görmezden geldiler.¹⁶⁰ Chirac halka hitaben yapmış olduğu bir konuşmada, başörtüsünü cemaatçiliğin ve toplumsal kutuplaşmanın simgesi olarak tarif etti.¹⁶¹ Merkez sağın diğer önemli ismi Sarkozy ise başörtüsü tartışmaları boyunca tutarsız tavırlar ortaya koydu. İlk başta genel bir yasağa karşı olduğunu ifade etti. Sonrasında, yasağın giderek artan geniş bir kitle desteği bulduğunu görmesiyle, pozisyonunu değiştirdi. Hatta 2003 yılının Aralık ayında Kahire'ye giderek El Ezher şeyhi Tantavi'den Fransa'nın başörtüsünü yasaklamaya hakkı olduğu ve Müslüman kızların yasağa uymaları gerektiğine dair bir "fetva" aldı.¹⁶²

Fransa Parlamentosu 2004 yılının başında, öğrencilerin devlet okullarında dinî semboller taşımasını yasaklayan kanun teklifini kabul etmiştir. Hem 577 üyeli Meclis (494 evet, 36 hayır) hem de 321 üyeli Senato (276 evet, 20 hayır) kanun teklifini büyük çoğunlukla kabul etmiştir. Hükümetteki merkez-sağ UMP ile ana muhalefet merkez-sol PS kanun teklifini büyük ölçüde desteklerken, daha küçük partiler olan merkez-sağ UDF ile Fransız Komünist Partisi (PCF)'nin oyları ise bölünmüştür.¹⁶³ Kanun Chirac'ın imzalamasıyla 15 Mart 2003'te yürürlüğe girmiştir.

Pasif ve dışlayıcı laikler arasındaki başörtüsü tartışması on beş yıl kadar sürmüştür. Dışlayıcı laikliği savunan solcular ile göçmen karşıtlığı ve

gel olmak ve kendilerini kamusal hayatta yalnızca bir Fransız olarak temsil etmelerini sağlamak ise, cevap hayır olacaktır." Bowen, 2004b, s. 33.

¹⁵⁹ Scott, 2007, s. 126. Ayrıca bkz. Laborde, 2008, s. 125-48.

¹⁶⁰ Bu dinî bayramlar şunlardır: Noel, Paskalya, Yükseliş Günü (Hz. İsa'nın göğe yükseldiği gün ç.n.), 15 Mayıs Yortusu, Hz. Meryem'in Göğe Yükselişi ve Azizler Günü. "Official Public Holidays for 2005", http://www.ambafrance_us.org/atoz/holidays.asp, verilere ABD'deki Fransız Büyük Elçiliği'nin internet sitesi üzerinden 2 Mayıs 2006'da ulaşılmıştır.

¹⁶¹ "M. Chirac prône le 'sursaut républicain' et interdit le voile à l'école", *Le Monde*, 18 Aralık 2003; "French President Urges Ban on Headscarves in Schools: Chirac Confronts Spread of Islam", *Washington Post*, 18 Aralık 2003.

¹⁶² "M. Sarkozy obtient l'appui de la plus haute autorité sunnite sur le voile islamique", *Le Monde*, 12 Aralık 2003; Hervé Gattegno, "En Egypte, M. Sarkozy fait 'le service apres-vente' d'une loi qui ne le convainc pas", *Le Monde*, 1 Ocak 2004.

¹⁶³ Klausen, 2005, s. 176.

İslâmofobia'yı savunan sağcılar arasındaki ittifak, öğrencilerin dinî simgelerine yönelik bir yasağı yaşama geçirmeyi başarmıştır. Yasağın yürürlüğe girmesiyle birlikte dışlayıcı laik sol ile muhafazakâr sağ arasındaki ittifak bozulmaya yüz tutmuştur. Mayıs 2007'de yapılan cumhurbaşkanlığı seçimlerini kazanmasının ardından Sarkozy yapmış olduğu açıklamalarla ittifakın çöküşünün sinyallerini vermiştir. Aralık 2007'de, Vatikan ziyaretindeki konuşmasında Sarkozy dışlayıcı laikliği açıkça eleştirmiş ve yeni bir laiklik anlayışı için çağrıda bulunmuştur.¹⁶⁴ Yine aynı konuşmada muhafazakâr sağ bir söylem kullanarak Fransa'nın Katolik köklerinin önemine vurgu yapmıştır.¹⁶⁵ Bir ay sonraki Suudi Arabistan ziyaretinde ise dinlerin insan yaşamı ve medeniyet için taşıdığı öneme dikkat çeken bir konuşma yapmıştır.¹⁶⁶ Bu ve benzeri açıklamalar Masonlar ve Özgür Düşünürler başta olmak üzere pek çok dışlayıcı laik kuruluşun tepkisini çekmiştir.¹⁶⁷ Sarkozy'nin beyanatları sonrasında gelişen bu yeni tartışmalar, dışlayıcı laik sol ile muhafazakâr sağ arasındaki gerilimin her an çeşitli vesilelerle tekrar ortaya çıkabileceğini göstermiştir.¹⁶⁸

Yine de, son dönemdeki peçe tartışmaları, Müslümanlar konusunda sol-sağ ittifakının bazı anlaşmazlıklarla devam ettiğini ortaya koymuştur. 2009 yılında Sarkozy yüzü kapatan peçe, burka gibi kıyafetlerin Fransa'da kabul edilemez olduğunu açıkladı. Bir yıl sonra 577 üyeli Meclis 1'e karşı 335 oyla, 343 üyeli Senato ise 1'e karşı 246 oyla peçeyi sokak, çarşı-pazar ve kitale ulaşım araçları gibi topluma açık alanlarda yasaklayan bir kanun çıkardı. Oylamaya katılmayan veya çekimser olanlar genellikle kanuna karşı çıkmayan, fakat detayları hakkında farklı düşünen sol muhalefet (PS)'den parlamenterler idi.¹⁶⁹ Sarkozy'nin onayladığı kanun Fransa'ya gelen turistleri de kapsamaktadır.

¹⁶⁴ "La République a besoin de croyants, dit Sarkozy", *Le Monde*, 21 Aralık 2007.

¹⁶⁵ "L'intérêt de la République, c'est qu'il y ait beaucoup d'hommes qui espèrent", *Le Monde*, 21 Aralık 2007.

¹⁶⁶ "Sarkozy ramène l'Eglise dans l'Etat", *Libération*, 16 Ocak 2008.

¹⁶⁷ Marie-France Etchegoin, "Francs-maçons en colère", *Le Nouvel observateur*, 14 Şubat 2008, sayı 2258.

¹⁶⁸ Dışlayıcı laik solcular ile muhafazakâr sağcılar arasındaki gerilim daha önce de değişik vesilelerle açığa çıkmıştı. Bu konudaki iki örnek eski cumhurbaşkanı François Mitterand için Notre Dame Kilisesi'nde 1996'da resmi cenaze töreni düzenlemesi ve Papa John Paul II'nin 2005'te ölmesi üzerine Fransa'da bayrakların yarıya indirilmesi gibi olaylara dışlayıcı laiklerin verdiği tepkidir. Chadwick 2000a, s. 4; Jeanneney, 2004; Laurence ve Vaisse, 2006, s. 141.

¹⁶⁹ Steven Erlanger, "Parliament Moves France Closer to a Ban on Facial Veils", *New York Times*, 13 Temmuz 2010.

SONUÇ

ABD'den farklı olarak Fransız devleti (özellikle okullarda) dine yönelik dışlayıcı bir politika izleyegelmiştir. Başta başörtüsü olmak üzere Müslümanlara yönelik politikaları bu genel politik yönelimin bir yansımasıdır. Son zamanların en tartışmalı konusu olan başörtüsü yasağı egemen olan dışlayıcı laikler ile muhalif konumda kalan pasif laikler arasındaki mücadelelerle şekillenmiştir. Yasağı önleyememelerine karşın pasif laikler on beş yıl kadar ona direnmeyi başarmışlardır. Fransa'da başörtüsü yasağı sadece kamu okullarını kapsarken, Türkiye'de hem özel hem de kamu okullarını ve ayrıca üniversiteleri kapsamaktadır. Egemen ideolojileri benzer şekilde dışlayıcı laiklik olmasına rağmen, Fransız Devleti'nin dine yönelik politikaları Türkiye'den daha az kısıtlayıcıdır. Özellikle iki ülkedeki çoğunluk dinleri karşılaştırıldığında Fransa'nın Katoliklere yönelik politikaları Türkiye'nin Müslümanlara yönelik politikalarından daha yumuşaktır. Bu farkın en önemli nedeni Fransa'da dışlayıcı laik politikaların eleştirilmesine izin veren demokratik bir rejim olması, Türkiye'de ise dışlayıcı laikliğe muhalefeti belirli bir sınırdan tutan asker ve yargı vesayetinin bulunmasıdır.

Fransa'da dışlayıcı laiklik homojen bir ulusal kimlik ve laik bir kamusal alan hedefleyen cumhuriyetçi projenin bir parçası olarak düşünülebilir. Küreselleşme, AB entegrasyon süreci ve son dönemde Fransa'da nüfusu artan yeni dinler (özellikle İslâmiyet) bu projeyi çeşitli direnişlerle karşı karşıya getirmiş ve çokkültürlülüğün gelişmesine zemin hazırlamıştır. Dışlayıcı laikler bu direnişe karşı İslâm ve 173 “tehlikeli” dinî gruba karşı kısıtlayıcı devlet politikaları üretirken cevap vermişlerdir. Eskiden dışlayıcı laikliğin müttefiki olan Eğitim Birliği gibi bazı örgütler bu politikaları reddederek, pasif laik bir pozisyon benimsemişlerdir. Ne var ki muhafazakâr sağcı gruplar, göçmen karşıtı ve İslâmofobik görüşleri nedeniyle dışlayıcı laiklerle işbirliğine girmişlerdir. Bu ittifak devlet okullarında başörtüsü yasağının geniş bir kitle desteği bulmasına neden olmuştur.

İslâmofobik görüşlü sağcılar önceden karşı çıktıkları dışlayıcı laik söylem ve politikaları Müslümanlara karşı desteklediler. Bu, bir önceki bölümde değinilen, Amerikalı Protestanların, Katolik okullarının devlet yardımı alması için din ile devlet arasında ayırım duvarını savunmuş olmalarına benzetilmektedir. Yine de Fransa'da sağcılar, dışlayıcı laiklerle kurduğu stratejik ittifak, ideolojinin devlet politikalarının şekillenmesindeki rolünü azaltmaktadır. Tersine İslâmofobik ideoloji, bu aktörlerin davranışlarının biçimlenmesinde rol oynamıştır. Dışlayıcı laikliği araçsal olarak kullansalar da,

sağcıların başörtüsü karşısındaki tepkisi ideolojiktir; maddi çıkarlardan ziyade İslâm konusundaki negatif görüşlerine dayanmaktadır. Benzer şekilde, Eğitim Birliği üyeleri gibi gayri-Müslim fakat çokkültürcü aktörler de başörtüsü yasağına maddi çıkarları değil, pasif laik ideolojileri sebebiyle karşı çıkmışlardır. Öte yandan, diğer Batı Avrupa ülkelerindeki İslâmofobik gruplar Fransa'daki dışlayıcı laiklik gibi kullanışlı bir söylem ve dışlayıcı laikler gibi bir müttefike sahip olmadıklarından, Müslüman öğrencilere başörtüsü yasağı uygulayamamışlardır.

Fransız devlet politikalarının şekillenmesinde dışlayıcı laik ideolojinin egemenliği bu denli etkili olduğuna göre, bu ideolojinin Fransa'da neden ve nasıl hâkim konuma geldiğini sormamız gerekir. Beşinci Bölüm bu soruya tarihi bir analizle cevap vermeye çalışacaktır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

İki Fransa'nın Savaşı ve Dışlayıcı Laiklik (1789-1989)

Ortaçağ boyunca Katolik Kilisesi, Batı Avrupa'da hâkim sosyo-politik güç konumundaydı. *La fille aînée de l'Eglise* (Kilise'nin en büyük kızı) olarak anılan Fransa'nın ise bu yapıda özel bir konumu vardı.¹ Dolayısıyla dışlayıcı laikliğin, Katolikliğin bu denli yerleşik olduğu bir ülkede egemen ideoloji konumuna gelmesi cevaplanması gereken bir araştırma sorusudur. Dışlayıcı laikliğin taraftarları ve karşıtları bu soruyu farklı ve subjektif açılardan cevaplamaktadırlar. Fransız akademisyen Emile Poulat bu durumu şöyle açıklamaktadır: “Bizim laikliğimiz tek bir tarihe ve iki hafızaya sahiptir.”² Günümüzde dışlayıcı laikliği tenkit edenlerden Baubérot, tarihi analizlerinde sürekliliğe özel bir önem vermektedir. O'na göre Fransa'nın laikleşmesi aşamalı bir süreçtir. Baubérot, İhtilal sonrası dönemi (1789-1806) Fransa'nın siyasi laikleşmesindeki ilk eşik olarak tanımlamaktadır. Üçüncü Cumhuriyet'in laikleşme reformlarını gerçekleştirdiği dönemi de (1881-1905) ikinci eşik olarak tanımlamaktadır.³ Dışlayıcı laikliği savunan Pena-Ruiz ise Baubérot'un süreç odaklı yaklaşımını eleştirmekte ve Fransa'nın laiklik tarihinde bir süreklilikten ziyade radikal değişikliklerin belirleyici olduğuna dikkat çekmektedir. O'na göre 1795'te Fransa'da ilk laik devletin ortaya çıkışını 1801 Kon-

1 “Uzun yüzyıllar boyu, [Fransa'daki] siyasi yapı görece basit bir çerçevedeydi: teba, egemenin, yani ‘en Hristiyan Kral’ın dinini kabul etmekteydi.” Messner, 2003, s. 77. Yine de, Ortaçağ'da bile, devletin özerkliğini ve ulusal kilisenin Vatikan'dan bağımsız olması gerektiğini savunan *gallicanisme* ile Papa'ya her koşulda bağlı olunmasını savunan *ultramontanisme* arasında bir gerilim vardı.

2 Poulat, 2003, s. 18.

3 Baubérot, 2004a, s. 8; Baubérot, 1999.

kordato'yla yeniden Katolik Kilisesi'nin devletle iç içe girişi takip etmiştir. Üçüncü Cumhuriyet dönemindeki laikleşme reformları (1881-1905) ise devam eden bir sürecin sonucu olmaktan ziyade Katolik Kilisesi'nin etkin olduğu geçmişten köklü bir kopuş anlamına gelmektedir.

Aslında bu farklı anlayışların her ikisinin de haklı olduğu noktalar vardır. Bu bölüm laikliğin kurumlaşmasını incelerken değişim-eksenli yaklaşımla hareket etmekte ve Üçüncü Cumhuriyet'in başlarını (1875-1905) "kritik dönem" olarak incelemektedir. Bu dönemde dışlayıcı laiklik, Katolikliğin etkisini kırmıştır. Öte yandan, süreklilik-eksenli yaklaşım da iki nedenle önem taşımaktadır. Öncelikle, 1789-1801 yılları arasındaki İhtilal dönemi, Üçüncü Cumhuriyet ile birlikte kökleşen laik devletin ideolojik temellerini atmıştır. Yani Birinci ve Üçüncü Cumhuriyet arasında bir süreklilik söz konusudur. Sürekliliğin önemini ortaya koyan bir diğer etken olarak da, dışlayıcı laikliğin yerleşmesi iki yüzyıldır devam eden, din-devlet ilişkilerine dair mücadelelerin sonu anlamına gelmemiştir. Aksine, ruhban karşıtı dışlayıcı laikler ile muhafazakâr Katolikler arasındaki mücadele süreklilik göstermiş, belirli usulup değişiklikleri ile günümüze kadar devam etmiştir.⁴

Önceki bölümlerde de anlatıldığı gibi bir ülkede pasif ya da dışlayıcı laikliğin egemen oluşunu, laik devletin inşa sürecinde etkili olan koşul ve ilişkiler belirlemektedir. Fransa'nın kuruluş sürecinde belirleyici olan koşullar, ABD'ninkinden farklı iken Türkiye'nin kuruluş sürecindeki şartlarla göreceli olarak benzerlik göstermektedir. Monarşi ile hâkim din arasındaki işbirliğine dayanan *devr-i sabık*'ın varlığı dışlayıcı laikliğin ortaya çıkışını ve Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet'le birlikte egemen konuma gelişini netice vermiştir. Katolik Kilisesi ile monarşinin karşılıklı olarak birbirini destekliyor oluşu, ruhban karşıtlığının cumhuriyetçi seçkinler başta olmak üzere politik muhalifler arasında yaygınlaşmasına neden olmuştur.⁵ Fransa'nın 19. yüzyıl boyunca cumhuriyet ve monarşi rejimleri arasında gelgitler yaşamış olması Üçüncü Cumhuriyet dönemi cumhuriyetçilerinde Katolik Kilisesi ile monarşinin işbirliğinin devam ettiği ve monarşinin her an geri dönebileceği korkusunu uyarmış ve onları Kilise karşıtlığına yöneltmiştir. Buna ilaveten Katolikliğin Fransa'da hâkim din olması nedeniyle, muhafazakâr Katolikler din-devlet ayrılığını kendi çıkarlarına ters görmüşler ve ona karşı çıkmışlardır. Dinî çeşitliliğin yokluğu yanında Katolik Kilisesi'nin örgütsel yapısı da yine bu konuda

⁴ Pena-Ruiz, 2003, s. 320-1.

⁵ Tocqueville, 1988 [1858], özellikle s. 47; Weill, 2004 [1929], s. 25, 33; Ricoeur, 1998, s. 127-32; Englund, 1992, s. 349-59; Skocpol ve Kestnbaum, 1990, s. 26.

önemli rol oynamıştır. Zira kilise-devlet ayrılığı konusunda Kilise'den, hatta ona bağlı Katoliklerden, tek ses çıkmasını sağlayan hiyerarşik yapısından dolayı Katolik Kilisesi farklı ve laikliğe açık Katolik görüşlerin ortaya çıkmasını engellemiştir.

Bu anlamda 17. yüzyıldan, 20. yüzyılın ortalarına kadar laik ve Katolik düşünce birbirine zıt doğrultuda gelişmiş ve herhangi bir ortak fikri zemine sahip olmamıştır. Fransa'da *Lumières* ismiyle bilinen Aydınlanma süreci “dinin, bir dogma veya bir kurum olarak, baş düşman görülmediği İngiliz veya Amerikan Aydınlanması”ndan⁶ farklıdır. Bu dönemden beri ilerici Fransız seçkinleri, modernite ile dinin uyumsuz olduğu, dolayısıyla da dinin kamusal alandan dışlanması gerektiği fikrini savunmuşlardır.⁷ ABD'den farklı olarak, Fransa'da cumhuriyetin inşası ve resmî dinin iptali neredeyse tamamen ruhban karşıtı görüşlerin etkisi altında gelişmiş ve herhangi bir dinî meşruiyet kaynağına dayanmamıştır.⁸ Mesela, Fransız cumhuriyetçilerinin benimsediği “genel irade” kavramının fikir babası olan Jean-Jacque Rousseau, Katolikliğe karşı çok sert eleştirilerde bulunmuştur. O'na göre, Katolikliğin: “kötülüğü o kadar barizdir ki onu ortaya koyarak eğlenmek vakit israfı olacaktır.”⁹ Rousseau, Katolik Kilisesi'nin, cumhuriyetçi projenin en büyük düşmanı olduğunu düşündüğünden, alternatif bir “sivil din” yaratılmasını dahi önermiştir. Voltaire'in de yine Katolik Kilisesi'ne açıktan muhalif olduğu bilinmektedir. 1814 ile 1824 yılları arasında Jean Jacques Rousseau'nun kitapları 480.500 adet basılmış, Voltaire'in kitapları ise 1.598.000 adet basılmıştır.¹⁰ Elitler üzerindeki etkilerinin ötesinde Rousseau ve Voltaire'in eserleri “ruhban karşıtı bir popüler kültürün” oluşmasını sağlamıştır.¹¹ Bu ideolojik kutuplaşma, cumhuriyetçi laikler ile muhafazakâr Katolikler arasında iki yüzyıl süren ve dışlayıcı laikliğin egemenliğiyle sonuçlanan bir çatışma yaşanmasına neden olmuştur.

Bölüm ilk olarak bu çatışmanın erken dönemleri olan Fransız İhtilali (1789-1801) ve Katolikliğin yeniden resmî din konumuna geldiği 1801-1870 arası dönemi inceleyecek. Ardından dışlayıcı laikliğin hâkim olduğu erken

⁶ Himmelfarb, 2003, s. 18. Ayrıca bkz. Baubérot ve Mathieu, 2002, s. 46-53; Gaillard, 2004, s. 104; Zylberberg, 1995, s. 38; Sewell, 1985.

⁷ Bkz. Baubérot, 2004e, s. 441.

⁸ Rousseau bu konuda şöyle yazmaktadır: “Genel irade ile herkesin iradesi arasında büyük bir fark vardır; genel irade ortak çıkara dair bir kavram iken, herkesin iradesi özel menfaatlerle ilişkilidir ve aslında ferdi arzuların toplamından başka bir şey değildir.” Rousseau, t.y. [1762], s. 72.

⁹ Rousseau, 2001 [1762], s. 174.

¹⁰ Weill, 2004 [1929], s. 55.

¹¹ Baubérot ve Mathieu, 2002, s. 157.

Üçüncü Cumhuriyet dönemi ele alınacak. Son olarak ise, dışlayıcı laik politikaların nispeten yumuşadığı İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemi analiz edilecek.

CUMHURİYETÇİLER VE MONARŞİSTLER: DIŞLAYICI LAİKLİĞİN KÖKENLERİ

Fransız İhtilali'nden, 1801 Anlaşması'na (1789-1801)

“Devr-i sabık dönemi Fransa’ında Katolik Kilisesi kralı kutsardı; kral da ülkenin kadim dinini [Katolikliği] korur ve temsilcilerine dünyevi ayrıcalıklar tanırdı.”¹² 1789 Fransız İhtilali monarşiyi lağvettiği gibi Katolik Kilisesi’nin devletle olan yakın ilişkisini de sona erdirmişti.¹³ Ardından sabit bir alternatif oluşturulamadığı için ülke on yıldan fazla bir süreyle din-devlet ilişkileri konusunda kaos yaşamıştır.

Temmuz 1790’da Meclis, Fransız Katolik Kilisesi’nin, Papa’dan çok Cumhuriyet’e bağlı olması amacıyla Sivil Ruhbanlık Kanunu’nu kabul etti. Kanun piskopos ve rahiplerin kilise üyeleri tarafından seçilmesi uygulamasını getiriyor; göreve başlamadan önce de devlete ve millete bağlılık yemini etmelerini şart koşuyordu. Rahipleri devlete bağlı kılan başka bir düzenleme de maaşlarının devlet tarafından ödenmeye başlamasıydı.¹⁴ Her ne kadar papazların yarısı ve birkaç piskopos şart koşulan devlete bağlılık yemini etmeyi kabul etmişlerse de geri kalanlar bunu reddetti. Reddenlerin çoğu Fransa’yı terk etmek zorunda bırakıldı; kalanlar ise ya hapsedildiler, ya da kayıplara karıştılar.¹⁵ Bu dönemde devlet kiliseye ait arazilere el koydu ve üç bin kadar rahibi giyotinle idam etti.¹⁶ Tocqueville’e göre İhtilal’in Katolik karşıtı karakteri Kilise’nin *devr-i sabık* ile bağlantısından kaynaklanmaktaydı: “Hristiyanlık bu şiddetli saldırılara bir din olmaktan çok bir siyasi müessese olarak muhatap olmuştu. Kiliseden, yeni kurulan dünyada ona ayrılacak bir yer olmadığı için değil, yok olmakta olan eski düzenin en güçlü, en ayrıcalıklı pozisyonunda olduğu için, nefret ediliyordu.”¹⁷

¹² Merrick, 1990, s. 2. Ayrıca bkz. Furet, 1992, özellikle s. 3-40.

¹³ Fransız İhtilali’nin, İngiliz bakış açısından, klasikleşmiş bir incelemesi için bkz. Burke, 1987 [1790].

¹⁴ Bedouelle ve Costa, 1998, s. 23; Haarscher, 2004, s. 11; Le Tourneau, 2000, s. 70; Laot, 1998, s. 40.

¹⁵ Gunn, 2004, s. 435-6.

¹⁶ Baubérot, 2004a, s. 14; Emile Poulat, “Séparation de l’Eglise et de l’Etat en France: De la Révolution à 1905”, *Le Monde des Religions*, sayı 8, Kasım-Aralık 2004, s. 14.

¹⁷ Tocqueville, 1983 [1858], s. 6-7. Tocqueville’e göre ruhban karşıtı ihtilalciler “mevcut sosyal düzenin kurumlarını yıkmak için öncelikle Kilise’nin yıkılması gerektiğine inanıyorlardı, çünkü diğer kurumlar Kilise’yi örnek almış, hatta ondan türemişlerdi.” Tocqueville, 1983 [1858], s. 151.

1791 yılında kabul edilen Fransız Anayasası dinî özgürlükleri güvence altına aldı.¹⁸ Bundan bir yıl sonra ise Meclis boşanmayı yasallaştıran kanunu kabul etti.¹⁹ İhtilalci liderler Katolik Kilisesi'ni cumhuriyetçi projeleri karşısındaki büyük bir engel olarak görmeye devam ediyorlardı. Bu nedenle de kamusal alanda dinî gösteri ve törenleri yasakladılar.²⁰ Dahası bazı ihtilalciler ateist nitelikli Akıl dinini kurmaya çalıştılar. Robespierre ise deistik bir din olarak Üstün Varlık dinini ortaya attı.²¹ İhtilalciler tıpkı Rousseau'nun genel irade kavramından etkilendikleri gibi, sivil din düşüncesinden de etkilenmişlerdi. Rousseau etkisi 1789 yılında kabul edilen İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nde (özellikle 1. ve 6. maddelerde) açıkça bellidir. İhtilalciler, Rousseau'ya olan saygılarını göstermek için ulusal kahraman kabul edilen kişilerin gömüldüğü Panthéon'a naklettikleri Voltaire'in mezarının karşısına Rousseau'nun mezarını da taşıdılar.

1795 yılında ilk laik Fransız Devleti ilan edildi. Yeni anayasaya devletin hiçbir dini tanıyamayacağına ya da destek olamayacağına dair bir madde kondu.²² Öyle bir aşamaya gelindi ki Fransa Cumhuriyeti ile Katoliklik arasındaki düşmanlık Fransa sınırlarının dışına taşı. 1798 yılında Fransız birlikleri Papa'yı alarak Güney Fransa'ya götürdüler ve ölene kadar da orda esir tuttular.²³ Fransız Devleti'nin radikal boyutlardaki ruhban karşıtlığı 1801'de imzalanan Konkordato'ya kadar devam etti.

İhtilal ile 1801 anlaşması arasındaki dönem iki açıdan sonraki dönemlerde din-devlet ilişkilerine dair yaşananlara öncülük etmiştir. Birincisi bu dönemde ortaya çıkan ruhban karşıtları ile muhafazakâr Katolikler arasındaki kutuplaşma, belirli dönüşümler geçirse de, günümüze kadar devam etmiştir. İkincisi, bu dönem Fransa'da laik hukuk sisteminin gelişmesinde tarihî etkiye sahiptir. 1795'te kabul edilen laik cumhuriyet ilkesi, Üçüncü Cumhuriyet'le kurumlaşmıştır. Bu nedenle kilise ile devleti ayıran 1905 Kanunu, 1795 Anayasası'na atıf yapmıştır.²⁴ Dahası 1946 ve (bugünkü) 1958 Anayasaları da, İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ni de tarihi değil, günümüzde geçerli bir hukuki kaynak olarak kabul etmişlerdir.

¹⁸ Durand-Pringborgne, 2004, s. 24.

¹⁹ Laot, 1998, s. 44.

²⁰ Le Tourneau, 2000, s. 75; Gunn, 2004, s. 438.

²¹ Fehér, 1990.

²² Zuber, 2005, s. 109-10; Durand-Pringborgne, 2004, s. 24.

²³ Warner, 2003, s. 3.

²⁴ Durand-Pringborgne, 2004, s. 24.

MONARŞİ YANLILARI VE CUMHURİYETÇİLER: KATOLİKLİĞİN YENİDEN RESMÎ DİN OLMASI

1801 Anlaşması'ndan, Üçüncü Cumhuriyet'e (1801-1870)

15 Temmuz 1801 tarihinde Napolyon Bonapart (1769-1821), Papa VII. Pius (1740-1823) ile Konkordato adlı, Fransa ile Katolik Kilisesi'nin ilişkilerini yeniden düzenleyen anlaşmayı imzaladı. 1905 yılına kadar yürürlükte kalan anlaşma ile Fransız Devleti Katolikliği toplumun çoğunluğunun inandığı din olarak tanıdı. Anlaşma aynı zamanda devletin ruhbanlık üzerindeki otoritesini de kurumlaştırdı. Buna göre devlet, Katolik din adamlarının maaşlarını ödediği gibi, piskoposları atama yetkisine de sahip oluyordu. Dahası din adamları göreve başlamadan önce devlete bağlılık yemini etmek zorundaydılar. Kilise de müsadere edilmiş toprak ve malları üzerinde herhangi bir hak iddia edemeyecekti. Bu anlaşma muhafazakâr Katolikler ile ruhban karşıtları arasında bir ateşkes olarak düşünülebilir.²⁵ Sonrasında, Fransız Devleti, Papa'nın protestosuna karşın, Protestanlarla (1802) ve Musevilerle (1808) de ilişkilerini düzenlemiş ve bu konuda Organik Kanunları yürürlüğe koymuştur.²⁶

Napolyon'un yenilgisi ve Bourbon Hanedanı'nın yeniden başa geçmesinin ardından Fransa devleti Konkordato'yu 1814'te gözden geçirmiştir. Yeni anlaşma da din özgürlüğüne yapılan vurgu korunmasına karşın, Katoliklik yeniden resmî din konumuna getirilmiştir.²⁷ Dolayısıyla tarih sarkacı resmî dinin tekrar kabul edilmesine doğru salınmıştır. Bu değişimin hukuki bir sonucu olarak da 1816 yılında boşanma yeniden yasaklanmıştır.²⁸ Sonraki yıllarda, Fransa'daki güç dengesinde yaşanan değişimlere bağlı olarak Katolik Kilisesi'nin konumu da değişmeye devam etmiştir. 1830 yılında Konkordato yenilenirken, Katoliklik, resmî din olarak değil, yine sadece Fransız toplumunun çoğunluğunun dini olarak tanınmıştır.²⁹

1848 İhtilali'nin sonrasında Katolik Kilisesi eğitim üzerindeki kontrolünü sağlamlaştırdı. 15 Mart 1850'de kabul edilen Falloux kanunu, "Üniversite'nin Napolyon tarafından 1806'da kurulmasıyla" özel eğitim üzerine konmuş olan sınırlamaları kaldırdı.³⁰ Bu kanun Katolik Kilisesi başta olmak üzere dinî toplulukların okul kurmalarının önünü açtı.³¹ Üstelik bu dönemde

²⁵ Debré, 2004, s. 15.

²⁶ Bedouelle ve Costa, 1998, s. 25; Durand-Pringborgne, 2004, s. 25.

²⁷ Poulat, 1987, s. 191; Durand-Pringborgne, 2004, s. 25.

²⁸ Laot, 1998, s. 39.

²⁹ Poulat, 1987, s. 191.

³⁰ Anderson, 1970, s. 51.

³¹ Debré, 2004, s. 16.

Katolik Kilisesi devlet okulları üzerinde de nüfuz sahibiydi. 1864 yılında Papa IX. Pius (1792-1878) seksen yanlış ve kınanmış düşünceyi sıraladığı bir liste (*Syllabus of Errors*) yayınladı. Kilise ile devletin ayrı olması gerektiği düşüncesi ile her bireyin kendi aklı ışığında dinler arasından tercihini yapabilme hürriyetine sahip olduğu bu reddedilmiş fikirler arasındaydı.³²

Konkordato ile Üçüncü Cumhuriyet arasındaki dönemde, genellikle ruhban karşıtları cumhuriyetçiliği, muhafazakâr Katolikler ise monarşiyi savunuyorlardı. Çok kısa süren İkinci Cumhuriyet (1848-1852) haricinde monarşinin hüküm sürmesi nedeniyle Katoliklik sosyo-politik açıdan ayrıcalıklı durumunu korumuştur. Ruhban karşıtı cumhuriyetçilik ise muhalif bir ideoloji konumunda kalmıştı. 19. yüzyılın sonlarına değin Katolik Kilisesi adına bir avantaj olan monarşi ile ittifak, Üçüncü Cumhuriyet'in kuruluşuyla bir dezavantaja dönüştü.

LAİKLER VE MUHAFAZAKÂRLAR: DIŞLAYICI LAİKLİĞİN HAKİMİYETİ

Üçüncü Cumhuriyet'ten Vichy Rejimine (1870-1940)

1870-1871 Savaşı'nda Prusya karşısında bozguna uğraması, İkinci Fransa İmparatorluğu'nun sonu anlamına gelmişti. 1870'te Üçüncü Cumhuriyet ilan edildi. 1875 yılında "Anayasal Kanunlar"ın kabul edilmesi otuz yıl sürecek olan ve dışlayıcı laikliğin kurumlaştığı kritik dönemi başlatmış oldu. Bu dönemde cumhuriyetçiler laiklik kavramını, özelde Katolikliği, genelde ise dini, kamusal alandan dışlamayı amaçlayan politikalarının eksenine yerleştirdiler.³³ Bu dönemde süregelen "İki Fransa'nın savaşı" yeni ve sert bir evreye geçmiş oldu.³⁴ Kendisini 1789 İhtilali'nin değerlerinin mirasçısı sayan kesim bu taraflardan biridir. Bu değerler cumhuriyetçilik, ruhban karşıtlığı ve laiklik olarak sıralanabilir. Bu değerleri savunanlar arasında sol partiler (Cumhuriyetçi Parti, Sosyalist Parti ve Radikal Parti), sivil kuruluşlar (Masonlar, Özgür Düşünürler ve Eğitim Birliği)³⁵ ve dinî azınlıklar (Protestanlar³⁶ ve Muse-

³² Laot, 1998, s. 68. Bu fikirlerin tam listesi için bkz. <http://www.papalencyclicals.net/Pius09/p9syll.htm>, 15 Şubat 2011'de ulaşılmıştır.

³³ Baubérot, 2004d, s. 13-14.

³⁴ Poulat, 1987.

³⁵ Larkin, 1973, s. 42-6; Larkin, 2002, s. 119-27; Franchi, 1994, s. 216; Delaselle, 2005, s. 123-4; Martin, 2005.

³⁶ Bu döneme kadar Fransa'da devlet desteği almış olsun, olmasın hemen tüm Protestan topluluklar "kendi kendine yetme anlamında Katoliklik'ten çok daha güçlü bir geleneği" temsil ettiklerine inandıklarından, kilise-devlet ayrımını büyük ölçüde destekliyorlardı. Larkin, 1973, s. 111.

viler)³⁷ yer almıştı. Diğer taraf ise *devr-i sabık*'a bağlı olan kesimdi. Bu grupta yer alanlar monarşi ve ruhbanlık yanlısıydılar; Katolikliğin resmî din statüsünün korunmasını ve monarşinin yeniden tesis edilmesini savunuyorlardı. Katolik Kilisesi, muhafazakâr medya ve muhafazakâr politikacılar bu gruba dahildi.³⁸

1870'lerin ortalarında Fransa nüfusunun büyük çoğunluğunun Katolik olduğu bilinmektedir. Bu dönemde yapılan genel nüfus sayımında 36 milyon olan toplam nüfusun 35.387.703'ünün Katolik olduğu ortaya çıkmıştır. Geriye kalanlar Protestan (yaklaşık 600.000), Musevi (50.000) ve özgür düşünürler (80.000) olduklarını beyan etmişlerdir.³⁹ Katolik din adamlarının sayısı ise 55.000 civarındadır.⁴⁰ Kalabalık bir grup olmalarına karşın muhafazakâr Katolikler taleplerini savunacak güçlü bir siyasi organizasyona sahip değillerdi. 1879 yılında bazı laikleşme kanunlarına itiraz eden bir dilekçeye destek için 1.775.000 imza toplamayı başarmışlardı. Ne var ki bu kanunların Parlamento'dan geçmesini engellemeyi başaramamışlardı.⁴¹ Öte yandan, Katolikler bu dönemde yazılı medya da etkindiler. 1882 yılında birçok muhafazakâr yayın organının halkı laik politikalara karşı kitlesel direnişe hatta isyana çağırdıkları bilinmektedir.⁴² Ulusal haftalık dergi *Le Pélerin* (110.000), ulusal gazete *La Croix* (180.000) ve *La Croix*'nın yüzden fazla sayıdaki haftalık yerel yayını da dahil olmak üzere 1896 yılında muhafazakâr basının toplam satışının yarım milyon olduğu bilinmektedir.⁴³ Yine de siyasi parti düzeyinde iyi teşkilatlanamadıklarından, Katoliklerin kontrolündeki basının "siyasi etkisi ihmal edilebilir, marjinal bir düzeyde kalmıştır." Bu yayınlar "kamuoyunu seçimlerde laiklerin tersi istikametinde değiştiremedi ve kilise-devlet ayrımı öncesinde var olan anti-Katolik duyguların önüne geçemedi."⁴⁴

Muhafazakâr Katolikler, seçimlerde ve dolayısıyla da parlamentoda yeterince etkili olamıyorlardı. Bu aralarında herhangi bir siyasi birlik olmamasından, hatta iç çatışmalar bulunmasından kaynaklanıyordu.⁴⁵ Katolik Kilisesi ise Katolik partileri ve sivil toplum kuruluşlarını destekleme

³⁷ Nord, 1995.

³⁸ Wieviorka, 1995, s. 85; Ducomte, 2001, s. 3.

³⁹ Weber, 1976, s. 339.

⁴⁰ Weber, 1976.

⁴¹ Kalyvas, 1996, s. 124.

⁴² Ozouf, 1982, s. 80.

⁴³ Larkin, 1973, s. 67.

⁴⁴ Bosworth, 1962, s. 30.

⁴⁵ Bosworth, 1962, s. 26-8.

konusunda hem kendisine rakip olacakları mülahazasıyla, hem de cumhuriyetin nasıl olsa fazla uzun ömürlü olmayacağı düşüncesiyle isteksizdi; Kilise seçimlere karşı bu nedenle kayıtsız kalıyordu.⁴⁶ Stathis Kalyvas'ın da belirttiği gibi monarşinin yeniden kurulması “1876’ya kadar kesin, Ocak 1879’a kadar çok yüksek bir ihtimal, 1891’e kadar da ciddi bir olasılık olarak görünüyordu.”⁴⁷ Bunun önemli bir nedeni Fransa’nın geçmiş cumhuriyet deneyimlerinin başarısızlığıydı. Üçüncü Cumhuriyet “en iyi olasılıkla İkinci Cumhuriyet’in istikrarsızlığıyla, en kötü olasılıkla ise Birinci Cumhuriyet’in Jakobenci terörüyle özdeşleştiriliyordu.” Kuramsal olarak “cumhuriyetin büyük ülkelere uygun olmayan bir rejim olduğu ve ancak küçük devletlerde uygulanabileceği düşünülüyordu”, çünkü o dönemin Avrupa’sında cumhuriyet rejimi yalnızca İsviçre, Andorra ve San Marino gibi ülkelerde vardı.⁴⁸ Tüm bu nedenlerden dolayı Katolik Kilisesi seçimlerde laiklerle rekabet edecek olan muhafazakâr politikacıları desteklemektense, enerjisini monarşinin yeniden kurulması için harcamayı tercih etmişti.

Bu stratejinin iki temel olumsuz sonucu olmuştu. Bunlardan ilki, muhafazakâr Katolik politikacıların Birinci Dünya Savaşı’na kadar on bir seçim başarısızlığı yaşamasıydı.⁴⁹ Muhafazkarların oyları 1889 yılında 3,4 milyon iken 1893 yılında 1,3 milyona, 1914 yılında ise 0,8 milyona düştü.⁵⁰ İkinci sonuç ise, cumhuriyetçilerin, Katolik Kilisesi’nin monarşi taraftarlığından iyice emin olması ve böylelikle aralarındaki ruhban karşıtlığının daha da artmasıdır.⁵¹ Cumhuriyetçi lider Léon Gambetta 1877’de bu düşmanlığı şu ünlü sloganıyla formüle etmiştir: “*le cléricalisme, voilà l’ennemi!*” (ruhbanlık; işte düşman!)⁵² Ruhban karşıtlığı seçkinlere has olmayıp, halk arasında da yaygındı: “*Devr-i sabık*’ın ve onun [feodal vergiler ve mecburi çalışma gibi] zorunluluklarının geri gelebileceği korkusuyla” çok sayıda köylü bu dönemde ruhban karşıtı cumhuriyetçi politikacılara oy vermişti.⁵³

Cumhuriyetçi liderlerin birbirinden farklı partilere üye oldukları ve yine çok farklı bireysel inançlara sahip oldukları bilinmektedir. Bazıları bü-

⁴⁶ Bosworth, 1962, s. 31.

⁴⁷ Kalyvas, 1996, s. 141.

⁴⁸ Kalyvas, 1996, s. 139 n27.

⁴⁹ Kalyvas, 1996, s. 144.

⁵⁰ Bosworth, 1962, s. 27.

⁵¹ Bergounioux, 1995, s. 19.

⁵² Alıntıyı nakleden kaynak: Ozouf, 1982, s. 50.

⁵³ Weber, 1976, s. 250. Ayrıca bkz. Gould, 1999, s. 59.

tünüyle din karşıtı ve ateist iken, diğerleri agnostik, deist, Protestan, ya da dindar olmayan Katolik'ti.⁵⁴ Ruhban karşıtlığı tüm bu farklı eğilimleri bir arada tutan tutkal konumundaydı.⁵⁵ Ayrıca birçoğunun Auguste Comte'un pozitivizminden etkilendiği de bilinmektedir.⁵⁶ 1879 yılında cumhuriyetçiler hem Senato'ya hem de Meclis'e hâkim oldular. Bu onlara ruhban karşıtı yasalar çıkarma imkânı verdi. İlk aşamada, genç kuşakların fikirlerini biçimlendirme amacıyla, okul sistemine odaklandılar. Dönemin Papası XIII. Leo da (1810-1903) eğitime özel bir önem vererek şöyle demektedir: "Okul, toplumun gelecekte Hristiyan kalıp kalmayacağını kararının verildiği bir savaş arenasıdır."⁵⁷

Laiklere göre birbiriyle yarış halinde olan ve yeni nesillere birbirinin zıttı iki farklı değer sistemi aşıl原因an iki okul tipinin (devlet okulları ve Katolik Kilisesi'ne bağlı okullar) bir arada olması kabul edilemezdi.⁵⁸ Cumhuriyetçilerin laik politikaları yaşama geçirmeye başladığı dönemde Fransa'daki öğrencilerin üçte biri Katolik okullara devam etmekteydi. Cumhuriyetçi perspektife göre,⁵⁹

bu durum, gelecek kuşakların önemli bir kısmının cumhuriyetçi erdemlerden kopuk yetişmesine yol açacağı gibi, gençleri vahiy gibi "akıl-dışı" Hristiyan kavramlarının insafına terk etmek anlamına geliyordu. Dahası, Kilise'nin monarşi düzenine duyduğu malum sempatiyen dolayı, bu çocukların yaşları tuttuğunda monarşistlere oy verecek olan yobaz mürtecilere dönüşme tehlikesi vardı. Dolayısıyla, Üçüncü Cumhuriyet döneminin kilise-devlet savaşı büyük ölçüde yeni kuşakların entelektüel kontrolü için verilmişti.⁶⁰

Bir Mason olan Jean Macé tarafından 1866 yılında kurulmuş olan Eğitim Birliği milli eğitim sisteminin laikleştirilmesi konusunda cumhuriyetçi politikacılara önemli destek sağlamıştır.⁶¹ Birlik, 1872 yılında ilk öğretimin zorunlu ve ücretsiz olmasını talep eden ve 847.000 imzacısı olan bir dilekçeyi

⁵⁴ Winock, 2004, s. 45. Mesela Jules Ferry bir Protestan, Emile Combes ise bir spiritüalistti (maneviyatçı). Haarscher, 2004, s. 74.

⁵⁵ Nicolet, 1982, s. 249-77; Kalyvas, 1996, 122.

⁵⁶ Winock, 2004, s. 45.

⁵⁷ Alıntıyı nakleden kaynak: Haarscher, 2004, s. 25. Ayrıca bkz. Mayeur, 2004.

⁵⁸ Bu sistem, cumhuriyetçi Başbakan René Waldeck-Rousseau'nun 1910 yılındaki deyişiyile birbirinden farklı "iki gençliğin" ortaya çıkmasına neden olduğu için cumhuriyetçilerin tepkisini çekmişti. Alıntıyı nakleden kaynak: Anderson, 1970, s. 54.

⁵⁹ Ozouf, 1982, s. 233-4.

⁶⁰ Larkin, 1973, s. 23-4.

⁶¹ Brechon, 1995, s. 66 n9.

Parlamento'ya sunmuştur. Kampanya sonunda dilekçenin imzacı sayısı 1.267.267'ye ulaşmıştır.⁶²

Eğitimin “ücretsiz, zorunlu ve laik” olması adına yeni kanunların çıkarılmasında en etkili olan politikacı Jules Ferry'di. 1879-1885 arası hükümetlerinde Ferry, önce eğitim bakanlığı, sonrasında da başbakanlık dahil olmak üzere çeşitli görevlerde bulunmuştur. Ferry'nin en önemli icraatlarından birisi Ferdinand Buisson'u bakanlığın ilköğretimden sorumlu yöneticisi olarak atamasıdır. Bu görevde on yedi sene kalan Buisson, eğitimin laikleşmesine öncülük etmiştir. Buisson ABD'ye ilköğretim sistemini incelemek için resmî bir gezi düzenlemiştir. 677 sayfalık raporunda da belirttiği gibi, Buisson Amerikan devlet okullarının ücretsiz, kısmen zorunlu, ve (o dönemde laik olmasa da) mezhepler-üstü yapısından etkilenmiş ve büyük ölçüde Fransa için ilham verici bulmuştur.⁶³ İdari görevlerinin dışında, laiklik filozofu, önemli laikleşme kanunlarının tasarlayıcısı ve Eğitim Birliği'nin başkanı olan Buisson Fransa eğitim sisteminin laikleştirilmesinde çok önemli bir rol oynamıştır.⁶⁴

Ferry'nin eğitimi laikleştirme reformları 1880'lerin başında hayata geçmiştir. 1881 yılında devlet okulları ücretsiz olmuştur. Ertesi yıl ilköğretim 6-13 yaş arası kız ve erkekler için zorunlu hale getirilmiştir. Dahası din dersi yerine, ahlâk bilgisi dersi konularak, ilköğretim müfredatı bütünüyle laikleştirilmiştir. Çıkan kanun, devlet okullarının hafta içi bir günü, isteyen veliler çocuklarını dinî eğitim için okul dışında bir kuruma gönderebilsinler diye, tatil etmelerini şart koşturmuştur (önce Perşembe, sonradan ise Çarşamba hafta içi tatil olmuştur). Kanun özel okullarda din dersini ise serbest bırakmıştır.⁶⁵ Reform süreci Ferry'den sonra da devam etmiştir. 1886 yılından itibaren ruhbanlık mensuplarının devlet okullarında ders vermesi yasaklanmıştır.⁶⁶ Elli bin kilise mensubu öğretmen bu kanundan etkilenmiştir.⁶⁷

⁶² Ozouf, 1982, s. 229; Baubérot, 1999, s. 107.

⁶³ Buisson, 1878, s. 1-20, 669-77.

⁶⁴ Buisson, 2007 [1911]; Kahn, 2005, s. 50-2.

⁶⁵ Zorunlu eğitim 28 Mart 1882 tarihli 11.696 sayılı kanun ile hayata geçirilmiştir. Kanunun 2. Maddesi hafta içi tatil ve özel okullarda din dersiyle ilgilidir. Kanunun tam metni: <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/loiferry/loi.pdf>, 15 Şubat 2011'de ulaşılmıştır. Ayrıca bkz. Cabanel, 2005a, s. 243-7.

⁶⁶ Debré, 2004, s. 17; Durand-Prinborgne, 2004, s. 26, 42; Baubérot, 2004c, s. 149; Laot, 1998, s. 43.

⁶⁷ Burdy, 1995, s. 142.

TABLO 12
Fransa’da Laikleşme Reformları (1881-1889)

Kanun	Reform
16 Haziran 1881	İlköğretim ücretsiz oldu.
28 Mart 1882	İlköğretim zorunlu ve laik oldu.
27 Temmuz 1884	Boşanma serbest hale geldi.
14 Ağustos 1884	Parlamento’da dua okunması kaldırıldı.
11 Şubat 1885	Hastaneler laikleştirildi.
30 Ekim 1886	Devlet okullarının kadroları laikleştirildi.
15 Temmuz 1889	Kilise mensupları için de askerlik zorunlu oldu.

Kaynaklar: Durand-Prinborgne, 2004, s. 26, 42; Ducomte, 2001, s. 27; Baubérot, 2004c, s. 149.

Okullardaki bu reformların dışında, laikler dinin diğer kamu kurumlarındaki rolünü de asgariye indirmişlerdir. Örneğin 1884 yılında parlamento oturumları öncesinde dua edilmesi uygulamasını kaldırmışlardır.⁶⁸ Laikler **Tablo 12**’de özetlenen laikleştirme reformlarını yaşama geçirmişler ve sonrasında da bu reformları korumayı başarmışlardır.

Muhafazakâr Katolikler ile cumhuriyetçi laikler arasındaki mücadele 1890’lı yıllarda, Dreyfus davası gibi tartışmalar üzerinden devam etmiştir. Alfred Dreyfus Fransız ordusunda subay olan bir Yahudi’ydi. 1894 yılında vatanı ihanetten hüküm giyen Dreyfus, verilen müebbet hapis cezasını çekmek üzere Şeytan Adası’na gönderildi. 1898 yılında mahkemeye sunulan delillerin anti-semitizm etkisi altında hazırlandığı ortaya çıkınca kamuoyu ciddi biçimde ikiye bölündü; bir tarafta genelde laik cumhuriyetçilerden oluşan Dreyfus’un destekçileri, diğer taraftaysa çoğunlukla muhafazakâr Katolikler olan Dreyfus aleyhtarları vardı. Cumhuriyetçi edebiyatçı Emile Zola “Suçluyorum!” başlığıyla bir gazetede cumhurbaşkanına açık mektup yazarak askerî mahkemeyi anti-semitizm ile suçladı. 1899 yılında yeni bir askerî mahkeme, delil toplama sürecinde yapılan hileleri görmezden gelerek, fakat hafifletici sebepleri de göz önüne alarak, Dreyfus’un cezasını on yıla indirdi. Cumhurbaşkanı devreye girerek Dreyfus’u affetti. 1906 yılında da Dreyfus’un itibarı iade edildi ve orduya geri döndü. Davanın en önemli sonucu ordu ve Katolik Kilisesi başta olmak üzere muhafazkâr güçlerin itibar kaybetmesi olmuştur. Yine bu dava cumhuriyetçilerin toplumsal imajının güçlenmesini sağlamıştır.⁶⁹

Dreyfus davasının dışında seçimlerde kazandıkları başarılar da cumhuriyetçilere ikinci bir laikleşme reformu dalgasını uygulamak için güç ver-

⁶⁸ Durand-Prinborgne, 2004, s. 26.

⁶⁹ Rebérioux, 1975, s. 1-41; Larkin, 1973, s. 70-9.

miştir. 1 Temmuz 1901'de çıkardıkları Kurumlar Kanunu ile tüm dinî kurumların devletten izin almasını şart koştular. Bu kanunun ana hedefinde Cizvitler gibi Katolik tarikatları vardı.⁷⁰ 1902 yılında radikal bir solcu olan Emile Combes başbakanlık koltuğuna oturdu. Combes ile hükümet üyelerinin çoğunluğu Masondu. Masonlar o dönem Meclis ve Senato'nun da üçte birini oluşturuyorlardı.⁷¹ Kaldı ki bu istisnai bir durum da değildi: "1877'den Birinci Dünya Savaşı'na kadar hükümette görev alan bakanların yüzde kırkının mason locası üyesi olduğu tahmin edilmektedir."⁷² Maurice Larkin, Masonluğun Fransız siyasetinde yükselişinin, ruhban karşıtlığının nedeni değil sonucu olduğunu öne sürmektedir: "Mason üyesi olmak bir amaç için kullanılan bir araç konumundaydı. Genel olarak demokratik ve laik fikirleri paylaşılanlara korunma ve fırsatlar sağlayan bir dayanışma biçimiydi."⁷³

Combes 1901 yılında çıkarılan Kurumlar Kanunu'nu çok katı biçimde uygulayarak ruhban karşıtı sert politikalar uygulamaya başladı. Öncülük ettiği ve 7 Temmuz 1904'te çıkarılan yeni bir kanun dinî toplulukların her tür eğitim faaliyetini büyük ölçüde yasakladı.⁷⁴ Combes'un üç yıl süren görev süresi boyunca 10.000 Katolik okulu kapatılmış ve çoğunluğu Cizvit tarikatının üyesi olan 30.000 Katolik öğretmen görevlerinden uzaklaştırılmıştır.⁷⁵ Fransız eğitim sisteminden dışlanan kilise mensuplarının büyük çoğunluğu "Belçika'ya, İsviçre'nin Katolik bölgelerine ve İtalya'ya göç ettiler."⁷⁶ Bunun sonucunda Fransa dünyada, yurtdışında en çok Katolik misyoner okuluna sahip ülke haline gelmiştir.⁷⁷ Fransa'daki laik yöneticiler yurtdışındaki Katolik okullarını hoşgörmüş, hatta belirli bir oranda desteklemişlerdir, çünkü bu okullar Fransız dilini ve kültürünü yaymışlardır.⁷⁸ Gambetta bile bu konuda şöyle demiştir: "Ruhban karşıtlığı yurt dışına ihraç edeceğimiz bir şey değildir."⁷⁹

Ferry ve Combes'un laik politikaları hem Katolik ilkokullarının hem de bu ilkokulların öğretmen ve öğrencilerinin sayısında ciddi bir azalmaya neden

⁷⁰ Bosworth, 1962, s. 88-90; Akan, 2005, s. 124.

⁷¹ Larkin, 1973, s. 94-5.

⁷² Nord, 1995, s. 15.

⁷³ Larkin, 1973, s. 94-5.

⁷⁴ 1904 yılının Nisan ayında adalet bakanı mahkeme salonlarındaki haçları ve diğer dinî işaretleri kaldırtmıştır.

⁷⁵ Cabanel ve Durand, 2005; Lalouette, 2004, s. 66; Chanet, 2004, s. 63; Baubérot, 2004a, s. 79-80.

⁷⁶ Burdy, 1995, s. 143.

⁷⁷ Laurens, 2004.

⁷⁸ Baubérot ve Mathieu, 2002, s. 274.

⁷⁹ Alıntıyı nakleden kaynak: Poulat, 1987, s. 142.

olmuştur. 1876-1877 öğretim yılında 51.567 laik (hem özel hem de devlete ait) ve 19.890 dinî (hem özel hem de devlet ait) ilkokul vardı. 1906-1907 döneminde laik ilkokulların sayısı 78.444'e çıkmış, dinî ilkokulların sayısı ise 1.851'e inmiştir. Aynı dönemler arasında ruhban olmayan laik öğretmenlerin sayısı 65.811'den 153.078'e çıkarken, kilise mensubu öğretmenlerin sayısı 46.684'ten 7.387'ye düşmüştür. Benzer biçimde laik ilkokullarda okuyan öğrencilerin sayısı aynı dönemlerde 3.027.560'tan 5.357.812'ye yükselmiş iken dinî ilkokulların öğrenci sayısı 1.841.527'den 227.213'e düşmüştür.⁸⁰

1904 yılına kilise-devlet ilişkilerine dair yeni bir kanun çıkarılması tartışmaları damgasını vurdu. Parlamento'da cumhuriyetçiler arasında farklı projeleri savunan üç grup vardı. İlk grup sosyopolitik anlamda Hristiyanlığın tamamen marjinalleşmesini netice verecek, laikliğin ötesinde, sonradan Sovyetler Birliği tarafından benimsenecek olan, din-karşıtı bir rejimi hedeflemekti. Bu grubun liderliğini Maurice Allard gibi Özgür Düşünür vekiller yapmaktaydı. Bu grup tartışmaların başından itibaren marjinal kaldı. İkinci grup göreceli olarak daha az radikal olmakla birlikte, açık biçimde ruhban karşıtıydı. Grup, halihazırda geçerli olan ve 1801 Konkordatosuna dayalı düzeni, devletin din üzerinde tek taraflı otoritesini sağlamlaştıracak şekilde yenilemekten yanaydı. Başbakan Combes bu projenin önde gelen savunucularından biriydi. Combes, Katolikliğin bütünüyle devlet kontrolü altında olması gerektiğini savunuyordu, zira bağımsız haliyle Katolik Kilisesinin, maaşa bağlanmış halinden çok daha tehlikeli olacağını düşünüyordu.⁸¹ Bu öneri, Türkiye'nin bu yasanın tartışıldığı dönemden yirmi yıl sonra yaşama geçirdiği, İslâmî kurumları devlet kontrolü altına alan modeline benzemektedir.⁸² Üçüncü grup ise kilise-devlet ayrılığına ilişkin bir kanunu savunuyordu. Grubun ruhban karşıtlığı diğer iki gruptan daha azdı. Bu grubun içinde Sosyalist Parti'nin (PS) lider kadrosundan Aristide Briand ve Jean Jaurès yer almaktaydı.⁸³

Eylül 1904'te Combes pozisyonunu değiştirdi. Auxerre'de yapmış olduğu ünlü konuşmayla devlet-kilise ayrılığını desteklediğini açıkladı.⁸⁴ Ne var ki 1905 yılında "fişleme skandalı"nın patlak vermesiyle istifa etmek zo-

⁸⁰ Ozouf, 1982, s. 233-4.

⁸¹ Larkin, 1973, 104. Ayrıca bkz. Cabanel, 2005b.

⁸² Baubérot, 2000, s. 35-6.

⁸³ Cabanel, 2004, s. 69-70; Kareh Tager, "100 ans de laïcité", *Le Monde des Religions*, sayı 8, Kasım-Aralık 2004, s. 19.

⁸⁴ Merle, 2005, 80-1; "Une fête locale, un discours nationale: 4 Septembre 1904", *L'Yonne républicaine*, 9 Kasım 2004; Alain Gresh, "Apaiser la question religieuse pour poser la question sociale: Aux origines controversées sur la laïcité", *Le Monde Diplomatique*, Eylül 2003.

runda kaldı. Muhafazakâr yayın organı *Le Figaro* hükümetin, subayların dinî ve politik görüşlerinin fişlenmesinde Masonlarla işbirliği yaptığını ortaya çıkardı. Bu fişlemenin amacı dindar Katolik subayların ordu kademelerinde yükselmesini engelleyerek cumhuriyetçi laik subayların önünü açmaktı.⁸⁵ Skandal Fransız ordu ve sivil bürokrasisi içinde dindar Katoliklere karşı yapılan yaygın ayrımcılığın en bariz şekilde ispatlanmış bir örneği olduğundan hükümeti sarstı. Skandalın ötesinde devam eden bu ayrımcılık ve baskı birçok subayı kilise ayinlerine katılmamaya zorluyordu.⁸⁶

1905'in sonunda Briand ve Jaurès'in kilise-devlet ayırımına dair teklifleri diğer alternatiflere galebe çalmış ve kanun teklifi bu doğrultuda yazılmıştır. Muhafazakâr parlamenterlerin muhalefetine rağmen kanun hem Meclis (233'e karşı 341), hem de Senato'da (103'e karşı 179), oy çokluğuyla kabul edildi.⁸⁷ 9 Aralık 1905 tarihinde cumhurbaşkanının imzasıyla da yürürlüğe girdi. Bazı yazarlar 1905 Kanunu'nun bir uzlaşma eseri olarak yorumlamaktadırlar. Hatta bu yasa liberalizmin ve hoşgörünün zaferi olarak görenler de vardır.⁸⁸ Bu ve benzeri yorumların yapılmasının iki nedeni bulunmaktadır. Birincisi, kanunun diğer radikal alternatiflere göre daha ılımlı bir çerçevede yazılmış olmasıdır. İkinci neden ise kanunun, din ve vicdan özgürlüğünün değişik boyutlarını tanımasıdır (Madde 1). Yine bu yasa okul, hastane ve kışla gibi kamu kurumlarında din görevlileri bulunmasını gerekli kılmıştır (Madde 2).

Öte yandan, 1905 Kanunu'nu liberal ve hoşgörülü olarak tanımlamak abartılı bir bakış açısıdır.⁸⁹ En az üç sebepten dolayı, kanun direk Katolik Kilisesi'ne karşı görülebilir. İlk olarak, bu yasa, başta Katolikler olmak üzere, tüm dinî topluluklara 1901'deki yasa ile tanımlandığı şekliyle, devlet tarafından onaylanabilmesi için dinî hiyerarşiden çok aşağıdan-yukarıya, yerel olarak yapılanma mecburiyeti getirmiştir.⁹⁰ Bu şartların Katolik Kilisesi'nin hiyerarşik örgütlenme yapısına ve Papa'nın otoritesine ters olduğu açıktır.

İkincisi, kanun devletin dinlere mali destek vermesini yasaklamaktadır: “Cumhuriyet herhangi bir dini ne tanıyabilir, ne o dinin elemanlarının

⁸⁵ Lalouette, 2004, s. 67.

⁸⁶ Larkin, 2002, özellikle s. 71, 101.

⁸⁷ Larkin, 1973, s. 144-5.

⁸⁸ Boyer, 2004; Cabanel, 2004, s. 70-1; Peiser, 1995, s. 198; Baubérot, 2004f, s. 235; Stasi Commission, “Rapport au président de la République”, 11 Aralık 2003, <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/034000725/0000.pdf>

⁸⁹ Gunn, 2004, s. 465 n201; Gunn, 2004, s. 463-79.

⁹⁰ Warner, 2000, s. 66.

maaşlarını ödeyebilir, ne de o dine maddi destek sağlayabilir” (Madde 2). Bu kiliseler ile devleti ayırmaya ilişkin basit bir düzenleme gibi görünebilir. Aksine, bu Katolik Kilisesi’ne ödenen kamusal paranın tek taraflı olarak ve tamamen iptal edilmesi demekti ki bu Kilise’ye yıkıcı bir darbe indirmekle eşanlamlıydı. Kanunla birlikte 42.000 kilise mensubunun maaşları kesilmiştir.⁹¹

Üçüncüsü, 1905 Kanunu’ndan önce devlet parasıyla inşa edilmiş olan kilise binaları, bu yasa ile kamu malı haline getirilmiştir (Maddeler 3, 4, 5, 6 ve 12). Ancak 1801-1905 arası dönemde özel finansman ile inşa edilmiş ibadethaneler kanun kapsamı dışında tutulmuştur.⁹² Kanunla dinî cemaatlerin kilise binalarını ve içindeki eşyaları kullanabilmesi devlet iznine tabi hale geldi. Dahası devlet kiliseler içindeki her türden malın envanterini tutacaktı (Madde 3).⁹³ Malların kaydedilmesi için kiliselere girmeye çalışan devlet güçleri, yerel halk ile din adamlarının protesto ve hatta barikatlarıyla karşılaşmışlardır. Malları denetlenen 63.000 kilise cemaati içinden yaklaşık 5.000’inin fiziki direniş gösterdiği bilinmektedir.⁹⁴ Bu durumlarda devlet kilise binalarına girmek için silahlı güçleri kullanmıştır.

Dahası, kanunun genel tonu ve içerdiği bazı maddeler itibariyle dinlerin kamusal rolüne hiç de hoşgörülü bakmadığı anlaşılmaktadır. İbadethaneler, mezarlıklar ve müzeler gibi bazı istisnalar haricinde, kanun, kamuya açık binalarda dinî simgelerin görünürlüğünü yasaklamakta, en azından kısıtlamaktadır (Madde 28). Dahası, kanunda *religion* (din) kelimesi hiç kullanılmaz ve *religious* (dinî) kelimesine sadece iki defa yer verilir. Bunun yerine bilinçli bir şekilde *culte* (61 defa) ve *cultuelle* (9 defa) kelimeleri kullanılmıştır. *Culte* ve *cultuelle* sözcükleri sadece tapınmayla ve ibadet törenleriyle alakalı manalara işaret etmektedir. Kanun ısrarla *religion* yerine *culte* diyerek dini sadece dar bir anlamda tapınma ve ibadete indirgeyerek onun sosyal hayata dair boyutlarını yok farz etmektedir.⁹⁵ Bir diğer deyişle dini “kutsal”a hapsederek, kamusal alanda etkisini yok etmektedir. Günümüz Fransa’sında *culte*’lerden (dinî inanç) sorumlu en üst düzey bürokratin ifadesiyle “*religion* (din) kelimesinin Fransız kanunlarında yeri yoktur.” Kanunlarda geçen “*cul-*

⁹¹ Cabanel, 2004, s. 70. Ayrıca bkz. Poulat, 2000, s. 23. Devlet bu dönemde din adamlarına bazı tazminatlar ödemiş ve geçiş dönemine ait bazı ödemeler de yapmıştır. Guerlac, 1908, s. 275-6; Larkin, 1973, s. 156-7.

⁹² Larkin, 1973, s. 152; Durand-Prinborgne, 2004, s. 144.

⁹³ Kilise-devlet ayrılığına ilişkin kanun, 9 Aralık 1905, <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp#loi>, 2 Mayıs 2006’da ulaşılmıştır.

⁹⁴ Winock, 2004, s. 47, 49.

⁹⁵ Portier, 2002, s. 72 n3; Cesari, 1995, s. 171; Messner, 2003, s. 4-5.

te kelimesinin ise üç ögesi vardır: Pazar ayinleri gibi ibadetler, ibadethaneler ve dinî prensiplerin öğretimi. Hepsi bu kadar! *Culte* özgürlüğü bu üç alanla sınırlıdır.”⁹⁶

Bu kısa metin analizinin ötesinde, tarihî veriler de 1905 Kanunu’nun bir uzlaşma ürünü olarak görülemeyeceğini ortaya koymaktadır. Papa X. Pius (1835-1914) başta olmak üzere Katolik Kilisesi ile muhafazakâr Katolik medya kanunu çok sert bir şekilde tenkit etmişlerdir.⁹⁷ Kilise, yasa ile 87 katedralin tümünün ve 40.197 kilise binasının çoğunluğunun mülkiyetlerinin merkezi hükümet veya yerel yönetimlere aktarılmasına tepkiliydi. Kilise binalarından 688’i özel mülkiyete ve sadece 2.318’i (çoğunluğu Katolik Kilisesi’nin kontrolünde olan) dinî örgütlerin idaresine bırakılmıştı. Katoliklerin, kilise binalarının devletten kiralanarak kullanılabilmesine gösterdikleri sert tepki üzerine Fransız Parlamentosu hukuki düzenlemeler yaparak, Katoliklerin kilise binalarını bakım ve tadilat masraflarını belirli bir oranda karşılama şartıyla kullanabilmelerini sağlamıştır. Fakat bu meseleyi tam çözmemiştir zira kanunun Katolikler için oluşturduğu bina sorunu ibadethanelerle sınırlı değildir. Piskoposluk sarayları, papaz evleri ve ruhban okulları gibi 32.841 binadan sadece 2.348’i dinî örgütlerin yönetimine bırakılmıştır.⁹⁸ Kalan yapıların büyük çoğunluğu bu binaları dinî örgütlere kiralamaya veya satmaya, ya da farklı bir amaç için kullanmaya yetkili olan yerel otoritelere devrolmuştur.⁹⁹

1906 yılında yapılan parlamento seçimlerinde laik cumhuriyetçiler sandalye sayılarını 60 adet artırarak kazandı. Bu muhafazakâr Katolikler için yeni bir bozgun olduğu gibi, 1905 Kanunu’nun seçmenler nezninde de onaylandığı anlamına gelmekteydi.¹⁰⁰ Seçimlerin ardından laikler, Katolik Kilisesi’nin bazı taleplerini yerine getirme adına birtakım yasal değişikliklere gitmişlerdir.¹⁰¹ Bu uzlaşma arayışı Birinci Dünya Savaşı döneminde milli bütünlük ihtiyacı ile daha ön plana çıkmıştır.¹⁰² Yine de laiklerin ideolojik çerçevelerinden taviz verdikleri söylenemez. Mesela, Mart 1918’de Kardinal Andrieu, Fransa’nın cephe savaşlarında zor bir durumda olduğuna ve dolayısıyla da ulusal çapta bir dua törenine ihtiyaç olduğuna dikkat çekmek için Başbakan Georges Clemenceau’ya bir mektup yazmıştır. Clemenceau ise yapılan tekli-

⁹⁶ Alıntının nakledildiği kaynak: Bowen, 2006, s. 17.

⁹⁷ Larkin, 1973, s. 172.

⁹⁸ Larkin, 1973, s. 152-3.

⁹⁹ Larkin, 1973, s. 154-5.

¹⁰⁰ Winock, 2004, s. 49; Guerlac, 1908, s. 280.

¹⁰¹ Weil, 2007, s. 21.

¹⁰² Baubérot, 2004d, s. 173.

fin laikliğe aykırı olduğunu düşündüğünden Andrieu'ye cevap dahi yazmamıştır.¹⁰³

Birinci Dünya Savaşı sonrasında muhafazar Katolik partiler, Milli Cephe'nin 1919'daki başarısı gibi, seçim başarıları elde etmişlerse de, devlet politikalarına hâkim olan dışlayıcı laik çizgiyi değiştirememişlerdir.¹⁰⁴ Fransa'nın Vatikan ile, on yedi yıllık kopukluktan sonra, yeniden diplomatik ilişkiye geçişi 1921'de mümkün olmuştur.¹⁰⁵ Yine de Katolik Kilisesi laikliğe karşı muhalif tavrını değiştirmemiştir. Fransız Kardinaller ve Piskoposluklar Birliği Mart 1925'te yapmış olduğu beyanatte "laiklik her alanda hem hususi hem de umumi menfaate karşı son derece yıkıcıdır. Bu yüzden de laikleşme kanunları, kanun olarak görülemez" demiştir.¹⁰⁶

Özetle Üçüncü Cumhuriyet'in ilk dönemleri (1875-1905) Fransa'nın laiklik tarihi için kritik dönemdir. Bu dönem özelde devlet yapısında, genel anlamda da Fransız kamusal yaşamında Katolikliğin hâkimiyetinin yerine dışlayıcı laik ideolojinin yer aldığı bir dönüşüme sahne olmuştur. Eğitim alanı ideolojik mücadele için belirleyici bir alan olduğundan, laikler bu dönemde kilise okullarına ve devlet okullarındaki kilise mensuplarına karşı son derece sert bir politika izlemişlerdir. Eğitimin laikleştirilmesi, dışlayıcı laikliğin egemenliğinin tesisi ve ardından da korunması için temel dayanak noktası olmuştur.

SOLCULAR VE SAĞCILAR: DIŞLAYICI LAİK POLİTİKALARIN YUMUŞAMASI

Vichy Rejimi'nden, Müslüman Meselesine (1940-1989)

1940 yılındaki Alman işgalinin ardından, Fransa topraklarının yaklaşık % 40'ını kapsayacak şekilde, güney-doğu bölgesinde, Vichy şehri yakınında Nazi kontrolünde Vichy Rejimi kuruldu. Fransa'nın geri kalan bölümü ise tamamen Alman işgalinde kaldı. Vichy Devleti ile muhafazakâr Katolikler, laikleri tasfiye edebilmek için bir fırsat yakalamış oldular. "Kendini Katolik olarak tanımlayan Vichy Devleti, Komünizmi, Yahudileri, Masonları ve Katoliklik ile ve otoriterliğin diğer rakiplerini tasfiye etme ve bu yolla da kamusal yaşamda Hristiyan ahlâkını yeniden tesis etme amacını gütmekteydi."¹⁰⁷ Vichy

¹⁰³ Jeanneney, 2004, s. 72-3. Ayrıca bkz. Bosworth, 1962, s. 34.

¹⁰⁴ Warner, 2000, s. 67.

¹⁰⁵ Debré, 2004, s. 21.

¹⁰⁶ Alıntıyı nakleden kaynak: Bedouelle ve Costa, 1998, s. 15. Ayrıca bkz. Papp, 1998, s. 17.

¹⁰⁷ Warner, 2000, s. 69-70. Ayrıca bkz. Papp, 1998, s. 145-75.

Fransası'nın devlet başkanı olan Mareşal Philippe Pétain, Katolikliğe resmî din statüsünü tekrar vermese de, Katolik taraftarı politikalar izlemiştir. Katolik okullarına kamusal finans desteği sağladığı gibi, belediye binalarına ve devlet okullarına haçların yeniden asılmasını temin etmiştir. *La Croix* gibi muhafazakâr Katolik gazeteler bu politikaların önde gelen destekçilerinden-di. Fransız Katolik Kilisesi ise Vichy rejimine direnişinden dolayı General Charles De Gaulle'ü kınamıştı.¹⁰⁸

Alman işgalinin 1944'te sona ermesiyle birlikte Vichy rejimi de çökmüştür. Yeni Fransız Hükümeti Katolik okullarına yönelik kamu mali desteğini kestiği gibi belediye binaları ve okullardaki haçları da kaldırmıştır.¹⁰⁹ Fransız Katolik Kilisesi'nin Vichy rejimine vermiş olduğu göreceli destek, bağımsızlık sonrası itibarını büyük ölçüde yitirmesine yol açmıştır. Yeni hükümet "işgalci güçlerle işbirliği yaptıkları gerekçesiyle Fransa'daki 87 piskopostan 30'dan fazlasının istifalarını talep etmiştir (istifa ettirilen piskopos sayısı ise 7'de kalmıştır)."¹¹⁰ Yine de işgal döneminde pek çok Katolığın Vichy rejimine muhalif olması nedeniyle, bağımsızlık sonrası Katolik Kilisesi'ne yönelik tepkiler sınırlı kalmıştır. De Gaulle'ün dindar bir Katolik olması da tepkilerin sınırlı olmasında rol oynamıştır.¹¹¹ Vichy rejiminin çöküşüyle birlikte Kilise daha politika dışı bir çizgiye çekilerek toplumun yeniden Hristiyanlaştırılması çalışmalarına odaklanmıştır. Bağımsızlık sonrasında Kilise ve müttefiği muhafazakâr politikacılar, artık ne monarşinin tekrar kurulmasının, ne de Katolikliğin yeniden resmî din olmasının mümkün olduğunu kabullendiler.¹¹² Bu anlamda cumhuriyetçiliğe ve laikliğe karşı direk muhalefet etmekten vazgeçtiler.¹¹³ Laiklik 1946 Anayasası'nın temel ilkelerinden biri haline geldiğinde Kilise ve muhafazakâr siyasetçiler, 1905 Kanunu'na itirazlarının aksine, bu karara karşı çıkmadılar.¹¹⁴

Kasım 1945'te Fransız Katolik Kilisesi laikliğin kabul edilebilir ve kabul edilemez boyutları ile ilgili bir bildiri yayınladı. Bildiride din hürriyetini geliştiren bir laiklik destekleniyor ve "devletin kendi dünyevi alanındaki ege-

¹⁰⁸ Ognier, 1994, s. 94, 254-65; Warner, 2000, s. 69-70.

¹⁰⁹ Coq, 2004, s. 101.

¹¹⁰ Warner, 2000, s. 128.

¹¹¹ Larkin, 1973, s. 223.

¹¹² Warner, 2000, s. 87.

¹¹³ Gauchet, 1998, s. 98.

¹¹⁴ 1946 Anayasası'nın 1. Maddesi şöyledir: "Fransa bölünmez, laik, demokratik ve sosyal bir cumhuriyettir." Aynı madde günümüzde geçerli olan 1958 Anayasası'nda da yer almıştır.

men özerkliği”ne işaret eden bir laiklik de kabul edilebilir bulunuyordu. Ancak “ateist ve maddeci bir dünya görüşünü eksen alan felsefi bir doktrin” anlamına gelen ve dahası “bu anlayışı memurların özel yaşamına, devlet okullarına ve tüm millete dayatan bir yönetim sistemi” olan bir laiklik kabul edilemezdi. Bunun dışında “devletin herhangi bir yüksek ahlâki değere dayanmadan eylemlerini yalnızca kendi çıkarlarıyla temellendirmesi” anlamına gelen bir laiklik de reddediliyordu. Bildiriye göre böyle bir laik devlet ateizmin ve diktatörlüğün temsilcisi olacağından kabul edilemezdi. İdeal bir devlet ise aksine “tanrı kaynaklı doğal hukuku” kendi dayanağı sayan bir devlettir.¹¹⁵

Fransız Katolik Kilisesi’nin bu açıklaması Fransa’daki muhafazakâr Katoliklerin kapsamlı dönüşümünün bir yansımasıydı. Dördüncü Cumhuriyet döneminin etkili muhafazakâr partisi Cumhuriyetçi Halk Hareketi, Fransa’da “Katoliklik’ten ilham almış ve fakat laiklere karşı yeminli bir düşmanlık içine girmeyen ilk parti” olmuştu.¹¹⁶ Bu eğilim II. Vatikan Konsili adlı 1962-1965 arasında süren toplantılar sonucunda Vatikan’ın din özgürlüğünü kabullenmesi ile daha da güçlendi.¹¹⁷ Bu değişim ile muhafazakâr Katolikler Fransa’da laikliğin genel anlamda hâkim bir ilke haline gelmesine katkıda bulundular. Üçüncü Cumhuriyet döneminde laik cumhuriyetçiler ile anti-laik, monarşi taraftarı muhafazakârlar arasında cereyan eden mücadele, İkinci Dünya Savaşı sonrasında bitmiştir. Dördüncü Cumhuriyet döneminden itibaren mücadele, Katolikliği kamusal alandan dışlamaya çalışan dışlayıcı laik politikaları savunan solcular ile bu politikalara direnen ve Katolikliğin kamusal görünürliğini destekleyen sağcılar arasında olmuştur.

Solcular ile sağcılar arasındaki anlaşmazlıklar yine eğitim sistemine odaklanmıştır. Katolik Kilisesi ve sağcı siyasetçiler, Kilise’ye bağlı olan özel okullara devletin mali destek vermesini istiyorlardı. Dışlayıcı laik solcular ise bu tür bir yardıma karşıydılar. 1951 yılında sağcılar özel okullarda okuyan öğrencilere devlet bursu verilebilmesine olanak tanıyan bir yasal düzenlemeyi Meclis’ten geçirmeyi başardılar.¹¹⁸ Beşinci Cumhuriyet’in ilan edilmesinin hemen ardından, 1959 yılında çıkarılan Debré Kanunu ile özel okullara mali devlet yardımını temin ettiler.¹¹⁹ Bu kanunla “tarih sarkacı [devletin] Kato-

¹¹⁵ Bildiriye tam metin olarak naklen: Ognier, 1994, s. 272-5. Kısmen nakleden: Bedouelle ve Costa, 1998, s. 12-13.

¹¹⁶ Bosworth, 1962, s. 250.

¹¹⁷ Talin, 2001, s. 204.

¹¹⁸ Healey, 1968, s. 29.

¹¹⁹ 31 Aralık 1959 tarih ve 59-1557 sayılı Debré Kanunu için bkz. http://www.assemblee_nationale.

lik okullara yönelik daha geniş bir hoşgörüye doğru salınmış” oldu.¹²⁰ 1977 yılında yürürlüğe giren Guermeur Kanunu özel okullara yönelik kamu finansmanının hukuki temelini daha da güçlendirdi.¹²¹ Günümüzde de geçerli olan bu kanunlara göre devletin mali yardımı özel okulların imzalayacakları bazı anlaşmalara bağlıdır. İki tipte düzenlenen sözleşmelerde Milli Eğitim Bakanlığı’nın müfredatının takip edilmesi ve öğrencilerin dinî kimlikleri ne olursa olsun okula kabul edilebilmeleri şart koşulmuştur. Öte yandan bu sözleşmeler özel okullara din dersi verebilme ve okullarda (gönüllü katılıma dayalı) toplu dua düzenleyebilme hakkı tanımaktadır. Dördüncü Bölüm’de detaylı açıklandığı gibi günümüzde Katolik Kilisesi’ne bağlı okulların büyük çoğunluğu sözleşme imzalayarak kamusal finansmana ulaşmakta ve bu mali destek öğretmen maaşlarının tamamını kapsamaktadır.

1990’lı yıllarda Fransa’daki öğrencilerin % 17’si aynı eğitim yılında özel okullara gitmekte, tüm öğrencilerin % 30’u ise öğrenim hayatlarının en az bir yılında bu okullara gitmiş bulunmaktaydı.¹²² Özel okulların % 95’ini ise Katolik okullar oluşturmaktaydı.¹²³ Bu okullara yönelik devlet finansmanını 1980’lerin ortalarından, 1990’ların ortalarına kadar siyasi tartışmaların konusu olmuştur. 1984 yılında, PS hükümetinin eğitim bakanı Alain Savary, özel okulları fonlarını keserek majinalize etmeyi; böylece eğitimi devlet okulları etrafında birleştirmeyi hedefleyen bir proje geliştirdi. Dışlayıcı laik solcular “kamu parası, kamu okullarına; özel sermaye, özel okullara” sloganı ile projeye destek verdiler.¹²⁴ Projeye karşı çıkanlar ise çocuğunu özel okula gönderen velilerin hem vergi, hem de okul taksiti ödemek zorunda bırakılarak cezalandırılmaması gerektiğini öne sürüyorlardı.¹²⁵ Proje karşıtları yalnızca sağcı Katolikler ile sınırlı değildi ve Katolik okulların iyi eğitim verdiğine inananları da kapsıyordu.¹²⁶ Bu gruplar Savary’nin projesine karşı olan tepkilerini sokak gösterileri ile ortaya koydular. Fransız Katolik Kilisesi de bu gösterilere açık destek verdi. Mart 1984’te Versailles’de düzenlenen gösteriye yarım milyon kişi katılırken, Paris’te aynı yılın Haziran ayında bir buçuk milyon protestocu toplanmıştı. Aralıksız devam eden kitlesel muhalefet karşısın-

fr/histoire/loidebre/sommaire.asp, 2 Mayıs 2006’da ulaşılmıştır.

¹²⁰ Bosworth, 1962, s. 282.

¹²¹ Conseil d’Etat, 2004, s. 334.

¹²² Burdy ve Marcou, 1995, s. 10.

¹²³ Beattie, 2000, s. 197.

¹²⁴ Pietri, 1998, s. 78.

¹²⁵ Peiser, 1995, s. 198, 206.

¹²⁶ Brechon, 1995, s. 68; Francis, 1992, s. 799.

da Başbakan Pierre Mauroy istifa etmiş ve Cumhurbaşkanı François Mitterrand (1916-1996) projenin iptal edildiğini duyurmuştur.¹²⁷

1993 yılında ise sağcı UDF'den olan Milli Eğitim Bakanı Bayrou zıt bir politika ile özel okulların aldığı kamu yardımlarını daha da genişletmek istemiştir. Bayrou'nun projesi bu defa solcular tarafından örgütlenen sokak gösterilerini tetikledi. 1994 yılının Ocak ayında sayıları bir milyonu bulan protestocu kitle Paris sokaklarını doldurdu.¹²⁸ Yine Ocak ayında Anayasa Mahkemesi Bayrou'nun önerdiği kanun değişikliğinin anayasaya aykırı olduğuna karar verdi.¹²⁹ Neticede hükümet kanun değişikliğinden vazgeçmek zorunda kaldı.¹³⁰

Savary ve Bayrou'nun projelerinin başarısızlığa uğramasının ardından Katolik okullarına devlet yardımı konusu bir daha siyasi tartışmalara yol açmamıştır. Fransa'da yaşayan Müslüman nüfusun kamusal alanda daha görünür hale gelmesi 1990'larda laiklik merkezli tartışmaları ve solcular ile sağcılar arasındaki ilişkileri temelinden etkilemiştir.¹³¹ 1990'ların sonlarında ve 2000'li yılların başlarında sol ve sağ gruplar, Dördüncü Bölüm'de detaylı anlatıldığı gibi, başörtüsü tartışmaları etrafında yeni pozisyonlar almışlardır.

SONUÇ

Fransa'da dışlayıcı laiklik, ruhban karşıtı laikler ile muhafazakâr Katolikler arasında uzun süren sert mücadelelerin sonunda egemen ideoloji konumuna gelmiştir. Fransa, 1789 İhtilali'nden Dördüncü Cumhuriyet'e kadar geçen süreçte laik cumhuriyetler ve Katolik monarşiler arasında gelgitler yaşamıştır. Bu süreçte Katolik Kilisesi ile monarşi arasında işbirliğine dayalı *devr-i sabık*'ın yeniden tesis edilmesi muhafazakârlar için amaç, laik cumhuriyetçiler içinse bir tehdit kaynağı olmuştur. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından muhafazakârlar, monarşiyi yeniden tesis etme ve Katolikliği tekrar resmî din yapma düşüncesini terk etmişlerdir, fakat dışlayıcı laikliğe muhalefet etmeye devam etmişlerdir.

Fransa'daki laikler ile muhafazakâr Katolikler arasındaki çatışma her şeyden önce ideolojik bir mücadeleydi. Devletin, Üçüncü Cumhuriyet'in er-

¹²⁷ Dereyemez, 1995, s. 235; Coq, 2004, s. 101-2; Baubérot, 2004a, s. 113.

¹²⁸ Brechon, 1995, s. 68.

¹²⁹ Mahkeme kararında, yürürlükteki 1958 Anayasası'nın da atıf yaptığı 1946 Anayasası'nın Giriş Kısmı'ndan alıntı yapmıştı: "Her düzeyde ücretsiz, kamusal ve laik eğitimin sağlanması devletin bir görevidir." Fransız Anayasa Mahkemesi, 13 Ocak 1994; karar sayısı 93-329 DC.

¹³⁰ Laot, 1998, s. 134; Safran, 2003b, s. 71.

¹³¹ Mathy 2000, s. 109-10.

ken döneminde Kilise'nin mallarına el koyarak elde ettiği ekonomik kazanımlar oldukça sınırlı kalmıştır.¹³² Seymour Lipsen ve Stein Rokkan'ın da belirttiği gibi, Fransa ve diğer pek çok Avrupa ülkesinde kilise-devlet çatışması ekonomik çıkarlardan çok ideolojik anlaşmazlıklara dayanmaktaydı: “Kilise mallarının konumunun ve dinî etkinliklerin finansmanının şiddetli çatışmaların konusu olduğu doğrudur. Ancak bu çatışmaların temelindeki mesele ah-lâka dair konular, özellikle de toplumsal değerlerin kontrolüydü.” Bu nedenle “kilise ve devlet arasındaki tartışmalar esas olarak *eğitimin kontrolüne* odaklanmıştı.”¹³³

Fransa'da dışlayıcı laikliğin ortaya çıkışı ve hâkim oluşunun temel özellikleri, Amerikan tecrübesinden farklıdır. Önceki bölümlerde izah edildiği gibi ABD'de pasif laiklik dinî ve laik gruplar arasındaki gelişen bir “örtüşen uzlaşma”nın ürünüydü. Bu tarihî ayrım iki ülkedeki zıt yönlü ideolojik gelişimi ve kamu politikasındaki karşıt yönelimleri açıklamaktadır. Fransa ve Türkiye'nin benzer tarihî tecrübeleri ise bu iki devletin birbirine benzer şekilde dışlayıcı laik ideolojilere ve politikalara sahip olmalarını netice vermiştir. Yine de Fransız Devleti'nin dine yönelik politikaları, Türkiye'ye göre daha az dışlayıcıdır. Bu farklılığın temel nedeni iki ülkede dışlayıcı laiklik ve demokrasi arasındaki ilişkidir. Fransa'da dışlayıcı laiklik çok partili demokratik rejim ve kitlesel destek ile kurumlaşmıştır. Türkiye'de ise dışlayıcı laiklik tek parti yönetimi altında egemen olmuş ve son yıllara kadar ordu ile yargının demokrasi üzerinde kurdukları vesayet rejimiyle korunmuştur. Gelecek iki bölüm Türkiye'de dışlayıcı laikliğin bu özelliklerini inceleyecektir.

¹³² Baubérot'ya göre devlet müsadere edilen mallardan yalnızca 200 milyon Frank kazanmıştır. Baubérot, 2004a, s. 81.

¹³³ Lipset ve Rokan, 1967, s. 15 (vurgular orjinalindeki gibidir). Ayrıca bkz. Gould, 1999.

ÜÇÜNCÜ KISIM

Türkiye

ALTINCI BÖLÜM

Dışlayıcı Laiklik ve İslâmi Talepler (1997-2010)

28 Şubat 1997’de Milli Güvenlik Kurulu’nun (MGK), Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel, Başbakan Necmettin Erbakan, üç bakan ve altı generalin katılımıyla gerçekleşen aylık toplantısı bir darbe sürecinin başlangıcı oldu. Toplantı öncesinde Deniz Kuvvetleri Komutanı irticanın, terör örgütü PKK’dan (Kürdistan İşçi Partisi) bile daha tehlikeli olduğunu söylemişti.¹ 28 Şubat toplantısında generaller bir dizi kararı hükümet üyelerine imzalattırdılar. Kararların önemlileri dört konuda özetlenebilir: 1) Hükümet ve savcılar, tekke ve zaviyelerin kapatılması ile sarık ve cübbenin yasaklanması gibi Devrim Kanunları’nı uygulamakla görevlidirler. Ceza Kanunu’nun 163. maddesinin kalkmasıyla oluşan boşluğu, irticaya karşı dolduracak yeni kanuni düzenlemeler gereklidir. 2) Eğitimde Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun ruhuna dönülmelidir. Bunun için 8 yıllık zorunlu eğitim uygulanmalı, İmam Hatip okulları gerçekten meslek lisesi haline getirilmeli ve dincilerin kontrolündeki Kur’an kursları kapatılmalıdır. 3) Devlet dairelerindeki dinci karolaşma ile irticai faaliyetlere karıştıkları için Türk Silahlı Kuvvetleri’nden ilişkisi kesilen subay ve astsubayların belediyelerde istihdam edilmelerinin önüne geçilmelidir. 4) Tarikatların ekonomik güç haline gelmeleri ve laiklik aleyhtarı medya faaliyetleri engellenmelidir.²

MGK sonrasında generaller Erbakan’ın Refah Partisi (RP) ile Tansu Çiller’in Doğru Yol Partisi’nin (DYP) koalisyonu ile kurulan hükümetle irti-

1 “İrtica PKK’dan Tehlikeli”, *Milliyet*, 25 Şubat 1997.

2 “Asker Ne İstiyor?” *Milliyet*, 27 Nisan 1997.

ca söylemi üzerinden mücadeleyi medya ve yargı mensuplarına yönelik bri-fingler düzenleyerek sürdürdüler. Birkaç ay sonra hükümetin istifa etmesine rağmen, askerin siyaset üstündeki direk etkisi devam etti ve bu durum “28 Şubat süreci” olarak adlandırıldı. Bu süreçte orduya destek veren etkili sivil aktörler arasında Cumhurbaşkanı Demirel, Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), Demokratik Sol Parti (DSP), yüksek yargı mensupları, büyük medya grupları ile işçi ve işveren dernekleri yer almışlardı. 28 Şubat sürecinde çok sayıda subay ve sivil bürokrat mürteci oldukları iddiasıyla görevlerinden uzaklaştırılmış,³ muhafazakâr Müslümanların şirketleri “yeşil sermaye” olarak yaf-talanarak resmî ayrımcılığa uğramış, eğitim kurumlarında başörtü yasağı en katı şekliyle uygulanmış, birçok Kur’an kursu ile İmam Hatip liselerinin orta kısımlarının tümü kapatılmış ve bu liselerin mezunları üniversiteye girişle-ri sınav sistemindeki katsayı değişikliği ile neredeyse imkânsız hale getiril-miştir.⁴

Siyasi açıdan da süreç değişik sonuçlar ortaya koymuştur. Anayasa Mahkemesi RP’yi kapatarak Erbakan’a beş yıl siyaset yasağı getirmiştir. Erbakan’ın yerine geçme potansiyeli olan İstanbul’un RP’li belediye başkanı Tayyip Erdoğan okuduğu bir şiir nedeniyle on ay hapse mahkum edilmiş ve böylece ömür boyu siyasetten men edilmiştir.⁵ Komutanlar izlemiş oldukları politikaların sürekliliği konusunda o kadar kendilerinden emin hale gelmiş-lerdi ki, 1999 yılında dönemin Genelkurmay Başkanı Hüseyin Kıvrıkoğlu 28 Şubat sürecinin “bin yıl” devam edeceğini söyleyebilmiştir.⁶

İddiaların aksine 28 Şubat süreci yedi yıldan az sürebildi. 2001 yılında Erdoğan ve arkadaşları Adalet ve Kalkınma Partisi’ni (AK Parti) kurdular.⁷ 3 Kasım 2002’deki genel seçimlerde AK Parti % 34 oy oranıyla Meclis’teki 550 sandalyenin 364’ünü alarak tek başına iktidar oldu. 28 Şubat sürecinde ülke-yi yöneten partiler ise çok düşük oy oranları (DSP % 1, Anavatan Partisi (ANAP) % 5 ve Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) % 8) ile Meclis dışında kal-

3 Arslan, 2005a, s. 45-51; Pala, 2010; ASDER, 2004.

4 MGK’nın Mart 2001 toplantısına sunulan rapora göre kapatılan Kur’an kurslarının sayısı 370, irticai faaliyet suçlamasıyla kovuşturma geçiren dinî kurumlarda çalışan sayısı ise 12.071 idi. “Kriz Aşılacak” *Milliyet*, 31 Mart 2001. Ayrıca bkz. Çetinkaya, 2005.

5 Kogacioğlu, 2004, s. 448-52. Erdoğan savunmasında “Minareler süngü, kubbeler miğfer; Cami-ler kışlamız, müminler asker” dizelerini Güneydoğu Anadolu şehri olan Siirt’te, Türk-Kürt-Arap kardeşliğine dikkat çekmek için okuduğunu vurgulamıştır. Erdoğan hapiste dört ay geçirmiştir. Heper ve Toktaş, 2003, s. 169-73.

6 “İlk Kez Konuştu”, *Sabah*, 4 Eylül 1999.

7 AKP yerine, partinin resmî kısaltması olan “AK Parti” ifadesini kullanıyorum. Benzer şekilde Ana-vatan Partisi için de, resmî kısaltması olan ANAP’ı kullanıyorum.

dılar. Yeni Meclis, Erdoğan'ın vekil seçilebilmesi için anayasayı değiştirdi. Milletvekili seçilen Erdoğan başbakan oldu.⁸ Yeni Meclis, anamuhalefet CHP'nin de desteği ile Avrupa Birliği (AB)'ye uyum süreci kapsamında bir reform paketi geçirerek MGK'nın siyaset üzerinde vesayetini kırmıştır. Reform paketi ile MGK'nın hükümete sadece tavsiyede bulunabileceği tekrar vurgulanmış, sekreterliğine bir sivilin atanması sağlanmış ve sekreterin bürokrasi üzerindeki nüfuzu sona erdirilmiştir. Ağustos 2003'te gerçekleşen bu düzenleme ile 28 Şubat süreci fiilen sona ermiştir. Yine de askerin politikaya müdahalesi günümüze kadar, 2007'den sonra azalan bir oranda olsa da, devam etmiştir. 28 Şubat sürecinin getirdiği, başörtü yasağının katı şekilde uygulanması, İmam Hatiplerin üniversiteye giriş sınavında ayrımcılığa uğraması ve Kur'an kurslarının 15 yaşından küçüklere (yaz kurslarının da 12 yaşından küçüklere) yasaklanması gibi uygulamalar, Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK) 2010 yılında başörtüsü ve İmam Hatipler'in katsayıları konusunda iyileştirmeler yapmaya çalışmışsa da, günümüze kadar büyük ölçüde devam etmiştir.

Dine yönelik bu kısıtlayıcı politikalar egemen dışlayıcı laik ideolojinin ve bu ideolojiyi savunarak demokrasi üzerinde vesayet kuran ordu ve yargı ile onları destekleyen sayıca az ama etkili sivilin bir ürünüdür. Genellikle Türkiye'de dışlayıcı laikliği savunanlar Kemalistler, ona karşı koyanlar ise muhafazakârlar ile liberaller olarak adlandırılmaktadırlar. Kemalistler muhafazakârları laikliği benimsememekle ve gizli bir İslâmcı ajandaya sahip olmakla itham etmektedirler. Muhafazakârlar ise Kemalistlerin laik değil, din karşıtı olduklarını öne sürmektedirler.⁹ Kemalistler ile muhafazakârlar arasındaki mücadeleyi basit bir biçimde din karşıtlığı ve İslâmcılık arasında görmek doğru olmaz. Aksine, her iki grup da laikliği savunmaktadır. Kemalistler genelde dini, özelde ise İslâmı, kamusal alanda etkisizleştirerek bir vicdan işine indirme anlamında dışlayıcı laikliğin devamını savunurken, muhafazakârlar dinin kamusal rolüne imkân tanıyan pasif laikliği tercih etmektedirler.

Bu bölüm ilk olarak devletin okullar ve din konusundaki politikalarını, ABD ve Fransa'ya dair bölümlerde de incelenmiş olan, altı başlık altında ele alacaktır. Sonrasında dışlayıcı ve pasif laikler arasındaki mücadeleler, en çok tartışma yaratan üç konuya odaklanarak analiz edilecektir: Başörtüsü, İmam Hatip okulları ve Kur'an Kursları.

⁸ Erdoğan bir İmam Hatip Lisesi mezunu olup, eşi de başörtüsü takmaktadır. 28 Şubat sürecinde İmam Hatip Lisesi mezunu olan oğlu ile başörtülü kızları üniversitede okuyabilmek için ABD'ye gitmişlerdir.

⁹ Yazarın Türk siyasetçi ve akademisyenleriyle Ankara ve İstanbul'da yapmış olduğu söyleşiler, Eylül 2004.

TÜRK DEVLETİNİN OKULLARDA DİNE YÖNELİK POLİTİKALARI

Öğrencilerin Dinî Simgeleri

28 Şubat süreciyle en katı uygulamasına geçilen başörtüsü yasağı hem üniversiteleri, hem de okulları, kamusal-özel ayrımı yapmadan kapsamıştır. Yasak tüm öğretim personeline ve öğrencilere uygulanmış, başörtülü velilerin kampüslerdeki mezuniyet törenlerine girmelerine, başörtülü vatandaşların TÖMER Dil Kursu gibi üniversite kampüsü dışında bile olsa öğrenim kurumlarına kaydedilmelerine izin verilmemiştir.¹⁰ Bu konu daha sonraki kısımlarda detaylı ele alınacaktır.

Özel Dinî Eğitim, Devlet Okullarında Din Dersi ve Devletin Dinî Okullara Mali Desteği

Medreselerin 1924'te kapanmasının ardından Türkiye'de özel İslâmî eğitim yasaklanmıştır. Diğer dinlerin öğretiminde de sorunlar yaşanmaktadır. Rum Ortodoks Kilisesi'nin tek okulu 1972'de kapanmış ve bir daha açılmamıştır. Bu olay Türk-Yunan gerilimiyle ilişkilendirilmişse de, bunun Türkiye'de din eğitimi özgürlüğüne dair anlayış ve mevzuatla da ilişkisi vardır.

Özel İslâmî eğitim yasak olduğu, fakat toplumun İslâmî eğitime dönük güçlü talepleri devam ettiği ve 1933-1949 dönemindeki gibi din eğitiminin tamamen ortadan kalkması demokratik bir rejimde imkânsız olduğu için, Türk Devleti okullara zorunlu din dersleri koymuş ve kendi kontrolünde Kur'an kursları, İmam Hatip liseleri ve ilahiyat fakülteleri açmıştır.

Yine özel din eğitimi yasak olduğundan, özel okul açmak isteyen din-darlar, Milli Eğitim Bakanlığı'nın laik müfredatını izleyen özel okullar açmışlardır. Bu okullar, kurucuları ve işletenleri muhafazakâr olduğundan, dışlayıcı laikler tarafından eleştirilmektedirler. Bu okullara veya diğer özel okullara yönelik devletin mali desteği bulunmamaktadır. 2003 senesinde AK Parti yok-sul ailelerden gelen on bin çocuğun okul ücretlerinin devlet tarafından karşı-lanarak özel okullarda okutulabilmesi için bir proje geliştirmiş ve öğrencilerin tespiti için imtihan ilan etmiştir. Ancak Danıştay hem projeyi hem de imtihanı iptal etmiştir. Mahkeme engelini aşmak için Meclis'in proje adına çıkardığı kanunu da Cumhurbaşkanı Sezer veto etmiştir. Danıştay ve Sezer'in projeye

¹⁰ Eski Cumhurbaşkanı Necdet Sezer, AK Parti iktidara geldikten sonra başörtülülere, başbakan eşi bile olsalar, Cumhurbaşkanlığı Köşkü'ne sokmamıştır. Bundan dolayı Emine Erdoğan'ın Ocak 2004'te, Beyaz Saray'da, Başkan Bush ve eşi ile görüşmesi Türkiye'de tartışma konusu olmuştur.

karşı çıkışlarında özel okulların bazılarının muhafazakârlarla, özellikle de Gülen Hareketi (Hizmet) ile, ilişkili olmaları önemli rol oynamıştır.¹¹ Mali sorunlar nedeniyle Türkiye’de özel okullar sınırlı sayıda kalmıştır; 2006 yılı itibarıyla tüm öğrencilerin yalnızca yüzde 1,9’u özel okullara gitmektedir.¹²

Toplu Dua ve And

Türkiye’deki okullarda toplu dua ve benzeri uygulamalar yasaktır. Öğrencilerin bireysel ibadetlerine dahi sınırlama getirilme çabaları zaman zaman ortaya çıkmaktadır. Mayıs 2007’de başlayan bir tartışma bu çabaları tipik bir biçimde yansıtmıştır. İstanbul’daki bir devlet okulunda bir grup kız öğrenci ders saatleri dışında bir odada namaz kılarken gizlice kameraya alınmışlardır. Dışlayıcı laik medya (dokuz gazete ve beş televizyon kanalı dahil olmak üzere) hadiseyi okullarda olmaması gereken bir vakia olarak yansıtmışlardır. Cumhuriyet savcısı okul yöneticileri ve bazı öğretmenler hakkında soruşturma başlatmıştır. Bu duruma tepki gösteren muhafazakâr medya ise olayı din özgürlüğü kapsamında değerlendirirken, Milli Eğitim Bakanlığı’nın 13 Aralık 1977 tarihli genelgesi ile isteyen öğrencilerin okul binasında namaz kılmasının serbest kılındığını yazmıştır.¹³

Türkiye’deki ilköğretim okullarında okuyan tüm öğrenciler, her sabah aşağıdaki andı tekrarlamaktadırlar.

Türküm, doğruyum, çalışkanım. İlkem; küçüklerimi korumak, büyüklerimi saymak, yurdumu, milletimi özümden çok sevmektir. Ülküm; yükselmek, ileri gitmektir. Ey büyük Atatürk! Açtığın yolda, gösterdiğin hedefe durmadan yürüyeceğime ant içerim. Varlığım, Türk varlığına armağan olsun. “Ne mutlu Türküm diyene!”

Bu and ile laik milliyetçiliğe uygun öğrenciler yetiştirme amaçlandığı anlaşılmaktadır.¹⁴

Dine Yönelik Politikalarda Genel Eğilim

Türk devletinin din politikası çoğu kez tutarsız ve hatta tezatlarla dolu bir se-

¹¹ *Sabah* gazetesi yardımı alacak 415 okulun 89’unun Gülen Hareketi ve benzeri gruplarla ilişkili olduğunu ve masrafları karşılanacak 10.000 öğrenciden 2.218’inin bu okullara gideceğini öne sürmüştür. “En Özel Okullar”, *Sabah*, 26 Temmuz 2003.

¹² Milli Eğitim Bakanlığı’nın verilerini aktaran kaynak: “Özel Okuldaki 50 Bin Öğrenciye Devlet Desteği”, *Zaman*, 28 Nisan 2006.

¹³ “Okulda İbadet 1977’den beri Serbest”, *Zaman*, 1 Haziran 2007.

¹⁴ Türkiye’deki milliyetçi ve devletçi resmî eğitim felsefesi için bkz. Çayır 2007.

yir izlemiştir.¹⁵ Bir tarafta İslâm karşısında baskıcı bir politika izleyen devlet, diğer yanda okullarda mecburi din dersi vermekte ve dinî okullar açmaktadır. Dahası camilerdeki imamlar Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı memurlar olarak devletten maaş almaktadırlar (camilerin yapım ve onarım masrafları ise cemaatten toplanan yardımlarla karşılanmaktadır). Bu bölümde cevap aranacak soruların başında şu gelmektedir: Neden Türk Devleti dine yönelik çelişkili politikalar takip etmektedir?

Bölüm bu soruyu cevaplarken üç noktayı vurgulayacaktır. Birincisi, dışlayıcı laklik bir ideoloji olarak dini bir vicdan işi kılmayı amaçlayan bir ütopyadır. Ama pratikte politikaları uygulayanlar ister istemez kafalardaki bu ütopyadan sapmakta ve toplumun taleplerinin ve günlük hayatın gerçeklerinin zorlamasıyla zaman zaman ideolojiden taviz vermek zorunda kalmaktadırlar. Önceki bölümlerde açıklandığı gibi dışlayıcı laikliğin hâkim olduğu bir başka örnek olan Fransa'da da bu tarz politika tezatları bulunmaktadır. Fransa'da, dışlayıcı laik ideolojinin hâkimiyetine rağmen, çoğunluk dini olan Katolikliğe tanınan ayrıcalıklar o kadar çoktur ki bazı yazarlar Fransa'daki rejimi "*Catho-laïque* (Kato-laik)" olarak tanımlamaktadırlar.¹⁶

İkincisi, Fransa'da dışlayıcı laikliğin din-devlet ayırımına vurgu yapan modeli 1905 Kanunu ile benimsemişken (bkz. Beşinci Bölüm), Türkiye'de dini devlet kontrolüne alan modeli uygulanmıştır. Bu açıdan İmam Hatipler¹⁷ ve Diyanet gibi kurumlar, devletin İslâmiyet üzerinde güçlü bir kontrol kurabilmesine yardım etmişlerdir.¹⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı vaazları ve hutbeleri devlet memuru olan imamlara bile bırakmamakta, mümkün olduğunca il ve ilçe teşkilatları ve merkezden gönderilen hutbe kitapları ile kontrol etmektedir.¹⁹ Bu kurumlar aracılığıyla kamusal alanda görünür bir etkinliği olmayan, kişinin bireysel vicdanı, evi ve cami duvarları ile sınırlı bir İslâm yorumunun yayılması amaçlanmıştır.²⁰ İslâmiyet'i denetim altında tutma aracı olması itibarıyla dışlayıcı laikler için Diyanet vazgeçilmez bir kurumdur. Bu nedenle Siyasi Partiler Kanunu parti programına Diyanet'in lağvedilmesine dair bir ifade konmasını yasaklamaktadır ve bu tarz bir teklif parti kapatma sebebidir.²¹ Dahası, dini devlet kontrolü altına alma amacı doğrultusunda, cumhuriyetin

¹⁵ Selçuk, 1999, s. 48.

¹⁶ Boyer, 2005b, s. 46; Laborde, 2008, s. 66-79.

¹⁷ Pak, 2004, s. 338.

¹⁸ Kara, 2003, s. 92-106; Canatan, 1997, s. 33-4; Keyder, 2004, s. 69.

¹⁹ Çakır ve Bozan, 2005, s. 34.

²⁰ Bozarslan, 2004; Ulusoy, 1999.

²¹ Bkz. 2820 sayılı Siyasi Partiler Kanunu'nun 89. Maddesi.

kuruluş döneminde devlet İslâmi vakıflara el koymuştur. Bunun karşılığında da en azından imamların maaşlarının ödenmesini üzerine almıştır.

Öte yandan, dışlayıcı laik ideoloji ile İslâmi kurumlar arasındaki gerilimden dolayı da, belirli periyotlarda dışlayıcı laikler devlet kontrolündeki Kur'an kursları, İmam Hatipler ve hatta Diyanet üzerine gitmekte ve etkilerini sınırlandırmaktadırlar. Örneğin, 2003 yılında AK Parti 75.941 camiden 22.344'ünün Diyanet'e bağlı imamı olmaması nedeniyle yeni kadro açmak için girişimde bulunmuştur. Dışlayıcı laikler güçlü bir medya kampanyası ve Sezer'in devreye girmesiyle bu girişimi engellemişlerdir.²²

Kısacası dindar kitlelerin ibadet ve din eğitime yönelik talepleri ve dışlayıcı laikliğin (Türkiye'de hâkim olan anlayışının) dini devlet kontrolünde tutma çabası gibi zıt faktörlerin bir araya gelmesiyle Türk Devleti'nin dine yönelik, geneli itibarıyla kısıtlayıcı olan, politikalarında çeşitli çelişkiler ortaya çıkmıştır. Bu tezatların üçüncü bir sebebi ise politikaların tektip bir elit tarafından üretilmeyip, iki ana grup arasındaki mücadeleler sonunda şekilleniyor olmasıdır. Bu iki grup aşağıdaki kısımda incelenecektir.

DIŞLAYICI VE PASİF LAİKLER

Türk siyasetinde 2003-2007 yılları arasında Fransa'da farklı partilerden cumhurbaşkanı ve başbakanın yönetimde olmasını ifade eden “*cohabitation* (birlikte yaşama)” modeli yaşanmıştır. Cumhurbaşkanı olmadan önce Sezer bir partinin mensubu olmasa da ideolojik olarak Başbakan Erdoğan'a zıt olduğu çok açıktı. Bu zıtlık Sezer'in dışlayıcı laikliği, Erdoğan'ın ise pasif laikliği savunmasından kaynaklanıyordu. İkili laikliğin gerçek anlamı üzerine, AK Partili Meclis Başkanı Bülent Arınç'ın da dahil olduğu tartışmalar yapılıyorlardı. Sezer her fırsatta laikliği dünyevi işlerle dinî işlerin ayrı olması olarak tanımlıyor ve bundan dolayı da “dinin vicdanlardaki özel yerinde korunması” gerektiğini vurguluyordu.²³ Hatta Harp Akademileri'nde yaptığı konuşmada laik devletin “bireysel inanç ve ibadetler”e bile müdahale edebileceğini söylemişti.²⁴ Erdoğan ve Arınç ise laikliğin “din özgürlüğünün” güvencesi olduğuna dikkat çekiyorlardı.²⁵

Dışlayıcı laikler için Anayasa'nın 24. Maddesi önemli bir dayanak noktasıdır.²⁶ “Kimse, Devletin sosyal, ekonomik, siyasi veya hukukî temel

22 “İmam Ordusunun Gerekçesi İrtica”, *Milliyet*, 26 Haziran 2003.

23 “Laiklik Özgürlük Demek”, *Radikal*, 6 Şubat 2004.

24 “Güçün Yetmez Ahmet Bey”, *Yeni Şafak*, 14 Nisan 2006.

25 “Laiklik'te Anlaşamadılar”, *Radikal*, 6 Şubat 2006.

26 Oktay Ekşi, “Erdoğan ve Laiklik...”, *Hürriyet*, 30 Eylül 2002.

düzenini kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasi veya kişisel çıkar yahut nüfuz sağlama amacıyla her ne suretle olursa olsun, dini veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz.” Liberal hukuk profesörü Mustafa Erdoğan gibi pasif laikler bu maddeyi eleştirmektedirler. Erdoğan’a göre “istismar etme” ifadesi yoruma çok açık bir ifadedir ve “devletin sosyal, ekonomik düzeni” sözü totaliter bir anlam taşımaktadır.²⁷

Sezer gibi dışlayıcı laikler, laikliği hem resmî ideoloji ve hem de bir yaşam biçimi olarak tanımlamaktadırlar.²⁸ Onlara göre kişinin bireysel vicdanında kalması gereken dinî inançları bu dünyaya etki etmemelidir.²⁹ Turgut Özal’dan (1927-1993) Tayyip Erdoğan’a pasif laikler ise laikliğin kişilere ait bir nitelik değil, devletin bir özelliği olduğunu ve dinin bireyin vicdanının ötesinde etkileri olduğunu savunagelmışlerdir.³⁰ Erdoğan dışlayıcı laiklere cevaben yapmış olduğu bir açıklamada kendisini “devletin laik niteliğini desteklemek” anlamında “laik bir birey” olarak tanımlayabileceğini de beyan etmiştir.³¹

Laiklik üzerine yapılan tartışmalar Kemalistler ile muhafazakârlar arasındaki gerilimin ana eksenini oluşturmaktadır.³² Nilüfer Göle’nin de belirttiği gibi Kemalizm ve Atatürkçülük iki farklı ideoloji halinde gelmişlerdir.³³ Kemalistler, Altı Ok’u (laiklik, milliyetçilik, cumhuriyetçilik, devletçilik, halkçılık ve inkılapçılık) değişmez ve tartışılmaz bir dogma olarak görmektedirler. Atatürkçüler ise bu ilkeleri; çağdaş medeniyet seviyesine ulaşma hedefi çerçevesinde, değişen koşullara göre yeniden yorumlamak ve güncellemek gerektiğine inanmaktadırlar. Türkiye’de Kemalistler etkili bir azınlığı oluştururken, halkın çoğunluğunun Atatürkçülük ile bir problemi yoktur.³⁴ CHP ve DSP gibi siyasi partiler, üst düzey ordu mensupları ve yüksek yargı mensuplarının büyük bir bölümü Kemalistler içinde yer almaktadır. Türk Sanayi ve

27 Mustafa Erdoğan, “Anayasa’nın 24. Maddesi ve Laiklik”, *Zaman*, 24 Nisan 2006.

28 Laikliğin aynı anda hem devletin rejimi, hem de hayat tarzı olarak kabul edilmesi, devletin bir hayat tarzını totaliter bir şekilde dayatmasına yol açabilir. Bu nedenle Belçika gibi ülkelerde anayasal prensip olan laiklik ile hayat tarzı olan laiklik birbirinden ayrılmıştır. Laikler ideolojik ve dinî gruplardan biri olarak görülmektedir. Ducomte 2001, s. 41. Belçika devleti dinî gruplara para yardımı yaparken, laiklere de yapmaktadır. Haarscher, 2004, s. 51-3.

29 “Laiklik Sosyal Barış İçin Şart”, *Sabah*, 6 Şubat 2005.

30 Üstel, 1995, 260; “Cami yerine Hastane Yapın”, *Sabah*, 14 Haziran 2004.

31 “Erdoğan Soruları Yanıtladı”, *Sabah*, 15 Mayıs 2007.

32 Şükrü Hanoğlu, “İki Türkiye”, *Zaman*, 31 Mayıs 2004. Türkiye’de laiklik konulu İngilizce bir belgesel için bkz. Baristiran, 2004.

33 Göle, 2000, s. 15-6. Ayrıca bkz. Turam, 2006, s. 144-5.

34 Atatürk t.y. [1927]; Genel Kurmay Başkanlığı 1983; Özyürek 2006; Aydın 2004.

İşadamları Derneği TÜSİAD ile *Hürriyet*, *Milliyet* ve Kanal D gibi etkili medya organlarına sahip olan Doğan Grubu, Kemalistler ile bazı konularda farklı fikirler ortaya koysalar da, Kemalistlerin İslâm'ı bir vicdan işi haline getirmeyi hedefleyen dışlayıcı laik politikalarına tam destek vermişlerdir.

Kemalizm Türkiye'de her zaman için hassas bir konu olmuştur, çünkü (5816 sayılı) kanun Atatürk'e yönelik eleştirileri yasaklamaktadır. Bu kanunun nasıl kullanıldığına dair son yıllarda iki örnek yaşanmıştır. Hakan Albayrak 2000 senesinde *Milli Gazete*'de Atatürk'ün cenaze namazının kılınmadığını öne sürmüştür. Birkaç gün sonra ise okuyuculara yanlış bilgi verdiği için özür dilemiş ve namazın kılındığını yazmıştır. Yine de Atatürk'ü Koruma Kanunu gerekçe gösterilerek on beş ay hapse mahkum olmuş ve beş ay yatmıştır.³⁵ Laik mahkemelerin cenaze namazı kılınmaması iddiasını hakaret sayması açık bir çelişkidir. İkinci örnek ise siyaset bilimi profesörü ve Liberal Düşünce Derneği'nin başkanı Atilla Yayla kırktan az dinleyicisi olan bir panelde tek parti döneminin iddia edildiği gibi ilerici bir dönem olmadığını, hatta bazı açılardan bir gerileme dönemi olduğunu, Türkiye'ye gelen Avrupalıların neden her yerde aynı kişinin resim ve heykelleri olduğunu soracaklarını söylemiştir. Bu sözler üzerine Kemalist medyada Yayla'yı "hain" olarak yansıtan bir kampanya başlamış ve çıkarıldığı mahkeme Yayla'yı on beş ay hapis cezasına çarptırmış, ama "suç"un iki yıl tekrarlanmaması şartıyla cezanın infaz edilmemesine karar vermiştir.³⁶

Kemalistlerin bürokrasideki hâkimiyetine karşın, muhafazakârlar iş dünyası, medya ve siyasette artan bir güce ulaşmışlardır. Muhafazakâr siyasi partiler (AK Parti), hareketler (Gülen Hareketi), işveren kuruluşları (TUSKON ve MÜSİAD), gazeteler (*Zaman* ve *Yeni Şafak*), televizyon kanalları (STV ve Kanal 7) dışlayıcı laik politikalara karşı çıkmakta ve dinin kamusal görünürlüğüne izin veren pasif laikliği savunmaktadırlar. Doksanlı yılların sonundan itibaren İslâmcılık Türkiye'de görece marjinalleşmiştir ve yerini muhafazakârlığa terk etmiştir. Son dönemde yapılan bir ankete göre Türkiye toplumunun yalnızca % 9'u şeriata dayalı bir İslâm devleti istemektedir.³⁷ Günümüz Türkiye'sinde İslâmcılığı Erbakan'ın Saadet Partisi (SP) temsil etmektedir. İslâmcılar, AK Parti'nin, İslâmcı köklerini unuttuğunu ve Türkiye'yi AB ile ABD'nin güdümüne soktuğunu öne sürmektedirler.

Muhafazakârların pasif laiklik konusundaki en önemli müttefikleri

³⁵ Ahmet Kekeç, "Hakan Albayrak Hapse Gidiyor...", *Yeni Şafak*, 21 Nisan 2004.

³⁶ Atilla Yayla, "Freedom of Expression in Turkey", *International Herald Tribune*, 6 Aralık 2006.

³⁷ Çarkoğlu ve Toprak, 2006, s. 75.

Mustafa Erdoğan, Şahin Alpay, Gülay Göktürk, İhsan Dağı ve Ahmet Altan gibi liberal yazarlardır.³⁸ Liberaller bir yandan AK Parti ile dışlayıcı laikliğe karşı ittifak ederken, öte yandan onu yeterince reformcu olmadığı için eleştirmektedirler. Liberallerin AK Parti'yi tenkit ettikleri konular arasında okullarda zorunlu din dersleri ve Diyanet'in durumu ön sıralarda yer almaktadır.

Türkiye'deki muhafazakârlar ile liberaller arasındaki anlaşmazlık ABD'de pasif laikliğin iki farklı yorumunu savunan uzlaşmacılar ile ayrışmacılar arasındaki farklılığa benzemektedir. Türkiye'deki muhafazakârlar (mesela AK Parti) din ile devlet arasında yakın ilişkiler olmasını istemeleri bakımından uzlaştırmacılara (mesela Cumhuriyetçi Parti) benzemektedir. Türkiye'deki liberaller ise din ve devletin net bir biçimde ayrılması gerektiğine inandıklarından Amerika'da din ile devlet arasında bir ayrışma duvarı kurmak isteyen ayrışmacılara benzemektedirler.

Bazı yazarlara göre Türkiye'deki tartışmaların temelinde “laikçilik” ile “laiklik” arasındaki fark yatmaktadır.³⁹ Bu sınıflandırma dışlayıcı laik olarak adlandırdığım ideolojinin meşruiyetini reddediyor görünmektedir. Daha tarafsız bir sınıflandırma ise birinci tipi laiklik, ikincisini ise sekülerizm olarak tanımlar.⁴⁰ Bu kavramlaştırma dışlayıcı ve pasif laiklik arasındaki farkları aşırı vugulamaktadır; halbuki bunlar laikliğin iki farklı yorumudur. Pasif laikliğe “Anglo-sakson laikliği” isminin verilmesi de uygun olmaz; zira İngiltere’de Anglikanizm resmî dindir. Gelecek kısımlar dışlayıcı ve pasif laikleri detaylı olarak inceleyecektir.

Dışlayıcı Laiklerin Fikrî Temelleri

Son yirmi yıldır, dışlayıcı laikliğin Türkiye’de temel referans noktası Anayasa Mahkemesi’dir.⁴¹ Mahkeme’ye göre laiklik devlet ile dinin ayrılığının ötesinde dünya işleri ile dinin ayrılığını gerektirmektedir. Mahkeme’nin Niyazi Berkes’e atfen yaptığı tanıma göre laiklik, “din işleri ile dünya işlerini ayıran bir rejimdir. Bu ifade ile anlatılmak istenen, sadece devlet içinde din ve dünya işleriyle, ilgili otoritelerin birbirinden ayrılması değil, aynı zamanda sosyal hayatın eğitim, aile, ekonomi, hukuk, görgü kuralları, kıyafet vb. gibi cephelelerinin din kurallarından ayrılarak, zamana ve yaşamın zorunluluklarına, ge-

³⁸ Erdoğan, 1997; Erdoğan, 1997; Alpay, 2003; Gülay Göktürk, “Zorunlu Din Dersi”, *Bugün*, 7 Temmuz 2006.

³⁹ Selçuk, 1999; Vergin, 2003.

⁴⁰ Davison, 2003.

⁴¹ Bkz. Arslan, 2005b.

reklerine göre saptanmasıdır.”⁴² Mahkeme laikliği siyasal bir rejimin ötesinde, bireysel hak ve özgürlüklerden daha öncelikli korunması gereken bir prensip, toplumu çağdaşlaştırmayı amaçlayan toplum mühendisliği projesinin temel taşı ve kısacası “Türkiye’nin yaşam felsefesi” olarak görmektedir.⁴³ Bu bakış açısıyla Mahkeme dışlayıcı laikliğin bile sınırlarını zorlamaktadır. Mahkeme dinlere karşı devletin tarafsızlığı ve hukuk sisteminin dinî kontrol altında olmaması anlamına gelen *laikliği*, toplumsal hayatta dinin öneminin azalmasını kasteden *sekülerleşme* ile karıştırmaktadır.⁴⁴

Bu kavram karışıklığının temelinde ise Mahkeme üyelerinin iki felsefi yaklaşımdan etkilenmiş olması yatmaktadır. Bunlardan ilki, dinî dogmalara dayanan geleneksel toplumdan akıl ve bilime dayanan modern topluma doğru bir evrimi varsayan modernist görüştür.⁴⁵ Bu görüşün etkisiyle Mahkeme, laikliği “toplumların düşünsel ve örgütsel evrimlerinin son aşaması” olarak tanımlamaktadır.⁴⁶ İkinci felsefi temel ise İslâm ve Hristiyanlığı tabiatları itibariyle farklı olan ve değişik siyasi sistemlere yol açan dinler olarak gören medeniyetçi yaklaşımdır. Mahkeme’ye göre Türkiye’de laiklik, İslâm ile Hristiyanlık arasındaki farklardan dolayı, din özgürlüğünün kısıtlanmasında, Batı ülkelerindeki laikliklere göre daha katı olmalıdır. İslâm özü itibariyle yaşamı kapsayan bir din olmasına karşın, Hristiyanlık din-devlet ayırımına yer vermektedir. Bu nedenle Batı ülkelerinde katı bir laiklik gerekmez iken Türkiye’de İslâmiyet’i ferdin vicdanı ile sınırlayarak, onun toplumsal rolünü kısıtlayacak bir laiklik gereklidir.⁴⁷

Dışlayıcı laikler için bir diğer ana kaynak, Anayasa Mahkemesi kararlarında da atfı yapılan, Niyazi Berkes’in eserleridir. *The Development of Secularism in Turkey* adıyla basıldıktan sonra Türkçeye *Türkiye’de Çağdaşlaşma* adıyla çevrilen eserinde Berkes de modernist ve medeniyetçi bakışları yansıtmaktadır. Modern ile geleneksel arasındaki zıtlığa vurgu yapan Berkes, “geleneksel yapı ve alışkanlıklar kırılmadan modernizmin ekonomik ve teknik aygıtları ile sağlanan ilerleme ve değişiminin çok sınırlı olacağını” savunmaktadır.⁴⁸ Ayrıca Türkiye Cumhuriyeti’ne Osmanlı’dan miras kalan İslâm

⁴² Anayasa Mahkemesi, 16 Ocak 1998, sayı 1998/1. Bu kararın bir eleştirisi için bkz. Erdoğan 1999.

⁴³ Anayasa Mahkemesi, 16 Ocak 1998, sayı 1998/1.

⁴⁴ Sekülerleşme kavramı ve süreci için bkz. Casanova, 1994, s. 19-39; Taylor, 2007, s. 2-3.

⁴⁵ Eski bir Anayasa Mahkemesi üyesinin dogmatik dinî eğitim ile bilimsel laik eğitim arasındaki zıtlığa dair görüşleri için bkz. Aliefendioğlu 2001, s. 82-3.

⁴⁶ Anayasa Mahkemesi, 7 Mart 1989, sayı 1989/12.

⁴⁷ Anayasa Mahkemesi, 7 Mart 1989, sayı 1989/12.

⁴⁸ Berkes, 1998 [1964], s. 507.

hukukunun Ortaçağ medeniyetine, Fransız etkisinde gelişen Batılı hukukun ise modern medeniyete ait olduğunu yazar ve bu ikisini birbiriyle bağdaşmaz görür.⁴⁹ Berkes'in kitabı, modernist ve medeniyetçi bir bakış açısıyla yazılmış bir başka etkili kitap olan Bernard Lewis'in *The Emergence of the Modern Turkey (Modern Türkiye'nin Doğuşu)* isimli kitabıyla ciddi benzerlikler taşımaktadır. Lewis, Kemalist reformlar sayesinde Türkiye'nin İslâm medeniyetini bırakıp Batı medeniyeti'nin bir parçası olduğunu öne sürmektedir.⁵⁰

Berkes'e göre, İslâm'ın siyasal özü nedeniyle, Müslüman bir toplumda gerçek bir din-devlet ayrımı mümkün değildir; bu nedenle Türkiye'de laiklik devletin dini kontrol etmesine dayalı olmak zorundadır. Bu nedenle "Kemalist laiklik, din üzerinde siyasi, hukuki ve eğitime dair sınırlamalar getirmiştir" ve Kemalist laikliği "din-devlet ayrımı olarak anlamaya çalışmak yanlış ve alakasız olacaktır."⁵¹ Berkes'e göre Kemalist laiklik kendi içinde tutarlı "bir öğretilen yoksundur" ve onun kısa tarifi "İslâmcılığın reddinden başka bir şey değildir."⁵² Berkes, gelecekte Kemalizmin İslâm üzerindeki kontrolüne karşı çıkan muhafazakâr Müslümanların, İslâmcılıktan değil, din özgürlüğünden yola çıkarak, Türkiye'de gerçek bir din-devlet ayrılığını talep edebileceklerini öngörmekte⁵³ ve bu tür bir din-devlet ayrılığının İslâm'ın toplumsal rolünü güçlendirebileceğinden endişe duymaktadır.⁵⁴ İslâmi grupların laikliğe muhalefetten pasif laikliği savunmaya geçiş biçiminde özetlenebilecek dönüşümünü isabetle tahmin etmiştir.

Dışlayıcı laik elitler üzerinde etkili olmuş bir başka kitap da Çetin Özek'in *Türkiye'de Laiklik* isimli eseridir. Özek de modernist ve medeniyetçi bir bakışla yazmıştır. O'na göre Türkiye, Batılı toplumların modernleşme ve laikleşme süreçlerini model alarak İslâmiyet'in toplumsal etkisini en aza indirmelidir, çünkü dinler "kaderciliğin" yaygınlaşmasına neden olmakta, "iktisadi istismara dayanan toplum düzenini" savunmakta, "ezilenleri, açları" uyuşturmaktadır.⁵⁵ Özek'in kitabında Türkiye'de dine yönelik laik devlet politikalarının Batılı ülkelere oranla daha "sert ve müdahaleci" olduğu ve böyle de olması gerektiği vurgulanmaktadır. Bunun sebebi ise Türkiye'de çoğun-

49 Berkes, 1998 [1964], s. 170.

50 Lewis, 1962, s. 234. Lewis'in modernist yaklaşımına dair bir eleştiri için bkz. Zürcher, t.y.

51 Berkes, 1998 [1964], s. 480, 499. Ayrıca bkz. Berkes, 1955.

52 Berkes, 1998 [1964], s. 502, 499.

53 Berkes, 1998 [1964], s. 499-500.

54 Berkes, burada ABD'de kilise-devlet ayrılığının toplumun dindarlığını arttırdığını öne süren Marx'la benzer şekilde düşünmektedir. Marx, 1994, s. 6-7.

55 Özek, 1962, s. 152, 527.

luğun dini olan İslâmiyet'in, Hristiyanlık'tan farklı olarak, yalnızca bir din değil, aynı zamanda siyasi bir ideoloji olmasıdır. Dolayısıyla Müslümanlar laikliğe direneceklerdir. Kitaba göre, Fransa gibi Batılı ülkelerde "Hristiyan dinciler" bile laikliğe böylesi bir direniş göstermemişlerdir, çünkü Hristiyanlık doğası itibariyle siyasi olmayan bir dindir.⁵⁶ Evrensel Batı medeniyetinin bir parçası olabilmek için, Türkiye'de "dinin emredici otoritesi yok edilmelidir."⁵⁷

Anayasa Mahkemesi'nin yukarda incelenen kararları ile Berkes ve Özek'in kitapları, laiklik, modernite ve İslâm konusunda benzer görüşleri yansıtmaktadır. Birinci Bölüm'de tenkit ettiğim modernleşme kuramı ve medeniyetçi yaklaşımı savunan akademisyenler bile kendi teorilerine dayalı olarak Türkiye'de üretilen bu görüşleri sathi ve aşırı genellemeci bulacaklardır. Çoğul modernitelerin tartışıldığı günümüzde, modern-geleneksel veya Batılı-Müslüman tarzında ikilemler üzerinden genelleme yapmak basit ve modası geçmiş görülmektedir. Ayrıca ne İslâm ne de Hristiyanlık tektiptir; kitabın değişik bölümlerinde açıklandığı gibi her iki din de farklı ortamlarda tabiieleri tarafından farklı yorumlanagelmişlerdir. Fransa'daki Katoliklerin, ABD'deki evanjelistlerin siyasi faaliyetleri Hristiyanların din-devlet ayrımını ön planda tuttukları iddiasının yanlışlığını göstermektedir. Öte yandan İslâmiyet ile laiklik arasında iddia edildiği kadar sert bir zıtlık olsaydı dünyada 20 Müslüman çoğunluklu devlet laik olmaz, laikliğin dışlayıcı modelinin Türkiye gibi bir ülkede doksan yıla yakın sürmesi de düşünülemezdi.

Bu kısımda ele aldığımız ve İslâm'ın doğası itibariyle siyasi bir din olduğu ve kontrol altında tutulmazsa toplumunun modernleşmesine engel olabileceğine dair görüşler, kitap sayfaları arasında kalmamış, Türkiye'de devlet politikalarını şekillendirerek, insanların günlük hayatlarını etkilemiştir. İslâm'ı kamusal alanda etkisiz hale getirmek isteyen dışlayıcı laik politikaları üretenlerin bilinçlerinde veya şuuraltılarında böyle bir fikrî altyapı vardır. Gelecek kısım bu politikalara karşı koyanların son yıllarda yaşadıkları değişimi ele almaktadır.

Pasif Laiklerin Fikrî Dönüşümleri

1950'lilerden 1990'ların sonuna kadar merkez sağ partiler pasif laikliğin esas savunucuları konumunda olmuşlardır (bkz. Yedinci Bölüm). 1990'ların sonla-

56 Özek, 1962, s. 74-5, 112, 116, 522. Kitapta İslâm hukuku "çöl kanunları" olarak tanımlanmaktadır. Özek, 1962, s. 143, 153.

57 Özek, 1962, s. 520.

rında ise İslâmi kesim gerek küreselleşme süreci ile yeni açılımlara yönelmeleri, gerekse 28 Şubat sürecinde karşı karşıya geldikleri baskı nedeniyle bir dönüşüm yaşamışlardır.⁵⁸ Değişen muhafazakâr kesim yeni bir siyasi söylem geliştirerek Türkiye'nin AB üyeliğini, demokratikleşmeyi ve pasif laikliği net bir şekilde desteklemeye başladı. Bunun sandığa yansımaları olarak da Erdoğan'ın İslâmcı partilerine verilen destek SP'nin aldığı % 5'ten az oy oranlarıyla 1970'lerden itibaren en düşük seviyeye inerken, kendisini "muhafazakâr demokrat" olarak tanımlayan AK Parti'nin oyları % 47'ye kadar yükseldi.

Bu değişimin siyasi alanda öncülüğünü AK Parti üstlenirken, sosyal anlamda en etkili aktörü Fethullah Gülen'in liderliğindeki kendisine Hizmet adını veren hareket idi.⁵⁹ Bu hareket 1990'lı yıllarda kutuplaşmalardan kaçınmış ve bu yönüyle Erdoğan'ın İslâmcı söylemini desteklememiştir. Berna Turam'ın ifadesiyle, "Yasak başörtülü kızların büyük çoğunluğunu okula gitmekten alıkoyduğunda, Gülen hareketi bu kızların başörtülerinden fedakârlık yapma pahasına eğitimlerine devam etmelerini ilk telkin eden olmuştur."⁶⁰ 1990'ların sonuna kadar eğitim konusuna odaklanan hareket bu konuda uluslararası bir açılım yaparak 100'ün üzerinde ülkede 1000'den fazla okul açtı.⁶¹ Yerel dillerin yanı sıra Türkçe ve İngilizce öğreten bu okullar laik bir müfredat takip etmektedirler. Medya ve iş dünyasında da etkisini artıran hareketin siyasi tartışmalara katılması 1990'ların sonunda Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı'nın düzenlemeye başladığı Abant Toplantıları ile oldu. Değişik ideolojik arka planlardan gelen elliden fazla entelektüelin katılımıyla gerçekleşen Abant toplantıları, 28 Şubat sürecinin laiklik konusunda çok baskıcı bir hava oluşturduğu 1998 ve 1999 yıllarında, laiklik ve İslâm ilişkilerine dair önemli açılımlar ortaya koydu. Toplantıların bildirilerinde Allah'ın ontolojik hâkimiyeti ile halkın siyasi egemenliğinin zıt olmadığı ve Türkiye'nin yeni bir laiklik anlayışına ihtiyaç duyduğu gibi hassas konular ele alındı.⁶² Sonraki yıllarda Brüksel ve Washington'a taşınan toplantılar Türkiye'nin AB üyeliği ile laiklik deneyiminin diğer Müslüman ülkelere model olup olamayacağı gibi konuları ele aldı.⁶³ Bu toplantılar Gülen Hareketi'nin hem pasif laiklik, de-

⁵⁸ Kuru, 2005a; Kösebalan 2005; Dağı, 2004; Çınar ve Duran, 2007.

⁵⁹ Kuru, 2003; Ağa, 2003; Kalyoncu, 2008; Gürbüz, 2007.

⁶⁰ Turam, 2006, s. 115.

⁶¹ Sabrina Tavernise, "Turkish Schools Offer Pakistan a Gentler Vision of Islam", *New York Times*, 4 Mayıs 2008; Pelin Turgut, "Muslim Missionary: The Preacher and His Teachers", *Time*, April 26, 2010.

⁶² Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı 1998, 1999.

⁶³ Yazarın 7. ve 8. Abant Toplantıları'ndaki gözlemleri; John Hopkins Üniversitesi, SAIS, Washington, 19-20 Nisan 2004 ve Avrupa Parlamentosu, Brüksel, 3-4 Aralık 2004.

mokratikleşme ve AB üyeliği gibi konularda yeni bir söylem geliştirmesini sağlamış,⁶⁴ hem de yeni kurulacak olan AK Parti kadroları ile yakınlaşmasını temin etmiştir. Toplantılara katılanlardan Abdullah Gül, Bülent Arınç, Cemil Çiçek, Hüseyin Çelik, Burhan Kuzu ve Mehmet Aydın sonraki yıllarda AK Parti’de önemli görevler almışlardır.

AK Parti kurucularının çoğunluğu RP’nin kapatılması ile Fazilet Partisi’ne (FP) geçmiş, onun kapatılmasıyla da Erbakan’ın Milli Görüş Hareketi ile yollarını ayırmış siyasetçilerdi.⁶⁵ Henüz FP içindeyken bile Erdoğan, Arınç ve Gül, İslâmcı düşüncüyü açıkça tenkit etmeye ve laik devlet lehine beyanatlara vermeye başlamışlardı.⁶⁶ Fazilet’in AB yanlısı ve demokratik söylemine karşın, Anayasa Mahkemesi tarafından başörtüsünü savunduğu gerekçesiyle kapatılmasından sonra AK Parti kuruldu. 2002 seçimlerinde Erbakan’ın yeni partisi Saadet AB karşıtı eski İslâmcı söyleme dönerek % 2 oy aldı, AK Parti ise Türkiye’nin AB üyeliğini savunarak % 34’lük oya ulaşmıştı.⁶⁷ AK Parti kendisini, akılcı ütopyaları, Jakobencilik ve toplum mühendisliğini redderek, tedrici değişimi savunma anlamında “muhafazakâr demokrat” olarak tanımlamıştır.⁶⁸ Erdoğan muhafazakâr demokratlığı açıklarken, yerleşik kurum ve ilişkilerin muhafazasını savunmadıklarını ve fakat ilerlemeyi sağlarken değer ve prensiplerin korunmasını istediklerini vurgulamıştır.⁶⁹

Parti Programı’nda AK Parti laikliği din ve vicdan özgürlüğünün teminatı, dinler karşısında devletin tarafsızlığını temin ederek farklı inançlar arasındaki toplumsal ahengi sağlayan bir ilke olarak tanımlarken, onu bir din düşmanlığı olarak tahrif eden yorumları reddetmiştir. Programa göre “dini siyasi, ekonomik veya başka çıkarlara alet etmek veya dini kullanarak farklı düşünen ve yaşayan insanlar üzerinde baskı kurmak ... kabul edilemez.”⁷⁰

AK Parti’nin lider kadrosundan Arınç, Meclis Başkanı olarak Genel Kurul’a hitaben yaptığı ve büyük tartışmalara yol açan konuşmasında şöyle demiştir: “Anayasamızın değiştirilemez maddesi olan laiklik, ilelebet var olacaktır. Ancak günün şartlarına, toplum yapımıza uygun olarak yorum farklı-

⁶⁴ Gülen’in AB konusundaki görüşleri için bkz. Kösebalaban 2003; demokrasi hakkındaki görüşleri için bkz. Gülen 2001.

⁶⁵ White, 2003; Öniş, 2001.

⁶⁶ Erdoğan’ın Eyüp Can ile mülakatı ve aynı günkü gazetede Arınç’ın röportajı için bkz. *Zaman*, 6 Şubat 2000; Gül’ün söyleşi, *Hürriyet*, 8 Şubat 2000.

⁶⁷ Meham, 2004; Tepe, 2005.

⁶⁸ Akdoğan, 2003; Akdoğan, 2006. Yazarın AK Partili siyasetçilerle yapmış olduğu mülakatlar, Ankara, Eylül 2004.

⁶⁹ Erdoğan, 2004.

⁷⁰ AK Parti, 2002. Ayrıca bkz. AK Parti, t.y., s. 13-4.

lıklarını da gidermek gerekir ... [K]amusal alanda bazı inançların yaşam hakkını, ifade hürriyetini laiklik adına kısıtlamak siyaset bilimi açısından büyük çelişkidir.”⁷¹ Tartışmalara cevaben de Arınç “katı laiklik uygulamasıyla insanlara sosyal hayatın bir cezaevine” çevrilmemesi gerektiğini söylemiştir.⁷²

AK Parti’nin Hristiyan ve Musevi olan Türk vatandaşlarına yönelik yaklaşımı onun pasif laiklikten ne anladığının incelenmesi açısından önemlidir. Türkiye’de yetmiş sekiz milyonluk nüfusun yalnızca yüz binlik bölümünü oluşturan Hristiyan ve Museviler, Cumhuriyet’in kuruluşundan bu yana resmî kısıtlamalara maruz kalmışlardır.⁷³ 2003 yılında Avrupa Birliği Komisyonu Türkiye’deki devlet politikalarını “dinî cemaatlerin tüzel kişiliklerinin tanınmaması, din adamlarının eğitiminde yaşanan yetersizlikler ve tam olarak mülkiyet haklarının bulunmaması”⁷⁴ açılarından eleştirmiştir. Ardından AK Parti Türkiye’deki gayrimüslim azınlıkların koşullarının iyileştirilmesi ve bu konuda AB standartlarının yakalaması için birtakım reformlara girişmiştir. “Türkiye’deki gayrimüslim toplulukların mensupları AK Parti’nin iktidara geldiği tarihten bu yana hükümetle olan ilişkilerinin gözle görülür bir biçimde iyileştiği konusunda hem fikirdirler.”⁷⁵ 2003 senesinde Meclis, AK Parti grubunun liderliğinde, dinî mekânlarla ilgili kanundaki “cami” sözcüğünü “ibadethane” ile değiştirerek her dinin ibadethane açabilmesine olanak tanımıştır.⁷⁶ 2004 yılında ise AK Parti hükümeti 1962’den beri gayrimüslim vatandaşların “milli güvenliğe aykırı” davranışlarını izlemekle görevli olan Azınlıklar Tali Komisyonunu lağvetmiştir.⁷⁷ Erdoğan ile Arınç’ın kilise ve sinagog ziyaretleri de uzun süredir yapılmamış resmî jestlerdir. Bu tutumun sonucunda Türkiye Ermenileri Patriği II. Mesrob, 2007 seçimlerinde AK Parti’ye oy vereceklerini ifade etmiştir.⁷⁸

Günümüz Türkiye’sinde, Hristiyan ve Musevi cemaatler hâlâ bürokratik engellemelerle karşılaşmaktadırlar. 2006 senesinde AK Parti grubu dinî azınlıklara ait vakıfların tüzel kişilik ve mülkiyet hakkı sorunlarını çözen bir kanun geçirmiş ve fakat dönemin cumhurbaşkanı Sezer kanunu dinî vakıfların toplumsal konumunun ve ekonomik etkilerinin gelişmesine yol açacağı

71 “Demokrasi Manifestosu”, *Zaman*, 24 Nisan 2006.

72 “Arınç: Sosyal Hayatı Cezaevine Çevirmeyelim”, *Hürriyet*, 26 Nisan 2006.

73 Öktem, 2002, s. 375; Oran, 2007.

74 Alıntıyı nakleden kaynak: WRR, 2004, s. 30.

75 Jenkins, 2004, s. 54.

76 15 Temmuz 2003 tarihli kanun.

77 Şükrü Küçükşahin, “Sessiz Azınlık Devrimi”, *Hürriyet*, 23 Şubat 2004.

78 “Ermeni Cemaati Seçimlerde AK Parti’yi destekleyecek”, *Yeni Şafak*, 4 Haziran 2004.

gerekçesiyle veto etmiştir.⁷⁹ Bir buçuk yıl sonra Meclis'in aynı amaçla geçirdiği kanun Cumhurbaşkanı Gül tarafından onaylanmıştır. Fakat CHP iptali için Anayasa Mahkemesi'ne başvurmuştur.⁸⁰ Sezer ve CHP gibi dışlayıcı laik aktörlerin azınlık vakıflarının tüzel kişilik ve mülkiyet hakkı gibi sorunlarının çözülmesine engel olmaları iki sebeple açıklanabilir. Birincisi sadece İslâm'ın değil, tüm dinlerin kamusal alanda etkisini marjinalleştirmek istemeleridir. İkinci sebep ise Türkiye'de gayrimüslimlerin örgütlenme haklarının genişlemesi durumunda devletten bağımsız Müslüman cemaatlerin de benzer hakları talep etme ihtimalidir.⁸¹

Bu kısmı özetlersek, 1990'ların sonundan itibaren İslâmi muhafazakârlar, özellikle de AK Parti ve Gülen Hareketi, dışlayıcı laikliğe karşı muhalefetlerinde, yeni söylemler geliştirmişlerdir. Bu söylemler içinde Türkiye'nin AB üyeliğine destek vermek gibi, laikliğin dinlere karşı daha hoşgörülü (benim pasif laiklik olarak adlandırdığım) biçimini desteklemek de yer almıştır. Muhafazakârlar dışlayıcı laiklik politikalarından rahatsız olan tek grup değildir, liberaller ile Türkiye'deki Hristiyanlar'ın temsilcileri de bu politikalarından şikayetçidirler.

DIŞLAYICI VE PASİF LAİKLER ARASINDAKİ MÜCADELELER

Dışlayıcı laiklerle ile pasif laikler arasındaki mücadelede okulların önemli bir yeri vardır, zira her iki kesim de gelecek kuşakların dünya görüşlerini şekillendirmeye çalışmaktadırlar. Tartışma konusu olan uygulamalardan birisi 12 Eylül 1980 darbesinin ardından Kemalist generaller tarafından yeni Anayasa'nın 24. Maddesi'ne konan zorunlu din dersleridir. Ne dışlayıcı ne de pasif laikler bu konuda kendi içlerinde fikir birliği içindedirler. Bazı dışlayıcı laikler din derslerini İslâmi eğitim üzerindeki devlet tekelinin korunması adına önemli bir araç olarak görürken, diğerleri laik bir rejimde zorunlu din dersi olmaması gerektiğini savunmaktadır. Dışlayıcı laik partilere önemli ölçüde kitle desteği sağlayan Aleviler de Sünnilik propogandası yapıldığı için din derslerine karşı çıkmaktadırlar.⁸²

Alevi nüfusun Türkiye'deki oranının yüzde 15 ila 20 arasında olduğunu tahmin edenler vardır; ancak anketlerde bu oran daha düşük çıkmaktadır.

⁷⁹ “Sezer Vakıflar Yasası'nı Lozan'a Aykırı Buldu”, *Zaman*, 30 Kasım 2006.

⁸⁰ Mahkeme bürokratik atamalara dair bir madde dışında CHP'nin başvurusunu reddetmiştir. Anayasa Mahkemesi, 17 Haziran 2010, sayı 2010/82.

⁸¹ Bu ithimal için bkz. İsmet Berkan, “AB ve Din Özgürlüğü Eksikliği”, *Radikal*, 26 Mayıs 2004.

⁸² Çakır ve Bozan, 2005, s. 283-5.

Milliyet ve Konda'nın araştırmasına göre, Türkiye nüfusunda % 91 Sünni, % 5 Alevi, % 2 diğer Müslüman, % 1 Şii, % 1 başka dinlerden veya bir dine inanmayanlar bulunmaktadır.⁸³ Ali Çarkoğlu ve Binnaz Toprak'ın anketinde ise Alevi olduğunu söyleyenler % 6 çıkmış, evinde Hz. Ali veya 12 İmam'ın resmî olduğunu söyleyenler de eklenince bu oran % 11'e yükselmiştir.⁸⁴

Din dersleri pasif laikler içinde de farklı algılanmaktadır. Liberaller din derslerinin zorunlu olmasına kesinlikle karşı çıkarken, muhafazakârların pek çoğu bu dersleri İslâmî eğitim konusundaki taleplerininin kısmen de olsa tatmin edilmesi şeklinde görmektedirler. Bu yüzden AK Parti, AİHM kararlarına rağmen, zorunlu din dersi uygulamasının, ders kitaplarına Alevilik hakkında bölümler eklemek gibi düzeltmelerle, devam etmesini desteklemektedir. Öte yandan bazı muhafazakârlar ve İslâmcılar bu derslerin içeriğine kendi İslâm anlayışlarından farklı olduğunu düşünerek karşı çıkmaktadırlar. Abdullah Dilipak'ın din dersi kitaplarının kapağında Atatürk resmî olmasını ve derslerin içeriğini tenkit ettiği *Bu Din Benim Dinim Değil* isimli kitabı buna bir örnektir.⁸⁵ Sorunun çözümü adına, özellikle demokratikleşme süreci gözönüne alındığında, isteyen velilerin çocuklarını din derslerinden muaf tutabilme haklarının tanınması kaçınılmaz görünmektedir.

Benzer şekilde tartışma konusu olan başka bir kurum da Diyanet'tir. Bir kamuoyu araştırmasına göre toplumun % 82'si Diyanet'in varlığının gerekliliğine inanmaktadır.⁸⁶ Fakat yine de Diyanet'in statüsüne dair tartışmalar devam etmektedir. Dışlayıcı laiklerin bir kısmı Diyanet'i İslâm'ı kontrol altında tutma aracı olarak görürken, diğerleri bu kadar büyümesinden ve istenen çerçevenin dışına çıkmasından rahatsızdırlar.⁸⁷ Aleviler arasında da Diyanet'in Sünniliği temsil ederek kendilerini dışladığı yaygın bir kanaattir.⁸⁸

Pasif laikler içinde Diyanet konusunda da farklı görüşler vardır. Liberaller Diyanet'in mevcut yapısının din-devlet ayrılığını ihlal ettiğini ve dolayısıyla laikliğe ters olduğunu düşünmektedirler. Muhafazakârlar içinde Diyanet olmadığı takdirde camilerin İslâmî cemaatlere kalacağı ve bunun da anarşi doğuracağını savunanlar olduğu gibi,⁸⁹ devletin din üzerindeki otoritesini

⁸³ "Türkiye'de Alevi Sayısı 4.5 Milyon", *Milliyet*, 21 Mart 2007.

⁸⁴ Çarkoğlu ve Toprak, 2006, s. 38.

⁸⁵ Dilipak, 1995.

⁸⁶ Çarkoğlu ve Toprak, 2000, s. 16.

⁸⁷ Bülent Tanör'e göre laikliği kitlelere aktarmak için kurulmuş olan Diyanet sonradan değişerek dini yaymaya odaklanmıştır. Tanör, 2001, s. 23-34.

⁸⁸ Çakır ve Bozan, 2005, s. 270-82. Ayrıca bkz. Massicard, 2005.

⁸⁹ Yazarın AK Partili politikacılarla yapmış olduğu söyleşiler, Eylül 2004, Ankara.

sağlamlaştırdığına inandıklarından Diyanet'i eleştirenler de vardır.⁹⁰ Diyanet'in mevcut durumunu laiklik açısından en sorunlu kılan hususlar yönetiminin siyasi idare tarafından atanması ve personel maaşlarının devlet bütçesi tarafından karşılanmasıdır. Yönetiminin özerk bir mütevellî heyeti tarafından atanması ve Sünnî vakıfların gelirlerinin Diyanet'e tahsisi ile bu iki sorunun halledilebileceğini son yıllarda dile getirilmektedir.⁹¹ Böylece hem laikliğe aykırılık ortadan kalkmış, hem de Aleviler'in devlet bütçesi ile Sünniliğin desteklenmemesine dair talepleri karşılanmış olur.

Din dersleri ve Diyanet'e oranla çok daha sert siyasi tartışmalara yol açan üç konu başörtüsü, İmam Hatipler ve Kur'an kurslarıdır. Bu üç konuda 28 Şubat döneminde uygulamaya konulan dışlayıcı laik politikalar, sonradan gelen muhafazakâr çoğunluklu Meclis ve hükümetler tarafından değiştirilememiştir. Bunun en önemli sebebi dışlayıcı laiklerin toplum tabanında % 25 civarında sınırlı bir desteğe sahip olmalarına rağmen, ordu ve yargıda hâkim olmalarıdır. Bu tahmini orana iki değişik veriyle ulaşmak mümkündür. Birincisi, anketlerde, üniversitelerdeki başörtüsü yasağını savunanların oranı % 22'de kalırken, yasağa karşı olanların oranı % 78 çıkmaktadır.⁹² İkincisi, dışlayıcı laik CHP ve DSP'nin 2002 ve 2007 milletvekili seçimlerinde aldıkları toplam oy oranı % 21'dir.

2007 yılından bu yana ordunun siyaset üzerindeki etkisinin azalması ve yargıdaki Kemalist hâkimiyetin zayıflaması sonucunda dışlayıcı laik politikalar da göreceli olarak kırılğan hale gelmiştir. 2007 yılına kadar AK Parti'nin hükümet olması ama iktidar olamaması üzerine kurulu düzen Sezer'in cumhurbaşkanlığı süresinin dolması ile değişmeye başlamıştır. Cumhurbaşkanı askerî ve sivil bürokratların, yüksek yargı mensuplarının, üniversite rektörleri ile Yüksek Öğrenim Kurulu (YÖK) başkan ve üyelerinin son atama mercisi olduğundan güç dengelerinde önemli bir yere sahiptir. Bir AK Parti mensubunun cumhurbaşkanı seçilmemesi için parti karşıtları büyük şehirlerde bir milyon civarında katılımcının olduğu mitingler düzenlemişlerdir. Muhalefete karşın Gül aday olarak ilk iki turda oylamaya katılan 361 vekilin 357'sinin

⁹⁰ Ali Bulaç, "Sistemin Hiyerarşisi ve 'Sünnî Diyanet'", *Zaman*, 21 Ocak 2008.

⁹¹ Yazarın dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu ve Başkan Yardımcısı Mehmet Görmez ile yaptığı mülakatlar, Ankara, Eylül 15, 2004. Ayrıca bkz. Bekir Karlığa "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Dinî Düşüncenin ve Dinî Hayatın Şekillenmesindeki Rolü", *Diyanet*, Mart 2004, 6-10. Arınç da Diyanet'in mevcut halinin laikliğe uymadığını, devlet bütçesi yerine vakıflar tarafından finanse edilen özerk bir kuruma dönüştürülebileceğini söylemiştir. Önerisi hem Kemalistler hem de muhafazakârlar tarafından reddedilmiştir. "Diyanet Kaldırılsın mı?" *Milliyet*, 6 Mayıs 2006.

⁹² "Milliyet ve Konda Araştırması", *Milliyet*, 4 Aralık 2007; Çarkoğlu ve Toprak, 2006, s. 71.

desteğini aldı. O gece Genelkurmay Başkanlığı'nın internet sitesinde yayınlanan bir bildiri "e-muhtıra" olarak algılandı. Bildiride laikliğin yeniden tanımlanması isteği, çocuklara Kur'an yarışması yaptırılması ve Kutlu Doğum etkinlikleri irtica örnekleri olarak sıralanmış ve silahlı kuvvetler "gerektiğinde tavrını ve davranışlarını açık ve net bir şekilde ortaya koyacaktır" ifadesiyle müdahale tehdidinde bulunulmuştur. Bildiri ayrıca "Cumhuriyetimizin kurucusu Ulu Önder Atatürk'ün, 'Ne mutlu Türküm diyene!' anlayışına karşı çıkan herkes Türkiye Cumhuriyeti'nin düşmanıdır ve öyle kalacaktır" diye eklemiştir.⁹³ CHP sözcüleri bildiriye destekleyen açıklamalar yapmışlardır.⁹⁴ AK Parti ise ordunun otoritesine bağlı olduğunu hatırlatarak Gül'ün adaylığının arkasında durmuştur. Anayasa Mahkemesi,⁹⁵ CHP'nin oturumlarda 367 ve kilin katılımının şart olduğuna dair başvurusunu kabul edince Meclis cumhurbaşkanını seçemedi.⁹⁶ Ardından yapılan seçimlerde AK Parti oy oranını % 47'ye yükseltmiş ve yeni Meclis Gül'ü yeniden cumhurbaşkanı seçmiştir. Birkaç ay sonra Cumhurbaşkanının halk tarafından seçilmesini sağlayan anayasa değişikliği referandumda % 69 oyla kabul edilerek gelecekteki cumhurbaşkanlığı seçimleri üzerinde ordunun baskı kurma ihtimali en aza indirilmiştir.

Yeni Meclis'in başka önemli bir icraatı da 103'e karşı (büyük çoğunluğu AK Parti ve MHP'li olan) 411 milletvekilinin oyuyla Anayasa'nın başörtüsü yasağını kaldıracak şekilde değiştirilmesidir. Bunun üzerine Yargıtay cumhuriyet başsavcısı Anayasa Mahkemesi'ne AK Parti'nin kapatılması için iddianame sunarak, Gül, Erdoğan, Arınç ve altmış sekiz AK Partili siyasetçiye beş yıl siyaset yasağı getirilmesini talep etti. Dava Türk siyaset terminolojisine "yargı darbesi" adıyla yeni bir terim kazandı. Sonuçta, on bir üyeden altısı laiklik karşıtlığından kapatma, dört üye laiklik karşıtlığı cezası olarak yıllık devlet yardımının yarısının kesilmesi ve başkan Haşim Kılıç davanın tamamen reddi yönünde oy kullandı. Kapatma kararı için yedi oy gerektiğinden sadece para cezası uygulandı.⁹⁷

2007 ve sonrasında e-muhtıra ile yargı darbesinin sonuçsuz kalması, AK Parti'nin seçim başarısı ve Gül'ün seçilmesinin dışında ordunun siyaset üzerindeki vesayetini azaltan önemli bir başka olay Ergenekon soruşturma-

⁹³ "Basın Açıklaması", 27 Nisan 2007, http://www.tsk.tr/10_ARSIV/10_1_Basin_Yayin_Faaliyetleri/10_1_Basin_Aciklamalari/2007/BA_08.html

⁹⁴ "Öymen: Genelkurmay'ın Bildirisi Bizimle Uyuşuyor", *Zaman*, 22 Nisan 2007.

⁹⁵ Anayasa Mahkemesi, kurulduğundan beri, önceliği bireysel özgürlüklere değil, Kemalist egemenliğin korunmasına vermiştir. Bkz. Belge, 2006, s. 671.

⁹⁶ Bu süreç için bkz. Özbudun, 2012b; Hale ve Özbudun, 2009; Taşpınar, 2007.

⁹⁷ Anayasa Mahkemesi, 30 Temmuz 2008; sayı 2008/2.

şıydı. 2006 yılında Danıştay, bir öğretmenin okul dışında bile başını örtmesini uygunsuz bulan kararının ardından, baskına uğramış, kararı veren hâkimler kurşunlanmış ve bir tanesi vefat etmişti. Kemalistler bu olaydan AK Parti hükümetini sorumlu tutmuşlar ve cenaze töreninde bakanlar fiziki tacize uğramışlardı. Ankara’da davaya bakan mahkeme, katilin emekli askerlerin yönettiği Ergenekon adlı bir derin devlet yapılanması tarafından yönlendirildiğine dair polis tarafından bulunan bulguları görmezden gelerek karar verdi. Ardından İstanbul ve başka şehirlerde ele geçirilen askerî mühimmat ve belgeler üzerinden Ergenekon adıyla bilinen dava açıldı. Yargıtay, Ergenekon davası ile Danıştay davası arasında bağ olduğuna karar vererek Ankara’da alınan kararı bozdu ve Danıştay dosyasının Ergenekon davasına eklenmesini sağladı. Dört yıllık süreçte emekli ve muvazzaf askerler ile sivilin içinde olduğu yüzden fazla zanlı Ergenekon örgütüne bağlı olarak suikastlar tertipleme ve bir askerî darbeye zemin hazırlamak suçlaması ile kovuşturmaya uğradı. Ardından “İrticayla Mücadele Eylem Planı”, “Kafes”, “Poyrazköy” ve “Balyoz” gibi değişik davalarda içlerinde elli muvazzaf general ve amiralin de olduğu, üç yüz civarında subay darbe planlama suçlamasıyla tutuklandı veya yargılandılar. Bu davalar henüz karara bağlanmamış olsa da askerinin prestijine zarar vermiş ve siyaset üstündeki etkisini sarsmıştır. 2010 yılında Kırmızı Kitap’taki milli güvenlik tehditleri arasından irticanın çıkarılmış olması da Türkiye’de güç dengelerinin değiştiğini göstermektedir.

Kemalizm, diğer dayanak noktası olan yargıda da son yıllarda büyük güç kaybına uğramıştır. 2010’da yapılan referandumda % 58 ile kabul edilen anayasa değişikliği paketi yargıda dengelerin değişmesine yol açmıştır. Değişikliklerden sonra Hakimler ve Savcılar Yüksek Kurulu’nun (HSYK) üye sayısı yediden yirmi ikiye çıkmıştır. Yeni üyelerden beş tanesinin Gül tarafından atanması ve diğer on tanesinin ise 11.000 savcı ve hakimnin katıldığı bir seçimle belirlenmesi sonucunda HSYK’ya Yargıtay ve Danıştay’dan gelen ve genellikle Kemalist olan üyeler azınlıkta kalmıştır. Anayasa Mahkemesi’nin de üye sayısı on yediye çıkarıldı. Cumhurbaşkanı ve Meclis’in (Sayıştay, barolar ve YÖK’ten gelen üçer üye arasından) seçtikleri yeni üyelerle beraber mahkeme-deki Kemalist hâkimiyeti zayıflamıştır. Önümüzdeki yıllarda ordunun siyasetteki ve Kemalizmin yargı üzerindeki etkileri azalmaya devam ederse, dışlayıcı laik politikalar sona erecek ve Türkiye pasif laikliğe yönelecektir.

Her şeye rağmen dışlayıcı laikler 2010 yılı ortasına kadar başörtüsü, İmam Hatipler ve Kur’an kurslarına yönelik kısıtlayıcı politikalarını korumayı başarmışlardır. AK Parti’nin bu üç konudaki girişimleri yasakları ortadan

kaldıramamıştır. Üstelik bu girişimler kapatma davasında savcı tarafından AK Parti'nin laiklik karşıtlığına delil olarak sunulmuştur. Dışlayıcı ve pasif laikler arasında önemli gerilimlere neden olan bu konular aşağıda detaylı ele alınacaktır.

Başörtüsü Yasağı

Türkiye’de başörtüsü yasağı eğitim müesseselerinin ötesinde kamu kurumlarını ve seçimle gelinen her tür siyasi pozisyonu kapsamaktadır. Başörtüsü yasağının herhangi bir kanunla çerçevesi çizilmemiştir; bu yasak mahkemeler tarafından laiklik ilkesine atıfla muğlak bir şekilde üretilmiştir. Bu nedenle yasağın sınırları belirsizdir; başörtülü olduğundan dolayı bir sanık mahkeme salonundan, bir ziyaretçi üniversite kampüsünden çıkarılabilmektedir.⁹⁸ Bu uygulamaların hepsi o anki karar vericilerin keyfi tercihlerine bağlıdır; yasak karşıtları güçlendiğinde uygulama yumuşar, sonra tekrar sertleşebilir. Yakın döneme kadar üniversite rektörleri şapka ve peruk takılmasını bile yasaklayabiliyorlardı.⁹⁹ Bu yasak Türkiye’deki kadınların çoğunluğu üzerinde bir baskı aracıdır, zira % 63’ü bir çeşit başörtüsü takmaktadır.¹⁰⁰ Avrupa İstikrar Girişimi’ne göre, Türkiye, Dünya Cinsiyet Eşitliği Endeksi’nde 105. sıradadır.¹⁰¹ Türkiye’nin bu kadar geri sıralarda olmasında başörtülü kadınların kamusal yaşamdan dışlanmasının etkisi yadsınamaz.

Başörtüsü yasağını savunanlar “kamusal alanda dinî semboller taşınmaz” iddiasının yanı sıra başka argümanlar da kullanmışlardır. Bunlardan biri İslâm’ın başörtmeyi şart kılmadığı savıdır. Halbuki laik bir devlet neyin gerçekten İslâmî olup olmadığıyla ilgilenmez, dini yorumlama konusunu bireylere bırakarak onların tercihlerine karışmaz. Başka bir iddia ise *türban* ile diğer geleneksel başörtüsü tipleri (ninelerin eşarpı, köylülerin yemenisi, vs.) arasında bir fark olduğu, türban siyasal İslâm’ın sembolü iken diğer örtü türlerinin “masum” olduğudur.¹⁰² Şehirli ve eğitilmiş bireylerin dinî yaşamların-

⁹⁸ “Rektör, Şehitliği Ziyarete Gelen Aileleri Gece Yarısı Pansiyondan Kovdu”, *Zaman*, 11 Mayıs 2008; “Türban Tartışması Hukukçuları Böldü”, *Sabah*, 8 Kasım 2003.

⁹⁹ “SDÜ İlahiyatta Şimdi de Peruk Yasağı”, *Zaman*, 11 Eylül 2006.

¹⁰⁰ Çarkoğlu ve Toprak, 2006, s. 58. *Milliyet* ve *Konda*’nın araştırmasına göre başını örtenlerin oranı % 69’dur. Bu araştırmaya katılanların % 73’ü dinî inançlarından, % 14’ü adet ve geleneklerden, % 4’ü alışkanlıktan, % 3’ü toplumsal çevreye uyumdan, % 3’ü ebeveyninin isteğinden, % 3’ü ise kocasının isteğinden dolayı başını örttüğünü belirtmiştir. *Milliyet*, 3-4 Aralık 2007. *Zaman*’ın araştırmasına göre ise bu oranlar şöyledir: % 75 dinî inançlar, % 11 ebeveynin veya eşin ısrarı, % 6 adet ve alışkanlıklar, *Zaman*, 9 Şubat 2008.

¹⁰¹ European Stability Initiative, 2007, s. 27, 31.

¹⁰² “Baykal: Türban Yabancı Üniforma”, *Milliyet*, 30 Ocak 2008.

da, eğitimden gelen akılcılık sonucunda, dini daha geleneksel anlamda yaşayan az eğitimli ve kırsal insanlara oranla, daha mükemmeliyetçi olmaları dünya genelinde hemen her dinde karşılaşılan bir olgudur. Bu nedenle üniversiteli bir genç kızın başörtüsünün yaşlılar veya kırsal kesimdekilerden farklılıklar taşıması doğaldır. Öte yandan Taha Akyol ve Nazlı Ilıcak gibi (pasif laikliği savunan) yazarların da vurguladığı gibi türban ile geleneksel başörtüsü ayrımı ikna edici değildir.¹⁰³ Birincisi, eğitim ve kamu kuruluşlarında her tür başörtüsü, hatta bazen şapka ve peruk bile yasaklanmıştır. Bu da türban ile başörtüsü ayrımının dışlayıcı laikler için gerçekten bir şey ifade etmediğini ortaya koymaktadır. İkincisi, türban kelimesi ilk olarak YÖK Başkanı İhsan Doğramacı tarafından geleneksel başörtüsünün yerine daha modern ve kabul edilir bir alternatif olarak Avrupa’da kullanılan Hint tipi türbanları çağrıştırmak için kullanılmış, sonrasında dışlayıcı laikler tarafından bu terime negatif bir anlam yüklenmiştir. Üçüncüsü, türban ile diğer başörtüleri arasında renk, iç-neleme, çene altından bağlanma, saçın tamamını kapama gibi konularda bile farkın tam ne olduğu belli değildir; her çeşit örtüde bu özellikler karışık ve değişken bir şekilde bulunabilmektedir. Dördüncü ve son olarak geleneksel giyim içinde yer alan çarşaf gibi örtünme türleri modern giyim tarzıyla türban olarak adlandırılan türden daha fazla çatışmaktadır. Uzun yıllar Türk kadınının geleneksel giyimini eleştiren dışlayıcı laiklerin, başörtüsünün daha “güncel” bir türüne karşı, “geleneksel”i ön plana çıkarmaları, “geleneksel nasılsa yok olup gidecek” türü bir strateji değilse, ironik bir durumdur.

Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren “şehirli, eğitimli ve modern” kadın ile “köylü, eğitimsiz ve geleneksel” kadın arasında ilkinin başaşağılığı ve ikincisinin başının kapalılığı ile simgelenen bir ayrım oluşturulmuştu. 1980’lerde, köyden kente göç gibi etkenlerin tesiriyle, başı kapalı kızların üniversiteye gitmeye başlamaları bu ikilemi sarsıntıya uğrattı. Bu sosyal değişimi bir tehdit olarak algılayan dışlayıcı laikler devlet eliyle yasaklar koyarak “sorun”u çözeceklerini düşündüler.¹⁰⁴ 1980 askerî darbesinin ardından generaller üniversitelerin kontrol altına alınması için YÖK’ü kurdular. YÖK 1982 senesinde askerî yönetimin talimatıyla başörtülü öğrencileri okullardan uzaklaştırdı. Danıştay açılan davalarda YÖK’ün yasağını destekleyen pek çok ka-

¹⁰³ Taha Akyol, “Türban ve Başörtüsü”, *Milliyet*, 30 Ocak 2008; Nazlı Ilıcak, “‘Babaannelerin’ ve ‘Torunların’ Başörtüsü”, *Sabah*, 10 Kasım 2007.

¹⁰⁴ Başörtülü kız öğrenciler üzerine ilk ciddi çalışma Göle’nin çoğul moderniteleri ele aldığı kitabıdır. Göle 1996. Zeynep Akbulut Kuru’nun antropolojik incelemesi başörtüsü yasağının Müslüman bayanların kendi öznelliklerini, İslâmiyeti ve insan haklarını algılamaları üzerine etkilerini ortaya koymaktadır. Akbulut Kuru, 2011.

rar aldı. Anayasa Mahkemesi tarafından da emsal kabul edilerek alıntılanan bir kararında Danıştay şöyle diyordu:

Yeterli öğretim görmemiş bazı kızlarımız hiçbir özel düşünceleri olmaksızın içinde yaşadıkları toplumsal çevrenin gelenek ve göreneklerinin etkisi altında başlarını örtmektedirler. Ancak bu konuda, kendi toplumsal çevrelerinin baskısına veya gelenek ve göreneklerine boyun eğmeyecek ölçüde eğitim gören bazı kızlarımızın ve kadınlarımızın sırf laik Cumhuriyet ilkelere karşı çıkarak dine dayalı bir devlet düzenini benimsediklerini belirtmek amacı ile başlarını örttükleri bilinmektedir. Bu kişiler için başörtüsü masum bir alışkanlık olmaktan çıkarak kadın özgürlüğüne ve Cumhuriyetimizin temel ilkelerine karşı bir dünya görüşünün simgesi haline gelmektedir. Davacı yükseköğretim düzeyinde eğitim gördüğüne göre bu ilkelerin Cumhuriyetimizin kuruluşunda ve korunmasındaki önemini bilmesi gerekmektedir. Aydın, uygar ve Cumhuriyetçi gençler yetiştirmekle görevli eğitim kurumlarının bazı kuralları öğrencilere uygulaması doğaldır. Bu kurallar herkesçe bilinen ve benimsenen Cumhuriyetin kurallarıdır. Bu kuralları öğretmek ve benimsetmekle görevli eğitim kurumlarının bunlardan ödün vermesi düşünülemez. Bu nedenle yükseköğrenim görmek üzere okula geldiği sırada dahi başörtüsünü çıkartmamakta direnecek ölçüde laik devlet ilkelere karşı bir tutum içinde bulunan davacının okuldan uzaklaştırılmasında yasalara aykırılık yoktur.¹⁰⁵

Özal'ın başkanlığı döneminde (1983-1989), Meclis'teki ANAP grubunun başörtüsü yasağını kaldırmak için iki girişimi oldu. 1988 yılında üniversitelerde her türden kıyafetin serbest olmasını sağlayan bir kanun geçirdiler.¹⁰⁶ Cumhurbaşkanı Kenan Evren mutlak bir giyim kuşam özgürlüğünün Atatürk ilke ve inkılaplarına, modernleşmeye ve laikliğe aykırı olduğu gerekçesiyle kanunu veto etti.¹⁰⁷ Bunun üzerine Meclis üniversitelerde “modern kıyafeti” zorunlu tutan ancak dinî saiklerle boyun ve saçların örtülmesine izin veren bir yasa çıkardı.¹⁰⁸ Evren bu kez de yasanın anayasaya aykırı olduğu gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi'ne başvurdu. Anayasa Mahkemesi laiklik ilkesi gereği dinî inançların hukuki muafiyet gerekçesi sayılamayacağına hükmederek kanunu iptal etti. Mahkemeye göre bu yasa “yükseköğrenim ilgilileri, özellikle gençler arasında sosyal görüş, inanç, din ve mezhep ayrılığını kışkırtarak bölünmelerine yol açabilecek, sonuçta devlet ve ulus bütünlüğünü, kamu düzenini ve güvenini bozabilecek niteliktedir.” Dahası kanun ile

¹⁰⁵ Danıştay, 13 Aralık 1984; sayı 1984/1574.

¹⁰⁶ 16 Kasım 1988 tarihli 3503 sayılı kanun.

¹⁰⁷ Cumhurbaşkanı Evren'in 3503 sayılı kanunu vetosu, 18 Kasım 1998, sayı 1662-8088.

¹⁰⁸ 10 Aralık 1988 tarihli, 2547 sayılı kanuna 16. madde olarak eklenen yasa.

“dinin, bireyin manevi yaşamını aşarak toplumsal yaşamı etkileyen eylem ve davranışlara neden olmasına izin verilmiş, din özgürlüğünün anayasal sınırları kaldırılmış olmaktadır.” Mahkemeye göre “laiklikle vicdan özgürlüğü karıştırılarak dinsel giyinme özgürlüğü savunulamaz. Giyim konusu Türk devrimi ve Atatürk ilkeleriyle sınırlı olduğu gibi vicdan özgürlüğü konusu da değildir.” Kısacası “derslere çağdaş görünüme aykırı giysi ve örtülerle girmenin özgürlük ve özerklikle ilgisi” yoktur.¹⁰⁹ Mahkeme, Danıştay’ın yukarda değinilen karardan da alıntılar yapmıştır:

Giyisi durumu, salt bir biçimsel görünüm konusu değildir. Laiklik, düşünsel yapının değiştirilmesidir. Çağdaş, sağlıklı toplum oluşturma koşuludur. Kişi, iç ve dış dünyasıyla, duygu ve düşünceleriyle, beden ve ruh yapısıyla bir bütündür. Giysi, kişiliği yansıtan bir araçtır. Dinsel olsun olmasın, çağdaşlığa aykırı, devrim yasalarının öngördüğü düzenlemeyle çelişen giysiler uygun karşılanamaz. Dinsel nitelikteki giysiler ayrıca laiklik ilkesine ters düştüğünden daha yoğun bir aykırılık oluşturur.¹¹⁰

Mahkeme üyeleri içinde yalnızca Mehmet Çınarlı karşıt görüştedir. Çınarlı karşı oy yazısında dört ana noktayı vurgulamıştır: 1) Başörtüsü yasağı anayasa ile teminat altına alınış bireysel özgürlüklere aykırıdır; 2) Anayasa Meclis’e bireysel özgürlükleri kısıtlama yetkisini, yalnızca kamu düzenini korumak için vermektedir. Meclis bu özgürlükleri genişletme eğiliminde ise yargının bunu engelleme yetkisi yoktur; 3) Atatürk’ün nutukları ve İnkılap Kanunları başörtüsü karşıtı herhangi bir öge içermemektedir; 4) Mahkemenin başörtüsünü siyasi bir simge ya da çağdışı bir gelenek olarak sunan tanımlamaları gerçeği yansıtmamaktadır. Başörtüsü Diyanet’in resmî kararlarında dinî bir vecibe olarak tanımlanmıştır.¹¹¹ Başörtülü öğrenciler bu dinî vecibeyi yerine getirmeye çalışmaktadırlar.¹¹²

Mahkeme’nin kararı sonrasında Meclis Evren tarafından veto edilen ve dinî muafiyet maddesini içermeyen ilk yasaya benzer bir kanunu çıkardı: “Yürürlükteki kanunlara aykırı olmamak kaydıyla, yüksek öğretim kurumlarında kılık ve kıyafet serbesttir.”¹¹³ Kanun Cumhurbaşkanı Özal tarafından onaylanarak yürürlüğe girdi. Fakat dönemin ana muhalefeti ve en büyük dışlayıcı laik partisi olan Sosyal Demokrat Halkçı Parti yasanın anayasaya aykırı

¹⁰⁹ Anayasa Mahkemesi, 7 Mart 1989, sayı 1989/12.

¹¹⁰ Anayasa Mahkemesi, 7 Mart 1989, sayı 1989/12.

¹¹¹ Diyanet’e bağlı Din İşleri Yüksek Kurulu’nun 30 Aralık 1980 tarih ve 77 sayılı kararı.

¹¹² Anayasa Mahkemesi, 7 Mart 1989, sayı 1989/12.

¹¹³ 25 Ekim 1990 tarihli, 2547 sayılı kanuna 17. madde olarak eklenen yasa.

rılığı iddiası ile Anayasa Mahkemesi'ne başvurdu. Mahkeme bu yasağı iptal etmedi, ama gerekçeli kararında kanunun öğrencilerin başörtüsü giymesine izin veremeyeceği şeklinde bir yorumda bulundu.¹¹⁴ Bu olaydan günümüze dışlayıcı laikler üniversitelerde başörtüsünün mahkeme kararlarıyla yasak olduğunu, pasif laikler ise her tür kılık kıyafeti serbest kılan kanun yürürlükte olduğundan ve başörtüsünü yasaklayan bir kanun da bulunmadığından yasağın hukuksuz olduğunu savunmuşlardır.

Bu hukuki anlaşmazlıktan dolayı, 28 Şubat dönemine kadar, başörtüsü yasağı konusunda tutarlı bir politika izlenmemiş, yasakçı rektör, dekan veya bölüm başkanlarının olduğu üniversitelerde yasak tamamen veya kısmen uygulanmıştır. YÖK başkanları da bu konuda önemli rol oynamıştır: Özal'ın atadığı Mehmet Sağlam döneminde yasak mahdut sayıda üniversitede uygulanırken, 28 Şubat döneminde Demirel tarafında atanan Kemal Gürüz ve Sezer tarafından atanan Erdoğan Teziç yasağı tüm üniversitelere en sert şekilde empoze etmişlerdir.

1999 seçimlerinden sonra ise Merve Kavakçı başörtülü olduğundan Meclis'te milletvekili yemini etmesine izin verilmemiş ve hükümetten izinsiz ABD vatandaşlığına geçtiği bahanesiyle vatandaşlıktan çıkarılmıştır.¹¹⁵ Ardından başörtüsü yasağı tüm seçilmiş siyasetçilere, hatta seçimlerde gönüllü olarak sandıklarda görev yapan vatandaşlara da uygulanmıştır.

AK Parti'nin yasağı kaldırmak için ilk ciddi girişimi 2004 senesinde Meclis'ten YÖK'ü yeniden yapılandırarak, Teziç'i görevden alma amacıyla geçirdikleri kanundur.¹¹⁶ Dışlayıcı laik medyanın muhalefet kampanyası ve YÖK liderliğindeki akademisyenlerin sokaklardaki protestolarının ardından Sezer kanunu veto etmiştir. ABD'de başkanın veto ettiği bir kanunun tekrar geçebilmesi için Kongre'nin her iki kanadından da 2/3 oy alması gerekirken, Türkiye'de Meclis, cumhurbaşkanı tarafından veto edilen (hukuki ifadesiyle yeniden görüşülmek üzere Meclis'e iade edilen) bir kanunu ilk oylamadaki gibi yarıdan bir fazla oy ile geçirerek vetoyu aşabilir. Bu nedenle Sezer'in veto ettiği laiklik konusundaki bu ve benzer kanunları AK Parti vetoyu aşamaya çağından değil, dışlayıcı laiklerle gerilimi daha da arttırmamak için ikinci defa geçirmemiştir.

Başörtüsü yasağını kaldırmak için geçirilen tüm kanunları Anayasa Mahkemesi geçersiz kıldığı için, 2007 yılında, yukarda değinildiği gibi, AK

¹¹⁴ Anayasa Mahkemesi, 9 Nisan 1991, sayı 1991/8.

¹¹⁵ Göle, 2005, s. 87-8; Kavakçı, 2010.

¹¹⁶ 13 Mayıs 2004 tarihli, 5171 sayılı kanun.

Parti ile MHP anayasayı değiştirerek yasağı kaldırmaya çalıştılar. Yasağı kamu hizmeti verenler (öğretim üyeleri) için değil, hizmet alanlar (öğrenciler) için kaldırmak amacıyla 10. Madde'ye italik yazılı kısım eklendi: "Devlet organları ve idari makamları, bütün işlemlerinde *ve her türlü kamu hizmetlerinden yararlanılmasında* kanun önünde eşitlik ilkesine uygun hareket etmek zorundadır." Ayrıca yasak okul öğrencileri için değil, sadece üniversite öğrencileri adına kaldırıldığından 42. Madde'ye şu cümle eklendi: "Kanunda açıkça yazılı olmayan herhangi bir sebeple kimse yüksek öğrenim hakkını kullanmaktan mahrum edilemez. Bu hakkın kullanımının sınırları kanunla belirlenir." Her iki anayasa değişikliği de dine dair herhangi bir referans içermemekteydi.

Gül tarafından atanmış olan YÖK Başkanı Yusuf Ziya Özcan, değişikliğin ardından, başörtüsü de dahil olmak üzere üniversitelerde her tür kılık kıyafetin serbest olduğuna dair bir genelge yayınladı. Ancak Danıştay genelgeyi iptal etti ve rektörlerin çoğunluğu yasağın devam etmesinden yana tavır aldı. CHP ve DSP değişikliğin iptali için Anayasa Mahkemesi'ne başvurdu. Bu değişiklikten dolayı AK Parti'ye daha önce bahsedilen kapatma davası açıldı.

Anayasa Mahkemesi üniversitelerde başörtüsü takmanın serbest olmasının laiklik prensibine aykırı olacağını ve başörtüsü takmayanlar üzerinde baskı oluşturacağını öne sürerek değişikliği iptal etti.¹¹⁷ Karşı oy kullanan iki üyeden Sacit Adalı gerekçesinde şöyle yazmıştır: "Bir türlü gelmeyen, ne zaman geleceği belli de olmayan ama devamlı tekrarlayarak, üsteleryerek, tâze

117 Üniversitelerde başörtüsünün serbest kalması durumunda başı açıkların baskı göreceği iddiası bu karar öncesinde medyada ısrarla işlenmiştir. Bkz. Tarhan Erdem'in Neşe Düzel'e verdiği röportaj: "Serbest Bırakırsanız Türbansız Öğrenci Kalmaz", *Radikal*, 10 Eylül 2007. Bu argüman, yasağı meşrulaştırma adına, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin (AİHM), 10 Kasım 2005 tarihli Leyla Şahin Kararı'ndan sonra sıkça dile getirilmiştir. AİHM, Türk Devleti'nin üniversitelerde başörtüsünü yasaklama hakkını tanımış ve bunu Türkiye'de demokrasinin İslamcılık tehdidinde olabileceği ve başı açıkların baskıya maruz kalabilecekleri iddialarına dayandırmıştır. Bkz. McGoldrick, 2006, s. 140-72; Arslan 2005a. 18 Mart 2011'deki *Lautsi* davasında ise AİHM, ikiye karşı onbeş oyla İtalyan okullarının binalarında haç işaretleri bulunmasının İtalyan devletin karar vereceği bir konu olduğuna ve bunun din ve eğitim özgürlüklerini ihlal etmediğine hükmetti. Karara karşı çıkan iki hakim muhalefet şerhinde, okullarda öğrencilerin, hatta öğretmenlerin, başörtüsü takmalarının kişisel dinî hürriyet bağlamında ele alınması gerektiğini; kamu okullarındaki haç işaretlerinin ise devletin tarafsızlık ilkesini ihlal ettiğini savundular (s. 51). *Lautsi* davasında mahkeme, öğrencilerin haç işaretlerinden etkilendiğine dair bir delil olmadığını, başvuruda bulunan velilerin "subjektif algılamalarının" dikkate alınamayacağını savunmuştur (s. 28). *Şahin* davasında ise mahkeme başörtüsü takan öğrencilerin başı açıklara baskı oluşturabileceğini iddia ederken elinde bir delil bulunmamasını görmezden gelmişti. Dahası, İtalya'da 11-13 yaşlarındaki okul öğrencilerinin okul binalarındaki haçlardan baskı görmeyeceklerini iddia eden AİHM (s. 30), Türkiye'de üniversite çağındaki 18 yaş ve üstü öğrencilerin arkadaşlarının örtülerinden baskı görebileceğini savunmuştu. *Lautsi vs. Italy*, March 18, 2011, http://www.echr.coe.int/echr/resources/hudoc/lautsi_and_others_v_italy.pdf den ulaşılmıştır.

tutularak hemen geleceği vehmedilen (varsayılan) mücerret (soyut) ve mevhum (hayalî, belirsiz) bir tehlike uğruna müşahhas (somut) bir eğitim hakkının gasbına göz yumulmaktadır ... Hukuk devletinde işlemler, vehimler, tahminler veya kehânetler üzerine değil Anayasa ve yasalara uygun somut gerçeklikler üzerine bina edilir.” Diğer karşı oy sahibi Başkan Haşim Kılıç’a göre ise Mahkeme, anayasa değişikliklerinin içeriğini denetlemekten kendisini men eden Anayasa’nın 148. Maddesi’ni ihlal etmiştir. Meclis’in anayasa değişikliği yapma yetkisine içerik yönünden karışarak güçler ayrılığı prensibinin zedelenmesinin ve milli egemenliğin gözardı edilmesinin yolunu açmıştır. Kılıç, Türkiye dışında çağdaş ülkelerin hiçbirinde üniversitelerde dinî sembollerin yasaklanmadığına; üniversitelerin kışla olmayıp, öğrencilerin tektip düşünme ve davranmaya zorlanamayacağına da dikkat çekmiştir.¹¹⁸

Eylül 2010’daki referandumla kabul edilen anayasa değişiklikleri sonrasında Anayasa Mahkemesi’ne yeni üyeler atanmış ve Mahkeme üzerinde dışlayıcı laiklerin hâkimiyeti zayıflamıştır. Ayrıca parti kapatma ve anayasa değişikliklerinin iptali davalarında gerekli oy oranı 2/3’e çıkarılmıştır. Böylece AK Parti ve benzeri partiler üzerinde dışlayıcı laiklerin parti kapatma tehdidini kullanma ihtimalleri veya başörtüsü yasağını kaldıracak bir anayasa değişikliğini iptal etme ihtimalleri neredeyse kalmamıştır. Referandumun hemen ardından YÖK aldığı bir kararla üniversite hocalarının başörtülü öğrencileri sınıftan atamayacaklarına, sadece haklarında tutanak tutarak şikayette bulunabileceklerine dair bir karar almıştır. Bu karar üniversitelerin bir bölümünde yasağı fiilen kaldırarak, yasağın uygulanması konusunda 28 Şubat öncesindeki muallak duruma dönüşü sağlamıştır.

2010 anayasa değişikliğinin başka bir sonucu da Anayasa Mahkemesi’ne insan hakları ihlali konusunda kişisel başvuru hakkı tanınmış ve ilerde başörtüsü yasağı mağdurlarının Mahkeme’ye başvurarak yasak aleyhine karar çıkartma yolunun açılmış olmasıdır. Türkiye’de değişen güç dengeleri düşünüldüğünde başörtüsü yasağının kısa vadede ya mahkemeler, ya Meclis, ya da yeni bir anayasa ile tamamen kaldırılacağını tahmin etmek çok da zor değildir.

Demokratikleşmeye rağmen Türkiye’de başörtüsü yasağının bu şekilde devam etmesi mümkün değildir. Bir başka demokratik ülke olan Fransa da bu konuda örnek olamaz, çünkü yasağa verilen toplumsal destek Türkiye’de

¹¹⁸ Anayasa Mahkemesi, 5 Haziran 2008; sayı 2008/116.

sadece % 22 iken,¹¹⁹ Fransa’da % 72’dir.¹²⁰ Bu fark üç nedenle açıklanabilir. Birincisi, başörtüsü Fransa’da göçmen bir azınlığın dinî simgesi iken, Türkiye’de çoğunluğun dini ile ilişkilidir. İkincisi, Fransa’da başörtüsü yasası yalnızca devlet ilkökul, ortaokul ve liselerinde geçerli iken, Türkiye’de bu yasak tüm eğitim kurumlarını kapsamaktadır. Üçüncü, iki toplumun dindarlık düzeyleri arasında büyük fark vardır. Tanrıya inanma, belirli bir dine mensup olma ve en azından haftalık bir ibadet yapma (cami veya kiliseye gitme, yada namaz kılma) oranlarına bakıldığında, Fransız toplumunda bu oranların sırasıyla % 61, % 55 ve % 10 iken, Türkiye’de % 99, % 99 ve % 69 olduğu görülmektedir.¹²¹ Dindarlık oranı yüksek Türk toplumuna kıyasla, çok daha az dindar olan Fransız toplumu dinî sembollerin kamusal alandan dışlanmasına nisbeten daha yüksek bir destek verebilmektedir.

İmam Hatip Liseleri ve Kur’an Kursları

Türkiye’de İslâm üzerine eğitim yasal olarak sadece İlahiyat Fakülteleri, Diyanet’in kontrolündeki Kur’an kursları ve İmam Hatip okullarında verilebilmektedir. Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı devlet okulları olan İmam Hatip-ler’de, normal müfredatın yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh, kıraat gibi gibi “meslek dersleri” de okutulmaktadır. Dışlayıcı laikler, TÜSİAD’ın 1990 yılında yayınladığı raporda da görüldüğü gibi,¹²² bu okulların mezunlarının değişik branşlarda yükselmesinden rahatsızlık duymuşlardır. Buna rağmen, toplumsal talep ve muhafazakâr hükümetlerin teşvikiyle İmam Hatip okulların sayısı 1990 yılında 382’den, 1997’de 604’e yükselmiştir.¹²³

28 Şubat sürecinde medya ve yargıya brifingler veren generaller Kur’an kurslarına giden öğrencilerin sayısının 1.685.000 olduğunu öne sürmüşlerdi (rakkamın büyüklüğü yazın camilerdeki kurslara giden öğrencileri de hesapladıklarını göstermektedir).¹²⁴ Generallere göre bu kursların ve İmam Hatip-lerin çoğalan sayıları irtica tehlikesini ve İslâmcıların artan oy deposunu gösteriyordu. Bu süreçte zorunlu eğitim beş yıldan sekiz yıla çıkarılmış, böylelikle İmam Hatiplerin orta kısımları kapatılmış ve zorunlu eğitimini tamamlama-

¹¹⁹ “*Milliyet ve Konda Araştırması*”, *Milliyet*, 4 Aralık 2007; Çarkoğlu ve Toprak, 2006, 71. Devlet memurlarına yönelik başörtüsü yasağını destekleyenlerin oranı da yalnızca % 25 olup, ankete katılanların % 75’i memurlara yönelik yasağa da karşı çıkmıştır. Çarkoğlu ve Toprak, 2006, 71.

¹²⁰ Debré, 2004, s. 179.

¹²¹ Bkz. Sonuç Bölümü’ndeki Tablo 14.

¹²² Kaplan, 2006, s. 36-72.

¹²³ Çakır, Bozan ve Talu, 2004, s. 67-8.

¹²⁴ “İşte Brifing”, *Sabah*, 12 Haziran 1997. Ayrıca bkz. “‘Şeriat’a Dikkat’ Kitapçığı”, *Sabah*, 26 Nisan 1997.

mamış (15 yaşından küçük) öğrencilerin Kur'an kurslarına gitmesi yasaklanmıştır. Gelen tepkiler üzerine çıkarılan bir kanunla 5. sınıfı bitirmiş (12-15 yaş arası) öğrencilerin sadece yaz Kur'an kurslarına gidebilmesine izin verilmiştir. Yine bu dönemde, YÖK üniversite giriş sınavında farklı katsayı uygulamasına geçerek, meslek liseleri mezunlarının kendi branşları dışındaki bölümlere gitmek istediklerinde puanlarının çok düşük hesaplanmasını sağlamış ve böylece İmam Hatiplilerin İlahiyat dışında bir bölüme girebilmelerini çok zor hale getirmiştir. Harp Okullarına zaten alınmayan İmam Hatip mezunlarının polis akademilerine girişi de yasaklanmıştır. Dahası bu okullara kayıt yaptırmış öğrencilerin düz liselere geçiş yaparak bu dezavantajlardan kurtulabilmelerini de izin verilmemiştir. YÖK, 2004 yılında, İlahiyat Fakültelerinin yıllık kontenjanlarını 945 öğrenciye kadar indirmiş ve böylece İmam Hatip mezunları için bu alternatifi de sınırlamıştır.¹²⁵ İlahiyat mezunlarının fırsatlarını da daraltan YÖK, okullarda din kültürü ve ahlâk bilgisi dersi verme imkânlarını ellerinden alarak, bunu eğitim fakültelerine aktarmıştır.

1996-1997 öğretim yılında Türkiye'deki ortaokul ve lise öğrencilerin % 10'unu İmam Hatip okullarında okuyan 511.502 öğrenci teşkil ediyordu.¹²⁶ 28 Şubat politikalarının sonucunda, 2002-2003 döneminde, İmam Hatip okullarına giden öğrenci sayısı 64.534'e düşmüştür.¹²⁷ Diyanet'in verilerine göre resmî Kur'an kurslarına giden erkek öğrenci sayısı 1996 yılında 47.291'den, 2000 yılında 8.766'ya inmiştir. Kurslara giden kız öğrencilerin sayısı da aynı dönemde 111.155'ten 76.340'a düşmüştür.¹²⁸

AK Parti Kur'an kurslarının şartlarını iyileştirmek için iki ana girişimde bulunmuştur. 2003 yılında Diyanet'in hazırladığı bir yönetmelik Kur'an kurslarına akşam sınıfı açabilme, 15 yerine en az 10 öğrenci ile sınıf oluşturabilme ve yatakhane açma izni verilmesi ile yaz kurslarının iki aylık zaman kısıtlamasının kaldırılması gibi değişiklikler içermekteydi. Bu düzenleme dışla-

¹²⁵ "İmam Hatip Liseleri", *Yeni Şafak*, 2 Temmuz 2005. Yeni YÖK yönetimi 2009 yılı itibarıyla İlahiyat kontenjanlarını 5.620'ye yükseltti. "YÖK Herkesi İlahiyatçı Yapacak", *Radikal*, 30 Mayıs 2009.

¹²⁶ "Din Öğretimi Genel Müdürlüğü'ne Bağlı Okullar", verilere Milli Eğitim Bakanlığı'nın internet sitesinden, <http://www.meb.gov.tr/Stats/ist97/MYHTML30.htm>, 25 Şubat 2005'te ulaşılmıştır; Yavuz, 2003, s. 127.

¹²⁷ "İmam Hatip Liseleri", CNN Turk Online, 28 Mayıs 2004, http://cnnturk.com.tr/OZEL_DOSYALAR/haber_detay.asp?pid=3928&haberid=9269

¹²⁸ Nakleden kaynak: Çakır ve Bozan 2005, s. 87. 2008 yılında Diyanet, kendi yayınladığı bir rapora göre, yeterli öğrencisi kalmayan ve fiziki koşulları yetersiz olan 1.817 Kur'an kursunu kapatmıştır. Aynı rapora göre, 2008'de, 7.036 Kur'an kursunda, 228.039'u kız, 21.934'ü erkek olmak üzere 249.973 öğrenci vardı. Nakleden kaynak: "Diyanet 1817 Kuran Kursunu Kapatı", *Star*, 13 Mayıs 2008.

yıcı laik medyanın ciddi tepkisiyle karşılaştı.¹²⁹ Sezer'in de karşı koymasıyla düzenleme iptal edildi. 2005 senesinde Ceza Kanunu yenilenirken Kur'an kursları yeniden gündeme gelmiştir. Dışlayıcı laikler gayri-resmî Kur'an kurslarının personeli için altı aydan üç yıla kadar hapsi içeren cezai müeyyide isterken, AK Parti Meclis'ten geçen kanun ile hapis cezasının üç aydan bir yıla kadar olmasını ve para cezasına çevirilebilmesini sağlamıştır. Dışlayıcı laik medya yeni yasanın kaçak Kur'an kurslarına yönelik gizli bir teşvik içerdiğini öne sürmüştü ve Sezer de yasayı veto etmiştir. AK Parti grubu yasa değişikliğini tekrar aynı şekilde geçirerek kanunlaştırmıştır.¹³⁰ Erdoğan çocuklara verilecek Kur'an eğitiminin özgürlükler kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ifade ederek, çocukların Teksas-Tommiks okudukları gibi isterlerse Kur'an da okuyabilmeleri gerektiğini vurgulamıştır.¹³¹

Yine 2005'te Danıştay İdari Dava Daireleri Genel Kurulu 7'ye karşı 16 oyla yaz Kur'an kurslarının ders gününü üçten beşe çıkaran bir genelgeyi iptal etmiş ve Anayasa Mahkemesi'ne 5. sınıfı bitiren öğrencilerin yaz kurslarına gidebilmesine izin veren kanunun iptali için başvurmuştur. Danıştay kararında laiklik karşıtı eğitimi sınırlamanın devletin görevi olduğunu; yazları da hi olsa, 8. sınıfı bitirmemiş bir öğrencinin dinî eğitim almasının onun laik eğitim sürecini olumsuz etkileyeceğini iddia etmiştir.¹³² Anayasa Mahkemesi başvuruyu 4.5 yıl sonra görüşmüş ve 4'e karşı 7 oy ile reddetmiştir. Karşı oy veren hakimlerden üçü gerekçelerinde yaz Kur'an kurslarını çocuğun sekiz yıl laik eğitim ile tamamlaması gereken ruh ve beden gelişimi ile onun fikir ve vicdan özgürlüğüne bir engel olarak göstermişlerdir.¹³³

AK Partili siyasetçiler İmam Hatip Okulları'nın orta bölümlerinin kapatılmasını sorun etmemiş, fakat İmam Hatip Liselerinin mezunlarının üniversiteye girişte dışlanmasının önüne geçmeye çalışmışlardır. 2004 yılında AK Parti grubu, başörtüsü kısmında da değinilen yeni YÖK kanunu ile üniversite giriş sınavı katsayılarını İmam Hatipler dahil olmak üzere meslek lisesi mezunları için nispeten iyileştirecek şekilde çıkarmıştı. Dışlayıcı laik medyanın karşı-propagasının ardından kanun Sezer tarafından laikliğe atf ile veto edildi.¹³⁴ 2005 yılında Milli Eğitim Bakanı Hüseyin Çelik, İmam Hatip me-

¹²⁹ "Kur'an Kursları Okullara Giyor", *Radikal*, 5 Aralık 2003.

¹³⁰ 29 Haziran 2005 tarihli, 5377 sayılı kanun.

¹³¹ "Teksas Tommiks Okuyan Çocuk Kur'an da Öğrenebilir", *Zaman*, 18 Haziran 2005.

¹³² "Danıştay: Laikliği Devlet Koruyacak", *Milliyet*, 10 Şubat 2005.

¹³³ Anayasa Mahkemesi, 8 Ekim 2009, sayı 2009/139.

¹³⁴ Sezer'in 5171 no'lu kanunu vetosu, 28 Mayıs 2004. *New York Times*'in Sezer'in vetosunu tenkit eden başyazısı: "Mosque and State in Turkey", *New York Times*, 6 Haziran 2004.

zunlarının ek ders sınavlarını vermeleri halinde normal lise diploması almaları ve üniversiteye giriş sınavında engelleri aşmalarına imkân sağlayan bir kararname yayınladı. Ancak Danıştay, dışlayıcı laik medyanın teşvik ve desteğiyle, bu kararnameyi iptal etmiştir.¹³⁵

2010 yılında YÖK üniversiteye giriş sınavında katsayı farklarını kaldırarak İmam Hatipler dahil olmak üzere meslek lisesi mezunlarına fırsat eşitliği sağladı. O güne kadar katsayı konusunda YÖK'ün tek yetkili olduğuna karar vermiş olan Danıştay, İstanbul Barosu'nun başvurusu üzerine bu yeni düzenlemeyi iptal etti. YÖK katsayı farkı olan fakat meslek liselileri çok mağdur etmeyen bir düzenleme yaptı. Danıştay bunu da Baro'nun başvurusuyla iptal etti. YÖK meslek liseliler açısından son on yıldır uygulanan ayrımcılığa nispeten daha iyi, fakat neticede oldukça dezavantaj getiren üçüncü bir düzenleme yaptı. Danıştay bu düzenlemeye yapılan iptal başvurusunu reddetti.

Dışlayıcı laiklerin İmam Hatipleri tamamen marjinalleştirme çabaları toplumdaki İslâmi eğitim talepleriyle çatıştığından tam başarı sağlayamamıştır ve ilerde bu okulların tekrar yükselişe geçmesine de engel olamayacakları görülmektedir. Anketlerde halkın % 85'i İmam Hatip mezunlarının üniversiteye giriş sınavlarında eşit fırsatlara sahip olmalarını desteklemektedir.¹³⁶ Aileler çocuklarını bu okullara din görevlisi olmalarından çok, İslâmiyet'i öğrenmeleri için göndermektedirler.¹³⁷ 28 Şubat döneminde bazı dışlayıcı laikler bayanların imam olmadıkları iddiasıyla bu okullara kızların alınmamasını savunmuşlardır. Halbuki bayanlar Diyanet'te vaizelik gibi görevler için son yıllarda artan sayıda işe alınmaktadırlar. Bir araştırmada görüşülen İmam Hatipli kız öğrencilerin yarısı, muhafazakâr ebeveynlerinin, bu okullar olmasa kendilerini başka herhangi bir okula göndermeyeceklerini belirtmiştir.¹³⁸

Demokratikleşen Türkiye'de, toplumun İslâmi eğitim konusundaki taleplerinin devlet baskısı altında tutulması düşünülemez. Gerek mahkemelerdeki güç dengelerinin değişimi gerekse yeni hukuki düzenlemeler ile İmam Hatip okulları ve Kur'an kursları üzerindeki sınırlamaların yakın bir gelecekte kaldırılması şaşırtıcı olmayacaktır.

¹³⁵ Oktay Ekşi, "Çıkılmaz Yolda İnat", *Hürriyet*, 9 Şubat 2006; Ertuğrul Özkök, "Noktaı Koyma Zamanı Geldi", *Hürriyet*, 10 Şubat 2006.

¹³⁶ Çarkoğlu ve Toprak, 2006, s. 55.

¹³⁷ "İmam Hatip Liseleri", *Yeni Şafak*, Haziran 27 - Temmuz 7, 2005.

¹³⁸ Ruşen Çakır, Balkan Talu ve İrfan Bozan, "İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler", 14 Haziran 2004, <http://www.tesev.org/etkinlik/134-144.pdf>. Bkz. Özdalga, 1999, s. 428.

SONUÇ

Türk Devleti'nin, özellikle okullarda, dine yönelik politikaları pasif laikliğin hâkim olduğu ABD'ye oranla çok daha kısıtlayıcı ve hatta dışlayıcı laikliğin egemen olduğu Fransa'dan bile daha sınırlayıcıdır. Bunun temel sebebi Fransa'da dışlayıcı laiklik, en azından göreceli olarak, din-devlet ayırımına dayanır ve demokrasi içerisinde şekillenirken, Türkiye'de dışlayıcı laikliğin, devletin dini kontrol etmesi esasına bina edilmesi ve demokrasi üzerinde askeriye ile yargının vesayetine bağlı oluşudur. Zamanla değişen güç dengeleri dışlayıcı laiklikten pasif laikliğe geçişi netice verebilir. Fransa'da 1950'lerde, Meksika'da 1990'larda dışlayıcı laik politikalarda yumuşamalar olmuştur. Fransa'da 2000'lerde görülen tekrar sertleşme ise yeniden Katolikleri değil, göçmen bir azınlık olan Müslümanları hedef almıştır. Bu açıdan Türkiye'de demokratikleşme ve özellikle 2007 sonrasında asker ve yargı vesayetinin zayıflaması sonucunda, devlet politikalarında önümüzdeki dönemde önemli yumuşamalar beklenebilir.

Dışlayıcı laikliği Kemalistler sadece İslâm'a değil Türkiye'deki diğer dinlere karşı da desteklemişlerdir. Son yıllarda muhafazakârlar ile liberaller dışlayıcı laikliğe karşı ortak mücadelelerinde etkilerini artırarak pasif laikliğe geçiş sürecini hızlandırmışlardır. Zaten bir ideoloji olarak dışlayıcı laiklik dinin kamusal alandan dışlanmasını hedeflese de Türk toplumunun dindarlığı gibi şartlar karşısında politikalar daima bu ütopyadan farklılaşmak zorunda kalmış, taviz ve çelişkiler ortaya koymuştur.

Türkiye'de laiklik konusunda yaşanan mücadelenin ideolojik olmayıp, ekonomik çıkarlar ile ilgili olduğunu iddia edenler vardır. İdeoloji ile menfaat bu mücadeleyi açıklamada birbirine zıt olmayıp, tamamlar mahiyettedir. Dışlayıcı veya pasif laik ideolojilerin kimi aktörler tarafından maddi menfaat veya iktidar aracı olarak kullanıldığı doğrudur. Fakat öte yandan aktörlerin kimliklerinin ve çıkar algılarının şekillenmesinde ideolojilerin belirleyici rol oynadığı da unutulmamalıdır. Türkiye'de din ve laiklik konusunda yaşanan mücadeleyi sınıf çatışması olarak ele alacak bir analiz bile, ideolojinin sınıfları tanımlayan en önemli parametrelerden biri olduğunu gözardı etmemelidir. Kemalist seçkinler, özellikle ordu ve yargıya mensup olanlar arasında düşük gelirli veya kırsal kökenli ailelerden gelenler çoktur. Öte yandan bugünkü muhafazakârlar içinde de ekonomik ve sosyal açıdan seçkin sayılabilecek pek çok kişi vardır.

Şayet Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında yönetici seçkinler ile halk arasında bir kopukluk var idiyse, bu sosyal statüden çok din ve laiklik konusun-

daki fikir ayrımından kaynaklanmaktaydı. Günümüzde elitler ile halk arasındaki uçurum büyük ölçüde kapanmış, Kemalist elitler % 25’lik bir halk desteğine, muhafazakâr çoğunluk ise kendi içlerinden çıkan seçkinlerine kavuşmuşlardır. O nedenle günümüzde Kemalistler ile muhafazakârlar arasındaki gerilimi, ideolojik boyutunu unutarak, sadece elit ile halk arasında kutuplaşma olarak görmek doğru olmaz. Benzer şekilde bu gerilimi hükümet ile yargı gibi kurumlararası rekabete indirerek ideolojinin rolünü hafife almak yanıltıcı olacaktır. Anayasa Mahkemesi gibi kurumların üyelerinin laiklik konusunda, farklı ideolojilerinin tesiriyle, nasıl anlaşmazlıklara sahip oldukları bu bölümde detaylı ele alınmıştır. Mahkeme ve diğer kurumlara yapılan atamalar konusundaki “kadrolaşma”, “ele geçirme” gibi karşılıklı suçlamalar da laiklik konusundaki mücadelenin kurumsal olmaktan çok ideolojik olduğunu ortaya koymaktadır.

İdeolojinin önemini ortaya kayan başka bir etken de Türkiye’de din-devlet ilişkileri konusundaki kurumsal yapının çelişkili karakteridir. Müesseyse bazında bakıldığında Diyanet gibi bir kurumsal yapı Türkiye’ye resmî dini İslâm olan bir devlet imajı vermektedir. Dışlayıcı laik ideolojinin egemenliği bu kurumsal yapıya rağmen Türkiye’yi İslâm’ın kamusal alanda etkisini kıran bir devlet konumunda tutmuştur. Bu ideolojinin etkisiyle Türkiye’deki önemli kurumlar dini bir vicdan işi haline getirmeyi, Ahmet Yaşar Ocak’ın ifadesiyle bir “Kemalist İslâm” oluşturmayı hedeflemişlerdir.¹³⁹ Önümüzdeki yıllarda kurumları kontrol eden fertlerin ideolojik görüşlerinde değişim yaşanacağı ve dışlayıcı laikliğin egemenliğinin son bulacağı tahmin edilebilir, hatta bu süreç çoktan başlamıştır. Bu açıdan Türkiye’de köklü bir kurumsal reform ile devletin etkisinin azalması anlamında liberalleşmeyi, belki de yeni bir anayasa ile, hayata geçirme konusunda en istekli grubun Kemalistler olması, bu süreçte beklenilecek en mantıklı hareket tarzı olacaktır.

Türkiye’de Kürt meselesiyle beraber en önemli siyasi kutuplaşma kaynağı olan laiklik sorununun temelinde toplumun dindarlığı ile dışlayıcı laikliğin devlet kurumlarındaki egemenliği arasındaki gerilim yer almaktadır.¹⁴⁰ Bu nedenle toplumun dinî eğitim ve dinin kamusal görünürlüğüne dair taleplerini temsil eden veya hoşgören, muhafazakâr ve liberal partiler seçimlerde oyların büyük çoğunluğunu almışlardır. Kemalist seçkinler ise gerçek anlamıyla işleyen demokratik bir rejime ve halk iktidarına kuşkuyla bakmışlardır. Göle’nin de belirttiği gibi Türkiye’de Kemalist laiklik anlayışı ile demokrasi

¹³⁹ Ocak, 1997, s. 18. Ayrıca bkz. WRR, 2004, s. 9.

¹⁴⁰ Bu konuda detaylı bilgi için Sonuç Bölümü’ndeki Tablo 14 ve Tablo 15’e bakınız.

arasında bir çelişki var olagelmıştır.¹⁴¹ Hakan Yavuz’a göre “Kemalizm yüzeysel olarak Batılı görünse de, özünde katı otoriter ve dogmatik kalmıştır. Demokrasiye karşı cumhuriyetçiliği, farklılığa karşı türdeşliği, sivilere karşı orduyu ve topluma karşı da devleti vurgulamaya devam etmiştir.”¹⁴² 28 Şubat süreci Kemalistlerin dışlayıcı laik ideolojileri ile Türk toplumunun dindarlığı arasındaki süregelen gerilimin abartılı bir örneğidir. Bu gerilimin sona ermesi için ya toplumun dindarlığının azalması ya da devlet organlarının dışlayıcı laiklikten, pasif laikliğe geçmeleri gerekmektedir.¹⁴³

Devletin dinlere karşı tarafsız olması ve hukuk sisteminin dinî bir otorite tarafından kontrol altına alınmaması manasında laiklik, Türkiye’de toplumsal tabanı ve tarihi kökü olan anayasal bir prensiptir. Laik devletin korunması konusunda halkın % 91’inin desteği vardır. Fakat dini kamusal alanda marjinalize ederek bir vicdan işi haline getirme manasında dışlayıcı laiklik azınlık bir grubun benimsediği bir ideoloji ve toplumun çoğunluğuna rağmen devlet eliyle izlenmiş bir toplum mühendisliği projesidir. Türkiye’de, çoğunluğun değerlerine ters olmasına rağmen, dışlayıcı laikliğin nasıl hâkimiyet kurabildiği sorusuna gelecek bölüm cevap arayacaktır.

¹⁴¹ 141 Göle, 1997, s. 48; Göle, 1995, s. 86.

¹⁴² Yavuz, 2000, s. 34. Başka Kemalizm eleştirileri için bkz. Yavuz ve Esposito, 2003; Kasaba, 1997.

¹⁴³ Bazı akademisyenlere göre toplumun dindarlık düzeyinin düşmesi bile sorunun çözülmesini sağlayacaktır, zira Kemalizmin sadece muhafazakârlıkla değil her tür siyasi hareketle, hatta siyasetin kendisi ile sorunu vardır. Menderes Çınar’a göre, Kemalizm “siyasetin meşru alanını daraltmakta, politikayı (siyaset dışı kurumlarca) önceden belirlenmiş amaç ve görevlere ulaşmak için basit bir yönetim aracına indirgemekte ve çeşitlilik karşısında birliği mutlak bir biçimde vurgulayarak, siyasi faaliyetin bütünleştirici yönünü inkar etmektedir ... Kemalist devlet ile toplumun her tür siyasi faaliyeti arasında bir çatışma vardır.” Çınar, 2004, s. 159.

YEDİNCİ BÖLÜM

Batılılaşma ve Dışlayıcı Laiklik (1826-1997)

Önceki bölümler Türkiye’de dışlayıcı laikliğin egemen olmasını, Cumhuriyet’i kuranların *devr-i sabık*’a reaksiyonları ile açıklamıştı. *Devr-i sabık* dar manada Osmanlı padişahı ile ulemanın işbirliğine dayalı rejim, daha geniş anlamda ise İslâmi müesseselere dayanan eski hayat tarzı ve düzen anlamına geliyordu. Osmanlı’da şeyhülislâm’ın liderliğindeki ulema veya çok geniş anlamında din adamları, devletin merkezi bürokrasisinde önemli bir rol oynamanın yanı sıra yerel yönetimlerde de dinî hizmetlerden eğitime, hukukun yorumlanmasından adli vazifelere, vakıfların yönetiminden bazı yerlerde vergi tahsilatına kadar önemli sorumluluklar yüklenmişlerdir.¹ Devletin siyasi ve hukuki yapısında İslâmiyet’in ve Müslüman din adamlarının bu kadar önemli rol oynadığı Osmanlı’nın laik bir devlet olduğundan tabii ki söz edilemez. Fakat diğer yandan, Osmanlı devleti iki açıdan teokrasi olarak da görülemez. Birincisi, Osmanlı hukuk sisteminde yasamanın tek kaynağı İslâm hukukunu yorumlayan ulema olmayıp, sultanlar da siyasi gerekçelerle kanunlar çıkarabilmekteydiler.² Bunun şeriat tarafından tanınan bir yetki olması kanunnamelerin dünyevi bir otorite tarafından yapıldığı gerçeğini değiştirmez. İkincisi, Osmanlı uleması maaşları devlet tarafından ödenen ve sultanın denetimine tabii memur konumundaydı.² Tüm diğer Sünni toplumlardaki gibi Osmanlıda da ulema, meşruiyetini, Katolik Kilisesi gibi bir kutsallık iddia-

1 Okumuş, 1999, s. 152-71, Ayrıca bkz. Timur, 1986.

2 Karpat, 2001, s. 156-7; Dayer, 1955, s. 27-30.

sından ve ruhbanlık hiyerarşisinden değil; sahip oldukları dinî bilgi, siyasi otoritenin verdiği onay ve halkın kabullenmesinden alıyordu.³

Osmanlı padişahları yüzyıllar boyunca Müslüman coğrafyasının önemli bir bölümüne hükmetmiş ve halife sıfatını taşımışlardır.⁴ Dinî aidiyetlere göre tolu mu kategorize eden Osmanlı millet sistemi içinde de Türklerin Müslüman kimlikleri ön planda olmuştur.⁵ Osmanlı dönemindeki bu güçlü dinî vurguya rağmen, ardından kurulan Cumhuriyet laik olmakla kalmamış, dışlayıcı laik politikalar takip etmiştir. İslâmi kurumlara dayalı Osmanlı Devleti'nin mirasını büyük ölçüde devralmış olan Türkiye Cumhuriyeti'nin nasıl olup da dışlayıcı laikliği benimsediği bu bölümde cevap aranacak ana sorularından biridir.

Modern Türkiye'nin ortaya çıkışının Osmanlı İmparatorluğu'nun bir devamı olup olmadığı akademisyenlerce tartışılmış bir konudur. Cumhuriyet'in kurulmasını takip eden yıllarda "Kemalist Cumhuriyet'in temelli yeni oluşu ve Osmanlı tarihinden açıkça koptuğu yalnızca Kemalist tarih yazımının değil, Batıda yayınlanmış düzinelerce kitabın da ana temasıydı."⁶ Sonraki dönemlerde Niyazi Berkez, Şerif Mardin ve Erik Zürcher gibi bilim insanları eserlerinde imparatorluk ile cumhuriyet arasındaki sürekliliği vurgulamışlardır.⁷ Aslında her iki görüşün de belli ölçülerde haklılık payı vardır. Türkiye Cumhuriyeti'nin bir anlamda Osmanlı İmparatorluğu'nun uzantısı olduğu söylenebilir, çünkü İmparatorluğun kadroları ve müesseseleri belirli bir ölçüde Cumhuriyet'e miras kalmıştır. Diğer yandan Cumhuriyet radikal bir değişimi de temsil etmektedir, zira Osmanlı'dan kalan İslâmi kurumları tasfiye etmiştir. Süreklilik ile değişimin sentezi dışlayıcı laiklik konusunda da gözlemlenmektedir. Dışlayıcı laikliğin fikri temelleri Osmanlı'nın son döneminde atılmıştır. Özetle, sabit kurumlar olarak ele alındığında İslâmi Osmanlı ile dışlayıcı laik Cumhuriyet zıt görünürken, ikisi de birer süreç olarak incelendiğinde aralarındaki devamlılık ortaya çıkmaktadır.

3 Barkey, 2008, s. 104-8.

4 Kayalı, 1997, s. 17.

5 Karpas, 1973, s. 31-40; Barkey, 2008, s. 109-53; Küçükcan, 2003, s. 480-4.

6 Zürcher, 2004b, s. 99. Osmanlı ile Cumhuriyet arasındaki kopuşu vurgulayan örnekler için bkz. Ahmad 1993, özellikle s. ix, 77; Daver, 1955, s. 43. Aykut Kansu da yine süreklilikten çok kopuşu vurgulamaktadır. Yine de Kansu Kemalist tarih yazımına eleştirel yaklaşmakta ve dönüm noktası olarak 1923 yerine 1908'i almaktadır. Kansu, 1997.

7 Berkes, 1998 [1964]; Mardin, 1989; Mardin, 1973; Mardin, 1997d; Zürcher, 2004a. Metin Heper de bu konuda şöyle yazar: "Türk siyasi kültürü değişimden çok süreklilik üzerinden tanımlanmaktadır. Osmanlı siyasi ilkeleri yüzyıllar içinde oluşmuş ve gelişmiştir. Bu ilkeler günümüz Türk siyasetini hâlâ pek çok açıdan etkilemektedirler." Heper, 2000, s. 63. Ayrıca bkz. Bottoni, 2007.

Tarih sırasıyla son dönem Osmanlı aydınları üç ana grupta toplanabilir: Tanzimat bürokratları, Genç Osmanlılar ve Jön Türkler. İlk grup pragmatik bir Batılılaşma anlayışını benimsemiştir. Kurumsal reformlar ve Batı-tipi eğitim üzerinden Avrupa modelini taklit ederek “imparatorluğu kurtarma” düşüncesindedirler. İslâm ve laiklik konusunda tutarlı ve belirgin bir ideolojik konumları görünmemektedir. Genç Osmanlılar İslâmcılığa yakın bir grup olarak modernleşme ile İslâmi kimliğin uyuşacağını vurgulamışlardır. Jön Türkler ise daha az İslâmi ve daha fazla Batıcı fikirleri benimsemişlerdir. Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938) ve Cumhuriyet’in diğer kurucuları Jön Türklerin fikrî mirasçıları olarak görülebilir. Mardin’e göre “Genç Osmanlıların düşünceleri kısmen İslâmi kökenliydi. Bu kök Jön Türklerde zayıflamış, Atatürk’te ise tamamen yok olmuştur.”⁸

Geç dönem Osmanlı aydınları ve Cumhuriyet’in kurucuları dışlayıcı laik ideolojiyi icat etmemiş, tersine tıpkı cumhuriyetçilik ve milliyetçilik gibi, büyük oranda Avrupa’dan ithal etmişlerdi. Türkçedeki laiklik sözcüğü, Fransızca bir kelime olan *laïcité*’den gelmektedir. Cumhuriyet’in kurucuları, saltanat ile İslâmi müesseselerin işbirliğine dayanan Osmanlı *devr-i sabık*ına tepkileri nedeniyle, Fransız cumhuriyetçilerine benzer ve ABD’nin kurucularından farklı şekilde, dışlayıcı laikliği benimsemişlerdir. Türkiye’deki cumhuriyetçi elitlere göre İslâm, *devr-i sabık*’ı meşrulaştırıcı bir işleve sahipti ve modernleşmenin önündeki en büyük engellerden biriydi. Bu nedenle İslâm’ı kamusal alanda etkisizleştirmeye önem verdiler. Muhafazakâr Müslümanlar ise İslâm’ın sosyo-politik hayattaki ağırlık ve nüfuzunun kaybolmaması için laikliğe karşı muhalif bir tavır içindeydiler. Laikler ile İslâmcılar arasındaki çatışma, dışlayıcı laikliğin ideolojik egemenliği ile sonuçlandı.

Bu tarihi süreci incelerken gerek Osmanlı dönemini, gerekse Cumhuriyet’i üçer kısımda ele alacağız. Bu bölümün analitik netlik adına yaptığı dönemlendirme elbette gerçek tarihin karmaşıklığını yansıtmamakta ve onu suni şekilde keskin sınırlar ile kısımlara ayırmaktadır. Siyaset bilimine ait olan bu analizde amacım genellemeler yaparak günümüz devlet politikalarına dair bazı sebep-sonuç ilişkilerini iddia etmek olduğundan; bu bölümden, bir tarihçi hassasiyetiyle detaylara dikkat etmesi ve bir sosyolog ya da antropolog inceliğinde sosyal ve kültürel karmaşıklığı ön plana çıkarması beklenmemelidir.

BÜROKRATLAR VE ULEMA: BÜROKRATİK DEVLETİN YÜKSELİŞİ

Yeniçerilerden, II. Abdülhamid Dönemi'ne (1826-1876)

18. yüzyıl itibarıyla Osmanlı Devleti'nin artık Avrupalı rakiplerinden üstün olmadığı, aksine askeri, siyasi ve iktisadi manada güç dengesinin Avrupalılar lehine değiştiği açıkça gözlemleniyordu. Avrupa'nın kaydettiği ilerleme, Osmanlı Devleti'nin iç sorunlarıyla birleşince, köklü reformlar kaçınılmaz hale gelmişti.⁹ Sultan II. Mahmud'un (1785-1839) 1808'de tahta geçtiğinde, sayıları yüzbine ulaşmış olan Yeniçeriler reformların önündeki en ciddi engel konumundaydı. III. Selim (1761-1808) askerî reform girişimlerinde bulunmuş ancak Yeniçeri isyanının ardından hayatına kastedilmişti. III. Selim'in acı akıbetinden aldığı dersle II. Mahmud, reformlar için Yeniçerileri tasfiye etmeyi bekledi. 1826 senesinde bazı yeniliklere karşı Yeniçeriler başkaldırınca, padişahın beklediği fırsat eline geçmişti. İstanbul halkının bir bölümünün, ulemanın ve ordu içinde yeni kurulmuş birliklerin desteği ile Yeniçeri kışlaları bombalandı, bir kısmı infaz edildi, diğerleri ise kaçtı. Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesi güç dengelerini değiştirmiş¹⁰ ve Osmanlı Batılılaşma tarihinde bir dönüm noktası olmuştur.¹¹

II. Mahmud'un askerlik ve eğitim alanlarında başlattığı reformlar kapsamında Tıbhane-i Amire (Askeri Tıp Fakültesi) (1827) ve Mekteb-i Harbiye (1834) kurulmuştur. Yeniçerilerin tasfiyesiyle birlikte ulema “sultan ve bürokrasi karşısında önemli bir dayanağını yitirmiştir.”¹² Avrupa model alınarak kurulan bu müesseseler neticesinde “ordu ile dinî kurumlar arasındaki geleneksel bağlar kesin bir şekilde kopmuştur.”¹³ II. Mahmud ayrıca devlet yapısını, merkezi bir bürokrasi kurarak yeniden inşa etmiştir. Uzmanlığa dayalı bürokrasi ulemanın faaliyet alanlarını daraltmıştır. İslâmi vakıfların idaresini 1836'da kurulan Evkaf Nezareti'ne bağlanması ulemayı daha da etkisizleştirmiştir.¹⁴ II. Mahmut'un memurlara fes ve pantolon giyme zorunluluğu getirmesi ve kamu binalarına kendi resimlerini astırması gibi şekilci icraatları halk arasında bazılarının onu “gavur padişah” olarak anmasına yol açmıştır.¹⁵

⁹ Findley, 1980, s. 114-20.

¹⁰ Zürcher, 2004a, s. 39-40.

¹¹ Osmanlı üzerine siyasi analizler genellikle reform dönemini 1839 Tanzimat Fermanı ile başlatırlar. Berkes gibi diğer bazı yazarlar ise 1826'yı dönüm noktası olarak almışlardır ki ben de onlarla aynı görüşeyim. Berkes, 1998 [1964], s. 88-135.

¹² Hanioglu, 2008, s. 59

¹³ Berkes, 1998 [1964], s. 111.

¹⁴ Okumuş, 1999, s. 152-71; Chambers, 1964, s. 317-8; Sugar, 1964, s. 156.

¹⁵ Hanioglu, 2008, s. 4.

1839 yılında, II. Mahmud'un vefatından kısa bir süre sonra, Mustafa Reşid Paşa Tanzimat Fermanı'nı ilan etmiştir. Mustafa Reşid, Fuad ve Ali Paşalar otuz yıla yakın bir süre Osmanlı siyasetinde etkili olmuş ve reformlara imza atmışlardır.¹⁶ Tanzimat Fermanı, Müslüman ve gayrimüslim vatandaşlara aynı tondan hitap eden bir metin olarak Osmanlı tebasını dinî cemaatler üzerinden tanımlayan “millet sistemi”nin sona erme sürecini başlatmıştır. Yeni dönemin devlet politikası Osmanlı kimliğini dinler üstü, birleştirici bir aidiyet olarak vurgulayan Osmanlıcılıktır.¹⁷ 1843 yılında çıkarılan yeni ceza kanunu, Müslüman ve gayrimüslim vatandaşları yasal olarak eşit statüde ele almıştır. Bundan bir yıl sonra da “İslâm dininden çıkanların idam cezasına çarptırılması kuralı” kaldırılmıştır.¹⁸ Islahat Fermanı ise gayrimüslim vatandaşların zımî (korunan azınlık) konumunu kaldırarak, hukuki eşitliği güçlendirmiştir. Devletin temellerine ilişkin bu önemli reformlar hem azınlıkların devlete bağlılıklarını artırmak, hem de Osmanlı'ya isteklerini dikte ettirme konumuna gelmiş Avrupa ülkelerinin azınlıklar konusunda yaptığı baskılara bir cevap amacını taşımaktaydı.¹⁹

Tanzimat döneminde ulemanın bürokratlar karşısında marjinalleşmesi daha da derinleşmiştir.²⁰ Eskiden ulema tarafından yerine getirilen işler yerel yönetimlerde yeni bürokratik kadrolar tarafından üstlenilmeye başlamıştır.²¹ Kurumsal iş bölümünün ötesinde, ulema ile bürokratlar arasında fikrî ayrılıklar da belirginleşmişti. Bürokratlar Batılılaşmaya vurgu yaptıkça “hem ulemeden, hem de halktan yabancılaşıyorlardı; halbuki geçmişte müşterek anlayış ve hareket tarzı tüm bu unsurları birarada tutuyordu.”²² Bürokratlar ile ulema arasındaki en büyük anlaşmazlıklardan bir tanesi hukuki reformlardı. Yabancılarla Osmanlı vatandaşları arasındaki davalara bakacak laik nite-likte ticari mahkemelerin kuruluşu, yeni kanunların çıkarılmasını gerekli kılmıştı. Bürokratlar Fransız ticari ve medeni kanunlarının taklit edilmesini, ulema ise İslâm hukukunun uyarlanmasını istiyorlardı.²³ Mustafa Reşid Paşa, ulema ile yapmış olduğu tartışmalardan birinde, şeriatın hukuk reformları ile hiçbir ilgisinin olmadığını ifade etmiş, ulemanın onu irtidatla (dinden çıkma)

¹⁶ Hanioglu, 2008, s. 60.

¹⁷ Mardin, 2000 [1962], s. 155-64.

¹⁸ Zürcher, 2004a, s. 61.

¹⁹ Karpas, 2001, s. 75-6.

²⁰ İnalçık, 1964, s. 56-62.

²¹ Okumuş, 1999, s. 206-13, 323, 334-5.

²² Mardin, 1989, s. 9-10.

²³ Berkes, 1998, s. 160-7.

suçlaması üzerine padişah tarafından hariciye nazırlığından azledilmiştir. Yıllar sonra sadrazam olarak divana geri dönmüş ve 1850 yılında Fransız Ticaret Kanunu'nun tercüme edilerek yürürlüğe girmesini sağlamıştır.²⁴ Medeni Kanun konusunda ise bürokratlar ile ulema uzlaşma sağlamayı başarmışlardır. İki grubun anlaşmasıyla, 1867 senesinde, hem bürokrat hem de alim olan Ahmet Cevdet Paşa yeni medeni kanunu hazırlayacak olan Mecelle Komitesinin başkanlığına getirilmiştir.²⁵ Bürokratlar ile ulema arasında gelişen rekabetten dolayı bu proje tamamlanamamasına karşın, komite İslâm Hukuku'nun Hanefi mezhebine dayanan bir kanun hazırlamayı başarmıştır. Mecelle, imparatorluğun yıkılışına kadar yürürlükte kalmıştır.²⁶

Bürokratlar ile ulema arasındaki ikinci anlaşmazlık konusu ise eğitim reformlarıydı. Yeni Batı-tipi laik okullar konusunda endişe ve çekincelere sahip olsa da, ulemanın önerebileceği bir alternatif yoktu. Klasik Osmanlı sisteminde devlet “vatandaşlarının veya tebasının temel eğitimi konusunda mesuliyeti hiçbir zaman üstlenmemişti. Dolayısıyla resmî bir kamusal eğitim sistemi ortaya çıkmamıştı.”²⁷ Klasik dönemin okulları Enderun Mektebi (üst düzey yöneticilerin eğitimi için), medrese (ulemanın yetiştirilmesi için), sübyan mektebi (yerel ilköğretim kurumları) ya da ücretli lala'lardı (özel hocalar).²⁸

II. Mahmud'un askerî okullarla başlattığı Batı-tipi okullar açma süreci Tanzimat ile hızlandı. Bu dönemde Mekteb-i Mülkiye gibi yüksek öğrenim kurumları açıldı. Bu okullar üzerindeki Avrupa etkisi hem öğretim kadroları, hem öğretilen fikirler açısından gözle görülür bir düzeydeydi. “Tanzimat döneminin askerî okulları kuruluşlarından itibaren modernleşmenin merkezleri olmuşlardı. Hatta bazı gözlemciler onları ‘maddeciliğin’ merkezleri olarak tanımlıyorlardı.”²⁹ Askerî Tıp Okulu'nda “öğretim üyelerinin çoğunluğu Avrupalı, [Avrupa'dan Hristiyan veya Musevi olarak gelip İslâm'a geçmiş] dönme veya doğuştan Osmanlı tebası olan gayrimüslim hocalardan oluşmaktaydı.”³⁰ Osmanlı'nın yeni eğitim sisteminde de elitist bakış açısı uzun süre devam etti ve “kitlesel halk eğitiminin yerine liselerin ve yüksek eğitimin

24 İnalçık, 1964, s. 62; Lewis, 1968, s. 110-4; Okumuş, 1999, s. 324, 328-31.

25 Mardin, 1961, s. 274, 278; Ortaylı, 1983; Onar, 1955, s. 294.

26 Mecelle, Arnavutluk'ta 1928'e, Lübnan'da 1932'ye, Suriye'de 1949'a, Irak'ta ise 1953'e kadar kullanılmaya devam etmiştir. Yavuz, 1986, s. 96.

27 Frey, 1964, s. 211.

28 Frey, 1964, s. 211.

29 Mardin, 1997c, s. 123.

30 Berkes, 1998 [1964], s. 177.

önemi”³¹ vurgulandı. Halk eğitiminin devletin görevlerinden biri olarak kabul edilmesi ve ilköğretimin yaygınlaşması Osmanlı’nın son yıllarında gerçekleşti.³² Önem verilen liselerin başında Osmanlı devleti tarafından, kısmen Fransız devletinin baskısıyla, 1868’de açılan Galatasaray Sultanisi gelmekteydi.³³ Eğitim dili Fransızca olan ve üst düzey bürokratların yetiştirildiği Galatasaray’ın ilk müdürü “bir Fransız, ardından gelen bir Ermeni, üçüncü ve dördüncü müdürler ise Rum idi.”³⁴ 1877 yılında ilk Müslüman müdür olarak Ali Suavi atanmıştı. Çok-dinli ve çok-uluslu bir öğrenci kitlesini yetiştiren okulun da öğrencilerinin yalnızca yarısı Müslümandı.³⁵ Galatasaray laik Fransız okullarını örnek aldığı için, Katolik ve diğer bazı Hristiyan liderler tabiiilerinden çocuklarını bu okula göndermemelerini istemişlerdi.³⁶

II. Mahmud ve Tanzimat dönemleri Batılılaşma reformları açısından son derece önemlidir. Bu reformlar İslâmi ve laik okulların, kanunların ve mahkemelerin aynı ülke içinde bir arada varolması sonucunu getirmişti. Reformları gerçekleştiren bürokratlar, Batılılaşma konusunda tutarlı bir ideoloji yerine “devleti kurtarma” şeklinde özetlenebilecek pragmatik bir amaç doğrultusunda hareket ediyorlardı.³⁷ Osmanlı’nın İslâmi karakterini yeniden vurgulayacak olan II. Abdülhamid’in (1842-1918) tahta geçmesiyle birlikte yeni bir dönem başlamıştır.

GENÇ OSMANLILAR: YENİDEN İSLÂMİLEŞME

II. Abdülhamid’den, İkinci Meclis’e (1876-1908)

1860’lar ve 1870’ler bürokratlar ile ulema arasındaki ayrımın belirsizleştiği bir dönem olarak tanımlanabilir. 1865 yılında, bir grup entelektüel yeni bir anayasal rejim kurma hedefiyle Genç Osmanlılar Cemiyeti’ni kurarlar. Genç Osmanlıların büyük çoğunluğu ulema kökenli değildi, ancak Batıcı Tanzimat bürokratlarını tenkit ediyor ve İslâmcı görüşlere yakın duruyorlardı.³⁸ “Vatan” ve “hürriyet” kavramlarının savunucusu olarak bilinen Namık Kemal, en etkili Genç Osmanlılar’dan biriydi. Hem reformcu hem de İslâmi bir yazar

³¹ Ward ve Rustow, 1964, s. 455.

³² Frey, 1964, s. 214-5.

³³ Fortna, 2002, s. 102-3.

³⁴ Berkes, 1998 [1964], s. 189.

³⁵ Mehmedoğlu, 2001, s. 145-54.

³⁶ Berkes, 1998 [1964], s. 189-90, 406.

³⁷ Mardin, 1989, s. 136; Mardin, 2000 [1962], s. 118.

³⁸ İnalçık, 1998, s. 8-10; Kayalı, 1997, s. 22-3.

olan Namık Kemal,³⁹ Avrupa tarzı bir anayasanın ilanını desteklemiş, fakat anayasanın İslâmi ilkelere uygun olması gerektiğini de savunmuştur. Anayasanın ilanı ve bir Meclis açılmasını isteyen yönetici elitlerin yaptıkları saray darbesi sonrasında 1876'da tahta çıkan II. Abdülhamid, her iki talebi de, söz verdiği şekilde, yerine getirmiştir.⁴⁰ Osmanlı Meclisi iki kısımdan müteşekkildi: halk tarafından seçilen Meclis-i Mebusan ve sultan tarafından atanan Meclis-i Ayan. İlkinde 115 vekil (69 Müslüman, 46 gayrimüslim), ikincisinde ise 26 ayan bulunmaktaydı.⁴¹ Kurulmasından sadece bir yıl sonra II. Abdülhamid Meclis'i kapatarak mutlakiyetçi ve otoriter bir yönetim tesis etti. Genç Osmanlılar'ın birçoğu sürgüne gönderildi.

II. Abdülhamid Osmanlı kimliğinin tanımında ve dış politika söylemlerinin şekillenmesinde İslâm'ı yeniden vurgulamıştır. Hem Genç Osmanlıların fikrî anlamda İslâmi eğilimde olmaları, hem de II. Abdülhamid'in İslâmcı politikaları tarih sarkacının Batıcılıktan İslâmcılığa kaydığını göstermektedir. Bunun önemli nedenlerinden biri Balkanlar'daki Hristiyan azınlıkların (Rumlar, Sırp, Romenler) çoktan bağımsızlıklarını kazanmış olmalarıydı. Dahası bu dönemde Osmanlı ülkesine bağımsızlığını ilan eden bu devletlerden ve Rusya'nın işgalindeki Kafkaslar'dan kaçan çok sayıda Müslüman göç etmişti.⁴² Osmanlı nüfusunda Müslüman oranının hiçbir zaman olmadığı kadar yükselmesi, Tanzimat döneminin Osmanlılık politikasının Hristiyanları devlete bağlamadaki başarısızlığıyla birleşmiş ve farklı Müslüman grupları bütünleştirecek İslâmcı bir politika izlemek daha mantıklı bir hal almıştı.⁴³ Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu o dönemde Avrupalılar tarafından sömürgeleştirilmemiş birkaç bağımsız Müslüman devletten biri ve tek liderlik edebilecek olandı. II. Abdülhamid Müslüman azınlıkların haklarını savunmak için halifelik ünvanını öne çıkarıyor ve bunu Avrupalı sömürge imparatorluklarına karşı siyasi bir koz olarak da kullanıyordu.

³⁹ Kemal, 1962 [1910]; Mardin, 2000 [1962], s. 283-336.

⁴⁰ Osmanlı Meclisi'nin açılması hem Batıcılar hem de İslâmcılar tarafından olumlu bir gelişme olarak karşılanmıştır. Devlet memuru ve bir gazeteci olan Esat Efendi, 1876 yılında *Hükümet-i Meşrûta* ismiyle İslâmi açıdan meşrutiyeti destekleyen bir yazı kaleme almıştır. Esat Efendi parlamenter sistemin kuvvetler ayrılığı, karşılıklı denetim, sultan'ın gücünün sınırlanması ve gayrimüslimlerin temsili gibi özelliklerinin Şeriat'a uygun hatta zaruri olduğunu yazmıştır. Tüm metni nakleden kaynak: Tunaya, 1978.

⁴¹ "İlk Parlamento" TBMM Internet sitesi, <http://www.tbmm.gov.tr/tarihce/kb2.htm>, 16 Mart 2006'da ulaşılmıştır.

⁴² McCarthy, 2004; Zürcher, 2000, 171.

⁴³ Karpat, 1988; Karpat, 1973, s. 106-7; Karpat, 2001; Kayalı, 1997, s. 31. Ayrıca bkz. Akçura, 1976 [1904].

II. Abdülhamid dindar bir Müslüman olmakla beraber “piyano çalan, Fransızca konuşan ... tiyatro, opera ve operetlere düşkün, hatta Fransızca kısa oyunlar yazan bir sultandı.”⁴⁴ İslâmcı bir çizgisi olmasına rağmen, II. Abdülhamid’in “yakın danışmanlarının çoğu gayrimüslimdi ... Yine onun döneminde pek çok Hristiyan devlet memuru olmuş ve Müslümanlardan daha üst pozisyonlarda görev yapmışlardır.”⁴⁵ Abdülhamid eğitim sisteminin yaygınlaşmasında son derece etkili olmuştu. Onun yönetiminde ilkokulların sayısı 200’den 5.000’e, ortaokulların sayısı 250’den 620’ye (74’ü kız ortaokuluydu) ve yine liselerin sayısı 5’ten 104’e yükselmiştir.⁴⁶

II. Abdülhamid, okulların ders müfredatına İslâm ile ilgili dersler koyarak öğrencilere İslâmi ahlâkı aşılamaaya çalışmıştır.⁴⁷ Yine de materyalizmin ve pozitivistimin Osmanlı okullarında yayılmasını engelleyememiştir.⁴⁸ Alman felsefeci Ludwig Büchner’in, dönemin en etkili maddeci kitaplarından olan *Madde ve Kuvvet* isimli eseri Osmanlı tıp doktorlarının gözdesi haline gelmişti.⁴⁹ Askeri okullar da öğrencileri Batılı ideolojilerin yörüngesinde, kendi toplumundan ise nisbeten kopuk bir şekilde yetiştiriyorlar; genç subaylar “Osmanlı günlük yaşamından” izole bir şekilde “ütopyacı fikirlerle” mezun oluyorlardı.⁵⁰ Bu maddeci eğitim sistemi aynı zamanda genç seçkinlere İslâm’ı içtimai, iktisadi ve siyasi geri kalmışlıktan mesul tutarak bir günah keçisine dönüştüren görüşler aşılamaktaydı. Batı tarzı reformları desteklerken İslâmi hassasiyetlerini de muhafaza eden Genç Osmanlılardan Ziya Paşa,⁵¹ ünlü dizelerinde şöyle demişti:

İsnâd-ı ta’assub olunur merd-i gayûra,
Dinsizlere tevcih-i reviiyet yeni çıktı.

İslâm imiş devlete pâ-bend-i terakki,
Evvel yoğ idi işbu rivâyet yeni çıktı.

Milliyyeti nisyan ederek her işimizde,
Efkâr-ı Firenge tebaiyyet yeni çıktı.⁵²

⁴⁴ Tezel, 2005, s. 74.

⁴⁵ Karpat, 2001, s. 155.

⁴⁶ Tezel, 2005, s. 76.

⁴⁷ Fortna, 2000.

⁴⁸ Somel, 2001, s. 4-5, 275; Bağcı, 1997, s. 219.

⁴⁹ Özervarlı, 2007, s. 80; Berkes, 1998 [1964], s. 181.

⁵⁰ Mardin, 1997b, s. 204-5.

⁵¹ Mardin, 2000 [1962], s. 337-59.

⁵² “Gayret sahiplerine taassub isnad edilirken; dinsizlere derin düşünceler atfetmek yeni çıktı. Devle-

II. Abdülhamid döneminde birbirine zıt iki eğilim söz konusudur. Bir taraftan padişah İslâmi vurguyu artırmaya çalışırken, diğer yandan Avrupa'dan gelen materyalist felsefi görüşler devlet okulları eliyle Osmanlı genç elitleri arasında yaygınlaşmıştı. Bu koşullar yeni seçkinler olarak Jön Türkler'i doğurdu.

JÖN TÜRKLER: DIŞLAYICI LAİKLİĞİN KÖKLERİ

İkinci Meclis'ten, Cumhuriyet'e (1908-1923)

Jön Türkler, Osmanlı'nın sorunlarının çözümünü Batıcılık da görüyor ve İslâmi kurumları gelenekçiliğin savunucusu olarak algılıyorlardı. Birçoğu, dinin toplumsal yaşama olan etkilerine olumsuz bakan Fransız veya İtalyan mason localarından etkilenmiş ve onlara üye olmuşlardı.⁵³ Yapmış oldukları Fransızca yayınların da gösterdiği gibi, pek çok Jön Türk Fransızca konuşmaktaydı ve Fransız düşünürlerinden etkilenmişlerdi. II. Abdülhamid rejimine karşı örgütlendikleri en önemli merkez de Paris'ti.⁵⁴ En etkili örgütleri, 1889 yılında Askeri Tıp Akademisi'nin (ikisi Kürt, biri Arnavut ve biri Çerkes olmak üzere)⁵⁵ dört öğrencisi tarafından kurulan İttihad ve Terakki Cemiyeti'ydi (İTC).⁵⁶ Başlangıçta İttihat ve Terakki, II. Abdülhamit'e karşı fikrî ve elitist bir muhalefet izlerken, sonradan genç subayların yoğun katılımıyla çok daha kuvvetli, fakat entelektüel boyutu düşük harekete dönüştü. Bundan sonra İttihad ve Terakki bir dizi isyan ve askeri darbe organize etti.⁵⁷

1908 yılında İTC, II. Abdülhamid'i Meclis'i yeniden açmaya zorladı. Yeni Meclis-i Mebusan'da “147 Türk, 60 Arap, 27 Arnavut, 26 Rum, 14 Ermeni, 10 Slav ve 4 Musevi olmak üzere”⁵⁸ 288 mebus vardı. Bir yıl sonra, 1909'daki “31 Mart” olaylarının ardından İTC, II. Abdülhamid'i tahttan indirmiştir. 1913 yılında İTC darbe ile yönetimi ele geçirmiş ve üç lideri (Enver, Cemal ve Talat Paşalar) İmparatorluğu Birinci Dünya Savaşı (1914-1918) sonuna kadar oligarşik bir rejimle idare etmişlerdir. Batılılaşma hedefi doğrul-

tin terakkisine engel olan İslâmiyet imiş; önceleri yoktu, bu rivayet yeni çıktı. Her işimizde milliyetimizi unutmak; Batılı fikirlere tabi olmak yeni çıktı.” Bu mısraların içinde yer aldığı Terakib-i Bend adlı şiirin tümü için bkz. http://www.antoloji.com/w/siir/siir.asp?siir_id=82712&csair=2569&csira=2&cadet=3

⁵³ Zarcone, 2006, s. 137-8.

⁵⁴ Hanioglu, 1990.

⁵⁵ Temo, 1987 [1939]; Lewis, 1968, s. 197.

⁵⁶ Hanioglu, 1985.

⁵⁷ Hanioglu, 2000, s. 3-7, 314; Zürcher, 2000, s. 151-7.

⁵⁸ Ahmad, 1969, s. 28.

tusunda İTC yeni okullar açmış ve ulemanın siyasi gücünü zayıflatmaya yönelik politikalar izlemiştir. 1916 yılında şeyhülislâm hükümet kabinesinden çıkarılmış ve eskiden ona bağlı olan şeriat mahkemeleri Adliye Nezareti'ne bağlanmıştır.⁵⁹

İdeoloji anlamında İTC'nin önde gelenlerinden Ziya Gökalp milliyetçiliği, Ahmed Rıza pozitivismi ve merkezi devletçiliği, Prens Sabahaddin ise (adem-i merkeziyetçiliği ve ferdi teşebbüsü vurgulayan) liberalizmi savunuyorlardı.⁶⁰ Bernard Lewis'e göre her üçü de Fransız sosyologlarından etkilenmişlerdi. Gökalp'in ilham kaynağı Emile Durkheim, Rıza'nın fikir babası "nizam" ve "terakki" vurgusuyla pozitivismi bir din gibi kuran Auguste Comte, Sabahaddin'in felsefi temeli ise Le Play ve Demolins'ti.⁶¹ Jön Türkleri materyalist fikirleriyle etkilemiş diğer Fransız düşünürleri arasında Ernest Renan ve Gustave Le Bon da yer almaktaydı.⁶²

İTC iktidarında Gökalp ve Rıza'nın fikirleri egemen olmuştu. Sabahaddin muhalif bir pozisyon alarak Teşebbüs-ü Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti'ni kurmuştu.⁶³ Milliyetçilik, merkezi devletçilik ve özellikle de pozitivism, radikal laik fikirlerin son dönem Osmanlı seçkinleri arasında yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştı.⁶⁴ Eğer Prens Sabahaddin'in adem-i merkeziyetçiliğe ve ferdiyetçiliğe dayalı liberalizmi,⁶⁵ Osmanlı'nın son döneminde hâkim olabilse ve ardından Cumhuriyet'i kuracak kadroları etkileyebilseydi, belki de Türkiye'de, ABD'deki gibi pasif laikliğin veya İngiltere'deki gibi resmî dini olan fakat liberal bir rejiminin ortaya çıkışı söz konusu olabilirdi. Ne var ki Osmanlı'nın sonlarında, İmparatorluğun içinde bulunduğu sosyopolitik şartlar liberalizm egemenliği için uygun değildi. Jön Türkler İslâmî müesseseleri ve halkın geleneksel dindarlığını Batılılaşmanın önünde engel olarak görüyorlardı. Aldıkları pozitivist ve seçkin eğitim onları toplumun dinî değerlerine yabancılaştırmıştı. Azınlıkların artan milliyetçi istekleri sonucunda İmparatorluğun sürekli toprak kaybetmesi Jön Türkler arasında Türk milliyetçiliği ve merkezi devletçiliğin popülerliğini artırıyordu. Bu şartlar altında Jön Türklerin çoğu, liberalizmi savunmak yerine, otoriter politikalarla Batıcı reformları gerçekleştirmeyi amaçlıyorlardı. Lewis'in de belirttiği gibi,

⁵⁹ Berkes, 1998, s. 415-6.

⁶⁰ Hanioglu, 2000, s. 82-129, 293-4.

⁶¹ Lewis, 1968, s. 231.

⁶² Hanioglu, 1985, s. 614-17; Zürcher, 2005, s. 25.

⁶³ Küçükömer, 2002, s. 70-2.

⁶⁴ Lewis, 1968, s. 231.

⁶⁵ Sabahattin, 2002 [1973].

içerden azınlık milliyetçiliğinin dışardan emperyalizmin İmparatorluğun bütünlüğüne yönelik her geçen gün büyüyen tehditleri adem-i merkeziyetçiliği intiharvari bir formül değilse bile tehlikeli bir seçenek haline getirmişti. Kurumsal ve mesleki olarak merkeziyetçi ve otoriter olan askeriye'nin yeni rejim üzerindeki etkisi onun da istikametini belirlemişti. Ne serbest teşebbüs ne de adem-i merkeziyetçilik Prusya modeline göre yetiştirilmiş olan Türk subaylarına cazip gelebilirdi.⁶⁶

İmparatorluğun son dönemlerinde, Alman etkisi yalnızca askerî eğitimi değil,⁶⁷ sivil eğitimi de etkilemeye başlamıştı.⁶⁸ İttihat ve Terakki'nin kurucularından ve İslâm karşıtı Batıcılığın simgeleşmiş isimlerinden olan Abdullah Cevdet de Alman vülgar materyalizminden etkilenmişti. Cevdet tarafından çıkarılan ve üç ila dört bin arasında tirajı olan *İçtihad* dergisi, Büchner'in maddeci yazılarını yayınlıyordu.⁶⁹ Cevdet'e göre tek gerçek medeniyet Avrupa medeniyetiydi ve Osmanlılar onu gülü ve dikeniyi almak zorundaydı. "İlim havassın dinidir, din avamın ilmidir" diyen Cevdet, İslâm karşıtı bir imaj vermek istememişti, zira ikna gücünü azaltmak istemiyordu. Şükrü Hanioglu'nun ifadelerinde Cevdet, "Osmanlı entelektüellerinin 'bilimsel' kavramları İslâmî mefhumlar yerine ikame ederken bu kavramları 'İslâmî' bir kılıf içinde sunmalarını tavsiye ediyordu." Dahası "pozitivizmi açıktan savunanları tenkit ediyor ve onlardan Müslüman kitleleri etkilemek için Comte'un sloganları yerine hadisleri kullanmalarını istiyordu."⁷⁰

Erik Zürcher'e göre 19. yüzyıl sonunda Fransa'da etkili olan "ruhban karşıtlığı, bilimcilik ... otoritercilik, entelektüel elitizm, sosyal Darwincilik ve milliyetçilik" gibi akımlar önce Jön Türklere onlardan da Kemalistlere aktarılmıştı. Kemalistler devlet ve toplumu bu fikirlerle şekillendirme çabasında Jön Türklerden daha da kararlıydılar.⁷¹ Jön Türklerden Kemalistlere "rüya"lar da miras kalmıştı. Önde gelen Batıcılardan Kılıçzade Hakkı Bey, *İçtihad* dergisinde bir reform taslağı yayınlamıştı. "Pek Uyanık Bir Uyku" başlıklı yazı muhtemelen takibata uğramamak için güya bir rüya anlatımı olarak takdim edilmişti. Rüyada medreseler, türbeler, tekke ve zaviyeler kapatılıyor; fesin yerine yeni bir milli şapka ikame ediliyor, bekar kızların örtünmesi, özellikle eğitim yaşamları süresince, yasaklanıyor; devlet onaylı ulema dışın-

⁶⁶ Lewis, 1968, s. 204-5.

⁶⁷ Ortaylı, 2006.

⁶⁸ Gencer, 2003.

⁶⁹ Hanioglu, 2005, s. 29, 85.

⁷⁰ Hanioglu, 1997, s. 135-6. Bkz. Hanioglu, 2006, s. 57-63.

⁷¹ Zürcher, 2005, s. 26. Bkz. Mardin, 1997c, s. 121; Deringil, 1993, s. 170-1.

dakiler sarık ve cübbe giymekten men ediliyor; Türk dili ve alfabesi reforme ediliyor; hukuk sistemi yeniden düzenleniyordu.⁷² 1913 yılında marjinal olan bu fikirler, on yıl sonra Kemalistler tarafından devlet politikası haline getirilecekti. Hanioglu'na göre Kemalist ideolojinin kökenini “Osmanlı da materyalizmin yükselişinde bulmak mümkündür”, ancak yine de Kemalizm’in “devrindeki muhtemel diğer alternatifler arasından sıyrılıp, hâkimiyet kurması şaşırtıcıdır.”⁷³ Bir başka deyişle dışlayıcı laikliğin Cumhuriyet’e egemen olması Osmanlı’daki fikri dönüşümlerin determinist bir sonucu değil, olası ama tahmin edilebilmesi zor bir neticesiydi. Bu nedenle, erken Cumhuriyet Dönemi (1923-1937), müesseselerin köklü değişimlere açık olduğu ve iktidar sahibi siyasi aktörlerin yapacağı tercihlerin uzun vadeli sonuçlara yol açacağı bir “kritik dönem”di. ABD ve Fransa’da laikliğin tarihî gelişiminin incelendiği bölümlerde en uzun analiz kritik dönemlere ayrılmıştı. Benzer şekilde bu bölüm de Türkiye’de kritik dönem olan 1923-1937’yi detaylı bir şekilde irdelerken sonraki tarihî devreleri daha kısa bir şekilde ele alacaktır.

KEMALİSTLER: DIŞLAYICI LAİKLİĞİN HÂKİMİYETİ

Cumhuriyet’in İlanından, Demokrat Parti İktidarına (1923-1950)

Osmanlı İmparatorluğu’nun Birinci Dünya Savaşı’ndan yenik çıkmasının ardından Yunanistan ve diğer işgalci güçlere karşı Kurtuluş Savaşı (1919-1922) başlamıştır. İstanbul’un İngilizler ve Fransızlar tarafından işgal edilmesini müteakiben Ankara’da açılan yeni Meclis’te fikrî açıdan hem Batıcılar hem İslâmcılar, mesleki açıdan ise yüz yirmi beş sivil bürokrat, elli üç subay, elli üç ulema mensubu ile diğer meslek sahipleri yer almaktaydı.⁷⁴ Meclis, Mustafa Kemal Paşa’ya (1934’te Atatürk soyadı verilecektir) savaşın yönetimi konusunda tam yetki vermişti. Mustafa Kemal ve etrafındaki diğer liderler, İslâm “halk ile elitler arasında bir iletişim köprüsü olduğundan”⁷⁵ toplumsal dayanışma ve seferberliği güçlendirmek için savaş boyunca İslâmî söylemi çok yoğun kullanmışlardır.⁷⁶

Kazanılan zaferin ardından Kasım 1922’de Meclis saltanatı kaldırmıştır. 1923 yılında Türk siyaseti yeniden şekillenmiştir. Haziran ayındaki milletvekili seçimleriyle Mustafa Kemal’e muhalefet eden, içinde İslâmcıların da

⁷² Bu makalenin tüm metninin İngilizce tercümesi için bkz. Hanioglu, 1997, s. 150-8.

⁷³ Hanioglu, 2008, s. 210. Bkz. Hanioglu, 2012.

⁷⁴ Sugar, 1964, s. 161.

⁷⁵ Kadioğlu, 1998, s. 11.

⁷⁶ Zürcher, 2000, s. 161-70.

olduğu “İkinci Grup” tasfiye edilmiştir. Temmuz ayında Lozan Anlaşması imzalanmış, Eylül’de ise Mustafa Kemal liderliğinde biri hariç tüm milletvekillerini kapsayan Halk Partisi kurulmuştur.⁷⁷ Ekim ayında Meclis Türkiye Cumhuriyeti’ni ilan etmiştir. Mustafa Kemal toplam 287 vekilin 158’inin katıldığı oturumda oybirliği ile ilk cumhurbaşkanı olarak seçilmiştir.

CHP’nin tek parti yönetiminin Batılılaşma istikametindeki inkılapları içinde dışlayıcı laikliğin hâkim ideoloji haline gelmesi önemli bir yere sahiptir. CHP’lilere göre, özellikle eğitim, siyaset ve hukuk alanlarında, İslâmi ve laik kurumların bir arada varolması nedeniyle Tanzimat döneminden bu yana yapılan reform denemeleri başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Yeni cumhuriyet bu ikiliği her alanda hatta müzik ve giyim-kuşam gibi konularda bile bertaraf etmeliydi.⁷⁸ Jön Türklerin önde gelen düşünürlerinden Gökalp’in fikirleri bu konuda Kemalistler’e de ilham kaynağı olmuştu. Gökalp’e göre “Bir millet ya Şarklı olur ya Garblı olur. İki dinli bir fert olamadığı gibi, iki medeniyetli bir millet de olamaz. Tanzimatçılar bu noktayı bilmedikleri için, yaptıkları teceddütte muvaffak olamadılar.”⁷⁹ Gökalp, Osmanlı döneminde bir tarafta medreselerin, öbür yanda ise yabancıların açtığı okullar⁸⁰ ve bunları takliden devletin açtığı mekteplerin bir arada bulunmasını ülkenin geleceği adına bir problem olarak görmüş ve birleştirilmelerini savunmuştur.⁸¹ Gökalp, medrese-mektep ikileminin dışında üçüncü bir tabaka olarak da kurumsal eğitimi olmayan halkı katarak, “Bir milletin böyle üç yüzlü bir hayat yaşaması ‘normal’ olabilir mi?” diye sormuştu.⁸²

Bu düşünceleri Cumhuriyet’i kuran kadronun da paylaştığı Meclis’in 3 Mart 1924’te çıkardığı Tevhid-i Tedrisat Kanunu’ndan anlaşılmaktadır.⁸³ Kanuna istinaden 479 medresesinin tümü kapatılmış, onların yerine milli eği-

⁷⁷ TBMM 1924, s. 31, 33. 1924 yılında Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) adını almıştır.

⁷⁸ Ward ve Rustow, 1964, s. 446-7; Berkes, 1998 [1964], s. 468.

⁷⁹ Gökalp, 2007b [1923], s. 198.

⁸⁰ Osmanlı İmparatorluğu’nda çoğunluğu misyonerler olmak üzere yabancıların açtıkları okullar için bkz. Doğan ve Sharkey, 2011; Ortaylı 1983, s. 165-78; Gencer, 2003, s. 81, 85, 186. Bu okulların kesin rakamlarını bilmek çok zor olmaklar beraber, bazı vesikalara göre Osmanlı topraklarında 1905 yılında İngiliz Protestan misyonerlerinin 120 okul ve 10.000 civarında öğrencisi; Amerikan Protestan misyonerlerinin ise 1914 yılında 473 ilkökul, 54 ortaokul, 4 dinî okul ve 11 yüksekokulda 32.252 öğrencisi vardı. Fransız Katolik misyonerleri günümüzde Suriye ve Lübnan olan Osmanlı topraklarına odaklanmışlardı ve sadece bu bölgelerde, yine 1914 yılında, 150 okul ve bir üniversite işletmekteydiler. Doğan, 2009, s. 385-8.

⁸¹ Berkes, 1998 [1964], s. 409.

⁸² Gökalp, 2007b [1923], s. 210. Gökalp’in medrese-mektep ikilimine dair vurgusu, Fransız cumhuriyetçilerinin Üçüncü Cumhuriyet’in başlangıcında Katolik ve laik okullar arasındaki çelişkiyi vurgulamalarına benzemektedir (bkz. Beşinci Bölüm).

⁸³ “430 sayılı Tevhid-i Tedrisat Kanunu”, TBMM 1924 [1924], s. 242.

tim bakanlığına bağlı 29 İmam Hatip okulu ile Darülfünun bünyesinde bir ilahiyat fakültesi açılmıştır. Kemalistler zamanla din eğitime karşı daha da dışlayıcı bir tutum içine girmişler ve bu konuda Gökalp'in okullarda İslâmi terbiye verilmesi gerektiğine dair fikirlerine zıt düşmüşlerdir.⁸⁴ 1927'de okullarda din dersleri kaldırılmış, 1929'da ise Arapça ve Farsça okul müfredatlarından çıkarılmıştır.⁸⁵ 1930 yılında tüm İmam Hatip okulları, 1933'te ise Darülfünun'daki ilahiyat fakültesi kapatılmıştır. Bu tarihten 1949 yılına kadar, mahdud sayıda Kur'an kursu dışında, İslâmi eğitim veren herhangi bir kurum bırakılmamıştır.⁸⁶

Eğitimin yanı sıra, Kemalist inkılaplar siyasi kurumlarda da değişimlere yol açmış ve ulemanın politik etkisini de ortadan kaldırmıştır. Yine 3 Mart 1924'te çıkarılan bir kanun ile Şeriye ve Evkaf Nezareti lağvedilerek yerine başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı ve Vakıflar Genel Müdürlüğü ikame edilmiştir. Yeni kanun sosyo-politik alan ile İslâmi inanç ve ibadet arasındaki ayrımın altını çiziyordu.⁸⁷ Aynı gün çıkan daha tartışmalı bir kanunla Meclis, halifeliliği ilga ederek Osmanlı hanedanını pasaportsuz olarak ülke dışına çıkarttı.⁸⁸

Dönemin Adalet Bakanı Seyid Bey, Meclis'te yaptığı konuşmayla bu değişikliğe karşı çıkanların ikna edilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Ulemeden olan Seyid Bey, konuşmasında 1) İslâm'ın halifelik kurumunu şart koşmadığını ve toplumları kendi siyasi tercihlerinde serbest bıraktığını; 2) halkı temsil yetkisinin Meclis'te olduğunu ve bu anlamda hilafetin işlevinin kalmadığını; 3) Hz. Muhammed'in bir hadisinde hakiki hilafetin kendisinden sonra otuz yıl süreceğini ve ardından zorba sultanların geleceğini haber verdiğini; 4) pek çok Müslüman topluluğun Osmanlı halifesini tanımadığını ve bunun Birinci Dünya Savaşı'nda da ortaya çıktığını; 5) bir halifenin yokluğunun İslâmi ibadetlere herhangi bir mani teşkil etmeyeceğini belirtmiştir.⁸⁹ Başbakan İsmet İnönü bile İslâmi bir söylem kullanmış ve Osmanlı padişahları halifelik payesini almadan önce de Müslüman milletlerin Türkleri "seyfülislâm" olarak gördüklerini, dolayısıyla hilafetin varlığının ya da yokluğunun önemli

⁸⁴ Gökalp 2007a [1918], s. 67-9.

⁸⁵ Köy okullarında din dersleri belirli bir süre daha devam etmiştir. Kaplan, 1999, s. 159-60; Özdağ, 1999, s. 418.

⁸⁶ 1932 yılında ülke genelinde 9 Kur'an kursunda 232 öğrenci kalmıştı. 1942 yılında ise bu rakamlar 37 kurs ve 938 öğrenciye yükselmişti. Frey, 1964, s. 222-3.

⁸⁷ "249 sayılı kanun", TBMM 1942 [1924], s. 241.

⁸⁸ "431 sayılı kanun", TBMM 1942 [1924], s. 243.

⁸⁹ TBMM 1924, s. 40-61.

olmadığını vurgulamıştır.⁹⁰ Hilafet tartışması İslâmi söylemin siyasi bir kararda bu derece sarıh kullanıldığı en son örneklerinden biri, belki sonuncusudur; zaten Seyid Bey de üç gün sonra görevden alınmıştır.

Halifeliliğin ilgasına dair Meclis görüşmeleri esnasında hukuk alanındaki yenilikler, özellikle de yeni medeni kanun konusunda derin fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Osmanlı'nın son döneminde, medeni kanun olarak, İslâm hukukunu kodifiye etme niyetiyle yazılan Mecelle yürürlükteydi. Mecelle'de eksik kalan yönlerden aile hukukunun evlenme ve boşanma konularına dair 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi çıkarılmıştı. İslâm hukukunu günün şartlarına göre yorumlamaya çalışan bu kararname Hristiyan ve Musevi hukuklarını da gözönünde bulundurduğundan bazı maddeleri gayrimüslimler için de geçerliydi. Kararname evlilik yaşını aksi yönde mahkeme izni olmazsa erkeklerde 18, bayanlarda 17 olarak belirliyor; erkeğin mevcut eşinin izni olmadan ikinci kez evlenmesini yasaklıyor; şartlı evlilikler ile kadının boşanma için mahkemeye başvurmasını mümkün kılarak, kadına boşanma hakkı tanıyordu.⁹¹

TBMM'de ortaya çıkan fikir ayrılıkları, Osmanlı'nın son döneminde etkili üç fikir akımı olan İslâmcılık, Türkçülük ve Garbçılık arasındaki ihtilafları yansıtıyordu. Seyid Bey gibi İslâmi hassasiyeti olan vekiller yeni medeni kanunun Osmanlı birikimi ve İslâmi ilkeler üzerinden hazırlanmasını istiyorlardı.⁹² Öte yandan Gökâlp çizgisindeki Türkçüler de Avrupa kanunlarının aynen alınmasına karşı çıkıyor ve "Türk'ün ruhundan"⁹³ neşet etmiş bir medeni kanun istiyorlardı.⁹⁴ Gökâlp, Batı medeniyeti alınırken Türk harsının (kültürünün) korunması gerektiğinin altını çizmişti.⁹⁵ "Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Garb medeniyetindenim" sözüyle Gökâlp, bir sentez arayışında olduğunu vurgulamıştı.⁹⁶ "İslâm, Türk kültürü ve muassır medeniyetin birbiriyle uyumlu olduğunu ileri süren Gökâlp'in uzlaşmacı bir tutumu vardı. [Mustafa] Kemal ise dinin bütünüyle özel alanla sınırlanmasını ve toplumsal yaşamın tamamıyla sekülerleşmesini öngören bir modeli benimsemiştir."⁹⁷

⁹⁰ TBMM 1924, s. 64.

⁹¹ Ünal, 1977, s. 208-30.

⁹² TBMM 1924, s. 60-1.

⁹³ Bu ifadeyi Meclis tartışmalarında Şükrü Saraçoğlu kullanmıştır. TBMM, 1924, s. 60.

⁹⁴ Berkes, 1998 [1964], s. 468. Ayrıca bkz. Timur, 1986 s. 123-4.

⁹⁵ Gökâlp, 2007a [1918], s. 57-60. Avrupa'da, özellikle Almanlar arasında, kültür ve medeniyet kavramlarının ayrılığına dair bkz. Elias, 2000, s. 3-44.

⁹⁶ Gökâlp, 2007b [1923], s. 210. Bkz. Gökâlp, 2007a [1918].

⁹⁷ Kandiyoti, 1991, s. 40.

Kemalistlerin Batıcılık anlayışının üstün gelmesiyle 1926 yılında medeni kanun İsviçre'den, ceza kanunu İtalya'dan ve ticaret kanunu Almanya'dan alınmıştır. Sonraki yıllarda da devam eden tercümeyle dayalı yasama faaliyetinde dönemin adalet bakanı olan Mahmut Esat önemli rol oynamıştır.⁹⁸ Mardin, İsviçre'de hukuk doktorası yapmış olan Mahmut Esat'ın, Mustafa Kemal'in mutlak Batılılaşma fikrini benimsemesinde önemli etkisi olduğunu yazmıştır.⁹⁹ Medeni Kanun'un gerekçesini kaleme alan Mahmut Esat'a göre,

Dinler layetegayyer [değişmez] hükümler ifade ederler. Hayat yürür, ihtiyacat süratle değişir, din kanunları, mutlaka ilerleyen hayatın huzurunda şekilden ve ölü kelimelerden fazla bir kıymet, bir mana ifade edemezler.

Değişmemek dinler için bir zarurettir. Bu itibarla dinlerin sadece bir vicdan işi olarak kalması, asrı hazır [günümüz] medeniyetinin esasatından [esaslarından] ve eski medeniyetle yeni medeniyetin en mühim farikalarından [farklarından] birisidir. Esaslarını dinlerden alan kanunlar tatbik edilmekte oldukları camiaları [toplumları] nazil oldukları [indikleri] iptidai [ilkel] devirlere bağlarlar ve terakkiyata [ilerlemeye] mani belli başlı müessir [tesir eden] ve amiller [etkenler] sırasında bulunurlar. Türk milletinin mukadderatını [kaderini] asrı hazır içinde dahi kurunu vusta [ortaçağ] ahkam [hükümleri] ve kavaidine [kanunlarına] raptetmekte, dinin layetegayyer ahkamından mülhem [ilham alınmış] olan ve uluhiyetle [tanrısallıkla] daimi temas halinde bulunan kanunlarımızın en kuvvetli müessir olduklarına şüphe edilmemelidir.

...Dini dünyadan ayırmakla asrı hazır devleti beşeriyeti tarihin bu kanlı beliyesinden [belasından] kurtarmış ve dine hakiki ve müebbet bir taht olan vicdanı tesis etmiştir.

...Türk kanunu medeni layihası [medeni kanun tasarısı] mevkii meriyyete [geçerlilik konumuna] vaz edildiği gün milletimiz on üç asrın kendisini çeviren itikadâtı sakimesinden [hastalıklı inançlarından] ve tezepzüplerinden [kargaşasından] kurtulmuş, eski medeniyetin kapılarını kapayarak hayat ve feyz bahşeden muasır medeniyetin içine girmiş bulunacaktır.¹⁰⁰

⁹⁸ Kemalistler ile Türkçüler arasındaki ilişkiler çok karmaşıktı. Bir yandan Türkçüler Batılılaşma inkılaplarını destekliyor, Kemalistler de Batıcı ve dışlayıcı laik politikaları Arap ve Fars etkilerini ayıklayarak, Türk kültürünün özüne dönüş olarak gösteriyorlardı. Göle, 1996, s. 44-7. Diğer yandan Gökalp çizgisinde İslâm'ın, Türkçülük ve Batıcılıkla uzlaşabildiğini savunanlar zamanla tasfiye edilmiş ve merkezleri olan Türk Ocakları 1931'de kapatılmıştır. Çetinsaya 1999, s. 362-6.

⁹⁹ Mardin, 1997b, s. 213. Bkz. Yılmaz, 2002, s. 118-9. Mahmut Esat Hristiyanlığın Türklerin yeni dini olması gerektiğini bile savunmuştu. Çıtak, 2004, s. 231, 240. 1934'te Bozkurt soyadını almıştır.

¹⁰⁰ Mahmut Esat Bozkurt, "Esbab-ı Mucibe Layihası", 17 Şubat 1926 (*Resmî Gazete*, 4 Nisan 1926). Yeni Medeni Kanun hazırlanırken Meclis Alt Komisyonu bu gerekçenin dili sadeleştirilerek aynen yeni gerekçeye eklenmesini önermiş, çıkan tartışma sonucunda yukarıda alıntılıdığım kısımlar, "on üç asırlık...hastalıklı inançlar" ifadesinin içinde yer aldığı son cümle hariç, çıkartılmıştır. Bu konudaki yazışmalar için bakınız <http://www.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem21/yil01/ss723m-2>.

Eğitim, siyaset ve hukuk alanlarında İslâmi müesseselerin tasfiye edilmesiyle ulemanın camiler dışında bir faaliyet sahası kalmamıştı. Bununla yetinmeyen Kemalistler, toplum üzerinde etkisi olan diğer İslâmi örgütlenmeleri de hedef almışlardır. 30 Kasım 1925'te çıkarılan kanunla birlikte türbeler ile tekke ve zaviyeler kapatılmış, tarikat ayinleri yasaklanmıştı. Kanun aynı zamanda “Şeyhlik, Dervişlik, Müritlik, Dedelik, Seyitlik, Çelebilik, Babalık, Emirlik, Naiplik, Halifelik” gibi hem Sünni, hem de Alevilere ait dinî paye ve ünvanların kullanılmasını yasaklamıştır.¹⁰¹ Böylece Diyanet’e bağlı cami ve imamlar dışında her türden Sünni veya Alevi mesken ve pozisyon yasadışı hale gelmiştir. Bu kanunun çıkarılacağı Mustafa Kemal’in üç ay önce yaptığı konuşmasındaki sözleriyle belli olmuştur: “Ölümlerden istimdat etmek şindir [ayıptır] ... Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru, en hakiki tarikat, tarikat-ı medeniyedir. Medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak insan olmak için kafidir.”¹⁰²

Cumhuriyet’in kuruluşuyla başlayan inkılaplar hem Batılılaşma hem de laikleşme konusunda kısa sürede radikal değişimlere yol açtı. Nur Yalman’ın ifadesiyle inkılaplar “yeni bir kültür ve gerikalmışlıkla özdeşleşmiş görülen maziden etkilenmemiş, yeni bir nesil oluşturmayı” amaçlamıştı. İnkılaplar döneminde “İslâm *devr-i sabık*’ın merkezi olarak görüldüğünden, en ağır darbelerin hedefinde de İslâm olmuştur.”¹⁰³ Laik devletin anayasada ilk yer alması 1928 yılında “Türkiye Devleti’nin dini, dinî İslâm’dır” ifadesinin çıkarılması ile gerçekleşmişti.¹⁰⁴ Şubat 1937’de ise laiklik, Kemalizmin diğer beş oku (cumhuriyetçilik, milliyetçilik, devletçilik, halkçılık, inkılapçılık) ile birlikte anayasaya eklenmiştir. Dönemin içişleri bakanı olan Şükrü Kaya Meclis’te hükümetin bu anayasa değişikliğine vermiş olduğu desteği şu sözlerle açıklamıştı: “Mademki tarihte deterministiz, mademki icraatta pragmatik maddiyetçiyiz, o halde kendi kanunlarımızı kendimiz yapmalıyız ... Biz diyoruz ki, dinler, vicdanlarda ve mabedlerde kalsın, maddi hayat ve dünya işlerine karışmasın. Karıştırmıyoruz ve karıştırmıyacağız.”¹⁰⁵ 1937 yılında laikleşme sürecindeki “kritik dönem”in neticeye ulaştığı Atatürk’ün Kasım

htm, 5 Şubat 2011’de ulaşılmıştır. Kanun’un kabul edildiği 22 Kasım 2001 tarihindeki tutanaklar için bkz. *TBMM Tutanak Dergisi*, dönem 21, cilt 76, yasama yılı 4, <http://www.tbmm.gov.tr/tutanak/donem21/yil4/bas/b024m.htm>

¹⁰¹ 677 sayılı kanun. Ayrıca bkz. Daver, 1955, s. 160.

¹⁰² “Kastamonu Nutku”, 25 Ağustos 1925. Nakleden kaynak: Atatürk, 1972 [t.y.], s. 215.

¹⁰³ Yalman, 1973, s. 154.

¹⁰⁴ TBMM, 1928, s. 115-6. Aynı düzenlemeyle cumhurbaşkanı ve vekillerin vazifeye başlamadan önce yapmış oldukları yeminlerindeki “vallahî” ifadesi de “namusum üzerine” ile değiştirilmiştir.

¹⁰⁵ TBMM 1937, s. 60-1. Peker ve Kemalizm, özellikle de halkçılık ilkesi için bkz. Özbudun, 2012a.

ayında Meclis açılış konuşmasından da anlaşılmaktaydı: “Cumhuriyet Halk Partisi programı[nın] ... kapsadığı prensipler, yönetimde ve politikada bizi aydınlatıcı ana çizgilerdir. Fakat bu prensipleri, gökten indiği sanılan kitapların doğmalarıyla asla bir tutmamalıdır. Biz, ilhamlarımızı, gökten ve gaipten değil, doğrudan doğruya yaşamdan almış bulunuyoruz.”¹⁰⁶

TABLO 13
Türkiye’de Laikleşme ve Batılılaşma İnkılapları (1924-1937)¹⁰⁷

Tevhid-i Tedrisat (Medreselerin Kapatılması)	1924
Halifelğin Lağvedilmesi	1924
Şeriye ve Evkaf Nezaretinin Kaldırılması	1924
Şapka Kanunu	1925
Türebeler ile Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması	1925
Miladi Takvimin Kabulü	1925
İsviçre Medeni Kanunu’nun Kabulü	1926
Latin Alfabesinin Kabulü	1928
Ezanın Türkçeleştirilmesi	1932
Bazı Kıyafetlerin Yasaklanması ¹⁰⁸	1934
Cuma Yerine Pazar Günü’nün Tatil Olması	1935
Laikliğin Anayasal Prensip Olması	1937

Tablo 13’te özetlenen inkılapları hayata geçiren kadro herhangi bir muhalefete izin vermemiş ve karşı koymalara en sert şekilde mukabele etmiştir. Kürt milliyetçiliği ile İslâmcılığın bir karışımı olan Şeyh Said isyanı bastırılırken 25 Şubat 1925’te Hıyanet-i Vataniye Kanunu’na eklenen madde, “Dini veya mukaddesatı diniyeyi siyasi gayelere esas veya alet ittihaz [etmek] maksadiyle cemiyetler teşkili memnudur [yasaktır]. Bu kabil cemiyetleri teşkil edenler veya bu cemiyetlere dahil olanlar haini vatan addolunur” diyor ve hatta örgüt teşkil etmeyen fakat “nutuk iradlı veyahut neşriyat icrası suretiyle

106 “Atatürk’ün TBMM’nin V. Dönem 3. Yasama Yılıni Açış Konuşması”, 1 Kasım 1937, *Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, dönem 5, cilt 20, s. 3, http://www.tbmm.gov.tr/tarihce/ataturk_konusma/5d3yy.htm

107 Bu inkılapları gerçekleştiren kanunların birçoğu 1982 Anayasası’nın 174. Maddesi ile koruma altına alınmıştır.

108 3 Aralık 1934 tarihli ve 2596 sayılı “Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun”un izciler ve yabancı askerî üniformalar gibi teferruata ait hükümleri dışında temeli olan ilk maddesi şöyle demektedir: “a-Herhangi din ve mezhebe mensup olurlarsa olsunlar ruhanilerin mabet ve ayinler haricinde ruhani kisve taşımaları yasaktır. b-Hükümet her din ve mezhebden münasib göreceği yalnız bir ruhaniye mabet ve ayin haricinde dahi ruhani kıyafetini taşıyabilmek için muvakkat müsaadeler verebilir.” Kanunda kadınların başörtüleri veya başka giysileri hakkında herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. Tek parti döneminde başörtüsü takmayı caydırma adına “memur eşlerinin kamusal etkinliklere başörtüsü katılmalarının istenmesi” gibi uygulamalar dışında bir kanun çıkarılmamıştı. Berkes, 1998 [1964], s. 474.

harekette bulunanlar kezâlik haini vatan addolunur” diye ekliyordu. 4 Mart 1925’te çıkarılan Takrir-i Sükun kanunu ise hükümete “irtica ve isyana ve memleketin nizam-ı içtimaisi ve huzur ve sükûnu ve emniyet ve asayişini ihla-le” yönelik her tür örgütlenme ve yayını, cumhurbaşkanının tasdikiyle ve mahkeme kararı olmadan, yasaklama yetkisi veriyor ve bu tür faaliyette bulunanların İstiklal Mahkemesi’ne sevkini öngörüyordu. Kanunun akabinde CHP iktidarına muhalif olan İstanbul gazeteleri ile Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kapatılmıştır.¹⁰⁹ En çok tepki gören inkılaplardan biri şapka giyme zorunluluğuydu. Şapka kanununu giyim tarzıyla ihlal etmek bir seneye kadar hapis ile cezalandırılrsa da, kanunun kendisine karşı çıkmak idama yol açabiliyordu.¹¹⁰ Kanundan bir yıl önce yazdığı “Frenk Mukallitliği ve Şapka” adlı risalesinden dolayı idam edilen İskilipli Atıf Hoca bunun bir örneğidir. İnkılap karşıtı hareketlerin bastırılmasında İstiklal Mahkemeleri baş rolü oynamıştır. 1929 yılına kadar geçerliliği devam eden “Takrir-i Sükun kanunu kapsamında yaklaşık 7500 kişi tutuklanmış ve 660 kişi idam edilmiştir.”¹¹¹

Tek parti dönemindeki dışlayıcı laik politikalar İslâmi kesim üzerinde kurulan baskılarla hayata geçirilmiştir. İstiklal Marşı’nın şairi Mehmet Akif Ersoy Mısır’a gitmek zorunda bırakılmış ve orada vefat etmiştir. Bediüzzaman Said Nursi ve Süleyman Hilmi Tunahan sürgün, hapis ve hatta işkencelere maruz kalmışlardır. Bu iki liderin etrafında teşekkül eden dinî hareketler direk siyasi konulardan kaçınmış olsalar da, sürekli soruşturma ve kovuşturmayla tabi tutulmuşlardır. Nursi modern bilim ile İslâm arasında bir çatışma olmadığını ortaya koymayı ve gençliğe İslâm’ın inanç esaslarını akli bir bakış açısıyla anlatmayı amaçlayan *Risale-i Nur Külliyyatı*’nı yazmıştır.¹¹² Siyasetle içli-dışlı olduğu Osmanlı dönemindeki eski hayatını reddeden Nursi, yeni hayatını iman hizmetine adanmış ilan ederek “Şeytandan ve siyasetten Allah’a sığınırım” demiştir.¹¹³ Tunahan ve taraftarları ise Arap alfabesinin yasaklanmasın-

¹⁰⁹ Kurtuluş Savaşı’nı başlatan dört generalden Mustafa Kemal dışındaki üçünün kurucularından olduğu ve 1924 Kasım’ında kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, parti programında “efkar ve itikadâtı diniyyeye hürmetkar” olduğunu vurgulamıştı. Bkz. Rustow, 1959, s. 547-9. 1930 yılında Atatürk’ün izniyle kurulmuş olan Serbest Cumhuriyet Fırkası (1930) da irticayı teşvik ettiği suçlanmasının ardından kendisini feshetmiştir.

¹¹⁰ Daver, 1955, s. 176-8; Chehabi, 2004, s. 212-7.

¹¹¹ Zürcher, 2004a, s. 173.

¹¹² Akbulut Kuru ve Kuru, 2008; Sarıtoprak, 2008; Abu Rabi, 2003; Mardin, 1989.

¹¹³ Nursi, 1996b [1929-1934], s. 368. 1909 yılında, 31 Mart hadisesinden dolayı Divan-ı Harb’te yargılanan Nursi’ye “sen de şeriâtı istemişsin” diye sorulduğunda şu cevabı vermiştir: “Şeriat da, yüzde doksan dokuz ahlâk, ibadet, ahiret ve fazilete aittir. Yüzde bir nispetinde siyasete mütealliktir; onu da ulül-emirlerimiz [idarecilerimiz] düşünsünler.” Nursi 1996a [1909], 1922. 1935 yılında ise yine yargılanma esnasında laikliğe karşı olup olmadığı sorulduğunda “laik manası, bitaraf

dan sonra büyük oranda kısıtlanan ve genellikle jandarma baskısına tabi tutulan Kur'an öğretimine odaklanmışlardır. Nakşibendilik ve Kadirilik gibi tarikatlar da yasaklanmalarına rağmen faaliyetlerine gizlice devam etmişlerdir.

Kemalistler, İslâmi aktör ve sembolleri yasaklarla kamusal alandan dışlamakla yetinmemiş, bizzat İslâm'ı ferdin vicdanıyla sınırlı bir din haline getirme adına reforme etmeye de çalışmışlardır.¹¹⁴ Bu konuda da farklı stratejiler takip etmişlerdir. Bazı Kemalistler Diyanet ve devlet kontrolünde din eğitimi sayesinde İslâm'ın tedrici olarak reforma uğrayacağına inanmaktaydılar.¹¹⁵ Bu kadar sabırlı olmayan diğerleri ise hızlı bir reform peşindeydiler. Haziran 1928'de Fuad Köprülü başkanlığında bir komisyonun "dinin ıslahı" adına hazırladığı raporda namaz ve ezanın Türkçeleştirilmesinin yanında camiler içinde ayyakkabıyla gezilmesi, sıralarda oturulması ve müzik çalınması da teklif edilmişti.¹¹⁶ Bu önerilerin çoğunluğu ciddiye alınmazken, namazda okunan ayet ve duaların Türkçeleştirilmesi denendi ve fakat hemen terk edildi. İlk Türkçe ezan ise 1932'de okundu ve ertesi sene bir genelgeyle Arapça ezan yasaklandı. 1941 yılında çıkarılan bir kanunla da Arapça ezan okuyanlara hapis cezası kondu.¹¹⁷

Falih Rıfki Atay, Atatürk devri hatıralarını kaleme aldığı *Çankaya*'da şöyle yazmıştır: "Kemalizm, aslında büyük ve esaslı bir din reformudur ... Kemalizm, ibadetler dışındaki bütün ayet hükümlerini kaldırmıştır ... Atatürk ibadet devrimine ezan ve namazı Türkçeleştirmekle başlamıştı."¹¹⁸ Görüldüğü gibi Kemalizmin laiklik anlayışı din ile devlet ayrılığına değil,¹¹⁹ devletin dini kontrol etmesi, hatta onu reform etmesi hedefine dayanmaktaydı. Bu noktada Kemalistlerin, Üçüncü Cumhuriyet Fransa'sındaki laiklerden farkı ortaya çıkmaktadır. 1905 yılında Fransa'da dışlayıcı laikliğin, en azından resmîyetle, din-devlet ayrımına dayalı modeli benimsenirken, 1923-1937 arasında Türkiye'de dışlayıcı laikliğin dini devlet kontrolü altında tutan modeli yerleşmiştir.

Öte yandan Kemalistler dinin sosyal hayatta sahip olduğu işlevlerin de farkındaydılar. Bir çoğuna göre reforme edilmiş bir İslâm, toplumun homo-

kalmak, yani hürriyet-i vicdan düsturuyla, dinsizlere ve sefahetçilere ilişmediği gibi dindarlara ve takvacılara da ilişmez bir hükümet tellaki ederim" demıştır. Nursi, 1996c [1936-1949], s. 1030.

¹¹⁴ Aktay, 1999; Arat, 2004, s. 204, 320; Zürcher ve Linden, 2004, s. 101.

¹¹⁵ Arslan, 1996, s. 66-70.

¹¹⁶ Raporun İngilizce çevirisi için bkz. Feroze, 1976, s. 169-72.

¹¹⁷ Dayer, 1955, s. 168-74.

¹¹⁸ Atay, 1980 [1961], s. 393-4.

¹¹⁹ Bkz. Çıtak-Aytürk, 2005, s. 215.

jenleşmesine katkı sağlayabilirdi. Lozan Anlaşması'nda Müslümanlar (Türk-Kürt) ayrımı yapılmadan asli unsur sayılırken, gayrimüslimler azınlık olarak kabul edilmişti.¹²⁰ Yunanistan'la yapılan nüfus mübadelesinde de Türkiye; etnik kökenine bakılmaksızın, içlerinde Türkçe konuşan Karamanlılar da olan, 1,2 milyon Ortodoks Hristiyanı Yunanistan'a göndermiş ve karşılığında, etnik kökenlerine bakmadan, dört yüz bin Osmanlı'dan kalma Müslüman'ı almıştı.¹²¹ 1942-1944 yılları arasında gayrimüslim vatandaşları hedef alan varlık vergisi de Müslüman olmayanların tam vatandaş görülmediği anlamına geliyordu.¹²² Kemalist laikliğin paradoksal başka bir politikası da Alevilere yönelik tutumudur. Bir açıdan Diyanet ile toplum reforme edilmiş Sünnilik üzerinden homojenleştirilmeye çalışılmış, diğer yandan ise, en azından bazı dönemlerde, asıl laikliğe ve çağdaşlığa açık İslâmi anlayışın Alevilikte temsil edildiği iddia edilmiştir.¹²³

CHP'nin baskıcı politikaları sadece İslâmi aktörlerle sınırlı değildi. 1933'te Darülfünun'un İstanbul Üniversitesi'ne dönüştürülmesi sürecinde profesör ve diğer öğretim elemanlarının üçte ikisi görevlerinden uzaklaştırılmışlardı. 1935 senesinde ise iktidarın isteği doğrultusunda Türk Kadınlar Birliği kendisini feshetti; aynı yıl gazeteciler sendikası ve mason locaları kapatıldı.¹²⁴

Atatürk'ün 1938'de vefatının ardından, İsmet İnönü (1884-1973) cumhurbaşkanı oldu. İkinci Dünya Savaşı sonrasında Türkiye, ABD'nin liderliğindeki "özgür dünya"nın bir parçası olmaya karar verdi. Bu karar çok partili siyasi sisteme geçişte etkili oldu.¹²⁵ 1946 yılında yapılan seçimlerde CHP "açık oy, gizli tasnif" uygulaması ve şaibeli sonuçlarla iktidarını korudu.

1947 senesindeki CHP Kurultayı din ve laiklik konusunda harareti tartışmalara sahne oldu. Bazı CHP'li milletvekilleri ve delegeler, on yıldan uzun bir süredir ülkede İslâm üzerine eğitim veren herhangi bir kurumun bulunmamasını, Diyanet'in yeterli mali kaynaklardan ve imamların eğitimi konusunda

¹²⁰ Bkz. Yıldız, 2001.

¹²¹ Zürcher ve Linden, 2004, s. 143.

¹²² Neyzi, 2002, s. 146; Kuyucu, 2005, s. 371.

¹²³ Alevi-Sünni tartışmalarının ortaya çıktığı 1966'da Aleviliğin Sünnilikten daha çağdaş ve laiklikle uyumlu olduğuna dair Kemalist söylemin analizi için bkz. Azak, 2010, s. 154-69. Bu söylemin yaygınlaştığı başka bir dönem de 28 Şubat sürecidir (1997-2003). Kemalizmin Alevilerle çelişki dolu ilişkilerine bir örnek 1937-1938 Dersim İsyanı'dır. CHP iktidarının, havadan bombalama dahil, askeri tedbirleri neticesinde Alevi Kürtlerden oluşan bölge halkının % 10'undan fazlası, bazı kaynaklara göre 13.160 kişi, öldürülmüş, 11.818 kişiye sürgün edilmiştir. Azak, 2010, s. 147; "Dersim 1938 Gerçeği: 13 Bin 160 Kişi Öldü, 11 Bin Kişi Sürgün Edildi", *Sabah*, 19 Kasım 2009.

¹²⁴ Zürcher, 2004a, s. 180-1.

¹²⁵ Kasaba, 1993, s. 50-1.

yetkiden yoksun bırakılmasını eleştirdiler.¹²⁶ Bu CHP'liler a) köylerde ölüleri gasl edecek ve cenaze namazı kıldırarak imam bulmakta bile zorlandığını, b) din eğitimi konusunda Türkiye'deki Müslümanların, azınlık Hristiyanlar kadar dahi hak ve özgürlükleri olmadıklarını, c) ABD gibi Batılı demokrasilerde devletin dine çok daha özgürlükçü yaklaştığını söylediler. Maraş delegesi Dr. Emin Karpuzoğlu şunları bile söylemişti: "Arkadaşlar; belki burada, belki de başka yerde haykıracaklar.... 'irtica hortluyor, vatan tehlikede, rejim gidiyor' diyeceklerdir. Fakat, bunlar, tamamen yalan yaygara ve uydurmadır." Karpuzoğlu "Laiklik umdesi karşısında tezat teşkil eden Vakıflar idaresi ile Diyanet İşleri Riyasetini birleştirerek 'Muhtar' bir idare kurulmalıdır" diyerek bir önerge de vermiş; fakat bu Kurultay'da reddedilmiştir.¹²⁷

Bu tenkitleri reddeden CHP'lilerin sert karşı çıkışlarından dolayı, Kurultay laiklik konusunda somut kararlar alamadı ve sonuçta "din fikirlerinin devlet ve dünya işlerinden" ayrılması gerektiği, dinin bir "vicdan işi" olduğu gibi söylemler tekrarlanmış oldu.¹²⁸ Yine de CHP'li vekil ve delegelerin bile laikliğin aşırı radikalleştiğini dile getirmeleri önemliydi ve bu etkisini bir iki yıl içinde gösterecekti.¹²⁹

Parti içindeki eleştiriler, yeni kurulmuş olan Demokrat Parti'nin (DP) muhalefetiyle birleşince CHP hükümeti bazı politika değişiklikleri yapmak zorunda kaldı. Yıllardan sonra ilk defa 1947 yılında hac'a gitmek isteyenlere izin verildi ve döviz temin edildi. 1949 senesinde İnönü başbakanlığa, uzun yıllar milletvekilliğinin yanı sıra, İstanbul İlahiyat Fakültesi dekanlığı yapmış ve Türk Tarih Kurumu Başkanı olan, Şemsettin Günaltay'ı atadı. Aynı yıl, on aylık eğitim veren sekiz İmam Hatip kursu ile Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi açıldı. Ayrıca ilkokullara seçmeli din dersleri konuldu.¹³⁰

¹²⁶ CHP, 1948, s. 448-51, 457.

¹²⁷ CHP, 1948, s. 453; ayrıca s. 450-1, 455, 457. Bu görüşlere karşı en sert tepki verenlerden biri Erzinan milletvekili Behçet Kemal Çağlar idi. Çağlar İslâmi eğitim veren müesseselerin Türkiye'de tekrar açılmasına karşı çıkarak şöyle demişti: "Aziz sofular...[i]lmamını, müezzinini, gassalini de dini dünyadan ayırmamış memleketlerin dinî üniversitelerine gönderip okutsunlar." Çağlar bu tür tartışmaların lüzumsuzluğunu da kendince şöyle açıklamıştı: "Kaldı ki halkımız da müteassıp değildir. Taassup, şehirlerin Sünni ve Hanefi mahdut kalabalıklarında varsa vardır. Biz şehirlerde Meryem'e, Hazreti Meryem demediğimiz zaman Şeyhülislâmca tekfir edilirken, Türk halkı, Kars'tan Kırklareli'ne kadar: 'Bir gececik mihman kaldık Meryemde; Biz tıflı Mesihin öz babası-yız' diyen rindleri hoş gören, geniş müsamahalı emsalsiz sağduyulu müstesna bir halktır." CHP, 1948, s. 464.

¹²⁸ CHP, 1948, s. 448.

¹²⁹ Feroz Ahmad'e göre, Ankara'da "27 yıllık CHP yönetimi boyunca tek bir cami inşa edilmemişti." Ahmad, 1993, s. 92.

¹³⁰ Tarhanlı 1993, s. 24; Rahman 1982, s. 92-8; Paçacı ve Aktay, 1999; Frey, 1964, s. 222-3. Kur'an kurslarının sayısı da 1948 yılında 99'a, toplam öğrenci sayısı da 5.751'e yükselmisti. Reed, 1955,

1950 seçimlerinde CHP'nin oyları % 39'da kalırken, DP % 53 oy oranıyla iktidar oldu.

Özetle, cumhuriyetin ilan edilişinden, laikliğin anayasaya girişi arasında kalan süreç (1923-1937), dışlayıcı laikliğin Türkiye'deki egemenliği açısından kritik dönem olmuştur. Çok partili hayata geçişle beraber, dışlayıcı laiklik ideolojik hâkimiyetini korumasına rağmen, dine yönelik devlet politikalarında bir yumuşama sürecine girilmiştir. Bu yumuşamanın küçük çaptaki ilk adımları CHP tarafından atılmış, asıl değişim süreci ise ilk demokratik seçimler sonrasında DP iktidarı tarafından başlatılmıştır.

SOLCULAR VE SAĞCILAR: DIŞLAYICI LAİK POLİTİKALARIN YUMUŞAMASI

Demokrat Parti'den, 12 Eylül Darbesine (1950-1980)

1950'li yıllardaki DP iktidarı döneminde Başbakan Adnan Menderes dışlayıcı laiklik ile arasına bir mesafe koymaya ve dinî özgürlükleri genişletmeye çalıştı. Bunun ilk örneği 1950'de DP'nin öncülüğüyle Arapça ezan yasağının kaldırılmasıdır.¹³¹ DP'nin bu tarz politikaları arasında ortaokullara da seçmeli din derslerinin konulması, on dokuz İmam Hatip okulunun açılması ve devlet radyosunda dinî bir programın yayınlanmaya başlaması da vardır.¹³² Kemalistler bu durum karşısında DP'yi irticayı teşvik etmekle suçlamışlardır.

27 Mayıs 1960 darbesiyle DP kapatılmış, Menderes ve iki bakanı idam edilmiştir. Darbeciler toplam 5.000'den fazla subay ile 260 generalden 235'ini ordudan ihraç etmiş, 147 öğretim görevlisini de üniversitelerden uzaklaştırmıştır.¹³³ Cunta üyelerinin Arapça ezanı yeniden yasaklama niyetleri ise kendi aralarındaki anlaşmazlıktan dolayı akim kalmıştır.¹³⁴ 1965 seçimlerindeki zaferinin ardından Adalet Partisi (AP) ve lideri Süleyman Demirel, dine yönelik ılımlı politikalar izleme konusunda, Menderes'in mirasını devralmışlardır.¹³⁵ Demirel'in ilk başbakanlığı döneminde pek çok İmam Ha-

s. 122.

¹³¹ "1950 tarihli... 5665 sayılı kanun ile arapça ezan *mecburi kılınmış değildir*. Kanun sadece ezanın arapça okunması memnuiyetini [yasağını] kaldırmıştır... Nitekim bu karar üzerine İstanbul müftüsü Nasuhi Bilmen 'ezan badema [bundan böyle] ister yeni türkçe ile ister din dili ile serbestçe okunabilecektir' demiştir." Daver 1955, 173 (vurgu ve yazım tarzı orjinalindeki şekliyledir).

¹³² Kaplan, 1999, s. 224.

¹³³ Zürcher, 2004a, s. 243.

¹³⁴ Mardin, 1982, s. 184.

¹³⁵ AP'li ve CHP'li milletvekillerinin Diyanet ve Kur'an kursları konularında yaptıkları tartışmalar

tip okulu açılmış ve sayıları 1969 yılında yetmiş bire ulaşmıştır.¹³⁶

1960'ların ortalarından itibaren AP ile CHP çizgilerinde rekabet eden gruplar sağcılar ve solcular olarak adlandırılmaya başladı. 1970 yılında İslâmcılar AP'den ayrılarak Necmettin Erbakan'ın önderliğinde Milli Nizam Partisi'ni (MNP) kurdular. 12 Mart 1971'de Demirel hükümetine karşı gerçekleştirilen askerî darbe öncelikli olarak aşırı sol grupları hedef almışsa da İslâmi kesimin de üzerine gitmiştir. Darbe ortamında MNP kapatılmış, İmam Hatiplerin orta kısımlarının faaliyetine son verilmiş ve mezunları üniversitelerin ilahiyat dışında bölümlerine giremez hale getirilmiştir.

Bülent Ecevit, CHP genel sekreteryken 1971 darbesine karşı çıkmış, sonrasında parti genel başkanı olmuş ve iki genel seçimde de CHP'nin AP'yi geçmesini sağlamıştır. 1974 yılında Ecevit, Erbakan'ın yeni partisi Milli Selamet Partisi (MSP) ile koalisyon hükümeti kurdu. Bu dönemde İmam Hatip okullarının orta kısımları tekrar açıldı ve mezunlarının tüm üniversite bölümlerine girmesi sağlandı.¹³⁷ Erbakan 1970'lerin ikinci yarısında Demirel'in başbakanlığındaki iki koalisyonda da başbakan yardımcısı olarak yer aldı ve yeni İmam Hatiplerin açılmasında etkili oldu.

1950-1980 döneminde, dışlayıcı laikliğin hâkimiyeti devam etmiş, fakat İslâm'a yönelik devlet politikalarında belirgin bir yumuşama olmuştur. İlahiyat fakülteleri, İmam Hatip okulları, Kur'an kursları açılmış ve okullara seçmeli din dersleri konulmuştur. Bu değişimin temel nedeni demokratikleşme sonucunda halkın dinî taleplerini siyasete taşıyan sağ partilerin etkisidir. İstanbul Hukuk Fakültesi dekanlığı ve AP'den senatörlük yapmış olan Ali Fudat Başgil, DP ve AP'nin savunduğu pasif laikliğin en önemli ideologlarından biriydi. Başgil Türkiye'de Müslümanların din özgürlüğüne ulaşabilmeleri için gerçek anlamda bir din-devlet ayrılığını savunmaları gerektiğine dikkat çekmektedir. Başgil'e göre "bugün dinin devletten bekleyeceği bir şey vardır: 'Gölge etme, başka ihsan istemem.'" ¹³⁸ 1980'lerden itibaren bir yandan devletin din üzerindeki gölgesi değişerek devam etmiş, öte yandan İslâm'ın kamusal görünürlüğü artmaya başlamıştır.

için bkz. TBMM 1965a, s. 590-5; TBMM, 1965b, s. 352-3.

¹³⁶ Yavuz, 2003, s. 123; Akşit, 1991, s. 146.

¹³⁷ Yavuz, 2003, s. 125; Toprak, 1981, s. 96-121.

¹³⁸ Başgil, 1977 [1954], s. 149. Başgil'e göre Diyanet'in hükümete bağlı olması hem laikliğe hem de din özgürlüğüne aykırı idi. Diyanet'i "devletten ayırıp, hiç olmazsa üniversiteler gibi, muhtar bir müesse haline koymak" gerektiğini savunuyor ve "Bugünkü vaziyet diyanetin siyasete esaretidir" diyordu. Başgil, 1977 [1954], s. 204; ayrıca s. 186, 192.

KEMALİSTLER VE MUHAFAZAKÂRLAR: DIŞLAYICI LAİKLİĞE KARŞI MÜCADELE

12 Eylül Darbesinden, 28 Şubat Darbesine (1980-1997)

12 Eylül 1980 darbesini yapan generaller anarşi ve terörü bitirme amacıyla hareket ettiklerini iddia etmişlerdi. Hedef aldıkları değişik siyasi görüşler içinde İslâmcılığın, darbe gerekçeleri içinde de MSP'nin Konya'da 6 Eylül'de organize ettiği olaylı Kudüs mitinginin önemli bir yeri vardı. Askerî yönetim tüm siyasi partileri kapatmış ve her çeşit siyasi grubu şiddetle sindirmişti.¹³⁹ Generaller İslâm'a yönelik çelişkili politikalar izlediler. Bir yandan İslâm'ı komünizmin panzehiri ve Türk milliyetçiliğinin destekçisi olarak kullanmaya çalıştılar.¹⁴⁰ 1982 Anayasası'yla tüm okullara zorunlu din derslerini koydular. Dış politika alanında da Müslüman ülkelerle daha yakın ilişkiler geliştirilmesine çalıştılar. Bu dönemde Türkiye, İslâm Konferansı Örgütü zirvesinde ilk defa başbakan düzeyinde temsil edildi. Diğer yandan, darbeyi yapan Kenan Evren ve diğer generaller ideolojik anlamda her şeyden önce Kemalist idiler; sol ve sağ ideolojilerin ezilmesinden kaynaklanan boşluğu doldurmak için ülke çapında yoğun bir Kemalizm propagandası yaptılar. Dışlayıcı laiklik doğrultusunda izledikleri en önemli politikalarından biri üniversitelerin kontrolü için kurdukları YÖK ile genel başörtüsü yasağını başlatmalarıdır.

Askeri idare 1983 yılında yapılan seçimlere yalnızca üç partinin katılmasına izin vermişti; askerler başka bir partiyi desteklemelerine karşın Turgut Özal'ın liderliğindeki ANAP seçimleri kazandı. Özal, kişisel dindarlık açısından, Menderes ve Demirel'e oranla daha muhafazakâr; izlediği siyasi ve iktisadi politikalar açısından ise daha liberaldi.

1988'de Hac'ca giden ilk başbakan olan Özal, başbakanlığı (1983-1989) ve cumhurbaşkanlığı (1989-1993) süresinde başörtüsü yasağının kalkması konusunda uğraş vermiş (bkz. Altıncı Bölüm), İmam Hatipler ve Kur'an kurslarını da desteklemişti. Kemalistleri rahatsız eden bir başka icraatı ise bürokrasiye, özellikle de Anayasa Mahkemesi'ne, yaptığı muhafazakâr ve liberal, diğer bir deyişle pasif laik, atamaları. Özal, Ceza Kanunu'nun komünist

¹³⁹ 78'liler Vakfı, İnsan Hakları Derneği ve Türkiye İnsan Hakları Vakfı tarafından derlenen verilere göre 1980 darbesini takip eden üç sene içinde yarım milyondan fazla kişi gözaltına alınmış, çeyrek milyon kişi hakkında iddianame düzenlenmiş, on binden fazla kişi vatandaşlıktan çıkarılmış, elli kişi idam edilmiş ve daha da fazlası işkence ile öldürülmüştür. Ayrıca 3.854 öğretmen, 120 öğretim görevlisi ve 47 hâkim görevlerinden uzaklaştırılmıştır. "12 Eylül 1980 Askeri Darbesine İlişkin Suç Duyurusu", September 13, 2010, http://www.ihd.org.tr/index.php?option=com_content&view=article&id=2129

¹⁴⁰ Çetinsaya, 1999, s. 369-76.

faaliyetleri yasaklayan 141-142 ve İslâmcılığı yasaklayan 163. maddelerinin 1991 yılında kaldırılmasına da öncülük etti.¹⁴¹ “Dinî efkar ve hissiyata müstenit siyasi cemiyet” kurulmasını yasaklayan 163. madde o güne kadar İslâmi tarikat ve cemaat mensupları hakkında açılan yüzlerce davaya hukuki temel teşkil etmişti.

Özal’ın izlediği liberal politikalar devletin ekonomi ve sosyo-kültürel alanda etkisini azaltırken, sivil topluma gelişme imkânı tanıdı. Küreselleşme ve Türkiye’nin uluslararası ticarete entegrasyonu gibi çevre şartları da Türkiye’deki liberalleşmeye katkıda bulundu. Muhafazakârlar değişen şartları iyi değerlendirdiler. İthal ikameci modelden ihracat merkezli ekonomiye geçişle beraber Anadolu Aslanları denilen alternatif bir burjuvazi oluşmaya başladı.¹⁴² Özel üniversiteler ile radyo ve televizyonların yaygınlaşmasıyla, İslâmi kesim kendi eğitim ve medya ağlarını kurdu. Bu bağlamda Fethullah Gülen etrafındaki Hizmet hareketi Türkiye ve yurt dışında yüzlerce okul açtı.¹⁴³ Netice itibariyle, Kemalist ideoloji ve dışlayıcı laiklikten memnuniyetsizlik duyan, alternatif bir muhafazakâr elit ortaya çıktı.¹⁴⁴

Bu değişimlerle birlikte eski sol-sağ ayrımının yerini, laik Kemalist-İslâmi muhafazakâr ayrımı almaya başladı. Zaten Soğuk Savaş’ın sona ermesinin ardından, sol-sağ ayrımı göreceli olarak dünya çapında önem kaybına uğramıştı. Türkiye’de İslâm’ın kamusal etkisi artarken merkez sağ partiler bu değişime ayak uyduramadılar. Ne Özal’ın cumhurbaşkanlığı sonrası ANAP’ın başına geçen Mesut Yılmaz, ne de Demirel’in cumhurbaşkanlığı sonrasında DYP’nin lideri olan Tansu Çiller eski liderler kadar muhafazakârlarla yakınlaşma kurabildiler. Bu da Refah Partisi ve Erbakan’a yükseliş yolunu açan etkenlerden oldu. 1994 yılında yapılan seçimlerde RP İstanbul ve Ankara belediye başkanlıklarını kazandı. Ertesi sene yapılan genel seçimlerde ise RP oy oranını % 21’e çıkararak seçimlerden birinci parti olarak çıktı. Erbakan, RP-DYP koalisyon hükümetinde başbakan oldu. Türkiye’nin AB üyeliğine karşı olan Erbakan, sekiz Müslüman ülke arasında işbirliğini esas alan D-8 isimli teşkilatı kurdu.¹⁴⁵ Erbakan’ın başbakanlığı Kemalistler için bardağı taşıran

¹⁴¹ Yukarda bahsi geçen Hıyanet-i Vatanîye Kanunu da 1991 senesinde yürürlükten kaldırılmıştır.

¹⁴² Kuru, 2005a.

¹⁴³ Maigre, 2005; Filiztekin ve Tunalı, 1999.

¹⁴⁴ Göle, 1997; Göle, 2000; Göle, 2002; Güllalp, 2001. Ankara Üniversitesi’nde on sekiz yıl arayla yapılan iki araştırmaya göre sıralanan dört İslâmi akideye inanan öğrenci oranı 1978’den 1996’ya kadar büyük ölçüde artmıştır: Allah’ın varlığına (% 54’ten % 81’e), ahiret gününe (% 64’ten % 77’ye), Kur’an’ın vahiy olduğuna (% 47’den % 77’ye) ve Cennet ile Cehennem’e (% 36’dan % 75’e). Mutlu, 1996, s. 355.

¹⁴⁵ Bkz. Dağı 1998. D-8 üyeleri Türkiye, İran, Mısır, Pakistan, Bangladeş, Endonezya, Malezya ve

son damlaydı; Altıncı Bölüm’de anlatıldığı gibi, 28 Şubat 1997 askeri müdahalesinden dört ay sonra istifa etmek zorunda kaldı.

SONUÇ

Dışlayıcı laikliğin Türkiye’deki egemenliğinin anlaşılabilmesi derinlemesine bir tarihî analizi gerektirmektedir. Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran Batıcı kadro sadece saltanatı kaldırmakla yetinmemiş, geleneksel eski düzenin, diğer bir deyişle *devr-i sabık*’ın, ikinci ayağı olarak gördükleri İslâmi müesseseleri de hedef almışlardır. Aslında Mehmed Akif (Ersoy) gibi İslâmi hassasiyete sahip aydınlar da gelenekçi yaklaşımları tenkit etmiş ve modernleşme politikalarını desteklemişlerdi.¹⁴⁶ Batıcılar ile İslâmcılar arasındaki önemli ayrım birinci grubun modernleşmeyi kültürel Batılılaşmayla beraber planlarken, ikinci grubun modernleşmeyi İslâmi bir çerçevede gerçekleştirmek istemesiydi. Bu sert zıtlaşma sonucunda dışlayıcı laiklik gelişmiş ve hâkim olmuştu. Bu tarihi tecrübe, Fransa’da *devr-i sabık*’ın varlığının dışlayıcı laikliğin egemenliğini netice vermesine benzerken, *devr-i sabık*’ın yokluğunun pasif laiklik ile sonuçlandığı ABD’den farklıdır.

Önceki bölümlerde açıklandığı gibi ABD’de laikliğin gelişimi sürecinde dinî çeşitlilik ve devletin farklı dinlere karşı tarafsız olması ihtiyacı çok önemli bir rol oynamıştır. Türkiye’de ise, Yunanistan’la nüfus mübadelesinin ardından dinî homojenleşme yaşanmış ve Sünni-Alevi farklılığı dışında dinî çeşitlilik kalmamıştır. Öte yandan Fransa’da laiklik tarihi toplumun önemli bir kesimindeki kilise karşıtlığına dayanmıştır. Gerek Papa’nın Vatikan’dan Fransa’nın içişlerine karışıyor olması, gerek evlenmeyen ruhbanların toplumdan kopukluğu, gerekse kilisenin Fransa’da feodal dönemdeki mal zenginliği gibi sebepler Fransa’da kilise karşıtlığının kitlesel bir destek bulmasına yol açmıştır. Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti’nde ulema veya tarikatlara karşı toplumsal bir tepki bulunmamaktaydı zira ülke işlerine karışan sınır-ötesi bir İslâmi otorite yoktu (Şeyhülislâm padişahın otoritesi altındaydı, sonrasında da Diyanet başbakanın), ulema ve tarikat liderleri evlenmeyen bir ruhban sınıfı değildi, İslâmi vakıf malları da kilise gibi merkezi bir kurumun kontrolünde değildi.¹⁴⁷ Kısacası Türkiye’de dışlayıcı laikliğin tarihi temelinde, ABD’deki gibi farklı dinleri idare etme çabası ya da Fransa’daki gibi kitlesel ruhban karşıtlığı yer almaz; Türkiye tecrübesinde asıl etken Jön Türklerin ar-

Nijerya’dır.

¹⁴⁶ Ocak 1999, s. 88-9; Bulaç, 1992.

¹⁴⁷ Arslan, 1999, s. 141-7.

dından da Kemalistlerin, İslâmi müesseseleri Batılılaşmaya engel olarak görmüş olmalarıdır.¹⁴⁸

Türkiye örneği, bir ideolojinin nasıl hâkimiyet tesis ettiğine dair önemli ipuçları vermektedir. İlk olarak ideolojinin altyapısını oluşturan fikirler eğitim yoluyla yeni nesle aktarılır. İdeoloji başlangıçta ufak bir grup tarafından kabullenilse de egemen olması için sayıları ve teşkilatlanma kapasiteleri artan bir taraftar kitlesine ihtiyacı vardır. Son olarak da uygun çevre şartlarının ortaya çıkması gereklidir. Osmanlı'nın son devrinde Avrupa'da ve Avrupa tarzı yerli okullarda pozitivist bir eğitim alan aydınlar, İslâmi düşünce ve yaşam tarzından uzaklaşmış ve geri kalmışlık noktasında İslâmi kurumları suçlamaya başlamışlardı. Zaman içinde sayıları artan bu yeni elitler II. Abdülhamid'i devirecek kadar iyi organize oldular. Cumhuriyet'in kuruluş yılları eski rejimin çöktüğü, karizmatik liderlerin egemen kurum ve ideolojileri değiştirmede etkili olma fırsatı yakaladığı bir kritik dönemdi. Yine uluslararası koşullar da dışlayıcı laikliğin egemen olmasına uygundu, çünkü İngiltere başta olmak üzere Avrupalı güçler halifeliliğin kaldırılmasını ve laik bir devlet kurulmasını destekliyordu.¹⁴⁹ Bu şartlar altında Cumhuriyet'i kuranlar İslâmi müesseseleri tasfiye ederek genelde Kemalizmi, özelde ise dışlayıcı laikliği egemen kılmayı başardılar.

Mardin'e göre Kemalizm, İslâm'ın kamusal alandan çekilmesiyle oluşan felsefi ve ahlâki boşluğu doldurmakta yetersiz kalmıştır.¹⁵⁰ Kemalist modernleşme, içinde bulunduğu yerel İslâmi altyapıyı yanlış değerlendirmesinin yanı sıra taklit etmeye çalıştığı Batı modelini de doğru kavrayamamıştır:

Cumhuriyet reformlarının yabancı bir kaynak olarak Batı'yı taklide dayanıyor olması onları derinlemesine bir kültürel temelden mahrum bırakmıştır. Eskiden fikri temeli İslâm teşkil etmekteydi. Reform hareketi ise belirgin bir felsefi temelden mahrum kaldı. Muhtemelen en derin temeli olan Jakobencilik bile pragmatik ve pratikti; bir "proje" olarak ortaya çıkmıştı. Cumhuriyet, eğitim kurumlarını ve kültürel pratikleri (müzeler, resim ve heykel, laiklik) Batı'dan almıştır; fakat bunların yüzeysel görünüşlerinin altında daha derin manaların, algıların ve ontolojik pozisyonların olduğunu idrak edememiş, buzağının sadece ucunu görmüştür.¹⁵¹

¹⁴⁸ Göle, 1996, s. 131-40.

¹⁴⁹ Batı Avrupa devletlerinin Türk hukuk sisteminin laikleştirilmesi konusunda Lozan Konferansı'nda yaptıkları telkin ve teşvikler için bkz. Davison, 1964, s. 91-3.

¹⁵⁰ Mardin, 1991, s. 127; Mardin, 1994, s. 164-5.

¹⁵¹ Mardin, 1997a, s. 65.

Türkiye’de dışlayıcı laikliğin analizi ideolojinin siyasi davranışlar üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır. Dışlayıcı laik ideolojiyi hesaba katmadan, ekonomik çıkarlar veya yönetimde verimlilik gibi etkenler açısından Kemalist inkılapları açıklamak mümkün değildir. Şapka Kanunu’ndan, Arapça ezanın yasaklanmasına kadar birçok inkılabın ekonomik kalkınma veya çıkarla doğrudan bir ilişkisi yoktur. Bu reformlar idari açıdan masraflı, siyasi açıdan da riskliydi, zira toplumun çoğunluğuna rağmen uygulanıyorlardı. Toplumsal şartlardan dolayı Kemalistler dışlayıcı laik ideolojiden bazı tavizler vermişlerse bu genelde sınırlı ve geçici olması düşünülerek yapılmıştır.

İslâmiyet’in öğretildiği herhangi bir okul ya da üniversitenin olmadığı 1933-1949 dönemi, dışlayıcı laiklerin altın çağıydı. Sonrasında demokrasiye geçişle birlikte sağ partilerin ve muhafazakâr grupların etkisiyle dine yönelik devlet politikalarında yumuşama olmuştur. Bu nedenle günümüz Kemalistleri, ideolojik ütopyalarıyla, Türkiye’de din-devlet ve özellikle de din-toplum ilişkilerinin bugünkü durumu arasında bir uzaklaşma olduğunu görmekte ve 1930’lar ile 1940’lara özlem duymaktadırlar.¹⁵²

Türkiye’de halkın dindarlığı ile yönetici elitlerin dışlayıcı laikliği arasındaki çelişki, uzun yıllar demokrasi önünde bir engel olmuştur. Ordu dışlayıcı laikliğin koruyucusu konumunda olduğundan bu gerilim çoğu zaman sivil-asker ilişkilerine de yansımıştır.¹⁵³ Ernest Gellner Kemalist generaller ile sağ politikacılar arasındaki döngüyü şu cümlelerle anlatmıştır: “Önce ordu hür seçimlerin yapılmasına müsaade eder. Seçimleri Kemalist geleneğe ihanet edebilecek bir parti kazanır, bundan dolayı ordu müdahale eder... Bir süre sonra ordu hükümeti sivillere iade eder ve bu böyle sürüp gider.”¹⁵⁴ Darbeler ve sonrasında yapılan seçimlerde pasif laik politikalar güdecek olan sağ partilerin geri dönüşü 1960 darbesiyle 1965 seçimlerinde ve 1980 darbesiyle 1983 seçimlerinde tekrarlanmıştır.¹⁵⁵ Altıncı Bölüm hem 1997 darbesiyle 2002 seçimlerini, hem de 2007 muhtıra girişiminin başarısızlığının ardından, bu tarihi kısır döngünün nasıl kırıldığını incelemiştir.

¹⁵² Bkz. Özyürek, 2006.

¹⁵³ Bkz. Cizre, 1999, s. 63-5; Karabelias, 1999, s. 139.

¹⁵⁴ Gellner, 1997, s. 243.

¹⁵⁵ Bu döngünün en önemli istisnası Ecevit’in 1973 ve 1999 seçim başarılarıdır. 1971 darbesine karşı çıkarak CHP genel başkanı olan Ecevit, CHP’yi 1973 seçimlerinde birinciliğe taşımış ve Demirel’in dönüşüne izin vermemiştir. Ecevit 1997 darbesine karşı çıkmamışsa da “dine saygılı laiklik” söylemi ve Gülen’i generallere karşı korumasıyla askerlerden farklı bir çizgi izlemiştir. 1999 seçimlerinde DSP’yi birinci parti yaparak Erbakan’ın geri dönüşüne engel olmuştur.

Sonuç

Bu kitapta devletlerin dine yönelik politikaları, özellikle de üç devletin iki karşıt politika eğilimleri incelenmiştir. ABD genel olarak dinin kamusal alandaki varlığı karşısında hoşgörülü bir yaklaşıma sahipken, Fransa ve Türkiye onu çoğunlukla kamusal alandan dışlamaya çalışmışlardır. Amerikan hukuk sistemine göre ne federal yönetim ne de eyalet yönetimleri, dinî semboller ya da özel olarak herhangi bir dinin simgelerini güvenlik, sağlık gibi genel bir sebep olmadan yasaklayamazlar. Aksine Fransa ve Türkiye’de öğrenciler dinî semboller taşımaları nedeniyle pratik genel bir gerekçe olmadan okullarından uzaklaştırılmışlardır. Eğer başörtüsü seküler bir kıyafet olsaydı Fransa’da ve Türkiye’de yasaklanmayacaktı, ki bu Amerikan hukuk sistemi-ne göre kabul edilemez bir durumdur.

Devlet politikaları arasındaki farklılıkları bu ülkelerdeki ideolojik mücadeleler üzerinden inceledim. ABD’de hâkim ideoloji pasif laikliktir. Ayrışmacılar ve uzlaşmacılar adlarıyla bilinen iki ana grup Amerika’da pasif laikliğin nasıl anlaşılacağı ve uygulanacağı konusunda anlaşmazlık hatta mücadele içindedirler. Buna rağmen her iki grup da, bireylerin kamusal alanda dinî semboller taşımalarını yasaklayabilecek devlet politikalarına karşı çıkarlar. Fransa’da ise “çatışmacı” laikler dışlayıcı laikliğin hâkimiyetini savunurken, “çoğulcu” laikler buna karşı çıkmakta ve pasif laikliği alternatif olarak sunmaktadır. Türkiye’de de mücadele dışlayıcı laikliğin egemenliğini devam ettiren Kemalistler ile pasif laikliği alternatif olarak isteyen liberal ve muhafazakârlar arasında cereyan etmektedir.

Bu ideolojiler devlet politikaları üzerinde ne kadar etkili olsalar da, politikalar ve özellikle de uygulamaları sosyal altyapının etkisiyle ideolojilerin çizdiği ütopyalardan farklılıklar göstermektedir. Bu nedenle bir devlet dini kamusal alandan tamamen dışlama ya da kamusal alanda her tür dinî görünüme izin verme gibi bir mutlaklığı en azından uzun vadede gerçekleştiremez. Sovyetler Birliği gibi ateizmi resmen savunan bir devlet bile Stalin yönetiminde dini tamamen kamusal alandan silmeyeceğini kavramış; hatta onu kullanma amacıyla, İkinci Dünya Savaşı yıllarında müftüler atamak gibi politikalara başvurmuştur.

İDEOLOJİK HÂKİMİYET VE DEVLET POLİTİKALARI

ABD’de sosyal bilimlerde en etkili teorilerden biri, belki de birincisi, rasyonel tercih kuramıdır. Bu kuram toplumsal aktörlerin fikirlerini önemsiz saymakta ve stratejik davranışlarını esas almaktadır. Elinizdeki kitap, rasyonel tercih teorisinin, devlet politikalarını maddi çıkarlara ve onları azamileştirmeye çalışan birey stratejilerine dayandırmasını eleştirmektedir. Bu kitap, ideolojilerin, bireylerin siyasi öncelik ve davranışlarını şekillendirdiğini savunmaktadır. İncelenen üç ülkede de yüksek mahkemelerin ve ordunun kilit pozisyonları için verilen ideolojik mücadele, aktörlerin ideolojilerinin, kurumsal konumlarından çok daha etkili olduğunu göstermektedir. Örneğin, Kemalist generallere göre, belirli bir İslâmi düşünce yapısına sahip bir subay, ordunun kurumsal yapısının bir üyesi olmaktan daha çok, kendi ideolojisine göre hareket etme ihtimali olan potansiyel bir mürteçidir.

Kitabın tenkit ettiği diğer bir teori de devletçi yaklaşımdır. Bu yaklaşım göre merkezi bir milli çıkar algısı ile hareket eden, nerdeyse toplumdan bağımsız yöneticiler, devlet politikalarını şekillendirmektedir. Joel Migdal gibi akademisyenler devletçi yaklaşımı tenkit ederek, devlet politikalarının oluşumunda, sosyal hareketlerin etkisinin göz ardı edilmemesi gerektiğinin altını çizmiştir.¹ Bu kitap da laiklik ve din konusunda devlet aktörleri arasındaki ideolojik kamplaşmayı ortaya koyarak, bu aktörlerin toplumsal kamplaşmalardan izole olmadıklarını, aksine ideolojileri doğrultusunda sivil toplumdan müttefik ve rakipler edindiklerini göstermiştir.²

Sosyal bilimlerde analiz edilen nedenler ve sonuçlar bir etki-tepki zincirinin parçaları olarak düşünülebilir. Bu anlamda, kitabın güncel analizlerin

¹ Migdal 2001; Migdal, Kohli ve Shue, 1994.

² Mayer Zald bu konuda haklı olarak şu soruyu sormuştur: “Ronald Reagan’ın başkan adayı olmadan önce muhafazakâr hareketin bir parçası olduğu ancak sonradan bu hareketle hiçbir ilgisinin kalmadığı düşünülebilir mi?” Zald, 2000, s. 10.

yapıldığı bölümlerde ideolojik egemenlik bağımsız (açıklayıcı) değişken olarak ele alınmıştır, ancak tarihi incelemelerin yapıldığı bölümlerde ideolojik hâkimiyet bağımlı (açıklanan) değişken konumundadır. Yeni bir ideolojik hâkimiyetin oluşması çoğu kez uzun bir tarihî süreci gerektirir. Her şeyden önce bir ideoloji, ya o coğrafyanın yerel düşünürlerinin çabalarıyla üretilmekte veya entelektüel etkisi olan diğer ülkelerden ithal edilmektedir. Sonrasında ise bu ideoloji eğitim ya da yayınlar yoluyla elit kesimden kendine taraftar kazanmaya başlar. Sayıları artan taraftarların etkili olabilmeleri, hem kendi aralarında organize olmalarına, hem de (savaşlar, ekonomik buhranlar, kritik seçimler gibi kırılma noktaları sonucunda) çevre şartlarının değişime uygun hale gelmesine bağlıdır. Bu koşullar yerine geldiğinde eski hâkim ideolojinin yerini yenisi alır; bu yer değiştirme hem soyut kurumlarda (hukuk ve piyasalar), hem somut örgütlerde (okullar, mahkemeler ve kışlalar) kendini gösterir.

İdeolojik egemenlik mutlak anlamda olmaz; daima direniş ve mücadele ile karşılaşır.³ Diğer yandan hâkim ideoloji kendi muhaliflerini de şekillendirmede etkili olur. Örneğin Fransa'daki muhafazakâr Katolikler ve Türkiye'deki İslâmcılar, süreç içinde laik devlete karşı direnişi terk etmiş ve din eklenli bir düzenden ziyade laikliğin dine toleranslı (pasif) modelini savunmaya başlamışlardır.

DEVİRİ SABIK, İDEOLOJİ VE TARİHİ BAĞIMLILIK

Laikliğin oluşum koşullarında etkili olan bazı tarihî faktörler, özellikle de monarşi ile egemen din arasındaki ittifaka dayanan *devir-i sabık*'ın varlığı (ya da yokluğu) dışlayıcı (veya pasif) laikliğin ortaya çıkışını belirlemiştir. Yerel bir monarşi veya hâkim bir dinin olmadığı Amerika'da rasyonalistler cumhuriyete karşı dinî kurumları bir tehdit olarak görmemişlerdi. Dinî liderler ise, dinî çeşitlilikten dolayı, kilise-devlet ayrımını en azından en iyi ikinci seçenek olarak kabul ediyorlardı. Bu iki grubun örtüşen uzlaşması pasif laikliği netice verdi. Fransa ve Türkiye'de ise monarşi ile dinî kurumların yardımlaşmasına dayalı olan *devir-i sabık*, cumhuriyetçilerin dinî kurumları eskinin devamı ve bir tehdit olarak algılamalarına yol açmıştı. Dahası Fransa'da Katolik Kilisesi, Türkiye'de ise İslâmî liderler egemen dinleri temsil ettikleri için, din-devlet ayrımı onlar için faydalı bir seçenek olarak görünmüyordu. Bu kutuplaşma sonucunda her iki ülkede de dışlayıcı laiklik kurumlaştı.

İki tip laikliğin kurumlaşmasıyla birlikte her üç ülkede de karşılaştırmalı şekilde ideolojik mücadele hatları oluşmuştur. Bu konuda dört örneğe

3 Scott, 1985; Wedeen, 1999.

kısaca bakalım. İlk olarak Fransa’da ve Türkiye’de dışlayıcı laikliğin savunucuları, dindar muhaliflerini dinci fanatikler olarak resmederek onları gayri-meşru göstermeye çalışmışlardır. Dindar aktivistler Fransa’da dinci Katolik (*intégriste*), Türkiye’de ise *mürteci* olarak yaftalanmışlardır; son yıllara kadar irtica Türkiye’de bir milli güvenlik tehdidi olarak kabul edilmiştir. Buna karşılık ABD’de köktendinci (*fundamentalist*) terimi bir yasadışı faaliyet veya güvenlik tehdidini anlatmak için kullanılmamış; aksine köktendinciler dahil Hristiyan Sağ içerisindeki tüm gruplar meşru dinî, hatta sosyo-politik aktörler olarak görülmüşlerdir.

İkincisi, dışlayıcı laikliğin tarihi Fransa ve Türkiye’de, laikler ile muhafazakârların ordu ve diğer devlet kurumlarında etkili olma adına birbirlerine karşı komplolarına sahne olmuştur. Fransa’da laikler için, muhafazakâr Katolik subay ve bürokratları bertaraf etmek ve bu yolla devlette kontrolü sağlamak önemliydi. 1904’te laik Masonların, muhafazakâr Katolik subayları gizlice kaydettiği ortaya çıkınca buna *scandale des fiches* (fişleme skandalı) adı verildi. Aynı yöntemin, Türkiye’deki Kemalistler tarafından, dindar subaylara karşı uzunca bir dönem kullanıldığı bilinmektedir. Özellikle son on yılda Türk medyasında, pek çok fişleme skandalı ortaya çıkarılmıştır. Bu tarz fişleme ve tasfiye operasyonları Amerikan tarihinde de, mesela anti-komünist McCarthy döneminde, görülmüştür. Fakat ABD’de din ve laiklik konusundaki mücadelelerde ordunun bir rolü olmamış, Yüksek Mahkeme gibi kurumlardaki ideolojik kamplaşma ve kadrolaşma da daha şeffaf bir şekilde ve başkanlık ve senato seçimleri üzerinden yapılmıştır.

Üçüncü olarak, Fransa ve Türkiye’de hukukun laikleştirilmesi süreci bazı dinî geleneklerin ötekileştirilmesine neden olmuştur. Her iki ülkede de dinî nikah, öncesinde resmî bir nikâh yapılmamışsa suç teşkil etmektedir. ABD’de ise din görevlilerinin dinî ve resmî nikahı beraber kıyma yetkileri vardır. Dördüncü ve son olarak, yakın zamanlarda Müslüman nüfusun giderek artması karşısında Fransız Devleti, bir “Fransız İslâmı” yaratma gayesiyle, yarı-bürokratik bir örgüt olan CFCM’in kurulmasına öncülük etmiştir. Bu kurum Türkiye’deki Diyanet’i çağrıştırmaktadır. Amerika’da ise devletin bu tarz bir girişimde bulunması yerleşik din-devlet ilişkilerine tamamen ters olduğundan mümkün değildir.

İki ülkenin tarihi ve ideolojik benzerliklerine rağmen, Fransa, Türkiye’ye göre daha ılımlı din politikaları izlemektedir. Fransa’da demokrasinin, Türkiye’de ise vesayet rejiminin etkisi bu farkı açıklamaktadır. Dışlayıcı laiklik Fransa’da çok partili demokrasinin geçerli olduğu bir dönemde yerleşmiş

(1875-1905), Türkiye’de ise tek parti idaresinde kurumlaşmıştır (1923-1937). Kurumlaştıktan sonra da dışlayıcı laiklik Fransa’da çoğunluğa dayalı bir desteğe sahip iken, Türkiye’de ordu ve yargının demokrasi üzerindeki vesaleti ile korunmuştur. Demokratik bir ülke olan Fransa’da muhafazakârlar ve dışlayıcı laikler, sırasıyla 1984 ve 1994’te, sokak protestoları ile devletin Katolik özel okullara yönelik mali yardımına dair iki siyasi projeyi iptal ettirebilmişlerdir. Türkiye’de muhafazakârlar Müslümanlar da, 1997 ve 1998 yıllarında, İmam Hatiplerin ortaokul bölümlerinin kapatılmaması ve başörtüsü yasağının kalkması için sokak protestoları düzenlemişler ve fakat eylemlerinin bu konulardaki devlet politikaları üzerinde hiçbir etkisi olmamıştır.⁴

DIŞLAYICI LAİKLİKTEN, PASİF LAİKLİĞE

Bu kitabın laiklik üzerine analizinde *devr-i sabık*’a dayalı tarihi devamlılığın yanı sıra, ideolojik mücadele ve güç dengesine dayalı dinamizm beraber ele alınmıştır. Bu açıdan dışlayıcı laiklikten pasif laikliğe veya pasif laiklikten dışlayıcı laikliğe geçiş zor ama mümkündür. Böylesi bir dönüşüm zamana, uygun çevre şartlarına ve etkili liderliğe bağlıdır. Yoksa *devr-i sabık*’a yönelik reaksiyon sonsuza kadar sürmez; hatta günümüzde hâkim olan dışlayıcı laikliğin de zaman içinde bir “*devr-i sabık*”a dönüşme ihtimali vardır. Daha önceki bölümlerde geçen “tarih sarkacı” ifadesiyle vurgulandığı gibi laik devlet politikaları dinamikler ve gelgitler ortaya koyabilmektedir.

Pasif laiklik sadece ABD’ye has bir özellik olmayıp, Kanada, Hollanda, Hindistan, Senegal gibi birçok ülkede değişik biçimlerde uygulanmaktadır. Pasif laikliğin Amerika’da ortaya çıkışının dinî çeşitliliğe dayanıyor oluşu Fransa ve Türkiye’nin pasif laikliğe geçişine bir engel teşkil etmemektedir. Zira Fransa ve Türkiye’de artık tek bir dinin egemenliğinden söz etmek mümkün değildir. Fransa’da Katolik nüfus toplam nüfusun yalnızca % 55’ine karşılık gelirken ikinci büyük grubu dinsizler ve üçüncüsünü de Müslümanlar teşkil etmektedir. Türkiye’de ise nüfusun büyük çoğunluğunun Müslüman olmasına karşın İslâm dininin siyasi, iktisadi, hatta sosyal hayat üzerinde hâkimiyetinden söz etmek mümkün değildir. Dahası Müslüman nüfus içinde birbirinden farklı çok sayıda kimlik (Sünni ve Alevi), örgütlenme (Diyanet, tarikatlar, cemaatler, hareketler) ve politik görüş söz konusudur. Dolayısıyla Türkiye’de İslâm’ın tek bir yorumunun egemen olması neredeyse imkânsızdır. Pasif laikliğin hâkim olduğu İrlanda ve Polonya örneklerinde görüldüğü

4 “Sultanahmet’te Gövde Gösterisi”, *Milliyet*, 12 Mayıs 1997; “Türbanda Gövde Gösterisi”, *Milliyet*, 12 Ekim 1998.

gibi pasif laiklik ve dinî homojenlik bir arada bulunabilmektedirler. İrlanda ve Polonya, dinî çeşitliliğe değil, hem nüfus hem de dindarlık açısından çok yüksek oranda Katoliğe sahiptirler.

Genel modelleme adına zıt kavramlar olarak incelenebilselerde, detaylı bir analizde dışlayıcı ve pasif laiklik bir skala üzerinde birbirinin devamı olarak da düşünülebilir. Bu nedenle dışlayıcı laiklikten pasif laikliğe geçiş bir süreçtir. ABD’de pasif laiklik zamanla geçirdiği değişimle kamusal alanı sadece Protestan gruplara değil; Katoliklik, Musevilik ve diğer dinlere de açma sürecini yaşamış ve halen de yaşamaktadır. Fransa’da Katolikliğe yönelik dışlayıcı laik politikalar 1905’ten sonra yumuşama sürecine girmiş ve bu süreç 1959’da Katolik okullara devlet yardımının kabul edilmesiyle daha da görünürlük kazanmıştır. 1989 sonrasında Fransa’da dışlayıcı laiklik yeniden radikalleşse de bu seferki hedefi çoğunluk Katolikler değil, azınlık Müslümanlar olmuştur. Türkiye’de ise dışlayıcı laikliğin aşırı radikalleştiğini bizzat CHP fark ederek 1949 yılında politikalarda yumuşama sürecine yönelmişse de bu süreci asıl başlatan demokratik seçimlerle iktidara gelen DP olmuştur.

Son on yılda Türkiye’de laiklik noktasında yaşananlar bir yönüyle Fransız Üçüncü Cumhuriyet’ine benzemektedir. Beşinci Bölüm’de değinildiği gibi, o dönem Fransa’ında Katolik muhafazakârlar; cumhurbaşkanı, senato, ordu ve yargı üzerindeki nüfuzlarını kullanarak Cumhuriyetçilerin meclis seçimlerindeki başarılarını dengeleyeceklerini düşünüyorlardı. Çoğu muhafazakâr, monarşiyi yeniden tesis etmek için cumhuriyetçilere karşı yapılacak askerî darbe planlarını, seçimlerden daha fazla önemsemekteydi. Dışlayıcı laik cumhuriyetçiler ise seçim başarıları ve kazandıkları kitlesel destek sayesinde önce cumhurbaşkanlığı ve senatoyu, ardından da yargı ve orduyu muhafazakârlardan alarak siyasi hâkimiyeti elde ettiler. Türkiye’de uzun yıllar bunun tersi yaşandı; dışlayıcı laikler, seçimlerde başarısız olmalarına rağmen, cumhurbaşkanlığı, ordu ve yargı üzerindeki Kemalist hâkimiyete dayanarak, meclise rağmen, halkın dörtte üçünün karşı çıktığı başörtüsü yasağı gibi politikaları uyguladılar. 2007 cumhurbaşkanlığı seçimleri, muhafazakârların “iktidar olsalar da muktedir olamadıkları” düzenin değişmesini sağladı. Muhafazakârlar seçimleri kazanmaya devam ettikleri takdirde, Türkiye’de dışlayıcı laikliğin devamı ancak bir askerî müdahale veya yargı darbesi ile mümkün olabilirdi. Bu bağlamda e-muhtıra ve parti kapatma girişimleri başarısızlıkla sonuçlandı. Ergenekon, Kafes ve Balyoz gibi davalar ile 2010 referandumu sonrasında yargının yeniden yapılandırılması güç dengelerinin değiştiğini göstermektedir. Bu şartlar altında dışlayıcı laikliğin

Türkiye’de birkaç yıldan daha uzun süre egemenliğini devam ettiremeyeceğini tahmin etmek zor değildir.

Demokratik bir ülkede devlete hangi tür laikliğin hâkim olacağına halk karar verir. Egemen laik ideoloji ile toplumun dindarlığı arasındaki ilişki, devlet ile toplumun uyumu adına önemli bir etkidir. **Tablo 14**’te Türkiye, ABD ve Fransa’da⁵ toplumların dindarlık seviyeleri üç kıstas üzerinden karşılaştırılmaktadır: Tanrıya inanmanın, belirli bir dine bağlı olanların ve haftada en az bir kere dinî ibadetlere katılanların yüzdesi.⁶ **Tablo 15** ise bu ülkelerde hâkim olan laik ideoloji tipleri ile toplumların dindarlık düzeylerini karşılaştırmaktadır.

TABLO 14
Türk, Amerikan ve Fransız Toplamlarının Dindarlık Seviyeleri

	Tanrıya inanma (%)	Bir dine bağlılık (%)	Haftada en az bir ibadete katılım (%) ⁷
Türkiye	99	99	69
ABD	96	85	40
Fransa	61	55	10

Kaynak: Her üç ülke için de World Values Survey 1999 ve 2001 baz alınmıştır, <http://www.worldvaluessurvey.org/>, 1 Ağustos 2006’da ulaşılmıştır.

Türkiye için: Çarkoğlu ve Toprak 2000, s. 41, 45; “*Milliyet* ve Konda Araştırması”, *Milliyet*, 21 Mart 2007; “*Milliyet* ve A&G Araştırması”, *Milliyet*, 31 Mayıs 2003.

ABD için: Kosmin, Mayer ve Keysar 2001; Kohut ve diğerleri 2000, s. 18, 24.

Fransa için: CSA/ *La Vie/Le Monde*, “Les français et leur croyances”, 21, Mart 2003, 41, 91, http://a1692.g.akamai.net/f/1692/2042/1h/medias.lemonde.fr/medias/pdf_obj/sondage030416.pdf; “Les Français et la prière”, *Le Pèlerin Magazine*, 13 Nisan 2001; Dominique Vidal, “La France des ‘sans-religion,’” *Le Monde Diplomatique*, Eylül 2001, 22–3.

- 5 Bu ülkelerin nüfusları şöyledir: 78 milyon (Türkiye), 310 milyon (ABD) ve 65 milyon (Fransa). The CIA’s World Factbook, <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/index.html>, 15 Şubat 2011’de ulaşılmıştır. Türkiye’de yaklaşık 78.000 cami, 321 kilise ve 36 sinagog vardır. ABD’de kilise sayısı 330.742 (18.992’si Katolik), cami sayısı ise yaklaşık 1.900’dür (sinagoglar için veri bulunamadı). Fransa’da 46.100 kilise (45.000 Katolik), 2100 cami ve 300 sinagog vardır. Türkiye İçişleri Bakanlığı’ndan aktaran: “Türkiye’nin İbadehaneleri”, *Sabah*, 13 Mayıs 2008. ABD için kaynak: Lindner 2007; *Time Magazine*, “Is America Islamophobic?” 30 Ağustos 2011. Fransa için kaynak: Conseil d’Etat, 2004, s. 318; Bertrand, 2006; “L’islam nationalisé?” *Libération*, 8 Aralık 2004, s. 4-5.
- 6 Anket metodunun dindarlık ölçümünde geçerliliğine dair bazı tartışmalar vardır. Heclö, 2007 s. 72. Bu konudaki incelemem dindarlık oranlarının mutlak doğruluğundan çok, üç ülke arasındaki karşılaştırmaya odaklanmıştır. Anketlerin ABD ve Türkiye için abartılı veriler ortaya koyduğu ileri sürülebilir, ancak aynı ihtimal Fransa için de söz konusudur. Öte yandan, eğer Türkler ve Amerikalılar kendilerini olduklarından daha dindar göstermekte iseler, bu Türk ve Amerikan toplumlarında dindarlığın genel geçer bir olgu olduğuna işaret eder ve bu konuda Fransız toplumundan farklı olduklarını gösterir.
- 7 İbadete katılmada Hristiyanlar için ölçü haftada en az bir defa kiliseye ayin için gitmek, Müslümanlar için ise erkeklerde cuma namazı, bayanlarda genel anlamda namaz ölçüt alınmıştır, zira birçok dindar bayan cuma namazına gitmemektedir.

TABLO 15
Toplumsal Dindarlık Seviyesi ve Laik İdeolojiler

Laik ideolojiler	Pasif Dışlayıcı	Toplumsal dindarlık seviyesi	
		Yüksek	Düşük
		ABD Türkiye	Hollanda ⁸ Fransa

ABD’de toplumun yüksek seviyede dindarlığı ile pasif laiklik arasında uyumlu bir birliktelik vardır. Amerikan toplumu dinin değerlerini kamusal alanda yansıtmak istemekte ve devletin laik ideolojisi bunu hoşgörmektedir. Fransa’da Katolik çoğunluk ile dışlayıcı laiklik arasında tarihî olarak bir çatışma yaşandı. Bu gerilim, hem Fransız toplumunun dindarlık seviyesinin düşmesi,⁹ hem de Katolikliğe yönelik devlet politikalarının yumuşaması ile nerdeyse ortadan kalktı. Günümüzde devlet politikalarının kamusal alanda dini sınırlaması, zaten kamusal yaşamlarında dini marjinalize etmiş olan Fransızlar için büyük bir sorun teşkil etmemektedir.¹⁰ Üç ülke içinde, en dindar topluma sahip olmasına karşın en radikal dışlayıcı laik devlet politikalarına sahip olan Türkiye paradoksal bir görüntü sergilemektedir.

2006-2009 yılları arasındaki yayınlarımda Türkiye’deki bu gerilimin sona ermesi için ya halkın dindarlığının azalması ya da devletin ideolojisinin

8 Tablo 15’te pasif laiklik ile düşük dindarlığın bir arada görüldüğü örnek olarak Hollanda’ya yer verilmiştir. Hollanda’da Tanrıya inanç (% 58), bir dine bağlılık (% 55) ve haftada en az bir kere dinî ibadetlere katılım (% 14) oranları oldukça düşüktür. World Values Survey 1999, <http://www.worldvaluessurvey.org/>, 1 Ağustos 2006’da ulaşıldı.

9 Bkz. Roberts, 2000. Fransa’da haftada en az bir kere kiliseye giden insanların oranı 1958’de % 36 iken, 1974 yılında % 21’e düşmüştür. Brechon 1995. Eurobarometer’in sonuçlarına göre 1970 yılında % 23 olan bu oran 1998’de % 5’e gerilemiştir. World Values Survey’e göre ise 1981 yılında bu oran % 11 iken, 2001 yılına gelindiğinde % 8’e düşmüştür. ABD’de ise haftada en az bir kiliseye gitme oranı 1981 yılında % 43 iken 2001 yılında % 46’ya yükselmiştir. Norris ve Inglehart, 2004, s. 72, 74. Türkiye’de bu veriler son dönemlerde toplanmaya başlandığından böyle uzun vadeli değişimleri ölçmek mümkün olmamaktadır. Müslümanların camiye gitme veya haftalık ibadet edecek kadar dindar olma oranları Fransa’da % 10 iken ABD’de % 40 olması, bulundukları toplumu bir oranda yansıttıklarını göstermektedir. Fransa için: Debré, 2004, s. 67; Laurence ve Vaisse, 2006, s. 76; Klausen, 2005, s. 140. ABD için: The Muslim West Facts Project, “Muslim Americans: A National Portrait, 2010.” <http://www.muslimwestfacts.com/mwff/116074/Muslim-Americans-National-Portrait.aspx>, 1 Nisan 2010’da ulaşılmıştır.

10 Resmî ideoloji toplumun dindarlık seviyesi üzerinde tektip bir etkiye sahip değildir. Dışlayıcı laikliğin etkili olduğu Fransa’da dindarlık düzeyinin giderek düştüğü görülse de, Türkiye’de benzer bir düşüşün yaşanmadığı gözlemlenmektedir. Fransa ve İngiltere arasında yapılacak bir karşılaştırma bu bağlamda açıklayıcı olabilir. Birisi laik devlet, diğeri ise resmî dini olan bir devlet olmalarına karşın, dindarlık her iki ülkede de benzer şekilde düşük seviyededir.

dışlayıcı laiklikten pasif laikliğe dönüşmesi gerektiğini yazmıştım.¹¹ Kitabın Altıncı Bölüm'ü de bu konuya sonuç kısmında değinmişti. Son yıllardaki gelişmeler Türkiye'de pasif laikliğe doğru bir değişim olduğunu göstermektedir.¹² Bu değişime karşı çıkanların temel gerekçelerinden biri İslâmiyet'in laiklikle çatışan bir din olduğu ve bu yüzden İslâm katı bir laiklikle kontrol altında tutulmazsa İran tipi bir rejimin kaçınılmaz olduğu iddiasıdır. Konunun önemine binaen son olarak kitabın bu konuda neleri ortaya koymuş olduğunu özetleyeceğim.

LAİKLİK, İSLÂM VE HİRİSTİYANLIK

Laikliğin İslâmiyet ile uyuşmadığı ve fakat Hıristiyanlıkla bir probleminin olmadığı gerek Türk hukuk elitleri arasında, gerekse medeniyetçi düşünürler arasında yaygın bir görüştür. Aksine, laiklik ile dinlerin, yer ve zamana göre farklılık ve değişimler gösteren, İslâm ve Hıristiyanlık ikilemiyle açıklanamayacak kadar karmaşık ilişkileri vardır. Türkiye'deki dışlayıcı laikler ve dindar Müslümanlar arasındaki gerilim ile Fransa'daki dışlayıcı laiklikler ve dindar Katoliklerin yaşadığı çatışmalar arasında birçok benzerlik mevcuttur; zira dışlayıcı laiklik, kamusal iddiası olan dinlerle uyumlu değildir. Müslüman ve Hıristiyanların siyasi konumları, dinlerinin siyasete dair sahip oldukları iddia edilen farazi "öz"lerle değil, bu din mensuplarının şartlara göre yaptıkları yorumlar ve siyasi ilişkileriyle şekillenmektedir.¹³

Birinci Bölüm ve Ek A'da gösterildiği gibi 46 Müslüman çoğunluğa sahip ülkeden sadece 11 tanesinde İslâmi devlet var iken; 15 tanesinde İslâm resmî dindir, fakat hukuk sistemi tamamen İslâmi kurumların kontrolünde değildir; 20 tanesinde ise resmî dini olmayan ve hukuk sistemi de din kontrolünde olmayan laik devlet vardır. Bu veriler de İslâm ve laikliğin doğaları gereği birbirleriyle uyumsuz oldukları ve İslâm'ın din-devlet ayrımını reddeden özünden dolayı Türkiye'nin tek Müslüman çoğunluğa sahip laik devlet olduğu iddialarını çürütmektedir. Öte yandan, pek çok Müslüman ülkede laiklik din karşıtı

¹¹ Kuru, 2006; Kuru, 2007; Kuru, 2009.

¹² Türkiye'nin önde gelen anayasa hukukçusu Ergun Özbudun 2009 yılında verdiği bir röportajda Türkiye'nin pasif laikliğe geçmesi gerektiğini yayınlarına atıf yaparak söyledi. "Türkiye Pasif Laik Olacak", *Akşam*, 23 Eylül 2009. Bunun üzerine basında çıkan tartışmalar için bkz. İhsan Dağı, "Passive Secularism and the Poverty of Kemalists", *Today's Zaman*, September 28, 2009. Tenkidî manada çıkan ondan fazla köşe yazısına cevaben Mehmet Gündeme'e verdiğim röportaj: "Türkiye 'Çoğulcu Laiklik'le Rahatlar", *Yeni Şafak*, 12 Ekim 2009 ve kaleme aldığım yazı: "Pasif Laiklik" Pasif mi, Laik mi?" *Star (Açık Görüş)*, 16 Kasım 2009.

¹³ Bu konuda kitaptan çıkarılacak bir sonuç şudur: Dinî gruplar ilerde dışlayıcı laik bir rejim ile karşılaşmak istemiyorlarsa, bugünkü otoriter idarelerle işbirliği içine girmemelidirler.

bir ideoloji olarak algılanabilmektedir. Bunun nedenlerinden biri Özbekistan ve Tunus gibi dışlayıcı laikliğin egemen ideoloji olduğu ülkelerdeki baskıcı politiklardır.¹⁴ Bazı Müslüman çoğunluklu ülkelerde günümüzde hâkim olan pasif laikliğin, daha da yaygınlaşması halinde, laikliği din karşıtı zanneden Müslümanlar da bu kavrama bakışlarını tekrar gözden geçirebilirler.¹⁵

Türkiye, İslâm dünyasında tek olmasa da ilk laik devlettir ve bu konudaki tecrübesinin İslâm ile laiklik arasındaki karmaşık ilişki üzerine çalışmalarında önemli bir yeri vardır. Günümüzde Türkiye'nin, diğer Müslüman ülkelere model olabileceğine dair tartışmalar yapılmaktadır. Halbuki dine yönelik dışlayıcı politikalar takip ediyor olması Türkiye'nin modellik iddiasının ciddiye alınmamasına yol açmıştır.¹⁶ Pasif laikliğe doğru bir dönüşüm yaşamaması durumunda Türkiye'nin gerçek bir ilham kaynağı haline gelmesi mümkün olacaktır.

¹⁴ Webb, 2007; Al-Ghannouchi, 2000; An-Na'im, 1999; Keddie, 1997, s. 25-30; Esposito, 2000; Sayyid, 2003, s. 77.

¹⁵ Demokrasi notu en yüksek Müslüman çoğunluklu ülkelerden Senegal'in pasif laiklik uygulamaları için bkz. Kuru ve Stepan, 2012; Villalon, 2006. Müslümanlar ve laiklik için bkz. Hashemi, 2009.

¹⁶ Ömer Taşpınar'a göre Kemalist laiklik Orta Doğu ülkelerinde "Müslümanlara Batı tarzı giyim-kuşam, yaşam tarzı ve simgeleri baskıcı ve yüzeysel bir şekilde empoze etmeye yönelik bir girişim olarak algılanmaktadır... Başörtüsünün bile Kemalist Türkiye'de laikliğin geleceğini tehdit eden bir sembol gibi görülmesi, Arap dünyasına Türk modelinin kendi ülkesinde dahi meşruiyetten yoksun olduğunu göstermektedir." Taşpınar, 2003, 7. Ayrıca bkz. Uğur, 2004, s. 340-2.

Ekler

EK A
46 Müslüman Ülkede Din-Devlet Rejimleri

Dinî (İslâmî) devletler (11)	Resmî dini (İslâm) olan devletler (15)	Laik devletler (20)	Din karşıtı devletler (0)
Afganistan	Bangladeş	Azerbaycan	
Bahreyn	Birleşik Arap Emirlikleri	Burkina Faso	
Brunei	Cezayir	Çad	
İran	Cibuti	Gine	
Maldivler	Fas	Kazakistan	
Moritanya	Irak	Kırgızistan	
Pakistan	Katar	Kosova	
Sudan	Komorlar	Mali	
Suudi Arabistan	Kuveyt	Nijer	
Umman	Libya	Senegal	
Yemen	Malezya	Tacikistan	
	Mısır	Türkiye	
	Somali	Türkmenistan	
	Tunus	Arnavutluk	
	Ürdün	Endonezya	
		Gambiya	
		Lübnan	
		Özbekistan	
		Sierra Leone	
		Suriye	

NOTLAR

Bu tablo, Birinci Bölüm'de **Tablo 4**'te özetlenen verileri izah etmektedir. Bu 46 ülkenin sınıflandırılması **Ek B**'deki endeksten alınmıştır. Üçüncü sütundaki ülkelerden ilk on üçü anayasalarında “cumhuriyet” veya “devlet”i açıkça “laik” olarak tanımlamışlardır. Geri kalan yedi ülke ise anayasalarında laik terimini kullanmamasına rağmen resmî bir dinleri olmadığı ve hukuk sistemleri dinî kurumların kontrolünde olmadığı için laik olarak sınıflandırılmışlardır. Dünyadaki laik devletlerin çoğunluğu, ABD örneğinde olduğu gibi, anayasalarında laik kelimesini kullanmamışlardır; Fransa ve Rusya gibi anayasalarında cumhuriyet veya devleti laik kelimesiyle tanımlayan çok az ülke mevcuttur.

Bu sınıflandırma Stahnke ve Blitt'in 44 Müslüman ülkenin anayasaları üzerinden yaptıkları kategorizasyon ile büyük ölçüde benzerlik göstermektedir.¹ Altı ülkenin tanımlanmasındaki üç sebepten dolayı farklar vardır. Birincisi, Stahnke ve Blitt raporlarını yazarken Somali ve Sudan'ın anayasal düzenleri belirsiz durumdaydı. İkincisi, Stahnke ve Blitt, Cibuti ve Komorlar'ın İslâm'ı anayasalarında açıkça resmî din ilan etmediklerini vurgularken, ben bu ülkelerin anayasa veya kanunlarında İslâm'a bir ayrıcalık tanıdığını vurguladım. Üçüncüsü, Stahnke ve Blitt yeni bağımsız olan Kosova ile son dönemde Müslüman nüfusun çoğunluk haline geldiği Kazakistan'ı incelemelerine dahil etmemişlerdi.

Öte yandan, egemenlikleri uluslararası arenada tam olarak tanınmamasından dolayı Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti (laik) ile Filistin'i (resmî din İslâm) tabloya dahil etmedim. İslâm en yaygın din olmasına karşın, Müslümanların çoğunluk olmadıkları Nijerya (laik, % 50 Müslüman), Eritre (laik, % 50 Müslüman), Etiyopya (laik, % 45 Müslüman) ve Bosna Hersek (laik, % 40 Müslüman) de liste dışında kaldılar.²

¹ Stahnke ve Blitt, 2005a, özellikle s. 7; Stahnke ve Blitt, 2005b, özellikle s. 955.

² U.S. Department of State 2007.

Ek B
197 Ülkede Din-Devlet Rejimleri Endeksi

ÜLKE	REJİM	RESMÎ DİN
ABD	Laik	
Afganistan	Dinî	İslâm
Almanya	Laik	
Andorra	Resmî din	Katolik Kilisesi
Angola	Laik	
Antigua ve Barbuda	Laik	
Arjantin	Resmî din	Katolik Kilisesi
Arnavutluk	Laik	
Avustralya	Laik	
Avusturya	Laik	
Azerbaycan	Laik	
Bahama Adaları	Resmî din	(Hıristiyanlık anayasal ayrıcalığa sahip)
Bahreyn	Dinî	İslâm
Bangladeş	Resmî din	İslâm
Barbados	Laik	
Belarusya	Resmî din	(Ortodoks Kilisesi hukuki ayrıcalığa sahip)
Belçika	Laik	
Belize	Laik	
Benin	Laik	
Bhutan	Resmî din	Budizm
Birleşik Arap Emirlikleri	Resmî din	İslâm
Bolivya	Resmî din	Katolik Kilisesi
Bosna Hersek	Laik	
Botsvana	Laik	
Brezilya	Laik	
Brundi	Laik	
Brunei	Dinî	İslâm
Bulgaristan	Resmî din	(Ortodoks Kilisesi anayasal ayrıcalığa sahip)
Burkina Faso	Laik	
Burma	Laik	
Cezayir	Resmî din	İslâm
Cibuti	Resmî din	(İslâm hukuki ayrıcalığa sahip)
Çad	Laik	
Çek Cumhuriyeti	Laik	
Çin	Din karşıtı	
Danimarka	Resmî din	Lüteran Kilisesi
Demokratik Kongo	Laik	

ÜLKE	REJİM	RESMÎ DİN
Dominik	Resmî din	Katolik Kilisesi
Dominika	Laik	
Ekvador	Laik	
Ekvator Ginesi	Laik	
El Salvador	Resmî din	Katolik Kilisesi
Endonezya	Laik	
Eritre	Laik	
Ermenistan	Resmî din	Ermeni Kilisesi
Estonya	Laik	
Etiyopya	Laik	
Fas	Resmî din	İslâm
Fiji	Laik	
Fildişi Sahili	Laik	
Filipinler	Laik	
Filistin	Resmî din	İslâm
Finlandiya	Resmî din	Lüteran ve Ortodoks Kiliseleri
Fransa	Laik	
Gabon	Laik	
Gambiya	Laik	
Gana	Laik	
Gine	Laik	
Gine Bissau	Laik	
Grenada	Laik	
Guatemala	Resmî din	(Katolik Kilisesi anayasal ayrıcalığa sahip)
Guyana	Laik	
Güney Afrika Cumhuriyeti	Laik	
Güney Kıbrıs	Resmî din	(Ortodoks Kilisesi anayasal ayrıcalığa sahip)
Güney Kore	Laik	
Gürcistan	Resmî din	(Ortodoks Kilisesi anayasal ayrıcalığa sahip)
Hırvatistan	Resmî din	(Katolik Kilisesi konkordato anlaşmasıyla ayrıcalığa sahip)
Haiti	Resmî din	(Katolik Kilisesi konkordato anlaşmasıyla ayrıcalığa sahip)
Hindistan	Laik	
Hollanda	Laik	
Honduras	Resmî din	(Katolik Kilisesi hukuki ayrıcalığa sahip)
Irak	Resmî din	İslâm
İngiltere	Resmî din	Anglikan Kilisesi (İskoçya'da Presbiteryen Kilisesi)
İran	Dinî	İslâm
İrlanda	Laik	

ÜLKE	REJİM	RESMÎ DİN
İspanya	Resmî din	(Katolik Kilisesi konkordato anlaşmasıyla ayrıcalığa sahip)
İsrail	Resmî din	Musevilik
İsveç	Laik	
İsviçre	Laik	
İtalya	Resmî din	(Katolik Kilisesi konkordato anlaşmasıyla ayrıcalığa sahip)
İzlanda	Resmî din	Lüteran Kilisesi
Jameika	Laik	
Japonya	Laik	
Kamboçya	Resmî din	Budizm
Kamerun	Laik	
Kanada	Laik	
Karadağ	Laik	
Katar	Resmî din	İslâm
Kazakistan	Laik	
Kenya	Laik	
Kırgızistan	Laik	
Kiribati	Laik	
KKTC	Laik	
Kolombiya	Resmî din	(Katolik Kilisesi konkordato anlaşmasıyla ayrıcalığa sahip)
Komorlar	Resmî din	(İslâm anayasal ayrıcalığa sahip)
Kongo	Laik	
Kosova	Laik	
Kosta Rika	Resmî din	Katolik Kilisesi
Kuveyt	Resmî din	İslâm
Kuzey Kore	Din karşıtı	
Küba	Din karşıtı	
Laos	Din karşıtı	
Latviya	Laik	
Lesotho	Laik	
Liberya	Laik	
Libya	Resmî din	İslâm
Liechtenstein	Resmî din	Katolik Kilisesi
Litvanya	Laik	
Lübnan	Laik	
Lüksemburg	Laik	
Macaristan	Laik	
Madagaskar	Laik	
Makedonya	Laik	

ÜLKE	REJİM	RESMÎ DİN
Malavi	Laik	
Maldivler	Dinî	İslâm
Malezya	Resmî din	İslâm
Mali	Laik	
Malta	Resmî din	Katolik Kilisesi
Marshall Adaları	Laik	
Meksika	Laik	
Moritanya	Dinî	İslâm
Moritus	Laik	
Mısır	Resmî din	İslâm
Mikronezya	Laik	
Moğolistan	Laik	
Moldova	Resmî din	(Ortodoks Kilisesi hukuki ayrıcalığa sahip)
Monako	Resmî din	Katolik Kilisesi
Mozambik	Laik	
Namibya	Laik	
Nauru	Laik	
Nepal	Laik	
Nijer	Laik	
Nijerya	Laik	
Nikaragua	Laik	
Norveç	Resmî din	Lüteran Kilisesi
Orta Afrika Cumhuriyeti	Laik	
Özbekistan	Laik	
Pakistan	Dinî	İslâm
Palau	Laik	
Panama	Resmî din	(Katolik Kilisesi anayasal ayrıcalığa sahip)
Papua Yeni Gine	Laik	
Paraguay	Resmî din	(Katolik Kilisesi anayasal ayrıcalığa sahip)
Peru	Resmî din	(Katolik Kilisesi anayasal ayrıcalığa sahip)
Polonya	Resmî din	(Katolik Kilisesi konkordato anlaşmasıyla ayrıcalığa sahip)
Portekiz	Resmî din	(Katolik Kilisesi konkordato anlaşmasıyla ayrıcalığa sahip)
Romanya	Laik	
Ruanda	Laik	
Rusya	Laik	
San Marino	Laik	
San Tome ve Principe	Laik	
Samoa	Resmî din	(Hıristiyanlık anayasal ayrıcalığa sahip)
Senegal	Laik	

ÜLKE	REJİM	RESMÎ DİN
Seyşeller	Laik	
Sırbistan	Laik	
Sierra Leone	Laik	
Singapur	Laik	
Slovakya	Laik	
Slovenya	Laik	
Solomon Adaları	Laik	
Somali	Resmî din	İslâm
Sri Lanka	Resmî din	Budizm
St. Kits ve Nevis	Laik	
St. Lucia	Laik	
St. Vincent ve Grenadines	Laik	
Sudan	Dinî	İslâm
Surinam	Laik	
Suriye	Laik	
Suudi Arabistan	Dinî	İslâm
Svaziland	Laik	
Şili	Laik	
Tacikistan	Laik	
Tanzanya	Laik	
Tayland	Resmî din	Budizm
Tayvan	Laik	
Timor-Leste	Resmî din	(Katolik Kilisesi hukuki ayrıcalığa sahip)
Togo	Laik	
Tonga	Laik	
Trinidad ve Tobago	Laik	
Tunus	Resmî din	İslâm
Tuvalu	Laik	
Türkiye	Laik	
Türkmenistan	Laik	
Uganda	Laik	
Ukrayna	Laik	
Umman	Dinî	İslâm
Uruguay	Laik	
Ürdün	Resmî din	İslâm
Vanuatu	Resmî din	(Hıristiyanlık hukuki ayrıcalığa sahip)
Vatikan	Dinî	Katolik
Venezüella	Resmî din	(Katolik Kilisesi konkordato anlaşmasıyla ayrıcalığa sahip)
Vietnam	Din karşıtı	
Yemen	Dinî	İslâm

ÜLKE	REJİM	RESMÎ DİN
Yeni Zelanda	Laik	
Yeşil Burun	Laik	
Yunanistan	Resmî din	Ortodoks Kilisesi
Zambiya	Resmî din	Hristiyanlık
Zimbabve	Laik	

NOTLAR

1) Birinci Bölüm’de, **Tablo 1**’in özetlediği gibi, bu endekste 197 ülke dört kategori altında değerlendirilmektedir: a) Hem resmî dini olan, hem de hukuk sistemleri dinî kurumların kontrolü altında bulunan, “dinî” devletler (12 adet); b) Resmî dine sahip, ama hukuk sistemleri dinî kurumlarca kontrol edilmeyen “Resmî din”i olan devletler (60 adet); c) Ne resmî dinleri, ne de hukuk sistemleri üzerinde kurumsal dinî kontrol olan, “Laik” devletler (120 adet); d) din düşmanı politikalar izleyen “din karşıtı” devletler (5 adet).

Bazı ülkeler bir dinî anayasada açıkça resmî ilan etmeseler de bir dine anayasaları, kanunları ve kiliselerle yaptıkları konkordato anlaşmalarıyla ayrıcalıklar tanımaktadırlar. Bu ülkeleri “resmî din” sınıfına dahil ettim ve durumlarını parantez içinde açıkladım. Parantez içinde açıklanmayan ülkeler resmî dinlerini alenen ilan etmekte ve bunu anayasalarında açıkça yazmaktadırlar.

2) Bu endeksi hazırlarken ABD Dışişleri Bakanlığı’nın “2007 Uluslararası Dinî Özgürlükler Raporu”ndan geniş ölçüde faydalandım.¹ Her ülke hakkında hazırlanan ayrıntılı raporu okumanın yanı sıra, endekste geçen ülkelerin büyük çoğunluğunun anayasalarının ilgili bölümlerini de okudum. Uluslararası Dinî Özgürlükler Raporu’nda incelenen 191 ülkeye, Sırbistan, Çin, İsrail ve Kıbrıs’ın içinde alt bölümler olarak incelenmiş olan Kosova, Tayvan, Filistin ve KKTC’yi de ekledim. ABD ve Vatikan’ı da ilave edince endeksimdeki ülke sayısı 197’ye çıktı.

3) Doğruluğunu test etmek için endeksimi Tad Stahnke ve Robert Blitt’in 44 Müslüman ülke üzerine raporuyla,² Jonathan Fox’un 175 ülkede din-devlet ilişkileri üzerine veri bankasıyla,³ David Barrett, George Kurian ve Todd Johnson’in edit ettikleri 227 ülkeyi kapsayan Barrett endeksiyle,⁴ Robert Barro ve Rachel McCleary’nin, Barrett endeksinde yapmış oldukları düzeltmelerle karşılaştırdım.⁵

Ek A’da açıklanan altı ülke haricinde endeksim Stanke ve Blitt’in verileriyle örtüşmektedir. Fox’un databankasıyla endeksimin bazı farkları vardır, zira Fox ülkeleri on kategoriye ayırırken, endeksim dört ana sınıfta inceliyor. İkimiz arasındaki

1 U.S. Department of State 2007.

2 Stahnke ve Blitt, 2005a; Stahnke ve Blitt, 2005b.

3 Fox, 2008.

4 Barrett, Kurian ve Johnson, 2001.

5 Barro ve McCleary, 2005.

uyuşmazlıkların çoğu (20 ülkeden 18'i) benim parantez içindeki açıklamalarla sunmuş olduğum “resmî dini olan devletler” kategorisine giren, ama tam açıkça bunu ilan etmeyen “gri alan”daki ülkelerdir.

Endeksimle en çok uyuşmazlık içeren ise Barrett endeksidir. Daha önceki yayınlarımda Barrett'in 227 ülkelik endeksini kullanmışım;⁶ çok sayıda yanlışlığı olduğunu tespit edince kendi endeksimi oluşturmaya karar verdim. Barrett endeksi 22 din karşıtı devlet (A: ateist), 95 laik devlet (S: laik), 10 dinî devlet ile 100 resmî dini olan devlet içermektedir (Barrett tarafından R, RD, RA, RB, RG, RH, RI, RJ, RK, RL, RM, RO, RR, RC, RT veya RX şeklinde kodlanmışlardır).⁷ 22 din karşıtı ülke iddiası bu endeksin Soğuk Savaş döneminden sonra güncellenmediğini göstermektedir. Bu ülkelerden bugün için yalnız beşi din karşıtlığına devam ederken, on üçü komünizmle beraber din karşıtlığını terk etmiştir ve kalan dördü çok ufak ve haklarında bilgi elde etmek çok zor olan ülkelerdir. Yüz on olarak yansıtılan dinî devlet sayısı da abartılıdır. Endeksimde bunların sadece altmış yedi tanesinin dini veya resmî dini olan devlet sayılabileceğini ortaya koydum.

⁶ Kuru 2007.

⁷ Barrett, Kurian ve Johnson 2001.

Ek C
176 Ülkede İnsani Gelişmişlik ve Resmî Din Karşılaştırması

ÜLKE	İNSANİ GELİŞİMİŞLİK NOTU	RESMÎ DİN
Üst Düzeyde Gelişmişler		
İzlanda	0.968	1
Norveç	0.968	1
Avustralya	0.962	0
Kanada	0.961	0
İrlanda	0.959	1
İsveç	0.956	0
İsviçre	0.955	0
Japonya	0.953	0
Hollanda	0.953	0
Finlandiya	0.952	1
Fransa	0.952	0
ABD	0.951	0
Danimarka	0.949	1
İspanya	0.949	1
Avusturya	0.948	0
Belçika	0.946	0
İngiltere	0.946	1
Lüksemburg	0.944	0
Yeni Zelanda	0.943	0
İtalya	0.941	1
Almanya	0.935	0
İsrail	0.932	1
Yunanistan	0.926	1
Singapur	0.922	0
Güney Kore	0.921	0
Slovenya	0.917	0
Güney Kıbrıs	0.903	1
Portekiz	0.897	1
Brunei	0.894	1
Barbados	0.892	0
Çek Cumhuriyeti	0.891	0
Kuveyt	0.891	1
Malta	0.878	1
Katar	0.875	1
Macaristan	0.874	0

ÜLKE	İNSANİ GELİŞİMİŞLİK NOTU	RESMÎ DİN
Polonya	0.870	1
Arjantin	0.869	1
Birleşik Arap Emirlikleri	0.868	1
Şili	0.867	0
Bahreyn	0.866	1
Slovakya	0.863	0
Litvanya	0.862	0
Estonya	0.860	0
Latviya	0.855	0
Uruguay	0.852	0
Hırvatistan	0.850	1
Kosta Rika	0.846	0
Bahama Adaları	0.845	1
Seyşeller	0.843	0
Küba	0.838	0
Meksika	0.829	0
Bulgaristan	0.824	1
St. Kits ve Nevis	0.821	0
Tonga	0.819	0
Libya	0.818	1
Antigua ve Barbuda	0.815	0
Umman	0.814	1
Trinidad ve Tobago	0.814	0
Romanya	0.813	0
Panama	0.812	1
Suudi Arabistan	0.812	1
Malezya	0.811	1
Belarusya	0.804	1
Moritus	0.804	0
Bosna Hersek	0.803	0
Rusya	0.802	0
Arnavutluk	0.801	0
Makedonya	0.801	0
Brezilya	0.800	0

ÜLKE	İNSANİ GELİŞİMİŞLİK NOTU	RESMÎ DİN
Orta Düzeyde Gelişmişler		
Dominika	0.798	0
St. Lucia	0.795	0
Kazakistan	0.794	0
Venezüella	0.792	1
Kolombiya	0.791	1
Ukrayna	0.788	0
Samoa	0.785	1
Tayland	0.781	1
Dominik	0.779	1
Belize	0.778	0
Çin	0.777	0
Grenada	0.777	0
Ermenistan	0.775	1
Türkiye	0.775	0
Surinam	0.774	0
Ürdün	0.773	1
Peru	0.773	1
Ekvador	0.772	0
Lübnan	0.772	0
Filipinler	0.771	0
Tunus	0.776	1
Fiji	0.762	0
St. Vincent ve Grenadines	0.761	0
İran	0.759	1
Paraguay	0.755	1
Gürcistan	0.754	1
Guyana	0.750	0
Azerbaycan	0.746	0
Sri Lanka	0.743	1
Maldivler	0.741	1
Yeşil Burun	0.736	0
Jamaika	0.736	0
El Salvador	0.735	1
Cezayir	0.733	1
Vietnam	0.733	0
Filistin	0.731	1
Endonezya	0.728	0
Suriye	0.724	0
Türkmenistan	0.713	0

ÖLKE	İNSANİ GELİŞİMİŞLİK NOTU	RESMÎ DİN
Nikaragua	0.710	0
Mısır	0.708	1
Moldova	0.708	1
Özbekistan	0.702	0
Honduras	0.700	1
Moğolistan	0.700	0
Kırgızistan	0.696	0
Bolivya	0.695	1
Guatemala	0.689	1
Gabon	0.677	0
Güney Afrika	0.674	0
Vanuatu	0.674	1
Tacikistan	0.673	0
Botsvana	0.654	0
San Tome ve Principe	0.654	0
Namibya	0.650	0
Fas	0.646	1
Ekvator Ginesi	0.642	0
Hindistan	0.619	0
Solomon Adaları	0.602	0
Laos	0.601	0
Kamboçya	0.598	1
Myanmar	0.583	0
Bhutan	0.579	1
Komorlar	0.561	1
Gana	0.553	0
Pakistan	0.551	1
Moritanya	0.550	1
Lesoto	0.549	0
Kongo	0.548	0
Bangladeş	0.547	1
Svaziland	0.547	0
Nepal	0.534	0
Madagaskar	0.533	0
Kamerun	0.532	0
Papua Yeni Gine	0.530	0
Haiti	0.529	1
Sudan	0.526	1
Kenya	0.521	0
Cibuti	0.516	1
Timor-Leste	0.514	1

ÜLKE	İNSANİ GELİŞİMİŞLİK NOTU	RESMÎ DİN
Zimbabve	0.513	0
Togo	0.513	0
Yemen	0.508	1
Uganda	0.505	0
Gambiya	0.502	0
Alt düzeyde Gelişmişler		
Senegal	0.499	0
Eritre	0.483	0
Nijerya	0.470	0
Tanzanya	0.467	0
Gine	0.456	0
Ruanda	0.452	0
Angola	0.446	0
Benin	0.437	0
Malavi	0.437	0
Zambiya	0.434	1
Fildişi Sahilleri	0.432	0
Burundi	0.413	0
Demokratik Kongo	0.411	0
Etiyopya	0.406	0
Çad	0.388	0
Orta Afrika Cumhuriyeti	0.384	0
Mozambik	0.384	0
Mali	0.380	0
Gine Bissau	0.374	0
Nijer	0.374	0
Burkina Faso	0.370	0
Sierra Leone	0.336	0
NOT		
Bu tablo Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP)'nin, 2007-2008 İnsani Gelişmişlik Endeksi ile Ek B'deki Din-Devlet Rejimleri Endeksi'ne dayanmaktadır. UNDP 176 ülkeye verdiği notu a) kişi başına düşen milli gelir, b) okur-yazar oranı, c) ortalama hayat süresi üzerinden hesaplamıştır. Tabloda "1" resmî dini olmayan (106 laik ve 4 din-karşıtı) devletlere, "0" ise resmî dine sahip (56 resmî dini olan ve 10 dinî) devletlere işaret etmektedir. UNDP ülkeleri Üst Düzeyde Gelişmişler (0.800 ve üstü not), Orta Düzeyde Gelişmişler (0.500 ile 0.800 arasında not) ve Alt Düzeyde Gelişmişler (0.500'ün altında not) şeklinde sınıflandırmıştır.⁸		
8 UNDP, "Human Development Reports", http://hdr.undp.org/en/statistics/, 19 Mayıs 2008'de ulaşılmıştır.		

Kaynakça

MÜLÂKATLAR

- Mehmet Aydın, Din İşlerinden Sorumlu Devlet Bakanı, Washington, DC, 19 Nisan 2004.
- Mustafa Çalık, *Türkiye Günlüğü* Dergisi Editörü, Ankara, 4 Eylül 2004.
- Yalçın Akdoğan, Başbakan Tayyip Erdoğan'ın Siyasi Danışmanı, Ankara, 6 Eylül 2004.
- Burhan Kuzu, TBMM Anayasa Komisyonu Başkanı, Ankara, 13 Eylül 2004.
- Necmettin Cevheri, Eski Din İşlerinden Sorumlu Devlet Bakanı, Ankara, 13 Eylül 2004.
- Mir Dengir Fırat, AK Parti Genel Başkan Yardımcısı, Ankara, 14 Eylül 2004.
- Mustafa Erdoğan, Hukuk Profesörü ve Liberal Düşünce Derneği Kurucusu, Ankara, 14 Eylül 2004.
- Atilla Yayla, Siyaset Bilimi Profesörü ve Liberal Düşünce Derneği Başkanı, Ankara, 14 Eylül 2004.
- Ali Bardakoğlu, Diyanet İşleri Başkanı, Ankara, 15 Eylül 2004.
- Mehmet Görmez, Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı, Ankara, 15 Eylül 2004.
- İhsan Dağı, Uluslararası İlişkiler Profesörü, ODTÜ, Ankara, 16 Eylül 2004.
- Zana Çıtak, Uluslararası İlişkiler Doçenti, ODTÜ, Ankara, 17 Eylül 2004.
- Haşim Kılıç, Anayasa Mahkemesi Başkan Yardımcısı, Ankara, 20 Eylül 2004.
- Binnaz Toprak, Siyaset Bilimi Profesörü, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 21 Eylül 2004.
- Ayşe Kadioğlu, Siyaset Bilimi Profesörü, Sabancı Üniversitesi, İstanbul, 22 Eylül 2004.
- Hamit Bozarslan, Sosyoloji Profesörü, EHESS, Paris, 6 Ekim 2004.
- Rüştü Naiboğlu, Emekli Korgeneral, Ankara, 16 Ekim 2004.
- Nilüfer Göle, Sosyoloji Profesörü, EHESS, Paris, 21 Ekim 2004.
- Semih Vaner, Siyaset Bilimi Profesörü, AFEMOTI, Paris, 25 Ekim 2004.
- Nevzat Ceylan, İşadamı, Paris, 29 Ekim 2004.
- Semra Meral, Siyaset Bilimi Doktora Öğrencisi, Sorbonne Üniversitesi, Paris, 30 Ekim 2004.
- Rita Hermon-Belot, Tarih Profesörü, EHESS, Paris, 5 Kasım 2004.
- Emile Poulat, Tarih Profesörü, EHESS, Paris, 10 Kasım 2004.
- Jean Baubérot, Tarih Profesörü, EPHE, Sorbonne Üniversitesi, Auxerre, 11 Kasım 2004.
- Jean-Paul Willaime, Sosyoloji Profesörü, EPHE, Sorbonne Üniversitesi, Auxerre, 11 Kasım 2004.
- Fouad Alaoui, Fransa İslâmi Kurumlar Birliği (UOIF) Genel Sekreteri, Auxerre, 12 Kasım 2004.
- Valentine Zuber, Sosyoloji Profesörü, EPHE, Sorbonne Üniversitesi, Paris, 26 Kasım 2004.
- Ali Bulaç, *Zaman* Gazetesi Yazarı, Brüksel, 3 Aralık 2004.
- Sahag Mashalian, Türk Ermeni Ortodoks Patrikanesi Temsilcisi, Brüksel, 3 Aralık 2004.
- Sabrina Pastorelli, Sosyoloji Doktora Öğrencisi, EPHE, Sorbonne Üniversitesi, Paris, 8 Aralık 2004.
- Frank S. Ravitch, Hukuk Profesörü, Michigan State Üniversitesi, Chicago, IL, 9 Nisan 2005.
- Philip Munoz, Siyaset Bilimi Doçenti, Tufts Üniversitesi, Arlington, VA, 21 Mayıs 2005.

- William Evans, Mormon Kilisesi Halkla İlişkiler Müdürü, telefon mülakatı, 30 Ağustos 2005.
- T. Jeremy Gunn, Hukuk Profesörü ve Amerikan Sivil Özgürlükler Birliği (ACLU), İnanç ve Din Özgürlüğü Şubesi Müdürü, Washington, DC, 6 Eylül 2005.
- Michael Lieberman, İftira İle Mücadele Birliği (ADL), Sivil Haklar Politika Planlama Merkezi Müdürü, Washington, DC, 6 Eylül 2005.
- Mark Button, Siyaset Bilimi Doçenti, Utah Üniversitesi, Salt Lake City, UT, 12 Eylül 2005.
- Anson Laytner, Amerikan Yahudi Komitesi (AJC), Seattle Şubesi Müdürü, Seattle, WA, 3 Ekim 2005.
- Cole Durham, Hukuk Profesörü ve Birmingham Young Üniversitesi Uluslararası Din ve Hukuk İncelemeleri Merkezi Müdürü, Provo, UT, 27 Ocak 2006.
- Cynthia Moe-Lobeda, İlahiyat Doçenti, Seattle University, Seattle, WA, 17 Mart 2006.
- Jocelyne Cesari, Siyaset Bilimi Profesörü, Harvard University, Madison, WI, 25 Mart 2006.
- Michael S. Ressler, Birleşik Yahudi Federasyonu Başkan Yardımcısı, San Diego, CA, 16 Mart 2007.

MAHKEME KARARLARI

ABD Yüksek Mahkemesi

- Vidal v. Girard's Executors*, 43 U.S. 127 (1844).
- Reynolds v. U.S.*, 98 U.S. 145 (1878).
- Davis v. Beason*, 133 U.S. 333 (1890).
- Mormon Church v. United States*, 136 U.S. 1 (1890).
- Holy Trinity Church v. U.S.*, 143 U.S. 457 (1892).
- West Virginia v. Barnette*, 319 U.S. 624 (1943).
- Everson v. Board of Education*, 330 U.S. 1 (1947).
- McCullum v. Board of Education*, 333 U.S. 203 (1948).
- Zorach v. Clauson*, 343 U.S. 306 (1952).
- Brown v. Board of Education*, 347 U.S. 483 (1954).
- Engel v. Vitale*, 370 U.S. 421 (1962).
- Abington v. Schempp*, 374 U.S. 203 (1963).
- Sherbert v. Verner*, 374 U.S. 398 (1963).
- Board of Education v. Allen*, 392 U.S. 236 (1968).
- Epperson v. Arkansas*, 393 U.S. 97 (1968).
- Walz v. Tax Commission*, 397 U.S. 664 (1970).
- Welsh v. United States*, 398 U.S. 333 (1970).
- Lemon v. Kurtzman*, 403 U.S. 602 (1971).
- Wisconsin v. Yoder*, 406 U.S. 205 (1972).
- Stone v. Graham*, 449 U.S. 39 (1980).
- Widmar v. Vincent*, 454 U.S. 263 (1981).
- Lynch v. Donnelly*, 463 U.S. 783 (1983).
- Wallace v. Jaffree*, 472 U.S. 38 (1985).
- Goldman v. Weinberger*, 475 U.S. 503 (1986).
- Edwards v. Aguillard*, 482 U.S. 578 (1987).

Allegheny v. ACLU, 492 U.S. 573 (1989).
Board of Education v. Mergens, 496 U.S. 226 (1990).
BOE of Westside Community Schools v. Mergens, 496 U.S. 226 (1990).
Oregon v. Smith, 494 U.S. 872 (1990).
Lee v. Weisman, 505 U.S. 577 (1992).
Lamb's Chapel v. Center Moriches, 508 U.S. 384 (1993).
Rosenberger v. Rector, 515 U.S. 819 (1995).
Agostini v. Felton of 1997, 521 U.S. 203 (1997).
City of Boerne v. Flores, 521 U.S. 507 (1997).
Mitchell v. Helms, 530 U.S. 793 (2000).
Santa Fe v. Doe, 530 U.S. 290 (2000).
Good News v. Milford, 533 US 98 (2001).
Zelman v. Simmons-Harris, 536 U.S. 639 (2002).
Elk Grove Unified School District v. Newdow, 542 U.S. 1 (2004).
McCreary County v. ACLU, 545 U.S. (2005).
Van Orden v. Perry, 545 U.S. (2005).

Fransa Cumhuriyeti Danıştayı
 27 Kasım 1989; sayı 346.893.

Fransa Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi
 13 Ocak 1994; sayı 93–329 DC.

Türkiye Cumhuriyeti Danıştayı
 13 Aralık 1984; sayı 1984/1574.

Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi
 7 Mart 1989; sayı 1989/12.
 9 Nisan 1991; sayı 1991/8.
 16 Ocak 1998; sayı 1998/1.
 5 Haziran 2008; sayı 2008/116.
 30 Temmuz 2008; sayı 2008/2.
 8 Ekim 2009; sayı 2009/139.
 17 Haziran 2010; sayı 2010/82.

SÜRELİ YAYINLAR

İngilizce

American Prospect
Christian Science Monitor
International Herald Tribune
New Republic
New York Sun
New York Times
USA Today
Washington Post
Washington Times

Fransızca	Türkçe
<i>La Croix</i>	<i>Aksiyon</i>
<i>L'Express</i>	<i>Bugün</i>
<i>Le Figaro magazine</i>	<i>Diyanet</i>
<i>Le Monde</i>	<i>Hürriyet</i>
<i>Le Monde diplomatique</i>	<i>Milliyet</i>
<i>Le Nouvel observateur</i>	<i>Radikal</i>
<i>Libération</i>	<i>Sabah</i>
<i>Sciences humaines</i>	<i>Star</i>
<i>L'Yonne républicaine</i>	<i>Taraf</i>
	<i>Yeni Aktüel</i>
	<i>Yeni Şafak</i>
	<i>Zaman</i>

TARİHİ VESİKA VE YAYINLAR

- Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1976 [1904].
- Atatürk, M. Kemal, *Nutuk I-III*, Türk Devrim Tarihi Enstitüsü, İstanbul, t.y. [1927].
- , *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, yay. haz. Nimet Arsan, Sadi Borak ve Utkan Kocatürk, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1972 [t.y.].
- Atay, Falih Rıfkı, *Çankaya*, Bateş, İstanbul, 1980 [1961].
- Buisson, Ferdinand (der.), *Rapport sur l'instruction primaire à l'exposition universelle de Philadelphie en 1876*, Imprimerie nationale, Paris, 1878.
- , *La Foi laïque: extraits de discours et d'écrits*, Le Bord de L'Eau, y.y., 2007 [1911].
- CHP, *Yedinci Kurultay Tutanağı*, Ankara, 1948.
- Gökalp Ziya, “*Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak*”, *Kitaplar 1* içinde, Yapı Kredi, İstanbul, 2007a [1918].
- , “*Türkçülüğün Esasları*”, *Kitaplar 1* içinde, Yapı Kredi, İstanbul, 2007b [1923].
- Kemal, Namık, *Renan Müdafaaamesi: İslâmiyet ve Maarif*, yay. haz. M. Fuad Köprülü, Milli Kültür, Ankara, 1962 [1910].
- Locke, John, *Second Treatise of Government*, Hackett, Indianapolis, IN, 1980 [1690].
- , *A Letter Concerning Toleration*, Hackett, Indianapolis, IN, 1983 [1689].
- Nursi, Bediüzzaman Said, “*Divan-ı Harbi Örfi*”, *Risale-i Nur Külliyyatı* içinde, Nesil, İstanbul, 1996a [1909].
- , “*Mektubat*”, *Risale-i Nur Külliyyatı* içinde, Nesil, İstanbul, 1996b [1929-1934].
- , “*Şualar*”, *Risale-i Nur Külliyyatı* içinde, Nesil, İstanbul, 1996c [1936-1949].
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, GF Flammarion, Paris, 2001 [1762].
- , *The Social Contract*, çev. Maurice Cranston, Penguin, New York, t.y. [1762].
- Sabahattin, Prens, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, yay. haz. İnan Keser, Liberte, İstanbul, 2002 [1918].
- TBMM, *TBMM Zabıt Ceridesi*, cilt 7, Devre II, İçtima 1, TBMM Matbaası, Ankara, 1924.
- , *TBMM Zabıt Ceridesi*, cilt 3, Devre III, İçtima 1, TBMM Matbaası, Ankara, 1928.
- , *TBMM Kavanin Mecmuası*, cilt 17, Devre V, İçtima 2, TBMM Matbaası, Ankara, 1937.
- , *TBMM Kavanin Mecmuası*, cilt 2, Devre II, İçtima 1, TBMM Matbaası, Ankara, 1942, [1924].

- , *Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, cilt 39, Dönem I, Toplantı 4, TBMM Matbaası, Ankara, 1965a.
- , *Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, cilt 41, Dönem I, Toplantı 4, TBMM Matbaası, Ankara, 1965b.
- Temo, İbrahim, *İbrahim Temo'nun İttihad ve Terakki Anıları*, Arba, İstanbul, 1987 [1939].
- Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*, çev. George Lawrence, (der.) J. P. Mayer, Perennial Classics, New York, 2000 [1835].
- Tunaya, Tarık Zafer, 1978. "Osmanlı Anayasacılık Hareketi ve 'Hükümet-i Meşrûta'", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, 1978, 6, s. 227-37.

KİTAP VE MAKALELER

- Abu Rabi, İbrahim (der.), *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediüzzaman Said Nursi*, State University of New York Press, Albany, 2003.
- Agai, Bekim, "The Gülen Movement's Islamic Ethic of Education", *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* içinde, (der.) M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito, Syracuse University Press, Syracuse, 2003.
- Ahlstrom, Sydney E., *A Religious History of the American People*, Yale University Press, New Haven, CT, 1972.
- Ahmad, Feroz, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914*, Oxford University Press, New York, 1969.
- , *The Making of Modern Turkey*, Routledge, New York, 1993; *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alagan, 2. basım, İstanbul, 1999.
- Ahmad, Mumtaz, "Islamic Fundamentalism: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat", *Fundamentalisms Observed* içinde, (der.) Martin E. Marty ve R. Scott Appleby, University of Chicago Press, Chicago, 1991.
- AK Parti, *Parti Programı*, AK Parti, y.y., 2002.
- , *Siyasal Kimlik*, AK Parti, y.y., t.y.
- Akan, Murat, "The Politics of Secularization in Turkey and France: Beyond Orientalism and Occidentalism", Doktora Tezi, Columbia University, 2005.
- Akbulut Kuru, Zeynep, "Banning Headscarves and Muslim Women's Subjectivity in Turkey", Doktora Tezi, University of Washington, Seattle, 2011.
- Akbulut Kuru, Zeynep ve Ahmet T. Kuru, "Apolitical Interpretation of Islam: Said Nursi's Faith-Based Activism in Comparison with Political Islamism and Sufism", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2008, 19 (1), s. 99-111.
- Akdoğan, Yalçın, *Muhafazakâr Demokrasi*, AK Parti, Ankara, 2003.
- , "The Meaning of Conservative Democratic Political Identity", *Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti* içinde, (der.) M. Hakan Yavuz, University of Utah Press, Salt Lake City, 2006.
- Akşit, Bahattin, "Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam-Hatip Schools in the Republic", *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State* içinde, (der.) Richard Tapper. I. B. Tauris, New York, 1991; *Çağdaş Türkiye'de İslâm: Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, çev. Özden Arıkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1993.
- Aktay, Yasin, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İletişim, İstanbul, 1999.

- Al-Ghannouchi, Rachid, "Secularism in the Arab Maghreb", *Islam and Secularism in the Middle East* içinde, (der.) John L. Esposito ve Azzam Tamimi, New York University Press, New York, 2000.
- Al-Rasheed, Madawi, *A History of Saudi Arabia*, Cambridge University Press, New York, 2002.
- Alaoui, Fouad, "Des conditions de l'intégration de l'islam dans le cadre républicain", *Les Entretiens d'Auxerre: De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité* içinde, (der.) Jean Baubérot ve Michel Wieviorka, L'aube, y.y., 2005.
- Aliefendioğlu, Yılmaz, "Laiklik ve Laik Devlet", *Laiklik ve Demokrasi* içinde, (der.) İbrahim Ö. Kaboğlu. İmge, İstanbul, 2001.
- Alpay, Şahin, "Türk Modeli Laikliğin 21. Yüzyılda Geleceği", *Devlet ve Din İlişkileri-Farklı Modeller*, Konseptler ve Tecrübeler, Konrad Adenauer Vakfı, Ankara, 2003.
- An-Na'im, Abdullahi A., "Political Islam in National Politics and International Relations", *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* içinde, (der.) Peter L. Berger, Ethics and Public Policy Center, Washington, DC, 1999.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2008.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londra, 1998; *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, 2. basım, İstanbul, 2007 [2004].
- Anderson, John, "Putin and the Russian Orthodox Church: Asymmetric Symphonia", *Journal of International Affairs*, 2007, 61 (1), s. 185-201.
- Anderson, Robert, "The Conflict in Education: Catholic Secondary Schools (1850-70): A Re-appraisal", *Conflicts in French Society: Anticlericalism, Education and Morals in the Nineteenth Century* içinde, (der.) Theodore Zeldin, George Allen and Unwin, Londra, 1970.
- Arat, Yeşim, "Boundaries of the Nation-State and the Lure of the Islamic Community in Turkey", *Boundaries and Belonging: States and Societies in the Struggle to Shape Identities and Local Practices* içinde, (der.) Joel S. Migdal, Cambridge University Press, New York, 2004.
- Arjomand, Said Amir, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, Oxford University Press, New York, 1988.
- Arslan, Ahmet, "Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler", *Liberal Düşünce*, 1996, (1), s. 54-84.
- , *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*, Vadi, Ankara, 1999.
- Arslan, Zühtü, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinde Din Özgürlüğü*, Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara, 2005a.
- , "Jüristokratik Demokrasi ve Laiklik: Türk Laikliğinin Siyasal İşlevi Üzerine", *Liberal Düşünce*, 2005b, (38-9), s. 45-54.
- Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 2003; *Sekülerliğin Biçimleri Hristiyanlık, İslâmiyet ve Modernlik*, çev. Ferit Burak Ayder, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.
- ASDER, Adaleti Savunucular Derneği, *Ben Disiplinsiz Değilim*, ASDER, İstanbul, 2004.
- Avrupa İstikrar Girişimi, "Sex and Power in Turkey: Feminism, Islam and the Maturing of Turkish Democracy", Berlin, 2 Haziran 2007, www.esiweb.org/pdf/esi_document_id_90.pdf.

- Aydın, Ertan, "Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the 1930s: The Ülkü Version of Kemalism, 1933-1936", *Middle Eastern Studies*, 2004, 40 (5), s. 55-82.
- Azak, Umut, *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion, and the Nation State*, I. B. Tauris, Londra, 2010.
- Azria, Régine, *Le fait religieux en France*, La Documentation Française, Paris, 2003, no. 8033.
- Bagby, Ihsan, Paul M. Perl ve Bryan T. Froehle, "The Mosque in America: A National Portrait", Washington, DC, Council on American-Islamic Relations, 26 Nisan 2001, http://www.cair.com/Portals/0/pdf/The_Mosque_in_America_A_National_Portrait.pdf.
- Bağcı, Rıza, *Bizim Edebiyatımız: Nesiller, Şahsiyetler, Eserler*, Kaynak, İzmir, 1997.
- Bailey, David C., *Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*, University of Texas Press, Austin, TX, 1974.
- Bailyn, Bernard, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1967.
- Bakar, Osman, "The Intellectual Impact of American Muslim Scholars on the Muslim World, with Special Reference to Southeast Asia", *Muslims in the United States* içinde, (der.) Philippa Strum ve Danielle Tarantolo, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington, DC, 2003.
- Balmer, Randall, *God in the White House: A History*, Harper One, New York, 2008.
- Baristiran, Omer, *Secularism: The Turkish Experience. An Academic DVD*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 2004.
- Barkey, Karen, *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*, Cambridge University Press, New York, 2008.
- Barrett, David B., George T. Kurian ve Todd M. Johnson, *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*, Oxford University Press, New York, 2001.
- Barro, Robert J. ve Rachel M. McCleary, "Which Countries Have State Religions?", *The Quarterly Journal of Economics*, 2005, 104 (4), s. 1331-70.
- Başgil, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, Yağmur, İstanbul, 1977 [1954].
- Bates, Robert H., *Markets and States in Tropical Africa*, University of California Press, Berkeley, 1981.
- Baubérot, Jean, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Seuil, Paris, 1990.
- , "Republique laïque", *Religions et laïcité dans l'Europe des douze* içinde, (der.) Jean Baubérot, Syros, Paris, 1994a.
- , "Annexe: l'Alsace-Lorraine, la difference au coeur du jacobinisme", *Religions et laïcité dans l'Europe des douze* içinde, (der.) Jean Baubérot, Syros, Paris, 1994b.
- (der.), *Religions et laïcité dans l'Europe des douze*, Syros, Paris, 1994c.
- , "Two Thresholds of Laicization", *Secularism and Its Critics* içinde, (der.) Rajeev Bhargava. Delhi, Oxford University Press, India, 1999.
- , "D'une comparasion: Laïcité française, laïcité turque", *Turquie, les mille visages: Politique, religion, femmes, immigration* içinde, (der.) Isabelle Rigoni, Editions Syllepse, Paris, 2000.
- , "Secularism and French Religious Liberty: A Sociological and Historical View", *Brigham Young University Law Review*, 2003, (2), s. 461-4.
- , *Histoire de la laïcité en France*, PUF, Que sais-je?, Paris, 2004a.

- (der.), *La Laïcité à l'épreuve: Religions et libertés dans le monde*, Universalis, y.y., 2004b.
- , “Brève histoire de la laïcité en France”, *La Laïcité à l'épreuve: Religions et libertés dans le monde* içinde, (der.) Jean Baubérot, Universalis, y.y., 2004c.
- , *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Seuil, Paris, 2004d; *Laiklik Tutku ile Akıl Arasında (1905-2005)*, çev. Alev Er, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009.
- , “The Place of Religion in Public Life: The Lay Approach”, *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook* içinde, (der.) Tore Lindholm Jr., W. Cole Durham ve Bahia G. Tahzib-Lie, Martinus Nijhoff, Leiden, the Netherlands, 2004e.
- , “La laïcité: le chêne et le roseau”, *La laïcité dévoilée: Quinze années de débat en quarante rebonds*, Libération and éditions de l'Aube, y.y., 2004f.
- , “Conclusion”, *Les Entretiens d'Auxerre: De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité* içinde, (der.) Jean Baubérot ve Michel Wieviorka. L'aube, y.y., 2005.
- Baubérot, Jean ve Séverine Mathieu, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France: 1800-1914*, Seuil, Paris, 2002.
- Baudouin, Jean ve Philippe Portier, “La laïcité française. Approche d'une métamorphose”, *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui? Contestations et renégociations du modèle français* içinde, (der.) Jean Baudouin ve Philippe Portier. Presses Universitaires de Rennes, Rennes, France, 2001.
- Beattie, Nicholas, “Yeast in the Dough? Catholic Schooling in France, 1981-95”, *Catholicism, Politics, and Society in Twentieth-Century France* içinde, (der.) Kay Chadwick, Liverpool University Press, Liverpool, 2000.
- Bedouelle, Guy ve Jean-Paul Costa, *Les laïcités à la française*, Puf, Paris, 1998.
- Belge, Ceren, “Friends of the Court: The Republican Alliance and Selective Activism on the Constitutional Court of Turkey”, *Law and Society Review*, 2006, 40 (3), s. 653-92.
- Bellah, Robert, “Civil Religion in America”, *Daedalus*, 2005, 134 (4), s. 40-55.
- Bencheikh, Soheib, *Marianne et le Prophète: L'Islam dans la France laïque*, Bernard Grasset, Paris, 1998.
- , “Les Croyants les plus proches de la ‘laïcité à la française’ sont les musulmans”, *Hommes and Migrations*, 1999, (1218), s. 14-21.
- Bennigsen, Alexandre ve Chantal Lemerrier-Quelquejay, *Step'de Ezan Sesleri: Sovyet Rejimi Altındaki İslâm'ın 400 Yılı*, çev. Nezih Uzel, Selçuk, Ankara, 1981.
- Berger, Peter L., “The De-secularization of the World: A Global Overview”, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* içinde, (der.) Peter L. Berger, Ethics ve Public Policy Center, Washington, DC, 1999.
- Bergounioux, Alain, “La laïcité, valeur de la République”, *Pouvoirs*, 1995, (75), s. 17-26.
- Berkes, Niyazi, “Historical Background of Turkish Secularism”, *Islam and the West* içinde, (der.) Richard N. Frye. Mouton and Co., The Hague, 1955.
- , *The Development of Secularism in Turkey*, Routledge, New York, 1998 [1964].
- Berlin, Isaiah, “Two Concepts of Liberty”, *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays* içinde, (der.) Henry Hardy and Roger Hausheer, Chatto and Windus, Londra, 1997.
- Berman, Harold J., “Religious Rights in Russia at a Time of Tumultuous Transition: A Historical Theory”, *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*

- içinde, (der.) Johan D. van der Vyver ve Jr. John Witte, Martinus Nijhoff, The Hague, 1996.
- Bertrand, Jean René, "State and Church in France: Regulation and Negotiation", *GeoJournal*, 2006, 67 (4), s. 295-306.
- Beyerlein, Kraig, "Educational Elites and the Movement to Secularize Public Education: The Case of the National Education Association", *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life* içinde, (der.) Christian Smith, University of California Press, Berkeley, 2003.
- Bhargava, Rajeev (der.), *Secularism and Its Critics*, Oxford University Press, Delhi, India, 1999.
- , "The Distinctiveness of Indian Secularism", *The Future of Secularism* içinde, (der.) T. N. Srinivasan, Oxford University Press, New York, 2007.
- Billings, Dwight B., "Religion as Opposition: A Gramscian Analysis", *American Journal of Sociology*, 1990, 96 (1), s. 1-31.
- Blancarte, Roberto, "Un regard latino-américain sur la laïcité", *Les Entretiens d'Auxerre: De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité* içinde, (der.) Jean Baudérot ve Michel Wieviorka, L'aube, y.y., 2005.
- Bleich, Erik, "From International Ideas to Domestic Policies: Educational Multiculturalism in England and France", *Comparative Politics*, 1998, 31 (1), s. 81-100.
- , "Integrating Ideas into Policy-Making Analysis: Frames and Race Policies in Britain and France", *Comparative Political Studies*, 2002, 35 (9), s. 1054-76.
- Boniface, Xavier, *L'aumônerie militaire française, 1914-1962*, Cerf, Paris, 2001.
- Boston, Rob, "Joel Barlow and the Treaty with Tripoli: A Tangled Tale of Pirates, a Poet and the True Meaning of the First Amendment", *Church and State*, 1997, 50 (6), s. 11-14.
- Bosworth, William, *Catholicism and Crisis in Modern France: French Catholic Groups at the Threshold of the Fifth Republic*, Princeton University Press, Princeton, 1962.
- Bottoni, Rossella, "The Origins of Secularism in Turkey", *Ecclesiastical Law Journal*, 2007, 9, s. 175-86.
- Bowen, John R., "Does French Islam Have Borders? Dilemmas of Domestication in a Global Religious Field", *American Anthropologist*, 2004a, 106 (1), s. 43-55.
- , "Muslims and Citizens: France's Headscarf Controversy", *Boston Review* (Şubat-Mart 2004b), s. 31-5.
- , *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public State*, Princeton University Press, Princeton, 2006.
- Boyer, Alain, 1905: *La Séparation Églises-États*, Editions Cana, Paris, 2004.
- , "Comment l'Etat laïque connaît-il les religions?", *Archives de sciences sociales des religions*, 2005a, (129), s. 37-49.
- , "La législation anticongréganiste 1901-1904", *Le Grand Exil: Des Congrégations Religieuses Françaises 1901-1914* içinde, (der.) Patrick Cabanel ve Jean-Dominique Durand, Cerf, Paris, 2005b.
- Boyle, Kevin ve Juliet Sheen (der.), *Freedom of Religion and Belief: A World Report*, Routledge, New York, 1997.
- Bozarslan, Hamit, "Islam, laïcité et la question d'autorité dans l'Empire ottoman et en Turquie kémaliste", *Archives des sciences sociales des religions*, 2004, (125), s. 99-113.

- Brady, Henry E. ve David Collier, *Rethinking Social Inquiry: Diverse Tools, Shared Standards*, Rowman ve Littlefield, Lanham, MD, 2004.
- Brand, Laurie A., "Middle East Studies and Academic Freedom: Challenges at Home and Abroad", *International Studies Perspectives*, 2007, 8 (4), s. 384-95.
- Brechon, Pierre, "Institution de la laïcité et déchristianisation de la société française", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 1995, (19), s. 59-78.
- Bruce, Steve, *God Is Dead: Secularization in the West*, Blackwell, Malden, MA, 2002.
- Bukhari, Zahid H., "Demography, Identity, Space: Defining American Muslims", *Muslims in the United States* içinde, (der.) Philippa Strum ve Danielle Tarantolo, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington, DC, 2003.
- Bulaç, Ali, "Modern ve Mahrem", *Birikim*, 1992, 33, s. 74-80.
- Bulliet, Richard W., "The Individual in Islamic Society", *Religious Diversity and Human Rights* içinde, (der.) Irene Bloom, J. Paul Martin ve Wayne L. Proudfoot, Columbia University Press, New York, 1996.
- Burdy, Jean-Paul, "La ville désenchantée? Sécularisation et laïcisation des espaces urbains français (XIXe-XXe siècles)", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 1995, (19), s. 129-58.
- Burdy, Jean-Paul ve Jean Marcou, "Laïcité/Laiklik : Introduction", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 1995, (19), s. 5-34.
- Burgat, François, "Veils and Obscuring Lenses", *Modernizing Islam: Religion and the Public Sphere in Europe and the Middle East* içinde, (der.) John L. Esposito ve François Burgat, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 2003.
- Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, Hackett Publication, Indianapolis, IN, 1987 [1790].
- Byrnes, Timothy A., "The Challenge of Pluralism: The Catholic Church in Democratic Poland", *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many* içinde, (der.) Ted Gerard Jelen ve Clyde Wilcox, Cambridge University Press, New York, 2002.
- Cabanel, Patrick, "1905: Une loi d'apaisement?", *L'Histoire*, 2004, (289), s. 68-71.
- , "La laïcité scolaire face aux religions: de quelques accommodements sous la IIIe République", *Des maîtres et des dieux: écoles et religions en Europe* içinde, (der.) Jean-Paul Willaime ve Séverine Mathieu, Belin, y.y., 2005a.
- , "Le Combisme et l'antitotalitarisme prophétique de Péguy", *Les Entretiens d'Auxerre: De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité* içinde, (der.) Jean Baubérot ve Michel Wieviorka, L'aube, y.y., 2005b.
- Cabanel, Patrick ve Jean-Dominique Durand (der.), *Le Grand Exil: Des Congrégations Religieuses Françaises 1901-1914*, Cerf, Paris, 2005.
- Caeiro, Alexandre, "Religious Authorities or Political Actors? The Muslim Leaders of the French Representative Body of Islam", *European Muslims and the Secular State* içinde, (der.) Jocelyne Cesari, Ashgate, Burlington, VT, 2006.
- Cainkar, Louise, "Thinking Outside the Box: Arabs and Race in the United States", *Race and Arab Americans before and after 9/11: From Invisible Citizens to Visible Subjects* içinde, (der.) Amaney Jamal ve Nadine Naber, Syracuse University Press, Syracuse, 2008.

- Canatan, Kadir, *Din ve Laiklik*, İnsan, İstanbul, 1997.
- Capoccia, Giovanni ve R. Daniel Kelemen, "The Study of Critical Junctures: Theory, Narrative, and Counterfactuals in Historical Institutionalism", *World Politics*, 2007, 59 (3), s. 341-69.
- Carens, Joseph H. ve Melissa S. Williams, "Muslim Minorities in Liberal Democracies: The Politics of Misrecognition", *Secularism and its Critics* içinde, (der.) Rajeev Bhargava, Oxford University Press, Delhi, India, 1999.
- Carter, Stephen L., *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*, Basic Books, New York, 1993.
- Casanova, Jose, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.
- , "Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam", *Social Research*, 2001, 68 (4), s. 1041-80.
- Cesari, Jocelyne, "Demande d'islam en banlieue: Un défi a la citoyenneté?", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 1995, (19), s. 167-81.
- , "L'unité républicaine menace par les idéologies multiculturelles", *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français* içinde, derleyen Jean Baudouin ve Philippe Portier. Presses Universitaires de Rennes, Rennes, France, 2001.
- , "L'islam en europe: L'incorporation d'une religion", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 2002, (33), s. 7-20.
- , "Islam, Secularism and Multiculturalism in after 9/11: A Transatlantic Comparison", *European Muslims and the Secular State* içinde, (der.) Jocelyne Cesari, Ashgate, Burlington, VT, 2006a.
- , *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States*, Palgrave Macmillan, New York, 2006b.
- Chadwick, Kay, "Introduction", *Catholicism, Politics and Society in Twentieth-Century France* içinde, (der.) Kay Chadwick, Liverpool University Press, Liverpool, 2000a.
- , "Accueillir l'étranger: Immigration, integration and the French Catholic Church", *Catholicism, Politics and Society in Twentieth-Century France* içinde, (der.) Kay Chadwick, Liverpool University Press, Liverpool, 2000b.
- Chambers, Richard L., "The Civil Bureaucracy: Turkey", *Political Modernization in Japan and Turkey* içinde, (der.) Robert E. Ward ve Dankwart A. Rustow, Princeton University Press, Princeton, 1964.
- Chanet, Jean-Francois, "Le Choix de Ferry", *L'Histoire*, 2004, (289), s. 58-63.
- Chaves, Mark ve David E. Cann, "Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure", *Rationality and Society*, 1992, 4 (3), s. 272-90.
- Chehabi, Houchang, "Dress Codes for Men in Turkey and in Iran", *Men of Order: Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah* içinde, (der.) Touraj Atabaki ve Erik Jan Zürcher, I. B. Tauris, New York, 2004.
- Gizre, Ümit, *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslâmcılık*, İletişim, İstanbul, 1999.
- Clayton, Cornell W. ve Howard Gillman (der.), *Supreme Court Decision-Making: New Institutional Approaches*, University of Chicago Press, Chicago, 1999.
- Cochran, Clarke E., "Introduction", *A Wall of Separation? Debating the Public Role of*

- Religion* içinde, (der.) Mary C. Segers ve Ted G. Jelen, Rowman and Littlefield, Lanham, MD, 1998.
- Cole, Juan, "Islamophobia as a Social Problem", *MESA Bulletin*, 2007, 41 (1), s. 3-7.
- Collier, David, "The Comparative Method: Two Decades of Change", *Comparative Dynamics: Global Research Perspectives* içinde, (der.) Dankwart A. Rustow ve Kenneth Paul, Harper Collins, New York, 1991.
- Collier, David ve Steven Levitsky, "Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation in Comparative Research", *World Politics*, 1997, 49 (3), s. 430-51.
- Collier, David ve James E. Mahon, "Conceptual 'Stretching' Revisited: Adapting Categories in Comparative Analysis", *American Political Science Review*, 1993, 87 (4), s. 845-55.
- Collier, Ruth Berins ve David Collier, *Shaping the Political Arena: Critical Junctures, the Labor Movement, and Regime Dynamics in Latin America*, Princeton University Press, Princeton, 1991.
- Conseil d'Etat, "Rapport public: Réflexions sur la laïcité", 2004, <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/044000121/0001.pdf>, 20 Mart 2008'de ulaşılmıştır.
- Constant, Benjamin, "The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns", *Political Writings* içinde, (der.) Benjamin Constant, çev. Biancamaria Fontana, Cambridge University Press, Cambridge, 1988 [1819].
- Coq, Guy, "Les Batailles de l'école", *L'Histoire*, 2004, (289), s. 100-1.
- Costa, Jean-Paul, "Interview with Jean Marceau. Le Conseil d'Etat, le droit public français et le 'foulard'", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 1995, (19), s. 79-84.
- Curry, Thomas J., *The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment*, Oxford University Press, New York, 1986.
- Çakır, Ruşen ve İrfan Bozan, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?*, TESEV, İstanbul, 2005.
- Çakır, Ruşen, İrfan Bozan ve Balkan Talu, *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, TESEV, İstanbul, 2004.
- Çarkoğlu, Ali ve Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV, İstanbul, 2006.
- , *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV, İstanbul, 2000.
- Çayır, Kenan, "Tensions and Dilemmas in Human Rights Education", *Human Rights in Turkey* içinde, (der.) Zehra F. Kabasakal, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2007.
- Çetinkaya, Tuncer, *En Uzun Şubat: Belge ve Şahitlerle Bir Dönemin Trajik Hikâyeleri*, Kaynak, İzmir, 2005.
- Çetinsaya, Gökhan, "Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of 'Turkish-Islamic Synthesis' in Modern Turkish Thought", *Muslim World*, 1999, 89 (3-4), s. 350-76.
- Çınar, Menderes, "Modified Orientalism: The Case of Hakan Yavuz's Islamic Political Identity in Turkey", *New Perspectives on Turkey*, 2004, 30, s. 155-68.
- Çınar, Menderes ve Burhanettin Duran, "The Specific Evolution of Contemporary Political Islam in Turkey and its 'Difference'", *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party* içinde, (der.) Ümit Cizre, Routledge, Abingdon, UK, 2007.

- Cirtautas, Arista Maria, "France", *Comparative Politics: Interests, Identities, and Institutions in a Changing Global Order* içinde, (der.) Jeffrey Kopstein ve Mark Lichbach, Cambridge University Press, New York, 2000.
- Çıtak-Aytürk, Zana, "Laïcité et nationalisme: pour une comparaison entre la Turquie et la France", *Les Entretiens d'Auxerre: De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité* içinde, (der.) Jean Baubérot ve Michel Wieviorka. L'aube, y.y., 2005.
- Çıtak, Zana, "Nationalism and Religion: A Comparative Study of the Development of Secularism in France and Turkey", Doktora Tezi, Boston University, 2004.
- Dağ, İhsan D., *Kimlik, Söylem ve Siyaset: Doğu-Batı Ayrımında Refah Partisi Geleneği*, İmge, Ankara, 1998.
- , "Rethinking Human Rights, Democracy, and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 2004, 13, s. 135-51.
- Daver, Bülent, *Türkiye Cumhuriyetinde Layiklik*, A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi, Ankara, 1955.
- Davis, Derek H., "Equal Treatment: A Christian Separationist Perspective", *Equal Treatment of Religion in a Pluralistic Society* içinde, (der.) Stephen V. Monsma ve J. Christopher Soper, Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1988.
- , "Reacting to France's Ban: Headscarves and other Religious Attire in American Public Schools", *Journal of Church and State*, 2004, 46 (2), s. 221-35.
- Davison, Andrew, "Turkey, a 'Secular' State? The Challenge of Description", *The South Atlantic Quarterly*, 2003, 102 (2-3), s. 333-50.
- Davison, Roderick H., "Environmental and Foreign Contributions: Turkey", *Political Modernization in Japan and Turkey* içinde, (der.) Robert E. Ward ve Dankwart A. Rustow, Princeton University Press, Princeton, 1964.
- Davutoğlu, Ahmet, *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*, University Press of America, Lanham, MD, 1994.
- Debray, Régis, *Contretemps: Eloges des idéaux perdus*, Gallimard, Paris, 1992.
- , *L'Enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, Odile Jacob, Paris, 2002.
- Debré, Jean-Louis, *La laïcité à l'école: Un principe républicain à réaffirmer. Rapport de la mission d'information de l'Assemblée nationale*, Odile Jacob, Paris, 2004.
- Dekker, Henk ve Jolanda van der Noll, "Islamophobia and its Origins", Fourth European Consortium for Political Research Conference'a sunulan çalışma Pisa, Italy, 6-8 Eylül 2007.
- Dekker, Paul ve Peter Ester, "Depillarization, Deconfessionalization, and De-Ideologization: Empirical Trends in Dutch Society 1958-1992", *Review of Religious Research*, 1996, 37 (4), s. 325-41.
- Delasselle, Claude, "Les sociétés de libre pensée de l'Yonne, 1880-1914", *Les Entretiens d'Auxerre: De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité* içinde, (der.) Jean Baubérot ve Michel Wieviorka, L'aube, y.y., 2005.
- Demerath, N. J ve H. Williams, "A Mythical Past and Uncertain Future", *Church-State Relations: Tensions and Transitions* içinde, (der.) Thomas Robbins ve Ronald Robertson, Transaction Books, New Brunswick, NJ, 1987.
- Dereyemez, Jean-William, "Les Socialistes français et la laïcité", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 1995, (19), s. 235-53.

- Deringil, Selim, "The Ottoman Origins of Kemalist Nationalism: Namık Kemal to Mustafa Kemal", *European History Quarterly*, 1993, 23 (2), s. 165-92.
- Deverell, William F., "Church-State Issues in the Period of the Civil War", *Church and State in America: A Bibliographical Guide. The Civil War to the Present Day* içinde, (der.) John F. Wilson. Greenwood Press, New York, 1987.
- Dienstang, Joshua Foa, "Serving God and Mammon: The Lockean Sympathy in Early American Political Thought", *American Political Science Review*, 1996, 90 (3), s. 497-511.
- Dilipak, Abdurrahman, *Bu Din Benim Dinim Değil: "Resmi Din" Öğretisine Eleştirel Bir Yaklaşım*, Risale, İstanbul, 1995.
- Dillon, Michele, "Catholicism, Politics, and Culture in the Republic of Ireland", *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many* içinde, (der.) Ted Gerard Jelen ve Clyde Wilcox, Cambridge University Press, New York, 2002.
- Dilulio, John J., *Godly Republic: A Centrist Blueprint for America's Faith-Based Future*, University of California Press, Berkeley, 2007.
- Dionne, E. J., "Foreword", *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America* içinde, (der.) Hugh Heclo ve Wilfred M. McClay, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 2002.
- Doğan, Mehmet Ali, "Missionary Schools", *Encyclopedia of the Ottoman Empire* içinde, (der.) Gábor Ágoston ve Bruce Masters, Facts on File, New York, 2009.
- Doğan, Mehmet Ali ve Heather J. Sharkey (der.), *American Missionaries and the Middle East: Foundational Encounters*, The University of Utah Press, Salt Lake City, 2011.
- Dombrowski, Daniel A., *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*, State University of New York Press, Albany, 2001.
- Dreisbach, Daniel L., *Thomas Jefferson and the Wall of Separation between Church and State*, New York University Press, New York, 2002.
- Ducomte, Jean Michel, *La laïcité*, Editions Milan, Toulouse, France, 2001.
- Durand-Prinborgne, Claude, *La laïcité*, Dalloz, y.y., 2004.
- Durham, W. Cole, Jr. "Perspectives on Religious Liberty: A Comparative Framework", *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives* içinde, (der.) Johan D. van der Vyver ve John Witte Jr, Martinus Nijhoff, The Hague, 1996.
- Eastman, John C., "We Are a Religious People Whose Institutions Presuppose a Supreme Being", *Nexus: A Journal of Opinion*, 2000, 5, s. 13-23.
- Eickelman, Dale F. ve James P. Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- El Fadl, Khaled Abou, *The Place of Tolerance in Islam*, Beacon Press, Boston, 2003.
- Elias, Norbert, *The Civilizing Process*, çev. Edmund Jephcott, Blackwell, Malden, MA, 2000.
- Englund, Steven, "Church and State in France since the Revolution", *Journal of Church and State*, 1992, 34 (2), s. 325-60.
- Epstein, Lee ve Jack Knight, *The Choices Justices Make*, CQ Press, Washington, DC, 1998.
- Epstein, Lee ve Jeffrey A. Segal, *Advice and Consent: The Politics of Judicial Appointments*, Oxford University Press, New York, 2005.
- Erdoğan, Mustafa, *Rejim Sorunu*, Vadi, Ankara, 1997.
- , "Anayasa Mahkemesi Nasıl Karar Veriyor: Başörtüsü Kararı", *Liberal Düşünce*, 1998, 3 (9), s. 5-16.

- Erdoğan, Mustafa, "Religious Freedom in the Turkish Constitution", *The Muslim World*, 1999a, 89, s. 377-88.
- Erdoğan, Recep Tayyip, "Keynote Speech", *International Symposium on Conservatism and Democracy*. AK Parti, y.y., 2004.
- Esbeck, Carl H., "Five Views of Church-State Relations in Contemporary American Thought", *BYU Law Review*, 1986, (2), s. 371-404.
- , "Dissent and Disestablishment: The Church-State Settlement in the Early American Republic", *BYU Law Review*, 2004, (4), s. 1385-1492.
- Esposito, John L., "Introduction: Islam and Secularism in the Twenty-First Century", *Islam and Secularism in the Middle East* içinde, (der.) John L. Esposito ve Azzam Tamimi. Hurst and Company, Londra, 2000.
- EUMC, Avrupa İrkçılık ve Yabancı Düşmanlığı İzleme Merkezi, "Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia", 2006, http://fra.europa.eu/fra/material/pub/muslim/Manifestations_EN.pdf, 25 Haziran 2008'de ulaşılmıştır.
- Fautre, Willy, Alain Garay ve Yves Nidegger, "The Sect Issue in the European Francophone Sphere", *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook* içinde, (der.) Tore Lindholm, W. Cole Durham Jr. ve Bahja G. Tahzib-Lie, Martinus Nijhoff, Leiden, the Netherlands, 2004.
- Fehér, Ferenc, "The Cult of Supreme Being and the Limits of the Secularization of the Political", *The French Revolution and the Birth of Modernity* içinde, (der.) Ferenc Fehér, University of California Press, Berkeley, 1990.
- Feldman, Noah, "The Intellectual Origins of the Establishment Clause", *New York University Law Review*, 2002a, 77, s. 346-428.
- , "From Liberty to Equality: The Transformation of the Establishment Clause", *California Law Review*, 2002b, 90 (3), s. 673-731.
- , *Divided by God: America's Churchy-State Problem and What We Should Do about It*, Farrar, Straus, and Giroux, New York, 2005.
- Fernando, Mayanthi L., "French Citizens of Muslim Faith: Islam, Secularism, and the Politics of Difference in Contemporary France", Doktora Tezi, The University of Chicago, 2006.
- Feroze, Muhammad Rashid, *Islam and Secularism in Post-Kemalist Turkey*, Islamic Research Institute, Islamabad, 1976.
- Fetzer, Joel S. ve J. Christopher Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, Cambridge University Press, New York, 2005.
- Fetzer, John S ve J. Christopher Soper, "The Roots of Public Attitudes towards State Accommodation of European Muslims' Religious Practices before and After September 11", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2003, 42 (2), s. 247-58.
- Filiztekin, Alpay ve İnsan Tunalı, "Anatolian Tigers: Are They for Real?", *New Perspectives on Turkey*, 1999, 20, s. 77-106.
- Findley, Carter V., *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Port, 1789-1922*, Princeton University Press, Princeton, 1980; *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform Babıali (1789-1922)*, çev. İzzet Akyol, Latif Boyacı, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.
- Finke, Roger, "Religious Deregulation: Origins and Consequences", *Journal of Church and State*, 1990, 32 (3), s. 609-26.

- Fiorina, Morris P., *Culture War? The Myth of Polarized America*, Pearson Longman, New York, 2005.
- Fisher, Louis, *American Constitutional Law: Constitutional Structures. Separated Powers and Federalism*, Carolina Academic Press, Durham, NC, 2005.
- Flory, Richard W., "Promoting a Secular Standard: Secularization and Modern Journalism, 1870-1930", *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life* içinde, (der.) Christian Smith, University of California Press, Berkeley, 2003.
- Flowers, Ronald B., *That Godless Court? Supreme Court Decisions on Church-State Relationships*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY, 2005.
- Fortna, Benjamin C., "Islamic Morality in Late Ottoman 'Secular' Schools", *International Journal of Middle East Studies*, 2000, 32 (3), s. 369-93.
- , *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford University Press, New York, 2002; *Mekteb-i Hümayûn*, çev. Pelin Siral, İletişim Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Fowler, Robert Booth, Allen D. Hertzke, Laura R. Olson ve Kevin R. Den Dulk, *Religion and Politics in America: Faith, Culture, and Strategic Choices*, Westview, Boulder, CO, 2004.
- Fox, Jonathan, "World Separation of Religion and State into the 21st Century", *Comparative Political Studies*, 2006, 39 (5), s. 537-69.
- , *A World Survey of Religion and the State*, Cambridge University Press, New York, 2008.
- Franchi, Anne-Marie, "La franc-maçonnerie en Europe", *Religions et laïcité dans l'Europe des douze* içinde, (der.) Jean Baubérot, Syros, Paris, 1994.
- Francis, John G., "The Evolving Regulatory Structure of European Church-State Relationships", *Journal of Church and State*, 1992, 34 (4), s. 775-804.
- Fraser, James W., *Between Church and State: Religion and Public Education in a Multicultural America*, St. Martin's Griffin, New York, 1999.
- Fraser, Nancy, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, Routledge, New York, 1997.
- Frégosi, Frank, *Penser l'islam dans la laïcité*, Fayard, y.y., 2008.
- Frey, Frederick W., "Education: Turkey", *Political Modernization in Japan and Turkey* içinde, (der.) Robert E. Ward ve Dankwart A. Rustow, Princeton University Press, Princeton, 1964.
- Furet, François, *Revolutionary France 1770-1880*, çev. Antonia Nevill, Blackwell, Cambridge, MA, 1992.
- Gaillard, Jean-Michel, "L'Europe sera laïque ou ne sera pas!", *L'Histoire*, 2004, (289), s. 102-8.
- Garrouette, Eva Marie, "The Positivist Attack on Baconian Science and Religious Knowledge in the 1870s", *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life* içinde, (der.) Christian Smith, University of California Press, Berkeley, 2003.
- Garry, Patrick M., "The Cultural Hostility to Religion", *Modern Age*, 2005, 47 (2), s. 121-31.
- Gaspard, Françoise ve Farhad Khosrokhavar, *Le Foulard et al République*, La Découverte, Paris, 1995.

- Goertz, Gary, *Social Science Concepts: A User's Guide*, Princeton University Press, Princeton, 2006.
- Göle, Nilüfer, "Laïcité, modernisme et islamisme en Turquie", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 1995, (19), s. 85-96.
- , *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996; *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınları, 10. basım, İstanbul, 2010.
- , "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", *Middle East Journal*, 1997, 51 (1), s. 46-58.
- , *İslâm ve Modernlik Üzerine Melez Desenler*, Metis, İstanbul, 2000a.
- , "Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries", *Public Culture*, 2002, 14 (1), s. 173-90.
- , "Islam as Ideology", *Modest Claims: Dialogues and Essays on Tolerance and Tradition* içinde, (der.) Adam B. Seligman. University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 2004.
- , *Interpénétrations: L'Islam et l'Europe*, Galaade Editions, Paris, 2005.
- Gould, Andrew C., *Origins of Liberal Dominance: State, Church, and Party in Nineteenth-Century Europe*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1999.
- Gramsci, Antonio, *Prison Notebooks, Vol 1*, (der.) Joseph A. Buttigieg, Columbia University Press, New York, 1991.
- Green, Donald ve Ian Shapiro, *Pathologies of Rational Choice Theory: A Critique of Applications in Political Science*, Yale University Press, New Haven, CT, 1996.
- Green, John ve Mark Silk, "The New Religion Gap", *Religion in the News*, 2003, 6 (3), s. 1-15.
- Greenawalt, Kent, *Does God Belong in Public Schools?*, Princeton University Press, Princeton, 2004.
- Grunberg, Slawomir ve Ben Crane, *School Prayer: A Community at War*, Log Productions, Spencer, NY, 1999.
- Gülalp, Haldun, "Globalization and Political Islam: The Social Base of Turkey's Welfare Party", *International Journal of Middle East Studies*, 2001, 33 (3), s. 433-48.
- Gülen, Fethullah, "A Comparative Approach to Islam and Democracy", *SAIS Review*, 2001, 21, s. 133-8.
- Gürbüz, Mustafa, "Performing Moral Opposition: Musings on the Strategy and Identity in the Gülen Movement", *Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement*, Leeds Metropolitan University Press, Londra, 2007.
- Guerlac, Othon, "The Separation of Church and State in France", *Political Science Quarterly*, 1908, 23 (2), s. 259-96.
- Gunn, T. Jeremy, "Religious Freedom and Laïcité: A Comparison of the United States and France", *Brigham Young University Law Review*, 2004, 24 (2), s. 419-506.
- , "French Secularism as Utopia and Myth", *Houston Law Review*, 2005, 42 (1), s. 81-102.
- Gusfield, Joseph R., *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement*, University of Illinois Press, Urbana, 1986.
- Haarscher, Guy, *La laïcité*, PUF, Que sais-je?, Paris, 2004.
- Habermas, Jürgen, *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, MIT Press,

- Cambridge, MA, 1998; *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak Siyaset Kuramı Yazıları*, Almanca aslından çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, 5. basım, İstanbul, 2010 [2002].
- , *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, çev. Thomas Berger, MIT Press, Cambridge, MA, 1999; *Kamusalallığın Yapısal Dönüşümü*, Almanca aslından çev. Mithat Sancar, Tanıl Bora, İletişim Yayınevi, 3. basım, İstanbul, 2003 [1997].
- , “Religious Tolerance—The Pacemaker for Cultural Rights”, *Philosophy*, 2004, (79), s. 5-18.
- , “Religion in the Public Sphere”, *European Journal of Philosophy*, 2006, 14 (1), s. 1-25.
- Hale, William ve Ergun Özbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The Case of the AKP*, Routledge, New York, 2010; *Türkiye’de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm: AKP Olayı*, Doğan, İstanbul, 2010.
- Hall, Mark David, “Jeffersonian Walls and Madisonian Lines: The Supreme Court’s Use of History in Religion Clause Cases”, *Oregon Law Review*, 2006, 85 (2), s. 563-614.
- Hall, Peter A., “Preference Formation as a Political Process: The Case of Monetary Union in Europe”, *Preferences and Situations: Points of Intersection between Historical and Rational Choice Institutionalism* içinde, (der.) Ira Katznelson ve Barry R. Weingast, Russell Sage Foundation, New York, 2005.
- Hamburger, Philip, *Separation of Church and State*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2004.
- Hamilton, Carolyn, *Family, Law and Religion*, Sweet and Maxwell, Londra, 1995.
- Hammond, Phillip E., “The Courts and Secular Humanism”, *Church-State Relations: Tensions and Transitions* içinde, (der.) Thomas Robbins ve Ronald Robertson, Transaction Books, New Brunswick, NJ, 1987.
- Handy, Robert T., *Undermined Establishment: Church-State Relations in America 1880-1920*, Princeton University Press, Princeton, 1991.
- Hanoğlu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İletişim, İstanbul, 1985.
- , “Jön Türkler ve Fransız Düşünce Akımları”, *De la Révolution Française a la Turquie D’Atatürk* içinde, (der.) Jean-Louis Bacqué-Grammont ve Edhem Eldem, Editions ISIS, Paris, 1990.
- , “Garbcılar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic”, *Studia Islamica*, 1997, 86 (2), s. 133-58.
- , *Preparation for A Revolution: The Young Turks, 1902-1908*. Oxford University Press, New York, 2000.
- , “Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art”, *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy* içinde, (der.) Elisabeth Özdalga, Routledge Curzon, New York, 2005.
- , *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, Bağlam, Ankara, 2006.
- , *A Brief History of the Late Ottoman Empire*, Princeton University Press, Princeton, 2008.
- , “The Historical Roots of Kemalism”, *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey* içinde, (der.) Ahmet T. Kuru ve Alfred Stepan, Columbia University Press, New York, 2012.
- Hashemi, Nader, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*, Oxford University Press, New York, 2009.

- Hanson, Stephen E., *Time and Revolution: Marxism and the Design of Soviet Institutions*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1997.
- , “Review Article: From Culture to Ideology in Comparative Politics”, *Comparative Politics*, 2003, 35 (3), s. 355-76.
- Hartz, Louis, *The Liberal Tradition in America*, Harcourt Brace and Company, San Diego, 1991 [1955].
- Haut conseil à l’intégration, *L’Islam dans la République*, La documentation Française, Paris, 2001.
- Healey, Robert M., “Protestantism and Contemporary French Education Laws”, *Journal of Church and State*, 1968, 10 (1), s. 29-36.
- Heclo, Hugh, “Is America a Christian Nation?”, *Political Science Quarterly*, 2007, 122 (1), s. 59-87.
- Hefner, Robert W. (der.), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*, Princeton University Press, Princeton, 2005.
- Henkel, Reinhard, “State-Church Relationship in Germany: Past and Present”, *GeoJournal*, 2006, 67 (4), s. 307-16.
- Heper, Metin, “The Ottoman Legacy and Turkish Politics”, *Journal of International Affairs*, 2000, 54 (1), s. 63-82.
- Heper, Metin ve Şule Toktaş, “Islam, Modernity, and Democracy in Contemporary Turkey: The Case of Recep Tayyip Erdoğan”, *Muslim World*, 2003, 93 (2), s. 157-85.
- Hertzke, Allen D., *Representing God in Washington: The Role of Religious Lobbies in the American Polity*, University of Tennessee Press, Knoxville, 1988.
- Himmelfarb, Gertrude, *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenment*, Vintage Books, New York, 2003.
- Hirschman, Albert O., *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Declines in Firms, Organizations and States*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1972.
- Hunter, James Davison, *Culture Wars: The Struggle to Define America*, Basic Books, New York, 1991.
- Huntington, Samuel P., “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, 1993, 72 (3), s. 22-49.
- , *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, New York, 1996; *Biz Kimiz? Amerika’nın Ulusal Kimlik Arayışı*, çev. Aytül Özer, CSA Yayın Ajansı, İstanbul, 2004.
- , *Who Are We? The Challenges to America’s National Identity*, Simon and Schuster, New York, 2005; *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, çev. Cem Soydemir, Mehmet Turan, Okuyan Us Yayın, 5. basım, İstanbul, 2006.
- Hurd, Elisabeth Shakman, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press, Princeton, 2007.
- Hutson, James H., *Religion and the Founding of the American Republic*, Library of Congress, Washington, DC, 1988.
- , *Church and State in America: The First Two Centuries*, Cambridge University Press, New York, 2008.
- Iannaccone, Laurence R., “Rational Choice: Framework for the Social Scientific Study of Religion”, *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment* içinde, (der.) Lawrence A. Young, Routledge, New York, 1996.

- Inkeles, Alex ve David Horton Smith, *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Countries*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1976.
- İmga, Orçun, *Amerika'da Din ve Devlet*, Liberte, Ankara, 2010.
- İnalçık, Halil, "The Nature of Traditional Society: Turkey", *Political Modernization in Japan and Turkey* içinde, (der.) Robert E. Ward ve Dankwart A. Rustow, Princeton University Press, Princeton, 1964.
- , "Turkey between Europe and the Middle East", *Perceptions*, 1998, 3 (1), s. 5-18.
- Jacobsohn, Gary Jeffrey, *The Wheel of Law: India's Secularism in Comparative Constitutional Context*, Princeton University Press, Princeton, 2003.
- Jacoby, Susan, *Freethinkers: A History of American Secularism*, Metropolitan Books, New York, 2004.
- Jeanneney, Jean-Noël, "Les présidents peuvent-ils aller à la messe?", *L'Histoire*, 2004, (289), s. 72-3.
- Jeffries, John C., Jr. ve James E. Ryan, "A Political History of the Establishment Clause", *Michigan Law Review*, 2001, 100 (2), s. 279-370.
- Jelen, Ted G., "In Defense of Religious Minimalism", *A Wall of Separation? Debating the Public Role of Religion* içinde, (der.) Mary C. Segers ve Ted G. Jelen, Rowman and Littlefield, Lanham, MD, 1998.
- , *To Serve God and Mammon: Church-State Relations in American Politics*, Westview, Boulder, CO, 2000.
- Jelen, Ted G. ve Clyde Wilcox, *Public Attitudes toward Church and State*, M. E. Sharpe, Armonk, NY, 1995.
- Jenkins, Gareth, "Non-Muslim Minorities in Turkey: Progress and Challenges on the Road to EU Accession", *Turkish Policy Quarterly*, 2004, 3 (1), s. 53-61.
- Kadioğlu, Ayşe, "Republican Epistemology and Islamic Discourses in Turkey in the 1990s", *Muslim World*, 1998, 88 (1), s. 1-21.
- Kahn, Pierre, *La Laïcité*, Le Cavalier Bleu, Paris, 2005.
- Kaltenbach, Jeanne-Helene ve Michele Tribalat, *La République et l'islam: Entre crainte et aveuglement*, Gallimard, y.y., 2002.
- Kalyoncu, Mehmet, "A Civilian Response to Ethno-religious Conflict: The Gülen Movement in Southeast Turkey", Light, Somerset, NJ, 2008.
- Kalyvas, Stathis N., *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1996.
- Kandiyoti, Deniz, "End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey", *Women, Islam and the State* içinde, (der.) Deniz Kandiyoti, Macmillan, Londra, 1991.
- Kansu, Aykut, *The Revolution of 1908 in Turkey*, Brill, New York, 1997; *1908 Devrimi*, çev. Ayda Erbal, İletişim Yayınevi, 2. basım, İstanbul, 2001.
- Kaplan, İsmail, *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi*, İletişim, İstanbul, 1999.
- Kaplan, Sam, *The Pedagogical State: Education and the Politics of National Culture in Post-1980 Turkey*, Stanford University Press, Stanford, 2006.
- Kara, İsmail, "Türkiye'de Laiklik Uygulamaları Açısından Diyanet İşleri Başkanlığı", *Devlet ve Din İlişkileri-Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler*, Konrad Adenauer Vakfı, Ankara, 2003.
- Karabelias, Gerassimos, "The Evolution of Civil-Military Relations in Post-war Turkey, 1980-95", *Middle Eastern Studies*, 1999, 35 (4), s. 130-51.

- Karpat, Kemal, *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman Empire: From Social Estates to Classes, From Millets to Nations*, Princeton University, Princeton, 1973.
- , “The Ottoman Ethnic and Confessional Legacy in the Middle East”, *Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East* içinde, (der.) Milton J. Esman ve Itamar Rabinovich, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1988.
- , *The Politization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, New York, 2001; *İslâm’ın Siyasallaşması*, çev. Şiar Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 4. basım, İstanbul, 2010.
- Kasaba, Reşat, “Populism and Democracy in Turkey: 1946–1961”, *Rules and Rights in the Middle East: Democracy, Law, and Society* içinde, (der.) Reşat Kasaba, Ellis Goldberg ve Joel S. Migdal, University of Washington Press, Seattle, 1993.
- , “Kemalist Certainties and Modern Ambiguities”, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, (der.) Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, University of Washington Press, Seattle, 1997; *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 4. basım, İstanbul, 2010.
- Katznelson, Ira ve Barry W. Weingast (der.), *Preferences and Situations: Points of Intersection between Historical and Rational Choice Institutionalism*, Russell Sage Foundation, New York, 2005.
- Kavakçı, Merve, *Headscarf Politics in Turkey: A Postcolonial Reading*, Palgrave Macmillan, New York, 2010.
- Kayalı, Hasan, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918*, University of California Press, Berkeley, 1997.
- Keaton, Trica Danielle, *Muslim Girls and the Other France: Race, Identity Politics, and Social Exclusion*, Indiana University Press, Bloomington, 2006.
- Keddie, Nikki R., “Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison”, *New Left Review*, 1997, (226), s. 21–40.
- Kelley, Dean M., “Beyond Separation of Church and State”, *Journal of Church and State*, 1963, 5 (2), s. 181–98.
- Kemeny, P. C., “Power, Ridicule, and Destruction of Religious Moral Reform Politics in the 1920s”, *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*, (der.) Christian Smith, University of California Press, Berkeley, 2003.
- Kengor, Paul, *God and Ronald Reagan*, Regan Books, New York, 2004.
- Kepel, Gilles, *A l’Ouest d’Allah*, Editions du Seuil, Paris, 1994.
- Kernell, Samuel ve Gary C. Jacobson, *The Logic of American Politics*, CQ Press, Washington, DC, 1999.
- Keyder, Çağlar, “The Turkish Bell Jar”, *New Left Review*, 2004, (28), s. 65–84.
- Khosrokhavar, Farhad, *L’islam des jeunes*, Flammarion, y.y., 1997.
- , “La Laïcité française à l’épreuve de l’islam”, *La Laïcité à l’épreuve: Religions et libertés dans le monde* içinde, (der.) Jean Baubérot, Universalis, y.y., 2004.
- Killian, Caitlin, “The Other Side of the Veil: North African Women in France Respond to the Headscarf Affair”, *Gender and Society*, 2003, 17 (4), s. 567–90.
- Kindopp, Jason ve Carol Lee Hamrin (der.), *God and Caesar in China: Policy Implications of Church-State Tensions*, Brookings Institute, Washington, DC, 2004.

- King, Gary, Robert O. Keohane ve Sidney Verba, *Designing Social Inquiry: Scientific Inference in Qualitative Research*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- Klausen, Jytte, *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, Oxford University Press, New York, 2005; *İslâm'ı Yeniden Düşünmek*, çev. Mahmut Aydın, Liberte Yayınları, İstanbul, 2008.
- Knippenberg, Hans, "The Changing Relationship between State and Church/Religion in the Netherlands", *GeoJournal*, 2006, 67 (4), s. 317-30.
- Kobylka, Joseph F., "The Mysterious Case of Establishment Clause Litigation: How Organized Litigants Foiled Legal Change", *Contemplating Courts* içinde, (der.) Lee Epstein, CQ Press, Washington, DC, 1995.
- Koğacıoğlu, Dicle, "Progress, Unity, and Democracy: Dissolving Political Parties in Turkey", *Law and Society Review*, 2004, 38 (3), s. 433-61.
- Kohut, Andrew vd., *The Diminishing Divide: Religions' Changing Role in American Politics*, Brookings Institution Press, Washington, DC, 2000.
- Kokosalakis, Nikos, "Religion and Modernization in 19th Century Greece", *Social Compass*, 1987, 34 (2-3), s. 223-41.
- Kosmin, Barry A., Egon Mayer ve Ariela Keysar, "American Religious Identification Survey 2001", http://www.gc.cuny.edu/faculty/research_studies/aris.pdf, 13 Haziran 2008'de ulaşılmıştır.
- Kösebalaban, Hasan, "The Making of Enemy and Friend: Fethullah Gülen's National Security Identity", *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* içinde, (der.) M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito, Syracuse University Press, Syracuse, 2003.
- , "The Impact of Globalization on Islamic Political Identity", *World Affairs*, 2005, 168 (1), s. 27-37.
- Kramer, Llyod S., "The French Revolution and the Creation of American Political Culture", *The Global Ramifications of the French Revolution* içinde, (der.) Joseph Klaitis ve Michael H. Haltzel, Cambridge University Press, New York, 1994.
- Kramnick, Isaac ve R. Laurence Moore, *The Godless Constitution: A Moral Defense of the Secular State*, W. W. Norton, New York, 2005.
- Krindatch, Alexey D., "Changing Relationships between Religion, the State, and Society in Russia", *GeoJournal*, 2006, 67 (4), s. 267-82.
- Küçükcan, Talip, "State, Islam, and Religious Liberty in Modern Turkey: Reconfiguration of Religion in the Public Sphere", *BYU Law Review*, 2003, (2), s. 475-506.
- Küçükömer, İdris, "*Batılılaşma*": *Düzenin Yabancılaşması*, Bağlam, Ankara, 2002.
- Kuo, David, *Tempting Faith: An Inside Story of Political Seduction*, Free Press, New York, 2006.
- Kuru, Ahmet T., "Fethullah Gülen's Search for a Middle Way between Modernity and Muslim Tradition", *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* içinde, (der.) M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito, Syracuse University Press, Syracuse, 2003 (Türkçesi: *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi* içinde, Gelenek, İstanbul, 2004).
- , "Globalization and Diversification of Islamic Movements: Three Turkish Cases", *Political Science Quarterly*, 2005a, 120 (2), s. 253-74.
- , "Review of Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide", *Comparative Political Studies*, 2005b, 38 (10), s. 1300-4.
- , "Reinterpretation of Secularism in Turkey: The Case of the Justice and Development

- Party”, The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti içinde, (der.) M. Hakan Yavuz, University of Utah Press, Salt Lake City, 2006; *AK Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri* içinde, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2010.
- , “Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion”, *World Politics*, 2007, 59 (4), s. 568-94.
- , “Secularism, State Policies, and Muslims in Europe: Analyzing French Exceptionalism”, *Comparative Politics*, 2008, 41 (1), s. 1-19.
- , *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*, Cambridge University Press, New York, 2009.
- Kuru, Ahmet T. ve Alfred Stepan, “Laïcité as an ‘Ideal Type’ and a Continuum: Comparing Turkey, France, and Senegal”, *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey* içinde, (der.) Ahmet T. Kuru ve Alfred Stepan, Columbia University Press, New York, 2012.
- Kuyucu, Ali Tuna, “Ethno-Religious ‘Unmixing’ of Turkey: 6-7 September Riots as a Case in Turkish Nationalism”, *Nations and Nationalism*, 2005, 11 (3), s. 361-80.
- Laborde, Cécile, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2008.
- Lacorne, Denis, “La séparation de l’Eglise et de l’Etat aux États-Unis. Les paradoxes d’une laïcité philo-cléricale”, *Le Débat*, 2003, (127), s. 63-79.
- , *De la Religion en Amérique: essai d’histoire politique*, Gallimard, y.y., 2007.
- Lalouette, Jaqueline, “Portrait d’un anticléricale”, *L’Histoire*, 2004, (289), s. 64-7.
- Laot, Laurent, *La laïcité, un défi mondial*, Les éditions de l’atelier, Paris, 1998.
- Lapidus, Ira M., “The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society”, *International Journal of Middle East Studies*, 1975, 6 (4), s. 363-85.
- Larkin, Maurice, *Church and State after the Dreyfus Affair: The Separation Issue in France*, Barnes and Noble, New York, 1973.
- , *Religion, Politics and Preferment in France since 1890*, Cambridge University Press, New York, 2002.
- Larson, Edward J., *Summer for the Gods: The Scopes Trial and America’s Continuing Debate over Science and Religion*, Basic Books, New York, 2006.
- Laurence, Jonathan, “From the Elysée Salon to the Table of the Republic: State-Islam Relations and the Integration of Muslims in France”, *French Politics, Culture and Society*, 2005, 23 (1), s. 36-63.
- Laurence, Jonathan ve Justin Vaisse, *Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France*, Brookings Institution Press, Washington, DC, 2006.
- Laurens, Henry, “La projection chrétienne de l’Europe industrielle sur les provinces arabes de l’Empire ottoman”, Paper presented at the conference, “Colonisation, laïcité et sécularisation”, Paris, 22-25 Kasım 2004.
- Layman, Geoffrey, *The Great Divide: Religious and Cultural Conflict in American Politics*, Columbia University Press, New York, 2001.
- Le Tourneau, Dominique, *L’Eglise et l’Etat en France*, Puf, Paris, 2000.
- Leege, David C. ve Lyman A. Kellstedt (der), *Rediscovering the Religious Factor in American Politics*, M. E. Sharpe, New York, 1993.
- Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Londra, 1968; *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, çev. Babür Tuna, Arkadaş Yayınları, 3. basım, Ankara, 2009.

- , “The Roots of Muslim Rage”, *The Atlantic Monthly*, 1990, (266), s. 47-60.
- , *The Political Language of Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1991a; *İslâm’ın Siyasal Söylemi*, çev. Ünal Oskay, Phoenix Yayınları, 2. basım, İstanbul, 2007.
- , *Secularism in the Middle East*, Chaim Weizmann Lecture, Rehovot, Israel, 1991b.
- , “Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview”, *Journal of Democracy*, 1996, 7 (2), s. 52-63.
- , *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*, Perennial, New York, 2003; *Hata Neredeydi? 300 Yıldır Sorulan Soru*, çev. Harun Özgür Turan, Serpil Bilbaşar, Oğlak Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Libération, Les dossiers de. *La laïcité dévoilée: Quinze années de débat en quarante rebonds*, Libération and éditions de l’Aube, y.y., 2004.
- Lieberson, Stanley, “Small N’s and Big Conclusions”, *What is a Case?* içinde, (der.) Charles Ragin ve Howard Becker, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Liederman, Lina Molokotos, “Religious Diversity in Schools: the Muslim Headscarf Controversy and Beyond”, *Social Compass*, 2000, 47 (3), s. 367-81.
- , “Identity Crisis: Greece, Orthodoxy, and the European Union”, *Journal of Contemporary Religion*, 2003, 18 (3), s. 291-315.
- Lindner, Eileen W. (der.), *Yearbook of American and Canadian Churches 2007*, Abingdon Press, Nashville, TN, 2007.
- Lindsay, Thomas, “James Madison on Religion and Politics: Rhetoric and Reality”, *American Political Science Review*, 1991, 85 (4), s. 1321-37.
- Lipset, Seymour M. ve Stein Rokkan, “Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction”, *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives* içinde, (der.) Seymour M. Lipset ve Stein Rokkan, The Free Press, New York, 1967.
- Luizard, Pierre-Jean (der.), *Le choc colonial et l’islam: Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d’islam*, La Découverte, Paris, 2006.
- Lyon, David ve Marguerite Van Die (der.), *Rethinking Church, State, and Modernity: Canada between Europe and America*, University of Toronto Press, Toronto, 2000.
- Macedo, Stephen, *Diversity and Distrust: Civic Education in a Multicultural Democracy*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2000.
- MacNeill, Dominique, “Religious Education and National Identity”, *Social Compass*, 2000, 47 (3), s. 343-51.
- Madeley, John T. S., “European Liberal Democracy and the Principle of State Religious Neutrality”, *West European Politics*, 2003a, 26 (1), s. 1-20.
- , “A Framework for the Comparative Analysis of Church-State Relations in Europe”, *West European Politics*, 2003b, 26 (1), s. 23-50.
- Mahoney, James, “Path Dependence in Historical Sociology”, *Theory and Society*, 2000a, 29 (4), s. 507-48.
- , “Strategies of Causal Inference in Small-N Analysis”, *Sociological Method and Research*, 2000b, 28 (4), s. 387-424.
- , *The Legacies of Liberalism: Path Dependence and Political Regimes in Central America*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 2001.
- Mahoney, James ve Dietrich Rueschemeyer, *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*, Cambridge University Press, New York, 2003.
- Maigre, Marie-Elisabeth, “L’émergence d’une ‘éthique musulmane’ dans le monde des aff-

- fares turc: Réflexions autour de l'évolution du MUSIAD et des communautés religieuses", *Relioscope: Etudes et analyses*, 2005, (7), s. 1-25.
- Mansfield, Stephen, *The Faith of George W. Bush*, Tarcher Penguin, New York, 2004.
- Manuel, Paul Christopher, "Religion and Politics in Iberia: Clericalism, Anticlericalism, and Democratization in Portugal and Spain", *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many* içinde, (der.) Ted Gerard Jelen ve Clyde Wilcox, Cambridge University Press, New York, 2002.
- Mapp, Alf J., Jr., *The Faiths of Our Fathers*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD, 2003.
- March, Andrew F., "Islamic Foundations for a Social Contract in non-Muslim Liberal Democracies", *American Political Science Review*, 2007, 101 (2), s. 235-52.
- Mardin, Şerif, "Some Explanatory notes on the Origins of the Mecelle (Medjelle)", *Muslim World*, 1961, 51 (3-4), s. 189-96, 274-9.
- , "Center Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus*, 1973, 102, s. 169-90.
- , "Turkey: Islam and Westernization", *Religions and Societies: Asia and the Middle East* içinde, (der.) Carlo Caldarola, Mouton, Berlin, 1982.
- , *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, State University of New York Press, New York, 1989; *Bediüzzaman Said Nursi Olayı Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, Toplu Eserleri 4, çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayınevi, 5. basım, İstanbul, 1995 [1992].
- , "The Just and the Unjust", *Daedalus*, 1991, 120 (3), s. 113-29.
- , "Islam in Mass Society: Harmony versus Polarization", *The Politics in the Third Turkish Republic* içinde, (der.) Metin Heper ve Ahmet Evin, Westview Press, Boulder, CO, 1994.
- , "Laïcité en Turquie et en France: Propositions pour une meilleure compréhension", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 1995, (19), s. 5-34.
- , "Projects as Methodology: Some Thoughts on Modern Turkish Social Science", *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, (der.) Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, University of Washington Press, Seattle, 1997a.
- , "Religion and Secularism in Turkey", *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde, (der.) Ergun Özbudun ve Ali Kazancıgil, C. Hurst and Company, Londra, 1997b.
- , "The Ottoman Empire", *After Empire: Multiethnic Societies and Nation-Building* içinde, (der.) Karen Barkey ve Mark von Hagen, Westview Press, Boulder, CO, 1997c.
- , *Türkiyede Toplum ve Siyaset*, İletişim, İstanbul, 1997d.
- , *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Syracuse University Press, Syracuse, 2000 [1962]; *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Fahri Unan, İrfan Erdoğan, Mümtaz'er Türköne, İletişim Yayınevi, 4. basım, İstanbul, 2003 [1996].
- Marr, Timothy, *The Cultural Roots of American Islamicism*, Cambridge University Press, New York, 2006.
- Marshall, Paul (der.), *Religious Freedom in the World: A Global Report on Freedom and Persecution*, Broadman and Holman, Nashville, TN, 2000.
- Martin, Jean-Paul, "La Ligue de l'enseignement, le combisme et la loi de 1905", *Les Entrepreneurs d'Auxerre: De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité* içinde, (der.) Jean Baubérot ve Michel Wieviorka, L'aube, y.y., 2005.

- Martin, William, "With God on Their Side: Religion and U.S. Foreign Policy", *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America* içinde, (der.) Hugh Heclö ve Wilfred M. McClay, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 2002.
- Marx, Karl, *Selected Writings*, yay. haz. Lawrence H. Simon, Hackett, Indianapolis, IN, 1994 [1848].
- Marx, Karl ve Friedrich Engels. "The Communist Manifesto", *Selected Writings* içinde, yay. haz. Lawrence H. Simon, Hackett, Indianapolis, IN, 1994 [1848].
- Massicard, Elise, *L'autre Turquie: Le mouvement aléviste et ses territoires*, PUF, Paris, 2005.
- Massignon, Bérengère, "Laïcité et gestion de la diversité religieuse à l'école publique en France", *Social Compass*, 2000, 47 (3), s. 353-66.
- Mathieu, Séverine, "Conclusion : Synthèse des contributions", *Des maîtres et des dieux: écoles et religions en Europe* içinde, (der.) Jean-Paul Willaime ve Séverine Mathieu, Berlin, y.y., 2005.
- Mathy, Jean-Philippe, *French Resistance: The French-American Culture Wars*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000.
- Mavrogordatos, George Th., "Orthodoxy and Nationalism in the Greek Case", *West European Politics*, 2003, 26 (1), s. 117-36.
- Mayeur, Françoise, *Histoire de l'enseignement et de l'éducation III: 1789-1930*, Tempus, Paris, 2004.
- McCarthy, Justin, *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922*, The Darwin Press, Princeton, 2004; *Ölüm ve Sürgün Osmanlı Müslümanlarına Karşı Yürütülen Ulus Olarak Temizleme İşlemi 1821-1922*, çev. Bilge Umar, İnkılap Kitabevi, İstanbul.
- McClay, Wilfred M., "Two Concepts of Secularism", *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America* içinde, (der.) Hugh Heclö ve Wilfred M. McClay, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 2002.
- McConnell, Michael W., "The Origins and Historical Understanding of Free Exercise of Religion", *Harvard Law Review*, 1990, 103 (7), s. 1409-1517.
- , "Accommodation of Religion: An Update and a Response to the Critics", *George Washington Law Review*, 1992, 60 (3), s. 685-742.
- , "Equal Treatment and Religious Discrimination", *Equal Treatment of Religion in a Pluralistic Society* içinde, (der.) Stephen V. Monsma ve J. Christopher Soper, Eerdman, Grand Rapids, MI, 1998.
- , "Governments, Families, and Power: A Defense of Educational Choice", *Connecticut Law Review*, 1999, 31 (3), s. 847-59.
- McGarvie, Mark Douglas, *One Nation under Law: America's Early National Struggles to Separate Church and State*, Northern Illinois University Press, DeKalb, 2004.
- McGoldrick, Dominic, *Human Rights and Religion: The Islamic Headscarf Debate in Europe*, Hart, Portland, OR, 2006.
- McGraw, Barbara A., *Rediscovering America's Sacred Ground: Public Religion and Pursuit of the Good in a Pluralistic America*, State University of New York Press, Albany, 2003.
- Meacham, Jon, *American Gospel: God, the Founding Fathers, and the Making of a Nation*, Random House, New York, 2007.
- Mecham, R. Quinn, "From the Ashes of Virtues, a Promise of Light: The Transformation of Political Islam in Turkey", *Third World Quarterly*, 2004, 25 (2), s. 339-58.

- Mehmedoğlu, Yurdagül, *Tanzimat Sonrasında Okullarda Din Eğitimi (1838-1920)*, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, İstanbul, 2001.
- Merle, Gabriel, “Emile Combes et la loi de séparation”, *Les Entretiens d'Auxerre: De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité* içinde, (der.) Jean Baubérot ve Michel Wieviorka, L'aube, y.y., 2005.
- Merrick, Jeffrey, *The Desacralization of the French Monarchy in the Eighteenth Century*, Louisiana State University, Baton Rouge, 1990.
- Messick, Brinkley, “Kissing Hands and Knees: Hegemony and Hierarchy in Shari'a Discourse”, *Law and Society Review*, 1988, 22 (4), s. 637-59.
- Messner, Francis, Pierre-Henri Prélôt ve Jean-Marie Woehrling. (der.), *Traité de droit français des religions*, Litec, Paris, 2003.
- Michaelien, Robert S., “Civil Rights, Indian Rites”, *Church-State Relations: Tensions and Transitions* içinde, (der.) Thomas Robbins ve Ronald Robertson, Transaction Books, New Brunswick, NJ, 1987.
- Migdal, Joel S., *State in Society: Studying How State and Societies Transform and Constitute One Another*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Migdal, Joel S., Atul Kohli ve Vivienne Shue, *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- Mill, John Stuart, *A System of Logic*, Longmans, New York, 1961.
- Miller, Robert T. ve Ronald B. Flowers, *Toward Benevolent Neutrality: Church, State, and the Supreme Court. Vol I*, Baylor University Press, Waco, TX, 1996.
- Modood, Tariq ve Riva Kastoryano, “Secularism and the Accommodation of Muslims in Europe”, *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach* içinde, (der.) Tariq Modood, Anna Triandafyllidou ve Ricard Zapata-Barrero, Routledge, New York, 2006,
- Monsma, Stephen V., *Positive Neutrality: Letting Religious Freedom Ring*, Baker Books, Grand Rapids, MI, 1995.
- , *When Sacred and Secular Mix: Religious Nonprofit Organizations and Public Money*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD, 1996.
- (der.), *Church-State Relations in Crisis*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD, 2002a.
- , “Working Faith: How Religious Organizations Provide Welfare-to-Work Services”, 2002b, <http://publicpolicy.pepperdine.edu/davenportinstitute/reports/workingfaith/working1.html>, 1 Temmuz 2006'da ulaşılmıştır.
- Monsma, Stephen V. ve J. Christopher Soper, *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD, 1997.
- Moruzzi, Norma Claire, “A Problem with Headscarves: Contemporary Complexities of Political and Social Identity”, *Political Theory*, 1994, 22 (4), s. 653-72.
- Mouritsen, Per, “The Particular Universalism of a Nordic Civic Nation: Common Values, State Religion and Islam in Danish Political Culture”, *Multiculturalism, Muslims and Citizenship: A European Approach* içinde, (der.) Tariq Modood, Anna Triandafyllidou ve Ricard Zapata-Barrero, Routledge, New York, 2006.
- Muhammad, Zakariyyah, “Islamic Schools in the United States: Perspectives of Identity, Relevance and Governance”, *Muslims in the United States* içinde, (der.) Philippa Strum ve

- Danielle Tarantolo, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington, DC, 2003.
- Munoz, Vincent Phillip, "James Madison's Principle of Religious Liberty", *American Political Science Review*, 2003a, 97 (1), s. 17-32.
- , "George Washington on Religious Liberty", *The Review of Politics*, 2003b, 65 (1), s. 11-33.
- , "The Original Meaning of the Establishment Clause and the Impossibility of Its Incorporation", *University of Pennsylvania Journal of Constitutional Law*, 2006, 8 (4), s. 585-639.
- Murrin, John M., "Religion and Politics in America from the First Settlements to the Civil War", *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the Present* içinde, (der.) Mark A. Noll ve Luke E. Harlow, Oxford University Press, New York, 2007.
- Mutlu, Kayhan, "Examining Religious Beliefs among University Students in Ankara", *British Journal of Sociology*, 1996, 47 (2), s. 353-9.
- National Center of Education Statistics, *Private Schools: A Brief Portrait*, National Center of Education Statistics, Washington, DC, 2002.
- Navaro-Yashin, Yael, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton University Press, Princeton, 2002.
- Neuhaus, Richard John, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1986.
- Neyzi, Leyla, "Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity, and Subjectivity in Turkey", *Comparative Study of Society and History*, 2002, 44 (1), s. 137-58.
- Nicolet, Claude, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Gallimard, Paris, 1982.
- Nord, Philip, *The Republican Moment: Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1995.
- Nord, Warren A., *Religion and American Education: Rethinking a National Dilemma*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1994.
- Nordmann, Charlotte (der.), *Le foulard islamique en questions*, Editions Amsterdam, Paris, 2004.
- Norris, Pippa ve Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Türkiye'de Kemalizm-İslâm (Yahut Şeriat) Kavgası", *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*, Türk Yurdu, Ankara, 1997.
- , *Türkler, Türkiye ve İslâm: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İletişim, İstanbul, 1999.
- Ognier, Pierre, "La laïcité scolaire dans son histoire (1880-1945)", *Histoire de la laïcité* içinde, (der.) Jean Baubérot vd., CRDP, y.y., 1994.
- Okumuş, Ejder, *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*, İnsan, İstanbul, 1999.
- Olson, Mancur, *The Rise and Decline of Nations: Economic Growth, Stagflation, and Social Rigidities*, Yale University Press, New Haven, CT, 1984.
- Onar, S. Sami, "The Majalla", *Law in the Middle East, Vol I: Origin and Development of Islamic Law* içinde, (der.) Majid Khadduri ve Herbert J. Liebesny, The Middle East Institute, Washington, DC, 1955.
- Opp, Karl-Dieter, "Contending Conceptions of the Theory of Rational Action", *Journal of Theoretical Politics*, 1999, 11 (2), s. 171-202.

- Oran, Baskin, "The Minority Concept and Rights in Turkey: The Lausanne Peace Treaty and Current Issues", *Human Rights in Turkey* içinde, (der.) Zehra F. Kabasakal, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2007.
- Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil, İstanbul, 1983.
- , *Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu*, Alkım, İstanbul, 2006.
- Owen, J. Judd, "The Struggle between 'Religion and Nonreligion': Jefferson, Backus, and the Dissonance of America's Founding Principles", *American Political Science Review*, 2007, 101 (3), s. 493-503.
- Ozouf, Mona, *L'Ecole, l'Eglise et la République: 1871-1914*. Editions Cana, Paris, 1982.
- Öktem, Niyazi, "Religion in Turkey", *BYU Law Review*, 2002, (2), s. 371-404.
- Öniş, Ziya, "Political Islam at the Crossroads: From Hegemony to Co-existence", *Contemporary Politics*, 2001, 7 (4), s. 281-98.
- Özbudun, Ergun, "Turkey: Plural Society and Monolithic State", *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey* içinde, (der.) Ahmet T. Kuru ve Alfred Stepan, Columbia University Press, New York, 2012a.
- , "The Turkish Constitutional Court and Political Crisis", *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey* içinde, (der.) Ahmet T. Kuru ve Alfred Stepan, Columbia University Press, New York, 2012b.
- Özdalga, Elisabeth, "Education in the Name of 'Order and Progress': Reflections on the Recent Eight Year Obligatory School Reform in Turkey", *Muslim World*, 1999, 89 (3-4), s. 414-38.
- Özek, Çetin, *Türkiye'de Laiklik: Gelişim ve Koruyucu Ceza Hükümleri*, İ. Ü. Hukuk Fakültesi, İstanbul, 1962.
- Özervarlı, M. Sait, "Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period: İzmirli İsmail Hakkı's Religious Thought against Materialist Scientism", *International Journal of Middle East Studies*, 2007, 39, s. 77-102.
- Özyürek, Esra, *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Duke University Press, Durham, NC, 2006.
- Paçacı, Mehmet ve Yasin Aktay, "75 Years of Higher Religious Education in Modern Turkey", *Muslim World*, 1999, 89 (3-4), s. 389-413.
- Page, Scott E., "The Types and Causes of Path Dependence", 2005, <http://www.bramson.net/academ/public/Page-Path%20Dependence.pdf>, 1 Eylül 2005'te ulaşılmıştır.
- Pak, Soon-Yong, "Cultural Politics and Vocational Religious Education: The Case of Turkey", *Comparative Education*, 2004, 40 (3), s. 321-41.
- Pala, İskender, *İki Darbe Arasında, İlgiç Zamanlarda*, Kapı, İstanbul, 2010.
- Palau, Yves, "La Ligue de l'enseignement depuis les années 1980: nouvelle réflexion sur la laïcité et position dans l'espace politique", *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui? Contestations et renégociations du modèle français* içinde, (der.) Jean Baudouin ve Philippe Portier, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, France, 2001.
- Pantham, Thomas, "Indian Secularism and Its Critics: Some Reflections", *Border Crossings: Toward a Comparative Political Theory* içinde, (der.) Fred Dallmayr, Lanham Books, Lexington, KY, 1999.
- Papkov, Irina Andre, "Orthodoxy and Democracy in Russia: New Interpretations", Doktora Tezi, Georgetown University, 2006.

- Papp, Julien (der), *Laïcité et séparation des Eglises et de l'Etat: Tome II - De la loi de 1905 à nos jours*, CRDP, y.y., 1998.
- Peiser, Gustave, "Ecole publique, école privée et laïcité en France", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* (19), 1995.
- Pena-Ruiz, Henri, "La Laïcité, ou la différence entre le 'collectif' et le 'public'", *Hommes and Migrations*, 1999, (1218), s. 59-63.
- , *Qu'est-ce que la laïcité?*, Folio, y.y., 2003.
- Pfaff, Steven ve Anthony J. Gill, "Will a Million Muslims March? Muslim Interest Organizations and Political Integration in Europe", *Comparative Political Studies*, 2006, 39 (7), s. 803-28.
- Pierson, Paul, "Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics", *American Political Science Review*, 2000a, 94 (2), s. 251-67.
- , "Not Just What, But When: Timing and Sequence in Political Processes", *Studies in Comparative Political Development*, 2000b, 14 (1), s. 72-92.
- Pietri, Gaston, *La laïcité est une idée neuve en Europe: Le cas franco-allemand*, Salvator, Paris, 1998.
- Portier, Philippe, "De la séparation a la reconnaissance: l'évolution du régime français de laïcité", *Les mutations contemporaines du religieux* içinde, (der.) Jean-Robert Armogathe ve Jean-Paul Willaime, Brepols, y.y., 2002.
- , "L'Eglise catholique face au modèle français de laïcité: histoire d'un ralliement", *Archives de sciences sociales des religions*, 2005, (129), s. 97-113.
- Poulat, Emile, *Liberté, laïcité: La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Cerf, Paris, 1987.
- , "La laïcité en France au vingtième siècle", *Catholicism, Politics and Society in Twentieth-Century France* içinde, (der.) Kay Chadwick, Liverpool University Press, Liverpool, 2000.
- , "L'intégrisme", *La Laïcité à l'épreuve: Religions et libertés dans le monde* içinde, (der.) Jean Baubérot, Universalis, y.y., 2004.
- Poulat, Émile, *Notre laïcité publique*, Berg Internationale Éditeurs, Paris, 2003.
- Putnam, Robert D., *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- , *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon and Schuster, New York, 2001.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, University of Chicago Press, Chicago, 1982; *İslâm ve Çağdaşlık*, Ankara Okulu Yayınları, 6. basım, Adana, 2010.
- Ramadan, Tariq, "Les Musulmans et la mondialisation", *Pouvoirs*, 2003a, (104), s. 97-109.
- , "Les évolutions de la pensée musulmane contemporaine", *L'Avenir de l'islam en France et en Europe* içinde, (der.) Michel Wieviorka, Editions Balland, Paris, 2003b.
- , *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press, New York, 2005.
- Ramet, Sabrina P., *Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia*, Duke University Press, Durham, NC, 1999.
- Ravitch, Frank S., *School Prayer and Discrimination: The Civil Rights of Religious Minorities and Dissenters*, Northeastern University Press, Boston, 1999.

- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 1971.
- , *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1996; *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Rebérioux, Madeleine, *La République radicale? 1898-1914*, Editions du seuil, Paris, 1975.
- Reed, Howard A., “The Religious Life of Modern Turkish Muslims”, *Islam and the West* içinde, (der.) Richard N. Frye. Mouton and Co., The Hague, 1955.
- Reichley, A. James, “Faith in Politics”, *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America* içinde, (der.) Hugh Heclo ve Wilfred M. McClay, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 2002.
- Reid, Charles J., Jr., “The Religious Conscience and the State in U.S. Constitutional Law, 1789-2001”, *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America* içinde, (der.) Hugh Heclo ve Wilfred M. McClay, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 2002.
- Remond, Rene, “La Laïcité et ses contraires”, *Pouvoirs*, 1995, (75), s. 7-16.
- Renaut, Alain ve Alain Touraine, 2005, *Un débat sur la laïcité*, Editions Stock, Paris, 2005.
- Ricoeur, Paul, *Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi and Marc de Launay*, çev. Kathleen Blamey, Columbia University Press, New York, 1998.
- Robbins, Thomas, “Church-State Tension in the United States”, *Church-State Relations: Tensions and Transitions* içinde, (der.) Thomas Robbins ve Ronald Robertson, Transaction Books, New Brunswick, NJ, 1987.
- Robert, Jacques, “Religious Liberty and French Secularism”, *BYU Law Review*, 2003, (2), s. 637-60.
- Roberts, Colin, “Secularization and the (Re)formulation of French Catholic Identity”, *Catholicism, Politics and Society in Twentieth-Century France* içinde, (der.) Kay Chaddwick, Liverpool University Press, Liverpool, 2000.
- Roy, Olivier, *Vers un islam européen*, Esprit, Paris, 1999.
- , *Secularism Confronts Islam*, çev. George Holoch, Columbia University Press, New York, 2007; *İslâm’a Karşı Laiklik*, çev. Ender Bedisel, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2010.
- Rustow, Dankwart A., “The Army and the Founding of the Turkish Republic”, *World Politics*, 1959, 11 (4), s. 511-52.
- Saeed, Agha, “Muslim-American Politics: Developments, Debates and Directions”, *Muslims in the United States* içinde, (der.) Philippa Strum ve Danielle Tarantolo, Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington, DC, 2003.
- Safran, William, “Pluralism and Multiculturalism in France: Post-Jacobin Transformations”, *Political Science Quarterly*, 2003a, 118 (3), s. 437-65.
- , “Religion and Laïcité in a Jacobin Republic: The Case of France”, *The Secular and the Sacred: Nation, Religion, and Politics* içinde, (der.) William Safran, Frank CASS, Portland, OR, 2003b.
- Sahu, Sunil K., “Religion and Politics in India: The Emergence of Hindu Nationalism and the Bharatiya Janata Party (BJP)”, *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many* içinde, (der.) Ted Gerard Jelen ve Clyde Wilcox, Cambridge University Press, New York, 2002.
- Said, Edward W., *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1979; *Şarkiyatçılık Batı’nın Şarkı Anlayışları*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, 3. basım, İstanbul, 2006 [1999].

- , *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Vintage Books, New York, 1997; *Medyada İslâm*, çev. Aysun Babacan, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.
- Sandel, Michael, “Religious Liberty: Freedom of Choice or Freedom of Conscience?”, *Secularism and Its Critics* içinde, (der.) Rajeev Bhargava. Oxford University Press, Delhi, India, 1999.
- Santorum, Rick, “But Are They Catholic?”, *National Review*, 1997, 49 (10), s. 42-5.
- Sarıtoprak, Zeki (der.), “Special Issue on Bediüzzaman Said Nursi”, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2008, 19 (1), s. 1-147.
- Sarkozy, Nicholas, *La République, les religions, l'espérance*, Cerf, Paris, 2004.
- Sarna, Jonathan D. ve David G. Dalin, *Religion and State in the American Jewish Experience*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1997.
- Sartori, Giovanni, “Concept Misformation in Comparative Politics”, *American Political Science Review*, 1970, 64 (4), s. 1033-53.
- Sayyid, S., *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, Zed Books, New York, 2003; *Fundamentalizm Korkusu Avrupamerkezcilik ve İslâmcılığın Doğuşu*, çev. Ebubekir Ceylan, Nuh Yılmaz, Vadi Yayınları, Ankara, 2000.
- Schlesinger, Arthur M., Jr., *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*, W. W. Norton and Company, New York, 1998.
- Scott, James, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, CT, 1985.
- , *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, Yale University Press, New Haven, CT, 1999.
- Scott, Joan Wallach, *The Politics of the Veil*, Princeton University Press, Princeton, 2007.
- Segal, Jeffrey A. Perceived Qualifications and Ideology of Supreme Court Nominees” (t.y.), <http://ws.cc.stonybrook.edu/polsci/jsegal/qualtable.pdf>, 15 Şubat 2011’de ulaşılmıştır (1937-2010 arasını kapsamaktadır).
- Segal, Jeffery A. ve Albert D. Cover, “Ideological Values and the Votes of U.S. Supreme Court Justices”, *American Political Science Review*, 1989, 83 (2), s. 557-65.
- Segal, A. Jeffrey ve Harold J. Spaeth, *The Supreme Court and the Attitudinal Model Revisited*, Cambridge University Press, New York, 2002.
- Segers, Mary C., “In Defense of Religious Freedom”, *A Wall of Separation? Debating the Public Role of Religion* içinde, (der.) Mary C. Segers ve Ted G. Jelen, Rowman and Littlefield, Lanham, MD, 1998.
- Seksig, Alain, Patrick Kessel ve Jean-Marc Roirant, “Ni Plurielle ni de combat: La laïcité”, *Hommes and Migrations*, 1999, (1218), s. 64-75.
- Selçuk, Sami, “Laiklik ve Demokrasi”, *Türkiye Günlüğü*, 1999, (56), s. 45-9.
- Sewell, William H., Jr., “Ideologies and Social Revolutions: Reflections on the French Case”, *The Journal of Modern History*, 1985, 57 (1), s. 57-85.
- Sezgin, Yüksel, “Can the Israeli Status Quo Model Help Post-February 28 Turkey Solve Its Problems”, *Turkish Studies*, 2003, 4 (3), s. 47-70.
- , “The State’s Response to Legal Pluralism: The Case of Religious Law and Courts in Israel, Egypt and India”, Doktora Tezi, University of Washington, Seattle, 2007.
- Shepard, Todd, *The Invention of Decolonization: The Algerian War and the Remaking of France*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 2006.

- Sikkink, David, "From Christian Civilization to Individual Civil Liberties: Framing Religion in the Legal Field", *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life* içinde, (der.) Christian Smith, University of California Press, Berkeley, 2003.
- Silk, Mark, "A New Establishment?", *Religion in the News*, 1998, 1 (2), s. 1-3.
- Skocpol, Theda, "Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution", *Theory and Society*, 1982, 11 (3), s. 265-83.
- Skocpol, Theda ve Meyer Kestnbaum, "Mars Unshackled: The French Revolution in World Historical Perspective", *The French Revolution and the Birth of Modernity* içinde, (der.) Ferenc Fehér, University of California Press, Berkeley, 1990.
- Smith, Christian, *Christian America? What Evangelicals Really Want*, Cambridge University Press, New York, 2002.
- , "Preface" ve "Introduction", *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life* içinde, (der.) Christian Smith, University of California Press, Berkeley, 2003a.
- , "Secularizing American Higher Education: The Case of Early American Sociology", *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life* içinde, (der.) Christian Smith, University of California Press, Berkeley, 2003b.
- Smith, D. E., "India as a Secular State", *Secularism and its Critics* içinde, (der.) Rajeev Bhargava, Oxford University Press, Delhi, India, 1999.
- Smith, Gary Scott, *Faith and the Presidency: From George Washington to George W. Bush*, Oxford University Press, New York, 2006.
- Smith, Timothy L., "Protestant Schooling and American Nationality, 1800-1850", *Journal of American History*, 1967, 53 (4), s. 679-95.
- Solnick, Steven L., *Stealing the State: Control and Collapse in Soviet Institutions*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1999.
- Somel, Selçuk Akşın, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839-1908: Islamization, Autocracy and Discipline*, Brill, Boston, 2001; *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi 1839-1908*, çev. Osman Yener, İletişim Yayinevi, İstanbul, 2010.
- Spurgin, Hugh, *Roger Williams and Puritan Radicalism in the English Separatist Tradition*, The Edwin Mellen Press, Lewiston, NY, 1989.
- Stahnke, Tad ve Robert C. Blitt, "The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries", 2005a, http://www.uscirf.gov/countries/global/comparative_constitutions/03082005/Study0305.pdf, 13 Haziran 2008'de ulaşılmıştır.
- , "The Religion-State Relationship and the Right to Freedom of Religion or Belief: A Comparative Textual Analysis of the Constitutions of Predominantly Muslim Countries", *Georgetown Journal of International Law*, 2005b, 36 (4), s. 947-1078.
- Stark, Rodney ve Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, Berkeley, 2000.
- Stark, Rodney ve Laurence R. Iannaccone, "A Supply-side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1994, 33 (3), s. 230-52.

- Stasi Komisyonu, "Rapport au président de la République, 11 Aralık 2003, <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/brp/034000725/0000.pdf>."
- Stepan, Alfred, "The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations'", *Arguing Comparative Politics*. Oxford University Press, New York, 2001.
- Sugar, Peter F., "Economic and Political Modernization: Turkey", *Political Modernization in Japan and Turkey* içinde, (der.) Robert E. Ward ve Dankwart A. Rustow, Princeton University Press, Princeton, 1964.
- Sunar, İlkay, *State, Society and Democracy in Turkey*, Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004.
- Talin, Kristoff, "Les évêques français et la laïcité: entre attestation et contestation", *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français* içinde, (der.) Jean Baudouin ve Philippe Portier. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, France, 2001.
- Tanör, Bülent, "Laiklik ve Demokrasi", *Laiklik ve Demokrasi* içinde, (der.) İbrahim Ö. Kaboğlu, İmge, İstanbul, 2001.
- Tarhanlı, İftar B., *Müslüman Toplum, "Laik" Devlet: Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, AFA, İstanbul, 1993.
- Taşpınar, Ömer, "The Old Turk's Revolt: When Radical Secularism Endangers Democracy", *Foreign Affairs*, 2007, 86 (6), s. 114-30.
- Taylor, Charles, "Modes of Secularism", *Secularism and Its Critics* içinde, (der.) Rajeev Bhargava, Oxford University Press, Delhi, India, 1999.
- , "Two Theories of Modernity", *Alternative Modernities* içinde, (der.) Dilig Gaonkar, Duke University Press, Durham, NC, 2001.
- , *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham, NC, 2004; *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan, Metis Yayınları, İstanbul, 2006.
- , *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2007.
- Tepe, Sultan, "Turkey's AKP: A Model 'Muslim-Democratic' Party?", *Journal of Democracy*, 2005, 16 (1), s. 69-82.
- Tezel, Yahya Sezai, *Transformation of State and Society in Turkey: From the Ottoman Empire to the Turkish Republic*, Roma, Ankara, 2005.
- Thelen, Kathleen, "Timing and Temporality in the Analysis of Institutional Evolution and Change", *Studies in Comparative Political Development*, 2000, 14 (1), s. 102-9.
- , "How Institutions Evolve: Insights from Comparative Historical Analysis", *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences* içinde, (der.) James Mahoney ve Dietrich Rueschemeyer, Cambridge University Press, New York, 2003.
- Thomas, George M., Lisa R. Peck ve Channin G. De Haan, "Reforming Education, Transforming Religion, 1876-1931", *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life* içinde, (der.) Christian Smith, University of California Press, Berkeley, 2003.
- Timur, Taner, *Osmanlı Kimliği*, Hil, İstanbul, 1986.
- Tocqueville, Alexis de, *The Old Regime and the French Revolution*, çev. Stuart Gilbert, Anchor Books, y.y., 1983 [1858].
- , *L'ancien régime et la révolution*, GF-Flammarion, Paris, 1988 [1858]; *Eski Rejim ve Devrim*, çev. Turhan Ilgaz, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1995.

- Toprak, Binnaz, *Islam and Political Development in Turkey*, E. J. Brill, Leiden, the Netherlands, 1981.
- Touraine, Alain, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Fayard, Paris, 1997.
- Troper, Michel, "Religion and Constitutional Rights: French Secularism, or Laïcité", *Cardozo Law Review*, 2000, 21, s. 1267-84.
- Turam, Berna, *Between Islam and the State: The Politics of Engagement*, Stanford University Press, Stanford, 2006; *Türkiye'de İslâm ve Devlet: Demokrasi, Etkileşim ve Dönüşüm*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Uğur, Etga, "Intellectual Roots of 'Turkish Islam' and Approaches to the 'Turkish Model'", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 2004, 24 (2), s. 327-45.
- Ulusoy, Ali, "Fransız ve Türk Laikliğinin Larşılaştırılması", *Liberal Düşünce*, 1999, (14), s. 96-101.
- U.S. Department of State, "2007 Report on International Religious Freedom", 2007, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007/>, 8 Mayıs 2008'de ulaşılmıştır.
- Ünal, Mehmet, "Medeni Kanunun Kabulünden Önce Türk Aile Hukukuna İlişkin Düzenlemeler ve Özellikle 1917 Tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1977, 34 (1-4), s. 195-231.
- Üstel, Füsün, "Les partis politiques turcs, l'islamisme et la laïcité", *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 1995, (19), s. 255-64.
- Varisco, Daniel Varisco, *Islam Obscured: The Rhetoric of Anthropological Representation*, Palgrave Macmillan, New York, 2005.
- Vergin, Nur, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin 'Bitmeyen Senfoni'si", *Türkiye Günlüğü*, 2003, (72), s. 23-54.
- Villalon, Leonardo A., *Islamic Society and State Power in Senegal: Disciples and Citizens in Fatick*, Cambridge University Press, New York, 2006.
- Wald, Kenneth D., *Religion and Politics in the United States*, Congressional Quarterly, New York, 1996.
- , "The Religious Dimension of Israeli Political Life", *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many* içinde, (der.) Ted Gerard Jelen ve Clyde Wilcox, Cambridge University Press, New York, 2002.
- , *Religion and Politics in the United States*, Rowman and Littlefield, New York, 2003.
- Wald, Kenneth D. ve Clyde Wilcox, "Getting Religion: Has Political Science Rediscovered the Faith Factor?", *American Political Science Review*, 2006, 100 (4), s. 523-9.
- Waldner, David, *State Building and Late Development*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1999.
- Ward, Robert E. ve Dankwart A. Rustow, "Conclusion", *Political Modernization in Japan and Turkey* içinde, (der.) Robert E. Ward ve Dankwart A. Rustow, Princeton University Press, Princeton, 1964.
- Warner, Carolyn M., *Confessions of an Interest Group: The Catholic Church and Political Parties in Europe*, Princeton University Press, Princeton, 2000.
- Webb, Edward, "Civilizing Religion: Jacobin Projects of Secularization in Turkey, France, Tunisia, and Syria", *Doktora Tezi*, University of Pennsylvania, 2007.
- Weber, Eugen, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford University Press, Stanford, 1976.
- Weber, Max, "The Social Psychology of the World Religions", *From Max Weber: Essays*

- in *Sociology* içinde, (der.) H. H. Gerth ve C. Wright Mills, Oxford University Press, New York, 1946.
- , *The Methodology of the Social Sciences*, çev. Edward A. Shils ve Henry A. Finch. The Free Press, New York, 1949.
- Wedeen, Lisa, *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria*, University of Chicago Press, Chicago, 1999.
- Weil, Patrick, “La loi de 1905 et son application depuis un siècle”, *Politiques de la laïcité aux XXe siècle* içinde, (der.) Patrick Weil, Presses Universitaires de France, Paris, 2007.
- Weill, Georges, *Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle*, Hachette, Paris, 2004 [1929].
- Weisbrod, Carol, *Emblems of Pluralism: Cultural Differences and the State*, Princeton University Press, Princeton, 2002.
- West, John G., Jr., “The Changing Battle over Religion in the Public Schools”, *Wake Forest Law Review*, 1991, 26 (2), s. 361-401.
- White, Jenny B., *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*, University of Washington Press, Seattle, 2003; *Türkiye’de İslâmcı Kitle Seferberliği*, çev. Esen Türay, İstanbul, 2007.
- Wieviorka, Michel, “Laïcité et démocratie”, *Pouvoirs*, 1995, (75), s. 61-71.
- (der), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, La Découverte, Paris, 1996.
- Willaime, Jean-Paul, “L’enseignement religieux à l’école publique dans l’Est de la France: une tradition entre déliquescence et recomposition”, *Social Compass*, 2000, 47 (3), s. 383-95.
- , *Europe et religion: les enjeux du XXIe siècle*, Fayard, Paris, 2004a.
- , “Peut-on parler de ‘laïcité Européenne’?”, *La Laïcité à l’épreuve: Religions et libertés dans le monde* içinde, (der.) Jean Baubérot, Universalis, y.y., 2004b.
- , “The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France”, *Sociology of Religion*, 2004c, 65 (4), s. 373-89.
- , “Introduction”, *Des maîtres et des dieux: écoles et religions en Europe* içinde, (der.) Jean-Paul Willaime ve Séverine Mathieu, Belin, y.y., 2005a.
- , “1905 et la pratique d’une laïcité de reconnaissance sociale des religions”, *Archives de sciences sociales des religions*, 2005b, (129), s. 67-82.
- , “L’Union européenne est-elle laïque”, *Les Entretiens d’Auxerre: De la séparation des Églises et de l’État à l’avenir de la laïcité* içinde, (der.) Jean Baubérot ve Michel Wieviorka, L’aube, y.y., 2005c.
- Williams, Rhys H., “Religion as Political Resource: Culture or Ideology?”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1996, 35 (4), s. 368-78.
- Wills, David W., *Christianity in the United States: A Historical Survey and Interpretation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 2005.
- Wills, Garry, *Under God: Religion and American Politics*, Simon and Schuster, New York, 1990.
- Wilson, John F. ve Donald L. Drakeman, *Church and State in American History: Key Documents, Decisions, and Commentary from the Past Three Centuries*, Westview, Boulder, CO, 2003.

- Winock, Michel, "Comment la France a inventé la laïcité", *L'Histoire*, 2004, (289), s. 40-9.
- Witte, John, Jr., "The Theology and Politics of the First Amendment Religion Clauses: A Bicentennial Essay", *Emory Law Review*, 1991, 40 (2), s. 489-507.
- , *Religion and the American Constitutional Experiment*, Westview, Boulder, CO, 2004.
- Witte, John, Jr. ve M. Christian Green, "American Constitutional Experiment in Religious Human Rights: The Perennial Search for Principles", *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives* içinde, (der.) Johan D. van der Vyver ve Jr. John Witte. Martinus Nijhoff, The Hague, 1996.
- Wood, James E., Jr., "Preface", *Religion and the State: Essays in the Honor of Leo Pfeffer* içinde, (der.) James E. Wood Jr. Baylor University Press, Waco, TX, 1985.
- , "Religion and the Public Schools", *BYU Law Review*, 1986, (2), s. 349-70.
- , "Government Intervention in Religious Affairs: An Introduction", *The Role of Government in Monitoring and Regulating Religion in Public Life* içinde, (der.) Jr James E. Wood ve Derek Davis, Baylor University, Waco, TX, 1993.
- , *Church-State Relations in the Modern World: With Historical, National, International, and Ecclesiastical Documents and an Annotated Bibliography*. Baylor University, Waco, TX, 1998.
- WRR, Hollanda Hükümet Politikası için Bilim Konseyi, *The European Union, Turkey and Islam*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2004.
- Wuthnow, Robert, *The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals, and Secularism*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1990.
- Yalman, Nur, "Some Observations on Secularism in Islam: The Cultural Revolution in Turkey", *Daedalus*, 1973, 102 (1), s. 139-68.
- Yavuz, Hulusi, "Mecelle'nin Tedvini ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri", *Ahmet Cevdet Paşa Semineri: 27-28 Mayıs 1985*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1986.
- Yavuz, M. Hakan, "Turkey's Fault Lines and the Crisis of Kemalism", *Current History*, 2000, 99 (633), s. 33-8.
- , *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Yavuz, M. Hakan ve John L. Esposito, "Introduction: Islam in Turkey, Retreat from the Secular Path?", *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* içinde, (der.) M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito, Syracuse University Press, Syracuse, 2003.
- Yıldız, Ahmet, "Ne Mutlu Türküm Diyebilene": *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim, İstanbul, 2001.
- Yılmaz, İhsan, "Secular Law and the Emergence of Unofficial Turkish Islamic Law", *Middle East Journal*, 2002, 56 (1), s. 113-31.
- , *Muslim Laws, Politics and Society in Modern Nation States*, Ashgate, Burlington, VT, 2005a.
- Young, Lawrence A. (der.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, Routledge, New York, 1996.
- Zald, Mayer N., "Ideologically Structured Action: An Enlarged Agenda for Social Movement Research", *Mobilization: An International Journal*, 2000, 5 (1), s. 1-16.
- Zarcone, Thierry, "Quand la laïcité des francs-maçons du Grand Orient de France vient aux Jeunes Turcs", *Le choc colonial et l'islam: Les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'islam* içinde, (der.) Pierre-Jean Luizard, La Découverte, Paris, 2006.

- Zeghal, Malika, “La constitution du Conseil Français du Culte Musulman: reconnaissance politique d’un Islam français”, *Archives de sciences sociales des religions*, 2005, (129), s. 97-113.
- Zoba, Wendy Murray, *The Beliefnet Guide to Evangelical Christianity*, Three Leaves Press, New York, 2005.
- Zoller, Elisabeth (der.), *La conception américaine de la laïcité*, Editions Dalloz, Paris, 2005.
- Zuber, Valentine, “La Commission Stasi et les paradoxes de la laïcité française”, *La Laïcité à l’épreuve: Religions et libertés dans le monde* içinde, (der.) Jean Baubérot, Universalis, y.y., 2004.
- , “L’idée de séparation en France et ailleurs”, *Les Entretiens d’Auxerre: De la séparation des Églises et de l’État à l’avenir de la laïcité* içinde, (der.) Jean Baubérot ve Michel Wieviorka, L’aube, y.y., 2005.
- Zuckert, Michael P., “Natural Rights and Protestant Politics: A Restatement”, *Protestantism and the American Founding* içinde, (der.) Thomas S. Engeman ve Michael P. Zuckert, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 2004.
- Zürcher, Erik Jan, “Young Turks, Ottoman Muslims and Turkish Nationalists: Identity Politics, 1908-1938”, *Ottoman Past and Today’s Turkey* içinde, der. Kemal H. Karpat, Brill, Leiden, the Netherlands, 2000; *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye’si*, çev. Sönmez Taner, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004.
- , *Turkey: A Modern History*, I. B. Tauris, New York, 2004a; *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, çev. Yasemin Soner Gönen, İletişim Yayınevi, İstanbul, 2008.
- , “Institution Building in the Kemalist Republic: The Role of the People’s Party”, *Men of Order: Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah* içinde, (der.) Touraj Atabaki ve Erik Jan Zürcher, I. B. Tauris, New York, 2004b.
- , “Ottoman Sources of Kemalist Thought”, *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy* içinde, (der.) Elisabeth Özdalga, Routledge Curzon, New York, 2005.
- , “The Rise and Fall of ‘Modern’ Turkey”, (t.y.), <http://www.let.leidenuniv.nl/tcimo/tulp/Research/Lewis.htm>, 26 Şubat 2006’da ulaşılmıştır.
- Zürcher, Erik-Jan ve Heleen van der Linden, “Searching for the Fault-Line”, *The European Union, Turkey and Islam* içinde, (der.) WRR, Netherlands Scientific Council for Government Policy, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2004; *Modeniyetler Çatışması Işığında İslâm, Türkiye ve Avrupa Birliği*, Kadim Yayınları, Ankara, 2011.
- Zylberberg, Jacques, “Laïcité, connais pas: Allemagne, Canada, États-Unis, Royaume-Uni”, *Pouvoirs*, 1995, (75), s. 37-52.

Dizin

- 1905 Kanunu, Fransa'da 121, 123, 127, 143, 153-155, 157, 170
28 Şubat süreci, Türkiye'de 166-168, 178
- Abdülhamid II 207-210, 229
ACLU 53-54, 57-58, 60-61, 66-67, 69-70, 79, 94, 101
ADL 60-61, 63, 70, 91
Ahlstrom, Sydney 88
AK Parti 195
Akbulut, Zeynep Akbulut 187
Akdoğan, Yalçın 179
Akyol, Taha 187
Alaoui, Fouad 120
Albayrak, Hakan 173
Aleviler 181-183, 218, 222
alkol yasağı, A.B.D.'de 95
Almanya 29, 33, 46, 109-111, 115, 217, 247, 254
Alsace-Moselle 114-115, 122
Alpay, Şahin 174
Altan, Ahmet 174
Amerikan İç Savaşı 88
ANAP 166, 188, 226
An-Na'im, Abdullahi 23,
Arınç, Bülent 171, 179-180, 183
Arkoun, Muhammed 133
Ashcroft, John 71
Atatürk, Mustafa Kemal 169, 181, 203, 213, 221
Atay, Falih Rıfkı 221
AU 60, 69, 93
Avustralya 46, 247, 254
Aydın, Mehmet 179
ayırışmacılar 37, 46, 55-56, 60, 73, 92, 97, 99, 102-103, 174, 233
- Backus, Isaac 84
Bağlılık Andı, A.B.D.'de 11, 44-45, 47, 54, 59-60, 97
Barrett, David 252
Barro, Robert 19, 252
Başgil, Ali Fuad 225
- Başörtüsü 9-10, 25, 32, 35, 48, 50-51, 60, 107-112, 115, 123, 127-135, 137-138, 160, 167, 168, 179, 183-194, 219, 226, 233, 237-238, 242
Başörtüsü, Fransa'da 9-10, 48, 107-112, 115, 123, 127-135, 137-138, 160
Başörtüsü, Türkiye'de 32, 35, 48, 168, 179, 183-194, 219, 226, 233, 237-238, 242
Baubérot, Jean 9, 36, 113, 115-116-117, 120-122, 131, 133, 139, 141-142, 145, 149-154, 160-161
Baykal, Deniz 186
Bayrou, François, 131-132 160
Belçika 151, 172, 247, 254
Bencheikh, Soheib 25, 131
Berger, Peter 4, 48
Berkas, Niyazi 175-177, 202, 204-206, 209, 211, 214, 216, 219
Birinci Ek Madde, A.B.D. Anayasası'nda 16, 30, 44, 49, 57, 59, 64-66, 78-81, 84, 89, 91, 95-96, 98-99
Blaine Anayasa Değişiklik Tasarısı 71, 79, 89, 102-103
Blitt, Robert 21, 246, 252-253
Boubakeur, Dalil 125
Bowen, John 128-129, 131, 133-135, 155
Bozkurt, Mahmut Esat 217
Brechon, Pierre 114, 117, 123, 148, 159-160, 240
Briand, Aristide 152-153
Bryan, William Jennings 94
Buisson, Ferdinand 149
Burdy, Jean-Paul 36, 116-117, 132, 149, 151, 159
Bush, George W. 43-44, 53, 62-64, 71, 73, 168
Büchner, Ludwig 209, 212
- Casanova, Jose 4-6, 22, 28, 59, 81, 83, 88, 91-94, 175
Carter, Jimmy 43-44, 58, 62, 79
Carter, Stephen 50

- Cesari, Jocelyne 74-75, 109, 124, 154
 Cezayir 33, 123-125, 127, 132, 134, 145, 147, 156
 CFCM 33, 126-127, 131, 236
 Chérifi, Hanifa 133-134
 Chirac, Jacques 9, 108, 132-133, 135
 CHP 166-167, 172, 181, 183-184, 191, 214, 220, 222-225, 230, 238
 Cizvitler 151
 Clinton, Bill 50-51, 53, 62-63, 75
 Collier, David 31, 33
 Collier, Ruth 31, 33
 Combes, Emile 148, 151-152
 Cumhuriyetçi Parti 44, 55, 102, 145, 174
 Comte, Auguste 148, 211-212
- Çınar, Menderes 178, 199
 Çınarlı, Mehmet 189
 Çıtak, Zana 35, 217, 221,
 Çiller, Tansu 165, 227
 Çin 11, 13, 20, 33, 247, 252, 256
- Dağı, İhsan 174, 178, 227, 241
 Danimarka 11, 13, 28, 247, 254
 De Gaulle, Charles 157
 Debray, Régis 16, 22, 107, 118, 120-121, 123, 128-130, 133
 Debré Komisyonu 133-134
 Debré Kanunu 158
 Demirel, Süleyman 75, 165-166, 190, 224-227, 230
 demokrasi 5, 28, 35-37, 46, 114, 118, 161, 167, 179-180, 191, 197, 199, 223, 230, 237, 242
 Demokrat Parti, A.B.D.'de 44, 55
 devr-i sabık 7, 17-18, 26-32, 36-37, 77-78, 85, 87, 102, 140, 142, 146-147, 160, 201, 203, 218, 228, 235, 237, 238, 240
 Dewey, John 93
 dışlayıcı laiklik 13-15, 17, 26-27, 32, 35-37, 39, 75, 77, 107, 110-111, 114, 116-117, 119-123, 125, 127-128, 130-133, 135-142, 145, 156, 158-161, 165, 167-177, 181-183, 185, 187, 189-190, 192-193, 195-199, 201-203, 210, 213-214, 217, 220-221, 224-230, 233, 235-238, 240-242
 din 3-7, 9-11, 13, 15, 17-18, 22-24, 26, 29, 54, 57, 60, 82, 85, 96, 98, 115, 120, 124-125, 142-144, 154, 174-175, 177, 188, 211, 217, 219, 221, 234-235, 241
 din karşıtı devletler 13, 21, 26, 33, 245, 252, 258
 dindarlık 108, 193, 199, 226, 238-240
 dini bayramlar, Fransa 135
 dini devlet 10-13, 33-34, 170-171, 221, 252-253, 258
 dini muafiyet 49-50, 189
 Diyanet 32, 170-171, 174, 182-183, 189, 193-196, 198, 218, 221-225, 228, 236-237
 Drakeman, Donald 92
 Dreyfus Davası 123, 150
 Durkheim, Emile 211
- Ecevit, Bülent 225, 230
 Eğitim Birliği, Fransa'da 116, 118, 120, 122-123, 130, 137-138, 145, 148-149
 Eickelman, Dale 23
 Eisenhower, Dwight 97
 Ellison, Keith 75
 Engels, Friedrich 16-17
 Erbakan, Necmettin 165-166, 173, 178-179, 225, 227, 230
 Erdoğan, Mustafa 172, 174
 Erdoğan, Tayyip 166-167, 171-172, 175, 179-180, 184, 190, 195
 Ersoy, Mehmed Akif 220, 228
 Esbeck, Carl 56, 77, 79, 83-84
 evanjelikler 43-44, 57-58, 74, 82, 84-85, 87, 92, 97, 101-102
 Evrim Teorisi 22, 94, 101
 Evren, Kenan 188-189, 226
 ezan 219, 221, 224, 230
- Falwell, Jerry 43, 59, 74
 Fanon, Frantz 132
 Ferry, Jules 148-149, 151
 Fethullah Gülen 178-179, 227, 230
 Finke, Roger 4, 24, 86-87

- Fişleme skandalı, Fransa'da 152, 236
 Fox News 59, 74
 Fox, Jonathan 19, 22, 46, 252
 Fraser, Nancy 5, 55, 61, 83-84, 88-89, 94
 Fransız Guyanası 158
- Galatasaray Lisesi 207
 Gambetta, Léon 147, 151
 Gaspard, Françoise 134
 Gellner, Ernest 18, 20, 230
 Genç Osmanlılar 203, 207-209
 Gill, Anthony 3-4, 22-24, 27, 83, 86-87, 109
 Gökalp, Ziya 211, 214-217
 Göktürk, Gülay 174
 Göle, Nilüfer 16, 172, 187, 190, 198-199, 217, 227
 Gramsci, Antonio 17
 Gunn, Jeremy 44, 59, 61, 108, 114-115, 117, 133-134, 142-143, 153
 Gül, Abdullah 179, 181, 183-185, 191
 Gülen (Hizmet) Hareketi 169, 173, 178, 181, 227
 Günaltay, Şemsettin 223
 Gürüz, Kemal 190
 Gusfield, Joseph 95
- Haarscher, Guy 117, 142, 148, 172
 Habermas, Jürgen 4-5, 14
 Hakim Black 96, 100
 Hakim Burger 65
 Hakim Clark 100
 Hakim Douglas 98
 Hakim Frankfurter 96, 98
 Hakim Jackson 95, 98
 Hakim Rehnquist 47, 67, 79, 99
 Hakim Scalia 50, 57-58, 63-64, 67, 79, 99
 Hakim Souter 63-64
 Hakim Stevens 58
 Hakim Stewart 100
 Hamburger, Phillip 79, 89, 93
 Handy, Robert 91-92
 Hanford, John 9
 Hanioglu, Şükrü 172, 204-205, 210-213
 Hanson, Stephen 13-14
 Henry, Patrick 86
- Heper, Metin 166, 202
 Hristiyan Sağ 37, 43-44, 55-56, 58-59, 73, 102, 236
 Hristiyan ve Museviler, Türkiye'de 180
 Hilafet 215-216
 Hindistan 15, 23, 30, 237, 248, 257
 Hollanda 15, 30, 46, 109, 237, 240, 248, 254
 Huntington, Samuel 6, 20, 54, 59
- Iannacconne, Laurence 4, 25
 Ilıcak, Nazlı 187
- İctihad 212
 ideolojik mücadeleler 7, 13-14, 17, 39, 47, 54, 73, 75, 87, 92, 156, 233-235, 237
 ideoloji 5, 7, 9-11, 13-17, 23-26, 30-31, 33-34, 37-39, 45, 47, 54-56, 62-65, 73, 75, 81-83, 86-87, 92, 103, 107, 110-111, 119, 121, 137-141, 145, 155-156, 160-161, 167, 170-172, 174, 177-178, 197-199, 203, 207, 209, 211, 213-214, 224, 226-227, 229-230, 233-237, 239-240, 242
 İnanç-merkezli Girişim, A.B.D.'de 62-63
 İmam-Hatip okulları 35, 46, 165-167, 170, 183, 185, 193-196, 215, 223-226, 237
 İngiltere 11, 13, 29, 33, 46, 109, 125, 174, 211, 229, 240, 249, 254
 Inglehart, Ronald 3-4, 6, 18, 240
 İnönü, İsmet 215, 222-223
 İran 11, 13-14, 28, 33, 227, 241, 245, 249, 256
 İrlanda 23, 29, 237-238, 249, 254
 İslâm 6, 13-14, 20-21, 23, 109, 124, 133-134, 137-138, 166, 168, 170, 175-177, 181, 186-187, 191, 201, 203-212, 216, 228, 234, 241-242, 246
 Hristiyanlık 20, 175, 177, 241
 eğitim 11, 46, 75, 109-110, 115, 182, 196, 215, 218, 230
 ve laiklik 20, 38, 116, 176, 178, 181-182, 203, 227, 241
 Fransa'da 32-33, 115-116, 120, 123-127, 132, 134-135, 236

- ABD'de 46, 48, 57, 74-75, 78,
Türkiye'de 31-33, 35-36, 38-39, 113,
152, 167, 170-171, 173, 175-176,
178-179, 193, 197-198, 202, 213,
220-223, 225-226, 229, 235, 237, 241
hukuku 115, 177, 205-206, 216, 247
İslamofobi 74, 109-111, 131-132, 136-
138
İspanya 26-28, 34, 249, 254
İstiklal Mahkemeleri 220
İttihad ve Terakki Cemiyeti 210, 212
- Jaurès, Jean 121, 152, 153
Jefferson, Thomas 61, 75, 79-81, 84, 86,
90, 95, 100
Jospin, Lionel 107, 128-130, 132
Jön Türkler 203, 210-212, 214, 228
- Kalyvas, Stathis 23, 146-148
kamusal alan 5, 12, 14-17, 34-35, 45, 47,
54-56, 58, 60, 73, 78, 81, 107, 110-
111, 113, 117-118, 121, 123, 128,
137, 141, 143, 145, 154, 158, 160,
167, 170, 177, 181, 186, 193, 197-
199, 203, 221, 233-234, 238, 240
Kanada 30, 237, 249, 254
Kansu, Aykut 202
Kasaba, Reşat 199, 222
Katolik Kilisesi 15, 22, 27-30, 32, 36, 51,
112-113, 115, 118, 132, 139-143,
144-149, 152-160, 201, 235, 247-251
Katolik Okulları 35, 46, 51, 89, 112-113,
131, 137, 148, 151, 157, 159-160,
238
Katoliklik ve Protestanlık 15, 22-23, 29-
30, 79, 87-89, 91, 96, 99, 101, 103,
115-116, 118, 127, 137, 146, 148,
214, 238
Katolikler, Fransa'da 31-32, 35-36, 46,
77, 82, 110, 112-116, 118-120, 127,
131-133, 135-137, 139-148, 150-160,
170, 177, 197, 207, 214, 235-241
Katolikler, A.B.D.'de 50-52, 55-57, 59,
62, 64, 67, 72, 74, 79, 82-83, 86-89,
91-92, 96-97, 99-101, 103, 118, 239
kilise karşıtlığı 27, 140, 228
- Konkordato, Fransa'da 143-145, 152
kritik dönem 26, 30-31, 39, 83-84, 87,
140, 145, 156, 213, 218, 224, 229
Küba 11, 13, 249, 255
kültür savaşları, A.B.D.'de 54
Katznelson, Ira 25
Kavakçı, Merve 190
Kaya, Şükrü 218
Kemal, Namık 207-208
Kemalizm 172-173, 176, 185, 199, 213,
218, 221-222, 226, 229
Kennedy, John F. 100-101
Kepel, Gilles 123
Kessel, Patrick 116, 118, 120, 130
Khosrokhavar, Farhad 124, 134
Kobylka, Joseph 44, 55, 59, 61, 65, 67
Köprülü, Fuat 221
Kur'an kursları 113, 165-168, 171, 183,
185, 193-196, 215, 223-226
Kuzey Kore 11, 13, 249
- laik devletler 6, 10-11, 13-14, 17-18, 21-
22, 29, 33-34, 38, 107, 246, 252
laiklik 5-6, 9-17, 20, 22-27, 30, 32, 34,
37-38, 46, 55, 57, 59, 64, 78, 81-84,
88-89, 92-95, 100, 102-103, 107-108,
111, 114-123, 127-130, 136, 139-141,
145, 149, 152, 156-158, 160-161,
165, 167, 171-172, 174-184, 186,
188-191, 195, 197-199, 203, 213,
218-225, 228-230, 234-239, 241-242
Larkin, Maurice 145-146, 148, 150-155,
157
Le Bon, Gustave 211
Le Pen, Jean-Marie 129, 132
Lewis, Bernard 20, 176, 206, 210-212
liberaller, A.B.D.'de 32, 54-65, 67, 69-71,
73, 78-81, 93, 101-102
liberaller, Türkiye'de 15, 37, 167, 174,
181-182, 197, 234
Lincoln, Abraham 88
Lindsay, Thomas 84
Lipset, Seymour 161
Locke, John 32, 85
Lozan Anlaşması 181, 214, 222, 229
Luizard, Pierre-Jean 33

- Madison, James 79, 81, 84, 86
 Mahmud II 204-207
 Mahoney, James 31, 38-39
 Manuel, Paul 28
 Marcou, Jean 36, 116-117, 132, 159
 Mardin, Şerif 16, 202-203, 205-209, 212, 217, 220, 224, 229
 Marx, Karl 16-17, 176
 Marksizm 10
 Masonlar 92, 117, 122, 127, 130, 136, 145, 151, 153, 156, 236
 McCarthy dönemi 81, 97, 236
 McClay, Wilfred 14
 McCleary, Rachel 19, 252
 McConnell, Michael 49-50, 57, 68, 70, 77-79, 84
 Mecelle 206, 216
 medeniyetçi bakış 175
 medreseler 168, 212, 214, 219
 Menderes, Adnan 224, 226
 Meksika 14-15, 27-28, 197, 250, 255
 Migdal, Joel 37, 234
 Mill, John S. 38
 millet sistemi 202, 205
 Milli Görüş Hareketi 179
 Mitterrand, François 160
 modernizm 175
 modernleşme 3, 18-19, 92, 176-177, 188, 203, 206, 228-229
 modernleşme teorisi 18-19, 24-25, 92, 177
 Monsma, Stephen 3, 15, 30, 34, 46, 52, 57-58, 62, 71, 79, 81, 84, 88, 92
 muhafazakarlar, A.B.D.'de 43-44, 54-59, 62-65, 67-68, 70, 72-74, 78-81, 97, 102-103, 145, 158, 160,
 muhafazakarlar, Türkiye'de 15, 37, 167, 169, 172-174, 181-183, 197-198, 226-227, 233, 236, 238
 Munoz, Phillip 79, 81, 84
 Napolyon Bonapart 144
 NEA 71-72
 Norris, Pippa 3-4, 6, 18, 240
 Nursi, Bediüzzaman Said 220-221
 Ocak, Ahmet Yaşar 198
 okullarda toplu dua, A.B.D.'de 46-47, 53, 56-57, 64-65, 67-68, 72, 99, 101-102
 Osmanlı Meclisi 208
 örtüşen uzlaşma 5, 32, 84, 161, 235
 Özal, Turgut 75, 172, 188-190, 226-227
 Özbudun, Ergun 184, 218, 241
 Özcan, Yusuf Ziya 191
 Özek, Çetin 176-177
 Özgür Düşünürler 92, 117, 122, 127, 130, 136, 145-146
 Panthéon 143
 Paris Camisi 124-126
 pasif laiklik 13-15, 17-18, 25, 27-30, 32-33, 35, 39, 43, 46, 54, 56, 58, 73-75, 77-78, 81, 83-85, 87, 96, 98-99, 102-103, 107, 111, 116-118, 120-122, 129-130, 133, 161, 167, 171, 173-174, 176-178, 180-181, 185, 187, 197, 199, 211, 225, 228, 233, 235, 237-238, 240-242
 Paşa, Ahmed Cevdet 206
 Paşa, Mustafa Reşid 205
 Paşa, Ziya 209
 Pena-Ruiz, Henri 118-121, 133, 139-140
 Penn, William 83
 Pétain, Philippe 157
 Pfeffer, Leo 61, 101
 Piscatori, James 23
 Polonya 29, 34, 237-238, 250, 255
 Portekiz 26-28, 34, 250, 254
 Poulat, Emile 119, 139, 142, 144-145, 151, 154
 pozitivizm 148, 209, 211-212
 Prens Sabahaddin 211
 Protestanlık, Fransa'da 114-119, 123, 127, 144-146, 148
 Protestanlık, A.B.D.'de 31-32, 50, 52, 54-58, 79, 81-84, 86-89, 91-97, 99, 101-103, 137, 214, 238
 Püritenler 77, 82-84
 Ramazan, Tarık 125
 rasyonel tercih teorisi 18, 24-25, 86, 109, 234

- Rawls, John 4-5, 14, 32
 Reagan, Ronald 43-44, 62-65, 68, 73, 99, 102, 234
 Reid, Charles 49, 79, 90, 96
 Rémond, René 107, 133
 resmi dini olan devletler 10, 13, 19, 27, 33-34, 253
 Rıza, Ahmed 211
 Robertson, Pat 43, 59, 64, 74
 Roirant, Jean-Marc 116, 118, 120, 130
 Rokkan, Stein 161
 Rousseau, Jean-Jacques 85, 116, 143, 148
 Roy, Olivier 20, 124-125, 134
 RP 165-166, 179, 227
 Rusya 13-14, 22, 26-28, 208, 250, 255

 Sağlam, Mehmet 190
 Sarkozy, Nicolas 125-126, 135-136
 Sartori, Giovanni 33
 Savary, Alain 159-160
 Scopes, John 94
 Scott, Joan 6, 13, 132, 135
 Seger, Mary 43, 58
 sekülerleşme 4, 6, 52, 91-93, 175, 216
 sekülerleşme teorisi 3-5, 93, 175
 Seyid Bey 215-216
 Sezer, Necdet 75, 168, 171-172, 180-181, 183, 190, 195
 Sezgin, Yüksel 34
 Smith, Christian 10, 18, 43, 88-89, 91-93
 Sosyalist Parti 128, 145, 152
 Soper, Christopher 3, 13, 15, 30, 46, 52, 58, 81, 109, 120, 124, 131
 Stahnke, Tad 21, 246, 252
 Stark, Rodney 4
 Stasi Commission 153
 Stepan, Alfred 5, 20, 242
 Suudi Arabistan 11, 13, 28, 127, 136, 245, 251, 255
 Syllabus of Errors 145

 Şapka Kanunu 219-220, 230
 Şariat 173, 193, 201, 205, 208, 211, 220

 Tanzimat Fermanı 204-205
 tarihi devamlılık 237

 Taşpınar, Ömer 184, 242
 Taylor, Charles 5-6, 14, 18, 175
 Tevhid-i Tedrisat 165, 214, 219
 Teziç, Erdoğan 190
 Thelen, Kathleen 39
 Tocqueville, Alexis de 26, 85-86, 140, 142
 Touraine, Alain 129, 133
 Tripoli Anlaşması 80
 Tunahan Süleyman, Hilmi 220
 türban 9, 186-187, 191, 237
 TÜSİAD 173, 193

 ulema 36, 201, 204-207, 211, 213, 215, 218, 228
 UMP 125-126, 135
 uzlaşmacılar 15, 37, 46, 55-56, 58-59, 73, 97, 99, 174, 233

 Vichy rejimi 35, 145, 156-157
 Villepin, Dominique 126-127
 Voltaire 141, 143

 Wald, Kenneth 3, 34, 55, 59, 65
 Waldeck-Rousseau, René 148
 Washington, George 78, 80-81, 84
 Weber, Max 25, 33, 146-147
 Weil, Patrick 133, 140-141, 155
 Willaime, Jean-Paul 109, 115, 117, 121-122, 134
 Williams, Roger 17, 88, 98, 100, 117
 Wilson, John 92
 Wuthnow, Robert 54-55, 93, 96

 Yahudiler, A.B.D.'de 83, 91, 101, 133, 156
 Yavuz, Hakan 20, 194, 199, 206, 225
 Yayla, Atilla 173
 Yeniçeriler 204
 Yunanistan 11, 13, 29, 213, 222, 228, 252, 254

 Zald, Mayer 234
 Zola, Emile 150
 Zürcher, Erik 176, 202, 204-205, 207, 210-213, 220-222, 224

“Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması” olarak tariflenen laiklik, dinin siyaset sahnesindeki etkisinin her zaman hissedilmesinden dolayı tartışmalı bir başlık olagelmıştır. Bireysel ve toplumsal hayatın dinin ve siyasetin etki ve egemenlik alanlarından uzaklaştırılması ihtiyacı hemen her ülkede laiklik formülüyle çözülmüştür. Ancak uygulamadaki farklılıklar nedeniyle siyaset bilimcilerinin daimi bir tartışma konusu olmuştur.

Ahmet T. Kuru, laik devletlerin dine yönelik politikalarındaki ayrılıkları ABD, Fransa ve Türkiye’deki uygulamalar üzerinden inceliyor. Laiklikle ilgili politikaların şekillenmesinde etkili olan ideolojik mücadelenin tarihi koşullar altında belirlendiğini aktaran yazar, dine toleranslı “pasif laiklik” ve dini kamusal alandan dışlayan “dışlayıcı laiklik”i karşılaştırıyor. Kuru, Amerika’da dine hoşgörülü devlet politikaları ile Fransa ve Türkiye’de kısıtlayıcı politikalarının belirleyici olduğu karşılaştırmalı siyaset analiziyle laiklikle ilgili çalışmalara önemli bir katkı sunuyor.

Ahmet Kuru’nun konusunda otorite haline gelen eseri tabu ykan sorulara uzun vadede etki brakacak netlikte ve önemde cevaplar vermekte, bunu yaparken de güçlü verilere dayanmaktadır ... Bu örnek alınacak akademik çalışma günümüz Türkiye’sinde laiklik üzerine yaşanan kutuplaşmanın aşılabilmesi adına da çok değerli tespitlerde bulunmaktadır.

M. Şükrü Hanioğlu, Princeton University

Ahmet Kuru’nun kitab din-devlet ilişkileri üzerine dünya çapındaki çalışmalara paha biçilmez bir katkıdır. Devletlerin dine yönelik politikalar hakkındaki tartışmalar üzerine son dönemde yazılmış en iyi karşılaştırmalı analizdir. Bir yandan her üç ülke hakkında olağanüstü bir zenginlikte detaylar ortaya koymakta; öte yandan, terminolojik açıklık, analitik tutarlılık ve teorik derinlikten de taviz vermemektedir. Berna Turam, Northeastern University, International Journal of Middle East Studies Hiç şüphe yok ki Ahmet Kuru’nun kitab hem uluslararası literatüre hem de Türkiye’deki tartışmalara ihtiyaç duyulan bir anda çok önemli bir katkıda bulunmaktadır. Kitabın Türkçe baskısının da geniş kitlelerce okunacağını umuyorum.

Ergun Özbudun, Insight Turkey

Orjinal ve geniş perspektifli kitabıyla Ahmet Kuru, Türkiye’de din ve siyaset ilişkilerini analiz ederken tek bir ülkeyi incelemenin veya diğer Müslüman çoğunluklu ülkelerle karşılaştırmaların ötesine geçmektedir.

William Hale, SOAS, Middle East Journal

KAPAK RESMİ: ???

ISBN 978-605-399-221-9



www.bilgiyay.com



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI