

## **Baskıcı Bir Laiklik Modeli Olarak Türk Laikliğinin Anatomisi**

### *The Anatomy of Turkish Laicism as a Model of an Oppressive Secularism*

**Mustafa Kemal Şan<sup>1</sup>**

#### **Özet**

*Türkiye uygulamış olduğu laiklik pratiği ile İslam dünyasında benzeri olmayan bir ülkedir. Ancak Türkiye’de kurumsallaşmış bulunan laiklik uygulamaları bu uygulamanın anavatanı olarak görülebilecek Batı toplumlarındaki uygulamalara da pek benzememektedir. Türk Laikliğini müstesna kılan en temel unsur, onun dini toplum hayatından tümünden kaldırmak gibi aslında laik bir devletin yapmaması gereken bir misyonu kendisine hedef olarak seçmesidir. Türkiye bunu yaparken de türlü çelişkili durumlar içinde bulunmaktadır. Bir taraftan 1923 Lozan Antlaşması ile ülkenin kimliğini din üzerinden tanımlayarak adeta dinin belirleyici olduğu bir kuruluş devresi yaşayıp din kurumunu denetim altında tutan resmi din örgütlenmesini Devlet eli ile işletirken, 1937 yılına kadar devam eden bir dizi inkılâplar ile de dinin toplum nezdindeki etkisini azaltılmaya çalışılmaktadır. Türkiye’de din, devletin bütün agresif (assertive) laiklik uygulamalarına rağmen elini üzerinden bütünü ile çekmeyi düşünmediği dahası dini yönlendirme ve sınırlama yetkisini her zaman elinde bulundurduğu bir eklektik laiklik uygulaması hayatta olmuştur. Bu yazıda Türk Laikliğinin gelişim süreçlerinde onu dünyadaki tüm uygulamalardan müstesna kılan belli başlı unsurlar üzerinde durularak Türk Laiklik doktrininin yapı sökümü denemesinde bulunulacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Laiklik, Sekülerlik, Kemalizm, Laikçilik, Din ve Devlet İlişkileri.

---

<sup>1</sup> Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, mksan@sakarya.edu.tr.

**Abstract**

*Turkey is a unique country in Muslim world with the practice of laicism it has implemented. However, the practices of laicism institutionalized in Turkey do not seem to be much likely those in Western societies where can be seen as the native land of these practices. The most essential point that makes Turkish laicism an exception is its preference as a goal to eliminate religion from social life entirely, indeed, a mission which does not have to be undertaken by a laic state. While making it, Turkey has been in various contradictory situations. On the one hand, while with the Treaty of Lausanne having defined the identity of country by religion, Turkey experienced a foundation period in which religion is near the determining factor and operated official religious organization that kept the institution of religion under control at the hands of the state, on the other hand the influence of religion among society was tried to be damped with a series of revolutions that had continued up to 1937. In Turkey, in spite of all oppressive practices of laicism of the state, an eclectic practice of laicism has always been effective in which state has had the authority to limit and orient religion without a thought to relinquish over religious issues wholly. In this paper, while it is focused on some principal elements that make Turkish Laicism, in its processes of development, an exception relative to all other examples in the world, it will be attempted to make a deconstruction of Turkish Laicism doctrine.*

**Keywords:** *Secularism, Kemalism, Laicism, Religion and State Relations.*

## **Giriş**

Türkiye, günümüzde İslam dünyasının en Batısında yer alan coğrafi konumlanışını, Batılı değerlere de en yakın olma iddiası ile birleştirmiş bir ülkedir. Türkiye kendisini uzunca bir süre uzak tutmuş olduğu İslam dünyası ile kıyaslandığında biçimsel bir demokrasi sahibi olmakla birlikte bir türlü tam demokrasiye geçememiş bir ülke olma hüviyetini de korumaktadır. Ülkenin demokratikleşme açığının en derinden hissedildiği alanların başında da din özgürlüğü gelmektedir. Türkiye, din ve devlet ilişkilerini sağlıklı bir zemine oturtamamanın vermiş olduğu sorunlarla baş etmeye çaba sarf etmektedir. Modernleşme süreçleri ile yeni bir ulus inşası çabasında dini tümüyle dışlayan bir toplum düzenlemesi düşünülmemiş olsa da, pozitivist paradigma tarafından yetiştirilmiş Cumhuriyetin kurucu babalarının inşa ettikleri laikçi/dışlayıcı laiklik uygulamaları ülkenin günümüze kadar sürecek olan yüksek gerilim hattını oluşturmuştur.

Bu dönemlerde yapılan bir dizi düzenleme ve devrimle dinin geleneksel olarak yüzyıllardır devam eden düzeni büyük ölçüde inkıtaa uğratarak çağdaş dünya ölçeğinin çok ötesinde bir laiklik anlayışına gidilmesine tanık olunmuştur. Ancak bu durum hiçbir biçimde sadece Cumhuriyet elitlerinin çabaları ile ortaya çıkmış bir hadise olmayıp bu uygulamaların bir tarih öncesi de bulunmaktadır. “Yani bu fikirlerin Türk toplumunda aniden ve kazara ya da belirli bir siyasi konjonktüre bağlı olarak yeşermemiş olması ve belli bir süreklilik ve kalıcılık göstermesidir” (Vergin, 2000: 117).

Hiç kuşkusuz Osmanlı batılılaşması olarak ifade edebileceğimiz bir dizi yenileşme çabaları Osmanlı’da da laikleşmenin başlamış olduğuna dair çok sayıda bilgiyi bize ulaştırmaktadır. Özellikle 1839 Tanzimat Fermanı’nın ilanı, bu süreçte önemli bir köşe taşı görevi görecektir. Bu dönem, Tanzimat’ın kudretli paşaları Reşit, Âli ve Fuat Paşaların eli ile hız kazanan yenileşme çabaları bir bakıma Devlet’in dini kodlardan soyundurulması hareket etmesini gerekli gören görüş ile Cevdet Paşa gibi bunlara ayak direten ve gelenek ile modernliği sentezleme çabası içinde dini toplum hayatının hala önemli bir figürü olarak koruma zaruretine inananların arasındaki mücadele ile geçecektir. Özellikle bu dönemde Ahmet Cevdet Paşa’nın Mecelle komisyonunun önemli bir tartışma konusu olduğu bilinmektedir. Cevdet Paşa yirmi yıl içinde defalarca dağıtılan Mecelle Komisyonu’nda İslami esaslardan neş’et edecek bir medeni kanun oluşturma çabası içindeyken bu komisyonun dağıtılarak Batılı yasaların

alınmasına taraftar olan Tanzimat Paşaları ile derin bir uyuşmazlık içinde olacaktır (Ortaylı, 1983; Tanpınar, 1988).

Tanzimat sonrası ortaya çıkan Jön Türk döneminde de aydın kesimler nezdinde ve devlette laikleşme adına yapılanlar bilinmektedir. Osmanlı Devleti'nin maarif alanında gerçekleştirdiği reform hareketleri ülkede kök salmış olan geleneksel eğitim kurumlarının kendi hallerine bırakılarak bu okullara alternatif olarak açılan yeni mekteplerin önem kazanmasını sağlamıştır. Bu okulların genel anlamda dünya üzerinde yükseliş içinde bulunan pozitivist felsefe ile yakın bağlantıları olduğu bilinmektedir. Mekteb-i Tıbbiye, Mekteb-i Mülkiye ve Harbiye gibi temelde fen bilimleri ile meşgul olan okullarda pozitivist etki daha büyük olmuştur. Oluşan bu pozitivist söylemin çapraşık sonuçlar vermesinin en önemli sebebi Türkiye'de bilim ile pozitivistimin özdeş olarak kabul edilmiş olmasıdır. Bu da, dini düşüncenin bilimle yani pozitivistimle çelişen tüm boyutlarının reddedilmesi, bilim dışı sayılması sonucunu doğurmuştur. Osmanlı'dan Cumhuriyete geçiş sürecinde ise pozitivist etkinin Türkiye'deki derinliğinde herhangi bir azalma olmamış, bu etki genç Cumhuriyetin resmi ideolojisi olarak bile ifade edilecek bir yoğunluğa ulaşmıştır (Timur, 1994).

Bu döneminin havasını en iyi yansıtan düşünürlerin başında Abdullah Cevdet gelmektedir. Batı pozitivistiminin derin etkisi altında olan bu genç jenerasyonun sözcüsüne göre Osmanlı sadece siyaseten çökmekle kalmamış taşıdığı değerler manzumesi itibariyle de tükenmiş bir medeniyete işaret etmektedir. Meşhur sözünde Abdullah Cevdet "*bir ikinci medeniyet yoktur, medeniyet Avrupa medeniyetidir*" derken bu manevi iklimin, pozitivist paradigmanın tesiri altında dine karşı da son derece olumsuz bir bakış açısına sahip olacaktır. Bu aydınların din karşısında aldıkları bu negatif tavrın ardında hiç kuşkusuz eski düzenin büyük ölçüde dinden beslenen bir zemine sahip olması etkili olmuştur: "Genç Türk döneminde, laik ve pozitivist fikirler belli bir derecede rağbet gördü. Voltaire ve Rousseau gibi Comte ve Haeckel de aydınlar çevresinin ötesine taşan etkileriyle -örneğin konyak içip jambon yemeyi bir şeref sayan Genç Türk subayları- çeviriciler ve hayranlar buldular" (Lewis, 1988: 398).

Tanzimat dönemi ile başlayan bu hızlı laikleşme eğilimlerinin makası giderek açılarak geleneksel ve İslami olanın sürekli aleyhine olacak bir trend içinde geliştiğini görmekteyiz. Bunda hiç kuşkusuz en önemli rol Osmanlı Batılılaşmasına rengini veren pozitivistim ideolojisi olmuştur. Bu ideolojinin Osmanlı modernleşmesindeki kilit konumu Türkiye'de laikleşmeye geçişi tüm gösteriş ve azameti ile Batı modernliğinin başarısının dini toplumsal hayattan

silme çabasına bağlanmış ve bu anlamda da daha çok Fransız deneyiminin model alınması söz konusu olmuştur.<sup>2</sup> Bu anlamda dinsel düşüncüyü toplumsal evrimin geri bir aşamasına mahkûm etmiş olan evrimci pozitivist sosyolojik düşünce Türkiye’de de kimi aydınlara içine düşülen sorun ve açmazlardan kurtulmak için hazır bir çözüm sunar gibi görünmüştür.<sup>3</sup> Mademki din insanlığın uygarlık ekseninde gelişiminin çocukluk evresine, olgunlaşmadığı dönemlere, derin rüyalarına işaret etmektedir, öyleyse bu aşamanın arkada bırakılması modernleşme çabalarımızın da en önemli şartı haline gelmelidir. Bu yaklaşımın izinden gidilince ister istemez Osmanlı-Türk toplumunda dinin devlet ve toplum hayatında hatırı sayılır etkisi tartışmanın odağı olacaktır. Nitekim bu yaklaşım taraftarlarına göre böylesi bir toplumun geri kalmasında yadırganacak bir durum da olamayacaktır. Böyle olunca da nasıl ki Batı’da gelişmenin önünü tıkayan temel etmen olarak din görülmüş ise bizde de benzer bir gelişme çizgisinin olması gerektiği hipotezinden hareketle bu süreçlere yol verilmiştir (Şan, 2008: 87; Sezer, 1985: 125).

### **Türk Laikliğinin Tarihsel Kökleri: Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivist İdeoloji**

Genel olarak modernleşme süreçleri ile dinin öneminin azalacağı yönündeki sosyolojik kuram iyi bilinmektedir. Bu kuramsal yaklaşıma göre modernleşmenin getirmiş olduğu unsurlar aklı, bilimi toplum hayatının merkezine koyarken günlük hayatta da din insan için eski belirleyiciliğini yitirecektir. Bu konuda yazılmış çok sayıda sosyolojik eser bulunmaktadır (Mert, 1994).

Sekülerleşmeyi doğal bir süreç olarak gören bu yaklaşım büyük ölçüde dinin etkisinin artık devam etmesinin mümkün olmadığı, dini inanç ve değerlerin artık devrini kapattığı ön inancına dayanmaktaydı. Bu konuda geliştirilen felsefi ve sosyolojik kuramlar eşliğinde modern toplumun rotasını artık dinden bilime doğru yönlendirmesi gerektiğini kabul etmek adeta aydın ve entelektüel görünmenin bir ön koşulu haline gelmişti. Bu yaklaşımın ülkemizdeki en önemli göstergelerinden birisi hemen tüm okullarımızda asılı olan “Hayatta en hakiki

---

<sup>2</sup> Siyaset Bilimci Nur Vergin Fransız modelinin aslında diğer laiklik modelleri ile karıştırılmaması gerektiği düşüncesindedir: “Fransız modelini laik olarak değerlendirmek bence mümkün görünmüyor. Fransa laikçi bir anlayışa sahiptir ve “Cumhuriyetin değerleri” arasında korumak istediği laiklik, sadece taassubu değil, gerçekte dini hedef almaktadır. Zira kimse Fransa’da din devletini savunmamakta ama birçok Fransız sahip olduğu dini inancın değerlerinin yaygınlık kazanmasını istemektedir” Nur Vergin, *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, Bağlam Yayınları, İstanbul, sh. 120, 2000.

<sup>3</sup> Detaylar için Nuray Mert’in “Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce”, Bağlam, 1994 adlı çalışmasına bakılabilir.

mürşit ilimdir” deyişidir.<sup>4</sup> “Bazı kimseler ilmin ilerlemesiyle birlikte dinin eski kudretinde bir azalma olduğunu görünce, bu hareketin devam edeceğini ve bir gün ilmin açıklayamayacağı hiçbir konu kalmayacağını sanıyorlar. Onlara göre dinin şimdiki kuvveti ilmin yeteri kadar ilerleyemeyişi yüzündendir; ilim henüz bazı konularda konuları aydınlatmış değildir, bu yüzden o konularda söz sahibi oluyor” (Güngör, 1990: 179).

Türkiye’de uygulamasını bulan laiklik anlayışının militan ve laikçi bir kimlikte ortaya çıkmasında hiç kuşkusuz bu pozitivist sosyoloji ve modernleşme anlayışının o zamanki Türk elitine ne derecede derinden nüfuz ettiğini göstermektedir. Bu anlayışa göre din gelinen aşamada yerini daha ileri bir aşama olan bilime bırakmak zorunda olan demode bir yapı olarak görülmektedir. Sosyolojik teorinin önemli kuramcılarının bize ifade ettiğine bakarsak bu durum ırmakların denizlere akması gibi son derece doğal bir sürece işaret etmektedir. Başka bir ifade ile söylenirse yaşanan sekülerleşme süreçleri sonucunda din özelleşerek toplumsal düzenin marjına ve boşluklarına itilerek sonunda bireysel tercih sorunu veya boş zaman etkinliği haline dönüşecektir (Erdoğan, 2000: 281).

Türkiye’de laikliğin bu derece akut bir biçim almasında hiç kuşkusuz Cumhuriyet elitlerinin laiklik yoluyla girişmekte oldukları modernleşme süreçleri, başka bir ifade ile medeniyet değiştirme çabalarında laikliğe yüklemiş oldukları misyon etkili olmuştur: “Batılı olmayan toplumlarda sekülerleşme tarihi aynı zamanda bu toplumların batılılaşma tarihidir. Bu toplumlarda bu süreç, seküler/modern batı düşünce ve kurumlarının ithali şeklinde gerçekleşmiştir” (Mert, 1994: 55). Bu nedenledir ki Türk elitleri tüm batılı değerler manzumesi içinde laikliğe istisnai bir değer atfetmişlerdir. Aynı zamanda laiklik batılı yaşam tarzının öğretilmesi ve geniş toplum kesimlerine aktarılmasında taşıdığı araçsal önemden ötürü demokrasinin de önünde yer tutabilmiştir. Laiklik, Batı ülkelerinde demokrasinin işleyişini düzenleyen bir ilke iken, bizde ise Osmanlı’dan yani bir uygarlıktan bir başkasına geçişimizi ve bu geçiş sürecinin korunmasını garanti altına alan bir mekanizma işlevi görecektir (Türkmen, 2009: 113; Göle, 2010: 83; Göle, 1997: 48).

---

<sup>4</sup> “Jön Türkleri ve Mustafa Kemal’i pozitivism kadar çok şekillendiren ve yönlendiren başka bir şey yoktur. (...) Pozitivizme inanç Türk eğitim sisteminin rehber prensibi oldu. Mustafa Kemal’in ifadesiyle “ Hayatta en hakiki mürşit ilimdir”. Bu sebeple Kemalist laisizm, politika ile dinin birbirinden ayrılmasıyla değil, daha çok toplumun pozitivist felsefeye göre yeniden yapılandırılmasıyla ilgiliydi. Uygulamada bu yeniden yapılandırma; eğitim, ekonomi, aile, giyim kuralları ve politika alanında dinin etkisinin önlenmesi anlamına geliyordu.” M.Hakan Yavuz ve Jonh L. Esposito, Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi, Gelenek Yayınları, sh. 26-27, 2004.

Türkiye’de ortaya çıkan köktenci laiklik uygulamasının sebebini Nilüfer Göle şu şekilde açıklamaktadır: “Müslüman bir ülkede modernleşme, batının modernleşmesinden daha değişik bir yol izler; Müslüman bir ülkede modernleşme kültürel yapının, yaşam biçiminin ve kimliğin “Batılılaştırılması”nı öngören bir siyasal iradenin topluma tepeden zorlanmasını içerir. Türkiye’nin modernleşme tarihi, bu tür bir kültürel modernleşmenin, bir uygarlaşma dönüşümü biçiminde dahi olsa, en köktenci örneği sayılabilir. Devlet mekanizmasını modernleştirmenin ve çok-uluslu Osmanlı imparatorluğunda laik cumhuriyetçi ulus-devlet düzenine geçilmesinin ötesinde Kemalist reformlar, halkın yaşam biçimine, davranışlarına ve gündelik alışkanlıklarına nüfuz etmeye çalışmıştır” (Göle’den Aktaran; Erdoğan, 2000: 312).

Türkiye’de laiklik uygulamalarının bu denli militanca yürütülmesinin sebepleri Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucularının Osmanlı’nın son dönemine derinden etki eden pozitivist değerler manzumesine derinden bağlı olmalarında aranmalıdır.<sup>5</sup> Tüm dünyada otantik uygarlıkların iflasını ilan ettikleri bir dönemde kurumsallaşan pozitivist paradigmaya göre din insanlık dünyasının eski dönemdeki rüyalarına tekabül ediyordu. Bu anlayışa göre din belli bir evrim şeması içinde ilkel ve metafizik aşamalardaki toplumların ihtiyaç duyabileceği bir kurum olarak ortaya çıkmıştı. Bu yaklaşıma göre zaten ilk dini icat edenin de insanoğlundan başkası olmadığı öne sürülmektedir. Bu telakkinin hakim paradigma olduğu Batı dünyası ile ilişkilere giren Osmanlı aydınları nezdinde de bu din algısı hiçbir kıyaslama yapılmadan ve tarihsel gerçekliklerde bağdaşık bağdaşmadığına bakılmadan İslamiyet’e de uygulandı. Bu anlayıştaki aydınların gereken ortamlara göre din karşısında siyaset uyguladıklarına tanık oluyoruz. Osmanlı Devleti, bütünü ile tarih sahnesinden çekilmeden din karşıtlığı tam bir çizgi haline gelemedi; bu dönemdeki Osmanlı aydınları ikircikli bir tutum içinde kaldılar. Bunun bir Devlet politikası olarak uygulanabilmesi için Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasını beklemek gerekecekti. Bu dönemde bile, başta Mustafa Kemal olmak üzere Cumhuriyet’in kurucu elitleri din karşısındaki politikalarını sürekli değiştirmek durumunda kalmışlar, yer yer dinin toplum üzerindeki gücünden yararlanmak adına, sürdürdükleri politik-askeri süreçte dinin taşıdığı sembolik değerden yararlanmışlarsa da din konusundaki asıl görüşlerini ortaya koymak için en azından 1924’de Hilafet’in kaldırılmasını beklemek zorunda kalmışlardır. Bundan sonra atılan bir dizi adımlarla din

---

<sup>5</sup> Türkiye’de pozitivist egemenliğinin oluşumunu ele alan iki esere burada göndermede bulunmak gerekmektedir. Murtaza Korlaelçi’nin *Pozitivistimin Türkiye’ye Girişi*, 1994; ve Orhan Okay’ın *Beşir Fuat : İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti*, Dergah Yayınları, 1969 adlı çalışmaları konunun Türkiye’deki ilk önemli ele alışlarını oluşturmaktadır.

üzerinde uygulanacak olan baskılar ile laikleşme eğilimleri adeta din karşıtlığı sergiler bir biçimde cereyan edecektir. Her ne kadar dinin toplumsal anlamda bir karşılığının olduğunun farkında olursa da dini reforme etme adına yapılan ıslahat girişimlerinin de bu din karşıtlığına hizmet ettiği görülecektir.

Aslında Türkiye’de uygulanan laikliğin, dünyanın diğer yerlerinde olan uygulamalarla karşılaştırıldığında taşıdığı benzersizliği bu uygulamanın Türkiye’de bir iktidar ilişkisi biçiminde yürütmesine bağlamak gerekmektedir. Mustafa Kemal, yeni kurmuş olduğu Cumhuriyet’in geçmişle bağlarını sürdürmesi durumunda eninde sonunda başarısız olacağını biliyordu. Bu nedenle geçmişle bağları radikal bir şekilde kopararak kendi kurum ve statükosunu inşa etmek istemekteydi. Cumhuriyet’in kurucu elitlerinin karşı karşıya oldukları durumun rasyonel bir açıklaması işte burada gizlidir: “Kemalist doktrin 1930’larda hakim Avrupa otoriter ideolojilerinden etkilendi ve modernizasyonu Batılılaşma olarak algıladı. Pratikte, bir ideoloji olarak Kemalizm sınıfsız, milli (Türk olarak birleşmiş) ve laik (kamusal alandaki her türlü dini işaret ya da pratikten temizlenmiş) homojen bir toplum yaratmayı amaçlayarak; sınıfsal etnik ve dini çatışma kaynaklarını ortadan kaldırma pratiği haline geldi. (...) Üstelik Fransız pozitivistizminin etkisi sebebiyle, Kemalist projenin tek meşru değişim vasıtası devletin kendisiydi. (...) Bu sebeple Kemalist bir devlet kurma süreci içinde, sivil toplumun her tür aşağıdan yukarıya doğru modernizasyonu bir kaygı ve kuşku kaynağı haline geldi. Kemalizm ulus ve devleti tek ve aynı gördüğünden, İslam bu varlıkların tanımından dışlandı” (Yavuz ve Esposito, 2004: 25).

Cumhuriyet seçkinleri dinin değerler manzumesi olarak merkezi bir yer işgal ettiği çok etnikli ve çok dinli bir imparatorluktan ulus devletine geçmeye çaba sarf ediyorlardı. Bu anlamıyla da yapılacak olan şey yeni değerler etrafında toplumu birleştirmek olmalıydı. Bulunan çözüme göre de, Kemalizm ya da Atatürkçülük dediğimiz nosyonda içkin seküler değerler yeni kimliğimizin temel özelliğini oluşturacaktır. Tüm reform ve yenileşme girişimleri bu yeni paradigmaya göre inşa edilmeye başlanmıştır: “Çünkü gerçekten de kılık kıyafetiyle, ölçüsüyle, tartısıyla, zaman ve mekan algısıyla, mensubiyet duygularıyla, yazısı ve sembolik dünyasıyla her an dini bir dünyaya atıfta bulunan bir gündelik hayat üzerinde, laik bir devletin oturtulmasının mümkün olamayacağı varsayılmıştır. Tekke, zaviye, cemaat ve küçük batını grupların parçalamış olduğu bir toplumu, merkeziliği ile temayüz eden ve sanayi toplumunun gerektirdiği bütün işlevlerini merkezi niteliğine borçlu bir ulus-devletin politikaları kabul edemezdi. Bu heterojenliği gidermenin yolunun da,



toplumu sekülerleştirecek mekanizmaları devreye sokmaktan, bilinen biçimi ile Cumhuriyet devrimlerini yapmaktan geçiyor olduğu düşünüldü” (Aktay, 2000: 43).

Bu iktidar dönüşümünde din son derece kilit bir rol oynuyordu. Bir bakıma Mustafa Kemal eski düzen ile birçok açıdan uzlaşma içinde olan din olgusu ile giriştiği amansız mücadelede kendi iktidarını mümkün hale getirmek için bir çaba içine girişmişti. Bu durumu, Amerika, Fransa ve Türkiye’deki laiklik anlayışlarını karşılaştırmalı olarak analiz ettiği dikkat çekici eserinde Ahmet Kuru *devr-i sabıka* metaforu ile açıklamaktadır. Temelde dünya üzerinde var olan laiklik modellerini *pasif ve dışlayıcı* laiklik yaklaşımları olarak kategorize eden Kuru’ya göre bir ülkede hangi laiklik anlayışının hakim olduğunu anlama bakımından *devr-i sabıka* olarak ifade ettiği konseptin iyi analiz edilmesi gerektiğini ifade etmektedir: “Hakim din ve monarşi arasındaki ittifaka dayanan *devr-i sabıka*’nın varlığı Fransa ve Türkiye’de, cumhuriyetçi seçkinler arasında dinin kamusal rolüne karşı bir eğilim ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dini kurumlar ile cumhuriyetçiler arasındaki gerilimli süreç dışlayıcı laikliğin hakimiyeti ile sonuçlanmıştır” (Kuru, 2011: 17).

Benzer bir yaklaşımla Erol Güngör de Türkiye’de dinin bu biçimde bir laiklik uygulamasına konu edilmesini geleneksel kültürümüzde dinin taşıdığı kilit rolde aramaktadır: “Türkiye’de hala dindarlık bir kimsenin münevver tabaka arasına girmesine büyük bir engel teşkil etmektedir, çünkü standart Türk münevverlerine göre din ancak geri kalmış halk kitlelerinin kültürünü temsil eder; münevverin vazifesi bu kültürün bir üyesi olmak değil, fakat onu ortadan kaldırmaya bile ıslah etmek, modernleştirmektir. Bu yüzden halk dindar, münevver din reformcusudur. Halkın genel kanaatine göre Türk milleti dindar oldukça yükselmiş ve yücelmiş, dinden uzak kaldıkça da kudretini kaybetmiştir. Münevverin genel kanaatine göre ise Türk halkı dinin veya dini liderlerin tesiri altında kaldığı müddetçe gerilemiştir. Standart Türk münevverine göre, yüksek tahsil ve ihtisas yapmış bir insanın dindar olması imkansızdır, dindar görünüyorsa bu onun nüfuz kazanmak ve halkı sömürmek istediği manasına gelir” (Güngör, 1990: 39-40).

## **Cumhuriyet Yılları: Yırtıcı Modernleşme Paradigması**

Tekrar belirtmek gerekirse Türkiye’de laikliğin pozitivist modernleşmenin etkisi altındaki aydınlar eli ile getirilmiş olması Türk laiklik projesinin en önemli handikapı olmuştur. Ülkemizde uygulanan biçimi ile laikliğe yöneltilen en temel eleştiri bizdeki uygulamanın din ve devlet ayırımına dayanmak yerine din düşmanlığı, yerine göre de dini devlet eli ile biçimlendirme çabası içinde olmasıdır. Devlet en ateşli din karşıtlığı yaptığı dönemlerde bile halkın dini işlerini dizayn etmeden vazgeçmeyi ve bu işi dini cemaatlere bırakmayı aklının ucundan bile geçirmeyecektir.

Türkiye’de laikliğin laikçi bir şekilde kurumsallaşmasının ardında yatan, temel belirleyen, pozitivist modernleşme anlayışının Türk Modernleşmesi’nin ana zeminini oluşturmuş olmasıdır. Türkiye’de Cumhuriyet tarihi boyunca uygulanan siyasetin özü, toplumun modernleştirilmesinin ön koşulu olarak dinin denetim altında tutulması anlayışı ile sağlanacağı yaklaşımdır (Erdoğan, 2000: 307). Bu yaklaşım da en kabasından pozitivist modernleşmenin Türk elitlerine vermiş olduğu ilhamın bir sonucu olacaktır: “Çok-partili siyasete geçtikten sonra da, dozu azalmakla beraber, devletin İslam karşısındaki hasmane tutumu değişmedi. Demokratik siyasetin İslam’a gösterdiği “sempati”nin bir benzerini “Devlet” hiçbir zaman göstermedi. 12 Eylül döneminde tanık olduğumuz görünüşteki sempatinin saiki ise İslam’ın bizatihi değerini takdir etme ve İslami toplumsal-siyasal taleplerin meşruluğunu tanıma ile ilgili değildi. Tam tersine, devletin güttüğü hedef kendisine (statükoya) payanda yapmaktı.

Bunun temel nedeni, öyle görünüyor ki, Cumhuriyet’in baştan beri İslam’a sempatik olması mümkün olmayan bir ideolojik yönelime sahip olmasıdır. Esasen Türkiye’de devlet İslam’ı toplumsal, kültürel ve ekonomik geri kalmışlığımızın asıl nedeni olarak görüyordu. Nitekim Cumhuriyet’in ilk yirmi yılında iktidar seçkinleri İslam’ı ve onun kültürünü Türkiye’de bir güç olmaktan çıkarmaya çalıştılar. Çok-partili hayata geçilmesinden sonra da, hatta 1961 Anayasasının nispeten liberal atmosferinde bile, İslam’a karşı olan bu hasmane tutum devam etti. Kemalistlere göre, kendilerinin bütün yaptıkları laikliğin gereklerini yerine getirmekten ibaretti” (Erdoğan, 2000: 327-328).

Cumhuriyet deneyimi yeni bir toplum inşa etme projesidir. Bu projenin temel amacı da batı modernliğine çar çabuk ulaşabilme fikrine dayanmaktadır. Toplumumuzda daha önce yaşanan modernleşme süreçlerinden önemli bir farkı da bu projede hiçbir biçimde ikircikliğe düşmeden süreçlerin en devrimci bir şekilde sürdürülebilmesidir. Bu nedenledir ki Kemalist Cumhuriyet döneminde

yaşanan kopuş ani ve akut olmuştur. Osmanlı modernleşmesinin ikircikli yapısı ile karşılaştırıldığında Cumhuriyet dönemi laiklik uygulamaları çok net bir şekilde bu düalizmi ortadan kaldırmaya matuftur: “Osmanlı reformcularının girdikleri açmaza Kemalistler girmede; yani modernleşerek geleneksel düzeni restore etmek gibi çelişkili bir mantığa sahip çıkmadılar; aksine geleneksel düzeni bütün öğeleri ile yadsıyıp, yepyeni bir devlet toplum düzeni kurmaya yöneldiler” (Sarıbay, 1994: 59).

1923 yılında Cumhuriyet ilan edildiğinde dinin toplum hayatındaki meşru konumunun beş on yıl içinde önemli derecede gerileyeceğini Mustafa Kemal’in yanı başında duran çok sayıda kurmayı bile belki de aklının ucundan geçirmemekteydi. Her ne kadar Türk Modernleşmesi’nin Osmanlı periyoduna denk düşen dönemlerde din önemli tartışma başlıklarından birisini oluşturmuş olsa ve pozitivizmin egemenliği Osmanlı ülkesinde son derece muhkem bir konum edinmiş bir durumda bulunsa da, Cumhuriyet yıllarında yapılanların derecesine pek çabuk ulaşılabileceğini düşündümemektedir: “Özellikle Cumhuriyet’in kuruluş döneminde laiklik, Kemalist rejimin pozitivist-aydınlanmacı toplumsal projenin en önemli parçası olarak görülmüş ve öyle de uygulanmıştır. Seküler dünya görüşüne adeta bir misyon duygusuyla bağlanmış olan tek-parti dönemi siyasal seçkinleri, laikliği bir toplumsal uzlaşma ve barış aracı olmaktan çok, topluma her türlü dini duyarlılık tezahürden arındırılmış bir biçim verme politikası olarak görmüşlerdir” (Erdoğan, 2000: 309).

Mustafa Kemal, Milli Mücadele döneminde dini ve dini değerlerin husule getirdiği sosyal sermayeyi maksimum düzeyde kullanma becerisi sergileyen pragmatik bir lider görünümü çizmiştir. İşgal ordularının Anadolu’yu çepeçevre sardığı bir dönemde tıpkı kendi fikri öncülü olan Jön Türkler’ in yaptığı gibi halkı mobilize etmek için İslam’ın gücünden yararlanmayı seçecektir: “Türk ulusunun oluşumunda cumhuriyet, Müslümanlığın Türk olmanın vazgeçilmez şartı olduğunu varsaydı. Ancak milli bağımsızlığın kazanılmasından sonra cumhuriyet, yeni idarenin oluşumunda İslam’a herhangi bir rol vermeyi reddederek katı bir pozitivist proje uyguladı” (Yavuz ve Esposito, 2004: 24-25). Bu pragmatik politikanın sonucudur ki Mustafa Kemal Cumhuriyet’in ilanından sonra Mecliste ve başka yerlerde yaptığı konuşmalarda “*kesilecek başlardan*” bahsederek uygulama aşamasına koyacağı modernleşme ve laikleşme süreçlerine karşı muhtemel itirazları daha rüşeym aşamasında durdurma becerisini de

sergileyecektir.<sup>6</sup> 1924'te işe hızlı başlanacak önce Şerriye ve Evkaf Vekaleti'nin kaldırılmasını müteakip 3 Mart 1924 tarihinde Hilafet'in kaldırılması<sup>7</sup> ile Türkiye'de gelecekte önemli bir soru konusu olacak Hilafet makamı ile Türkiye'nin Seküler ve laik kimliğe geçişinin temelleri atılmış oluyordu: "Hilafeti kaldırmakla Kemalistler İslam ve devlet otoritesi arasındaki tortulaşmış -bin yıldan fazla süren- ilişkiyi bozdu" (Sayyid, 2000: 92).

Bundan sonra yapılacak olanlar adeta bu başarının taçlandırılması anlamına gelecekti. 1925'te kabul edilen Şapka Kanunu,<sup>8</sup> 1926'da İsviçre medeni hukukunun kabulü, 1928 yılında Devletin dininin İslam olduğunu belirten ibarenin anayasadan çıkarılması ve yine aynı yıl yapılan harf değişimi ülkenin esaslı bir kimlik değiştirme sürecine zorlanması için yapılan ikincil işler mesabesindeydi. Hilafeti kaldırmanın verdiği moral üstünlüğü ele geçiren Cumhuriyet elitleri bundan böyle artık her şeyi yapabilecekleri zehabına kapılmışlardı: "1925'te, Kemalistlerin doğu vilayetlerinde İslam adına sahneye konan bir Kürt isyanının bastırırken (Türkler arasındaki, politikalarına karşı çıkan birkaç lideri astırmak için bu fırsattan yararlandı), tarikatların ortadan kaldırılması dahil, en şiddetli reformlarını başlattı. Maamafih, reformların en fazla gürültü koparanı ve en fazla kargaşaya neden olanı, Garplı tarzda şapkanın tanıtılmasıydı. Erkeklerin II. Mahmut'un fesini veya başka herhangi bir kenarsız başlığı giymeleri kanunen yasaklandı" (Hodgson, 1993: 281).

<sup>6</sup> "Atatürk'ün Milli Kurtuluş savaşı sırasında İslam'ı, taktik olarak, devrimci bir biçimde kullandığını anlatmıştım. Saltanat ve hilafet ilga edilerek Cumhuriyet idaresinin kurulmasından sonra devrimci kadronun dine karşı tutumu farklı olmuştur" Bkz. Taner Timur, Türk Devrimi ve Sonrası, İmge Yayınları, sh. 114, Ankara, 1994.

<sup>7</sup> Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan çok kısa süre sonra aslında kökleri Osmanlı batılılaşması ile başlayan ve ağırlıklı bir şekilde pozitivist doktrinden ilham alan bir dizi hukuki düzenlemeler sökün etti. Bu uygulamaların belki de en kritik olanı 3 Mart 1924 tarihinde TBMM'de Hilafetin ortadan kaldırılması girişimidir. Bu girişimle Mustafa Kemal daha sonra yapmayı planladığı bir dizi devrim için kendisine karşı çıkacak en önemli muhalefet odağını ortadan kaldırmış oluyordu. Hilafetin ilgası ile ilgili yapılan toplantıya katılan sadece iki mebus bu kararı sorgulamıştır. Gümüşhane Mebusu Zeki Bey ile Kastamonu mebusu Halid Bey gerek dini ve gerekse de siyasi sebeplerden bu konuda atılan adımı sorgulamaya çalışmışlarsa da oturumda ulema kökenli Urfa mebusu Şeyh Saffet efendi ile o sıra Adalet Bakanlığı koltuğunda da oturan İzmir mebusu Seyyit Beyler'in göz kamaştırıcı sunuları ortamın gerilmesine imkan bile vermeden Hilafet kurumunun katılanların oy birliği ile kaldırılmasını sağladı. Bkz. Reşat Genç, Türkiye'yi Laikleştiren Yasalar, Ankara 2005.

<sup>8</sup> Mustafa Kemal son derece kararlı ve hızlı bir değişimden yanaydı: "1925'te Kastamonu'da yaptığı konuşmada, tekkelerden, zaviyelerden, tarikatlardan, onların sözde evliyalarından ve cahil ve batıl inanca kimselerin medet umduğu yatırlardan söz ediyordu (...) Yaptığımız ve yapmakta olduğumuz inkılapların gayesi, Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen asri ve bütün mana ve eşkâliyle medeni bir heyeti içtimaiye haline isal etmektir. İnkılabımızın umde-i asliyesi budur. Bu hakikati kabul edemeyen zihniyetleri tarumar etmek zaruridir. Şimdiye kadar milletin dimağını paslandıran, uyuşturan bu zihniyette bulunanlar olmuştur. Herhalde zihniyetlerde mevcut hurafeler kâmilten tard olunacaktır. Onlar çıkarılmadıkça dimağa hakikat nurlarını infaz etmek imkansızdır. Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar, memleketi olamaz. En doğru, en hakiki tarikat, tarikatı medeniyedir. Medeniyetin emir ve talep ettiği yapmak insan olmak için kafidir. Rûesayı tarikat bu dediğim hakikati bütün vuzuhu ile idrak edecek ve kendiliklerinden derhal tekkelerini kapatacak, müritlerinin artık vasılı rûst olduklarını elbette kabul edecekler" Bernard Lewis, Modern Türkiye'nin Doğuşu, 1998, sh 406-407.

Bu yapılan devrimler içinde hiç kuşkusuz en fazla etkili olacak olanı Harf Devrimi olacaktır: “1928’de daha esaslı bir sembolik jest yapıldığı zaman, açık direniş asgari düzeydeydi. Bundan böyle Türkçe yazmak için batılı harflerin kullanılması gerektiğine hükmedildi ve eski harflerle matbuat yasaklandı. Yeni alfabe, gerçekte, fonetik açıdan pürüzsüz ve Türkçe için o zaman kullanılan Fars-Arap alfabesinden çok daha fazla uygundu. Türkçe’nin yazı sistemi kaotikti ve hızlı kitle eğitimi için gerçek bir handikap olmuştu. Yine de Fars -Arap harfleri prensip olarak modern ihtiyaçlara kolayca uyarlanabilirdi: Matbaa kalıplarındaki küçük bir değişiklik, onları Modern Garplı harfleri gibi belirgin ve etkili yapabilirdi. Osmanlı heceleme düzeni karmaşıktı ama İngilizce’den daha kötü değildi ve imlada yapılacak bir reformla, yeni alfabenin yaptığı bütün basitleştirme, prensip olarak, yapılmış olurdu. Yeni alfabenin elde ettiği sonuç iki yönlüdü: Reformun psikolojik olarak tamamlanmış ve dönülmez olmasını temin etti ve böylece genç nesil o zaman kütüphanelerde bulunan Osmanlı yazılı mirasına ait tüm basılı kitaplardan birden koparıldı” (Hodgson, 1993: 282).

1925’ten itibaren din bir taraftan devlet yönetiminden uzaklaştırılırken öte yandan da “dinde reform” çabalarının bu politikaları takip ettiğine tanık olmaktayız. Devlet her ne kadar dine karşı kuşku dolu bir politika izleyecek olsa da dinin yine de bir şekilde kontrol altına alınması gereken bir olgu olduğunun da farkındadır: “Salt devlet ile dinin birbirinden ayrılması ve birbirlerine karşı bağımsızlığını sağlamakla yetinmeyen, aksine bir de buna uygun bir toplum yaratma işine de girişen devrimlerin, yine de, en azından iki sebepten dolayı dini tamamen göz ardı etmemiş olduklarını biliyoruz. Birincisi, dinin toplumsal katmanlardaki mevcudiyetini laik bir toplum kurma adına tamamen gidermenin zorluğu, hatta imkansızlığı, ikincisi, yaratılan ulusun kimlik harcında, dinin başka bir şeyle ikamesi mümkün olmayan kullanışlı işlevinin keşfi” (Aktay, 2000: 43).

Cumhuriyet’in ilk yıllarında Kemalist laikleşme anlayışına damgasını vuran bir önemli olay da dinde reform çabalarıdır. Kemalist laikleşme paradigması esasında, İslam’ı tamamen toplumsal hayattan silmek, onun toplumsal köklerini kurutmak amacıyla değildir. Tersine, “Kemalist reformların amacı, İslam’ı rasyonel ve modern bir içerik kazandırmaktı. Bu girişim hiç şüphesiz, Cumhuriyet yönetimine hakim olan pozitivist felsefenin bilime verdiği önemle ilintiliydi. Bilime verilen önem, bilimi “uygar bir din” veya *civil religion* olarak görme, toplumsal hayatta dinin yerini alabilecek bir güç olarak kabul etme gibi bir fikre de yol açmaktaydı” (Sarıbay, 1994: 59-60). Türkiye’de uygulamasına tanık olunan laiklik devrimci elitlerin devrim sarhoşluğu içinde yer yer ateizme

çanak tutan bir görünüm veriyorsa da durum tam olarak böyle olmamıştır. Aslında yapılan, Batıda başarı kazandığı düşünülen modern projenin dini davranışla ilgili oluşturulmuş entelektüalist bir formunu oluşturuyordu. Batı’da yaygın olan Hristiyanlık anlayışına göre din kişinin özel ve içsel hayatı ile ilgili olmaktadır. Bu anlayışın kurumsallaştığı Batı toplumlarında kişinin toplumda yürütmüş olduğu gündelik hayatında dindarlığın, kilise duvarlarının ötesinde bir yansıması olamazdı. Kemalistler de bu noktadan olaya bakıyorlardı: “Kemalistlerin savundukları dindarlık türü bu örüntüye yakın hale geldi. İnanç kamuya açılmamalı, özel tutulmalıydı. Kişi sokakta yürüyen rastgele birinin güçlü bir mümin olup olmadığını söyleyememeliydi. Yeni bir dini anlayışa duydukları ilgi, Kemalistleri, dini uygulamalarda bir reformasyon programını başlatmaya yöneltti” (Özdalga, 1998: 40).

Bu çabaları gerçekleştirebilmek için yapılacak bir reform sayesinde İslam da Hıristiyanlıkta olduğu gibi modern şartlara adapte edilmiş olacaktı. Bu amaçla 1928’ de Darülfünunda İslam dininde reform ve modernleşme sorununu incelemek ve Üniversite kanalı ile Milli Eğitim Bakanlığı’na tekliflerde bulunmak üzere bir komisyon kuruldu. Prof. Mehmet Fuat Köprülü başkanlığında kurulan komisyonda birçok ilahiyat, psikoloji ve mantık profesörleri de vardı: “Haziran 1928’ de yayınlanan rapor, dinin bir toplumsal kurum olduğunu açıkça belirtmekle başlar; diğer toplumsal kurumlar gibi din de toplumsal hayatın gereklerini karşılamalı ve değişim ile gelişime ayak uydurmalı idi. “Bundan dolayı, Türk Demokrasisi’nde din, muhtaç olduğu hayatîyet ve ilerlemeyi de göstermeliydi.” Rapor, sonra şunları belirtir: Modern toplum görüşleri karşısında, böyle bir reformu, bunun için hazır olan zemin ne kadar büyük olursa olsun, mistik ve irrasyonel unsurların çalışmasından beklemek hemen hemen imkansızdır. Dini hayat, ahlaki ve iktisadi hayat gibi, diğer kurumlarla ahenkli olacak bir şekilde bilimsel esaslar üzerinde yeniden düzenlenmelidir” (Lewis, 1988: 410).

Dinde reform komisyonunun önerileri ise son derece dikkat çekicidir. Camilerin kilise benzeri dizaynından, ayakkabılarla camilere girmeye izin veren ve kiliselerde olduğu gibi sıralara oturarak ibadet ve ayin yapılmasını öneren, camilere org eşliğinde müzikle ibadetlerin icra edilmesine varan düzlemde getirilen bu öneriler bu koca koca profesörlerin toplumdan ne derece koptuklarının bir işareti olarak yeterince açıklayıcı olmaktadır. Bernard Lewis gibi bir oryantalistin bile ayırımına kolayca varabileceği bu hususu, bu Türk profesörlerin daha Osmanlı kültürünün çok taze olduğu bir dönemde hissedememiş olmaları bizde neden sorunlu bir laiklik anlayışının olduğunun tek

başına bir kanıtı gibi durmaktadır: “Osmanlı sultanlığını, cumhurbaşkanlığı, bakanlık ve parlamentolu bir ulusal cumhuriyete çevirmek mümkündür. Camiyi, oturacak sıraları, orgu ve imam-mugannisi ile bir Müslüman kilisesine çevirmek mümkün değildir” (Lewis, 1988: 410).

Ancak dinde reform çabalarının yukarıda ifade edilen absürt önerileri bu komisyondan daha derin bir duyarlılığı olduğu anlaşılan Kemalist elite bir yankı bulmazken Ezan’ın yüzlerce yıldan beri okunduğu orijinal halinden Türkçeye çevrilmesine yönelik bir ısrar da kendini açığa vuracaktır. Demokrat Parti iktidarına kadar on beş yıl kadar bir süre ezanın Türkçe okunacak olması halk nezdinde daha sonra hesabı görülecek bir mesele olarak derin bir kızgınlığa neden olacaktı: “30 Ocak 1932’de “Tanrı Uludur” ünlemi, Ayasofya minarelerinden ilk kez Türkçe olarak çınladı ve kısa bir süre sonra ezanın “arı” Türkçesi, Dil Kurumu tarafından hazırlanıp Diyanet İşleri Başkanlığı’na yayınlandı. (...) Öyle görünüyor ki ibadete bu tek hükümet müdahalesi, diğer laiklik tedbirlerinin her hangi birinden daha geniş bir halk kızgınlığına sebep oldu” (Lewis, 1988: 411).

Kemalist elitlerin İslam konusunda uyguladıkları politikalar bir taraftan İslam’ın birleştiren özelliğini dikkate alarak toplumun birleştirici bir unsuru olarak İslam’dan tümünden vazgeçilemezken öte yandan da dizginlenmemiş bir pozitivizm sarhoşluğu olarak ifade edebileceğimiz bir yaklaşımla laikçi uygulamalara imza atabilmektedirler. Nitekim Kemalist rejimin ilk kurumsallaşmaya başladığı dönemlerden beri din konusunda yapılan uygulamalar iktidar seçkinlerinin içinde bulunduğu ikircikli tutumları gözden kaçmamaktadır. İktidarı elde tutan bu seçkinler bir yandan camilerde müzik eşliğinde kiliselerdeki benzeri gibi sıralar koyulmasını öneren din reformu projelerini dikkate alacak kadar laikçi, öte yandan örneğin 1924 tarihli Köy Kanunu uyarınca “köy’ün camisi olan bir yerleşim yeri olduğu, cami olmaması halinde cami yapımının birincil görev teşkil ettirildiği” ifade edilen bir kanun çıkararak “köy imamı ile muallimi veya başmuallimi ihtiyar meclisinin her zaman azası” sayacak kadar da dinle arasını iyi tutmaya çalışmış bir yönetim olarak görünmektedir. Yine bu meyanda 1928’de çıkartılan “Türk Vatandaşlığı Kanunu’nda da bir kimsenin 5 sene boyunca ülke dışında ikamet etmesi halinde, Vatandaşlık sıfatı kazanması için Müslüman olması yeterlidir” (Groc, 2011: 46) hükmü de benzer bir paradoksa işaret etmektedir.

Kemalist elitlerin pozitivizm sarhoşluğu ile yaptıkları eylemler ise onların neredeyse din düşmanı gibi algılanmasına imkân tanıyacak çok sayıda

malzemeyi de içermektedir: “1930’larda Türkiye’de laikleşmenin baskısı ciddi pek kuvvetli oldu. Her ne kadar, rejim alenen Anti-İslamik bir politikayı hiçbir zaman benimsememiş ise de, örgütlü İslamiyet’in iktidarına son vermek ve Türk halkının zihninde ve kalbinde onun gücünü kırmak arzusu açıldı. Din eğitimin yasaklanması, camilerin dünyevi amaçlara döndürülmesi, hukuki ve toplumsal reformların öğretisini kuvvetlendirdi. Hızla büyümekte olan başkentte hiçbir yeni camii yapılmadı. En çok göze çarpan ve en sembolik olan şey, İstanbul’daki büyük Ayasofya bazilika’sının kaderi oldu. Fatih Sultan Mehmet, Bizans’a karşı zaferi anında onu cami yapmıştı; Cumhuriyete onu müze haline getirdi” (Lewis, 1988: 412).

Bu paradoksmuş gibi görünen olayların ardında aslında tarihsel zorlamaların katı gerçeği ile yüzleşmek durumunda kalan pozitivist Türk aydınının açmazı yatmaktadır. Bir yandan yetişme koşullarının kendilerine mutlak hakikat olarak belletilen pozitivist aydınlanmacı söylemleri eşliğinde din ve dini değerlerden ve bu değerlerin üretmiş olduğu tüm kültürden derin bir yabancılaşma içine girmişler öte yandan da adeta yetmiş iki buçuk milletten oluşan bir etnisiteler yumağı olan insan topluluklarından bir millet yaratma gibi zor bir işle baş başa kalmışlardır. Bu iktidar seçkinleri her ne kadar kendi bireysel inançlarını yitirmiş olsalar da bereket versin ki İslam’ın bu topraklarda taşıdığı kimlik birleştirici fonksiyonunu tümüyle de ihmal etmemişlerdir. Daha Lozan’da ülkenin azınlık konseptinin sadece gayri Müslim unsurlarla sınırlandırılarak İslam’ı bu ülkenin kurucu bir gerçeği olarak kabul ettikten sonra kafalarındaki aydınlanmacı İslam telakkisi için çaba sarf etmeleri gerektiğini biliyorlardı.

Tüm iniş ve çıkışlarla yukarıda kısaca ele almaya çalıştığımız pozitivism tarafından yönlendirilmiş din ve laiklik siyasetinde Mustafa Kemal son sözünü 1937’de Meclis açılış konuşmasında ifade etme imkanı bulacaktır. Bu konuşmanın bir yerinde CHP programından bahsederken bazı ilkeleri ifade etmiş ve bu prensiplerin kaynağına işaret ederken “fakat bu prensipleri, gökten indiği sanılan kitapların dogmalarıyla asla bir tutmamalıdır. Biz, ilhamımızı, gökten ve gaipten değil, doğrudan doğruya yaşamdan almış bulunuyoruz” diyecektir (Kocatürk, 2007: 189-190). Bu bir bakıma bir dönem kuşağının din konusundaki algısını tüm açıklığı ile orta yere seren bir anlamsal derinliğe sahip bulunmaktadır. Bu pozitivist algının ve siyaset biçiminin bir nebze olsun değişmesi için 1950 yılı ile birlikte çok partili hayata geçiş sürecini beklememiz gerekmiştir.



## **Çok Partili Dönem ve Kullanışlı Bir Laikçi Malzeme Olarak Din İstismarı Söylemi**

Türkiye’de çok partili hayata geçilmesi ile iktidara gelen Demokrat Parti’nin Türkiye’de o güne kadar kurumsallaşmış laiklik algısına ilişkin getirmiş olduğu açılımlar ülke insanı nezdinde derin bir rahatlama hissi vermiştir. Özellikle Ezan’ın tekrar eski orijinal haline döndürülmesi ve din eğitime getirilen kısıtlamaların yumuşatılması bu uygulamayı yapan Demokrat Parti hanesine son derece yüksek bir siyasal kar olarak yazılmıştır.

Bu dönemle birlikte Türkiye’de pozitivist paradigmanın mutlakçı algısını kendisine rehber edinerek laikliği laikçilik olarak algılayan Devlet bürokrasisi ile laikliği dünya standartlarında tanımlamaya çalışan yeni iktidar Demokrat Parti arasında yeni bir tartışma alevlenecektir. Dindar insanların dini inançlarının bir kısmını yaşamalarına ve bunu kamusal alan olarak ifade edilen alanda ifade etmelerine verilen her müsamaha yaklaşımı *derin devlet* tarafından dini siyasete alet edilmesi olarak değerlendirilecektir. Günümüze kadar devam eden ve özellikle bu gerekçeye dayanarak birçok siyasi parti kapatılacak ve toplum üzerinde uygulanan baskılar Kemalist elit, sivil-asker bürokrasi ve yargı eli ile bu yaklaşımlar ayakta tutulmaya çalışılacaktır.

Bu laiklik konsepti 1950’lerde çok partili hayata geçilmesi ile görece toplum kesimlerinde ciddi bir rahatlanma yaşanmasına imkan tanısa da Devlet’in laiklikten anladığı katı laikçi jargon resmi söylem özelliğini günümüze kadar sürdürmektedir. Ancak yine de Demokrat Parti’nin iktidara gelmesi sürecini bizzat hazırlayan gerçek ve Demokrat Parti’nin demokratik yollardan alt edilememesinin sebepleri de Türk Laikliğinde içkin bulunmaktadır: “Çok-partili siyasete geçilmesinden sonra din üzerindeki baskı nispeten azalmakla beraber, devlet yine de dinin yorumuna ilişkin resmi tekelinden vazgeçmeye yanaşmamıştır. Mamafih, sivil özgürlüklerin kullanılabilmesi ve siyasal katılma yollarının dindarlara açılması sayesinde, dindar vatandaşların çeşitli türden talepleri ve bu arada dini kaynaklı siyasal talepleri demokratik biçimler altında ifade edilebilme imkanına kavuştular. Başka bir anlatımla din artık özel-bireysel alanda tutulabilir olmaktan çıktı ve kamusal alanda yansımalar bulmaya başladı” (Erdoğan, 2000: 313).

Kemalist elitlere göre din öylesine kutsal, öylesine ulaşılamaz bir yerde konumlanmalıdır ki neredeyse ona kimse el süremesin. Bu çabanın ötesine geçip de din adını ağzına alan ve bu ad altında bir takım haklar talep eden kişiler hangi

konumda olurlarsa olsunlar dini istismar etmekle suçlanacaklardır: “Halkın talep ve beklentilerinin siyaset katına ulaşmasından rahatsız olanlar; tabandan gelen demokratik talepleri bastırmanın bir yolu olarak, çok defa dinin istismar edildiği iddiasını öne sürmeyi tercih etmişlerdir. Bu tutumun bugün de sürdürülmesini isteyenlerin hala bulunmakta olması, Türk demokrasisi’nin handikaplarından biri durumundadır” (Erdoğan, 2000: 273).

Geleneksel laiklik doktrinine bağlı devlet unsurlarının dinin siyaseten istismar edildiği söylemi karşısında dinin taşıdığı sermaye değerini fark eden sağ partiler dini değerleri öncelikledikleri görünümü vererek neredeyse sol partilere açık bir üstünlük sağlamışlardır. İmam Hatip Liseleri’nin bu tartışmalarda ne derece yüksek bir getirisini olduğunu iyi biliyoruz. Özellikle dini istismar etmekle suçlanan bu sağ partiler elde ettikleri iktidar dönemlerinde açtıkları İHL’lerin kendilerine geri dönüşü çok yüksek bir sermaye sağladığının farkında olmuşlardır.

Aslına bakılırsa bir kısım siyaset adamının dini gerçekten siyasete tahvil ederek bundan nemalandığı doğrudur. Ancak Türkiye’de bazı kişilerin dini siyasete alet ederek bundan rant sağlamasına yol açan bir siyasal yapının orta yerde durmasının bu mevhum istismar olgusunun en önemli tetikleyicisi olduğu da açıktır. Bu anlamda Türkiye’deki laikçi-laiklerin söylemlerini dayandırdıkları din istismarı iddiaları belli ölçüde bir doğruluk payı taşısa da bu ifadelerin içkin olduğu bir nokta vardır ki izaha muhtaçtır. O da, aydın, entelektüel bir kişinin dindar görünmesinde tek amacının dini istismar etme çabasında olduğu anlayışıdır. Bu anlayış, ülke yönetimine talip bir siyasetçinin ya da ülkede yüksek bir pozisyon edinecek olan bürokratin dini inançlarını pratize eden bir yapıda olmasının akla aykırı sayılması algısını inşa etmiştir. Hem ülkenin Başbakanı, Genel Kurmay Başkanı olacaksınız hem de dindar olacaksınız, bu akla ziyan bir şeydir laikçi-laiklere göre. Bu durumun taşıdığı patoloji neden Türkiye’de din ve devlet arasında on yıllarca bir çatışma durumunun olduğunun da açıklamasını kendi içinde yapmaktadır hiç kuşkusuz.

Eğer geniş halk kitlelerinin dini talepleri tüm dünyada olduğu gibi laik devlet örgütlenmesinin kurumsal yapısı içinde karşılanabilmiş olsaydı dinin bir istismar konusu olması kendiliğinden ortadan kalkacaktı. Oysaki bizde uygulamasını pozitivist bir geçmişe dayandıran doktriner laiklik öğretisi, dinin insanlığın çocukluk çağlarının bir alışkanlığı olduğu, aklın ve bilimin egemenlik kazanması ile dinin de aşılacağı kabulüne dayanıyordu. Nitekim laikliğin evrensel tanımı, din işleri ile devlet işlerinin birbirinden ayrışması ve devletin hiçbir dini

angajmana bağılı olmaması kadar yurttaşları arasında var olan dini inanışlar konusunda da kendini tarafsız bir konuma oturtmasını gerekli kılmaktadır. Böylesi bir laiklik tanımı da kültürel çoğulculuğa açık bir toplumsal ortama izin vermek zorundadır. Oysaki Türkiye uygulamasına tanık olduğumuz laiklik hiç de böyle değildir. Türkiye uygulamasındaki anlamı ile laiklik iki uç arasında salınan paradoksal bir duruma işaret etmektedir.

Laikçi uygulamaların Dünya standartlarında laiklik arayışı içinde düzenlenmesini isteyen sivil ve demokratik çevreler, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 24. maddesinde tanımlanmış olan din istismarı olgusu ile karşı karşıya bırakılmışlardır: “Kimse, Devlet’in sosyal, ekonomik, siyasî veya hukukî temel düzenini kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasî 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.”

Esasında din istismarının, ülkede uygulanan laikliğin bir gerekçesi olduğunu iddia edenlerin yanıldıkları en temel nokta, laikçi-laiklik uygulamaları nedeni ile dinin istismar edilebilen bir fenomene dönüşmüş olması gerçeğidir. Demokratik mekanizmaların olmadığı dönemlerde Türkiye’de din bir vicdan işi olarak, kişinin kalbinde mutena bir yere sahip olduğu öngörölmüş, en iyi dinin vicdanlarda saklı olan din olduğu kabul edilmiş, bu durumu kontrol eden sistemin de laiklik olduğu sanılmıştır. Oysaki çok partili hayatla birlikte ülke insanı ilk kez kendini yönetecek hükümeti seçme şansı bulunca halkın oyuna ihtiyaç duyan politikacılarla karşı karşıya gelecektir. Elbette ki ülkenin siyasal ve sosyolojik yapısını iyi okuyan politikacılar dinin taşıdığı sosyal sermaye değerini ve siyasal süreçlerde kendilerine bahşedeceği yüksek katma değeri de çok çabuk keşfetmişlerdir. Bu konu Türk siyasi hayatında her zaman tartışılan bir olgu olarak kalacaktır: “Çekişen siyasi gruplardan biri cami sayısını nüfus ve metrekare nispetine göre sınırlandırarak ve bu nispetin dışındaki mabetleri odun ve buğday deposu yapacak kadar laik (!) olunca, öbür tarafın din istismarı yapması kendisine büyük bir kuvvet kazandırabilirdi. Nitekim bu konuda sadece müsamahakar davranmak, dindarların işine karışmamak bile bir politikacıya büyük seçim şansı kazandırmaktadır” (Güngör, 1990: 191).

Toplumsal hayatta dine yer verilmemesini ve dinden tamamen bağımsız kamusal alan tasarlanma projesi, dindarların kendilerini “köşeye sıkıştırılmış” hissetmelerine ve dinlerini güçlü bir biçimde savunma aracı olarak kullanmalarına yol açmaktadır. Bu tepkinin siyasal bir boyut kazanacak olmasını

yadırgamamak gerekmektedir: “Özellikle Türkiye gibi laikliğin siyasal seçkinlerce bir ideoloji olarak algılandığı yerlerde, bu siyasal hareketlerin taleplerinde daha katı ve uzlaşmaz hale gelmeleri adeta kaçınılmazlaşmaktadır” (Erdoğan, 2000: 291).

### **Sonuç ya da Türkiye için Yeni Laiklik Konsepti Arayışları: Din Karşısında Tarafsız Devlet’e Doğru**

Laik devlet örgütlenmesinin en önemli görünümü devletin dinden bağımsız olmasıdır. Ancak bu, tek başına yeterli olmayacaktır. Dinin de devletin olası etkilerinden bağımsız bir yapı içinde kendi varlığını sürdürmesi laik bir devletin olmazsa olmaz bileşenlerindedir. Ne var ki, laiklik Türkiye’de araçsal bir değer taşımanın ötesine geçerek adeta bir amaç haline gelmiştir. Türkiye’de uygulamasında tanık olunan laiklik ilkesi, vatandaşlar arasında ayrımcılığa izin vermektedir. Vatandaşların dini inançlarının gereği adına yerine getirilen dini pratikler Türkiye’de laiklik ihlali olarak algılanarak laik bir devletin en önemli fonksiyonu olan din ve vicdan özgürlüğü ilkesini de ihlal etmektedir. Laik bir devlet kendi vatandaşlarını dindar ve laik diye iki gruba ayırarak onlara iki farklı düzlemde muamele yapamazken Türkiye’de uygulamasını gördüğümüz laikçi-laiklik anlayışı dindar insanları çoğu kez “gerici” yaftası altında tanımlamakta bir beis görmemiştir: “Laikliğin asgari şartı olan devletin tarafsızlığı aynı zamanda özgürlükçülüğün ve vatandaşların hayat tarzı tercihlerine saygının temelidir. Çünkü belirttiğimiz anlamda tarafsız olmayan bir devletin vatandaşlarına eşit davranması mümkün olmadığı gibi, pozitif içerikli belli bir değerler sistemini veya dünya görüşünü resmileştirdiği ölçüde, farklı hayat tarzı tercihlerine sahip kişi ve gruplara zaman zaman zor kullanması da mukadderdir” (Erdoğan, 2000: 303).

Ülkemizdeki laiklik anlayışının önemli sorunlarının başında Kemalist elitlerin dini özel alan meselesi olarak tanımlayarak, dini sembol ve değerlerin kamusal olarak tanımlanan -ki kamusal alan tanımlaması da Türkiye ölçeğinde çok özel bir anlam daraltmasına sahiptir- bölgede hiçbir şekilde görünürlük kazanmasına izin vermemeleridir. Bu uğurda kendi inançları ile devletin doğruları arasında bölünen toplum kesimleri arasında yaşanan yüksek gerilim ülkemizde çok önemli bir sosyal sermaye kaybına vesile olmuştur.

Dini sembollerle kamusal alanda bulunmama vs. zemininde yürütülen tartışmalar şimdiye kadar türlü tirajı komikliklere sahne olmuştur. Bu ekseninde başörtüsü yasaklanabilmiş, dini ibadetleri için kamu kurumlarında çalışan insanlar psikolojik bir baskı ortamında tutulabilmişlerdir. Bugün için Türkiye’de

üniversitelerde başörtüsü yasağı mevcut hükümetin dayanmış olduğu demokratik çoğunluk ve ülkede sürüp giden demokratikleşme süreçlerinin hatırına rafa kalkmış gibi görünse de sorun aslında resmi düzlemde hala geçerliliğini korumaktadır. Yasakçı tavır şimdiye kadar gerekçelerini mevcut Anayasa'dan kolaylıkla üretebilmiştir ve gelecekte de iktidar ilişkilerinin değişimi durumunda yasakçı tavra dayalı tartışmaların yeniden başlayacağından da kuşku duyulmamalıdır.

Amerika'da ve birçok Batı Avrupa ülkesinde dini inancı gereği başörtüsü ve başka dinlere ait kıyafetleri ile işyerinde bulunmayı laiklik için bir sorun görmeyen anlayış biçimi ülkemize geldiğinde ise paranoyakça bir tepki ile karşılık bulabilmekte ve bu bir laiklik ihlali olarak tescil ettirilebilmektedir. Bu konu ile ilgili olarak Anayasa Mahkemesi ve Danıştay'ın verdiği kararlar doktrinler ve pozitivist bir hüviyet taşımaya devam etmektedir. “Mahkeme laikliği siyasal bir rejimin ötesinde, bireysel hak ve özgürlüklerden daha öncelikli korunması gereken bir prensip, toplumu çağdaşlaştırmayı amaçlayan toplum mühendisliği projesinin temel taşı kısacası “Türkiye'nin yaşam felsefesi” olarak görmektedir. Bu bakış açısı ile Mahkeme dışlayıcı laikliğin bile sınırlarını zorlamaktadır. Mahkeme dinlere karşı devletin tarafsızlığı ve hukuk sisteminin dini kontrol altında olmaması anlamına gelen laikliği, toplumsal hayatta dinin öneminin azalmasını kasteden sekülerleşme ile karıştırmaktadır” (Kuru, 2011: 175).

Bu söylem sahipleri dine saygılı olduklarını dinin kendi alanında kaldığı müddetçe bir sorun teşkil etmeyeceği, ancak kamu alanında arzı endam etmesini laiklik açısından katlanılabilir bir durum olamayacağına ısrar etmektedirler. Dini, özel alana hapsedme girişimi olarak ifade edilebilecek bu yaklaşım biçimi de sözü edilen hastalıklı laiklik anlayışının önemli bir göstergesi olmaktadır. Aslında bu görüşü savunanlar derin bir mantıksızlık durumu içinde olduklarının bile farkında olamamaktadırlar. Din zaten insanların vicdanında ve evlerinde denetim altına alınamaz; dinin özgürleşmesi toplum hayatında görünüm kazanması ile ortaya çıkabilecektir.

Ülkemizde laiklik algılaması öylesine hastalıklıdır ki bir kişinin dindar bir kimlikle Devletin önemli kademelerinde bulunabilmesi mümkün görülememiştir. Daha düne kadar dini inancı belirgin olan bir kişi kamusal bir pozisyona aday olduğunda kendisinin ya dini istismar ettiği ya da gerici olduğu yaftası ile karşılık verilirdi. Türkiye'de en son yapılan Cumhurbaşkanlığı seçiminde de Abdullah Gül'ün Cumhurbaşkanlığı makamına aday olması ile

ülkede derin bir rejim krizi havası yaratılarak bu makama gelmesinin en önemli handikabı olarak eşinin başörtülü olması gösterilebilmiştir. Dini aidiyeti sembolize eden başörtüsü kullanımı ve kimi dini seremonileri alenen yapmak Türkiye’de yıllar yılı bir laiklik ihlali sayılabilmektedir. Bu özellikle belli kurumlarımızda adeta bir norm halini almıştır. Türk Silahlı Kuvvetleri’nde dindarlık, ordudan atılmaların temel zemini teşkil etmektedir. Yüksek Askeri Şura kararlarında ifadesini bulan bu tutum sebebi ile yıllarca Ordu’dan çeşitli rütbelerde çok sayıda subay sadece dini pratikleri olduğu, eşi ile çeşitli içkili resepsiyonlara gelmediği ya da daha kötüsü (!) eşinin başörtülü olması gerekçeleri ile TSK ile ilişkileri kesilmiş, bunun da ötesinde bu kişiler bu süreç sonunda da hiçbir kamu görevine girememekle de cezalandırılmışlardır. Bu uygulama tam anlamı ile bir insan hakkı ihlali iken, bu uygulama mağdurlarına hukuk yolları da tamamen kapalı tutulmuştur.

Gelinen bu aşamada ülkemiz insanının bu kaba pozitivist laiklik anlayışı ile idare etmesi mümkün değildir. Tüm bunların aşılıp geçildiği demokratik bir laiklik yaklaşımı elbette mümkündür. Ancak bunun için ilk yapılması gereken şey Devletin bu laikçi, agresif laiklik anlayışından vazgeçtiğini tüm açıklığı ile ifade etmesidir. Dünya’da onca demokratik ve liberal laiklik yaklaşımları var iken Türkiye bu uygulamaların en kısıtlayıcı ve sorunlu olanını, Fransız *Laïcitesini* kendisine model seçmiştir. Özellikle Amerikan uygulamasında karşımıza çıkan liberal Din-Devlet ilişkileri örneğinde karşımıza çıkmakta olan modellere benzer modeller Türkiye’de de çok önemli rahatlamalara izin verecektir. Devletin vatandaşlarının dini aidiyetleri yokmuşçasına davranacağı yerde bu dini hassasiyetlerine duyarlı bir politika izlemesi asla bir laiklik ihlali olarak değerlendirilemez. Laik bir devletin vatandaşlarının dini ve mezhebi tutumlarını dikkate alması aslında bu devletin laikliğini bir işareti olmaktadır. Laik bir devlet kendi toplumunda var olan dini inanışlara bütünü ile kayıtsız da kalmamalıdır. “Laik pozitif hukukun dini duyarlılıklardan tamamıyla arındırılması veya her ne surette olursa olsun dini dayanaklı çözümlerden bilinçli olarak uzak durulmasını gerektirmez. (...) Kaldı ki laik devlet eğer antidemokratik bir biçimde yapılandırılmamışsa, vatandaşlarının çeşitli türden duyarlılıklarına olduğu gibi, dini duyarlılıklarına da tamamen kayıtsız kalamaz. Bundan dolayı, bir devletin dini ihtiyaçları karşılamaya dönük bazı yasal düzenlemeler yapması- din ve mezhepler arasında ayırım yapmaması kaydıyla- kendi başına laikliğe aykırı değildir” (Erdoğan, 2000: 298). Ülkemizde aslında bunun olumlu yönde örneklerine de tanık olmaktayız. Bilindiği gibi Türkiye’de Ramazan ve Kurban Bayramları resmi tatil günleri olarak kayıt altına alınmıştır. Bu böyle diye Türkiye bir din devleti olmadığı gibi başörtüsü yasağının kamu da

çalışan görevliler nezdinde de kaldırılması ülkenin teokratik bir yapıya yöneldiği anlamına gelmeyecektir.

Nitekim ülkenin son on yıllık siyasetine şekil veren Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidarının son birkaç yılında dışlayıcı laiklik uygulamalarını belli oranda gevşetmesi sonucunda yaşanan görece rahatlama "ne tür bir din devletine doğru ülkeyi yönlendirdiği" sorusuna yönelik verilen cevap bu laikçi iddialarının son derece mesnetsiz olduğunu ortaya koyacaktır. Ülkede, üniversitelerde başörtüsünü serbest bırakmakla, kimi devlet ricalinin eşlerinin başlarının örtülü olması ile devletin din devletine dönüşeceği korkusu ve propagandasının içinin ne kadar boş olduğu bugün çok daha iyi anlaşılmaktadır. Dahası Türkiye'de uzun yıllar metropolden uzak tutulan Müslümanların iktidar alanlarında görünüm kazanmaları ile bu kesimlerin de kendi sekülerleşmelerini yaşadıkları, bir bakıma dindar kimlikleri ile dünyevileşme süreçlerini de paralel bir şekilde yürütmeye devam ettikleri görülmektedir. Bu durum, dünyevi alanın kendi doğal yapısı ile ilişkili olduğu gibi Müslümanların kendilerini belli bir otokontrol mekanizması içinde tutmaları ile de ilintili bulunmaktadır. Ancak her ne surette olursa olsun geniş toplum kesimleri dini pratiklerini daha rahat yapabildikleri, çocuklarına temel dini eğitimlerini verebilecekleri imkânlarla sahip oldukları, dini sembol ve değerlerini kamusal alanda sergileyebildikleri bir ortam hiçbir şekilde Türkiye'yi bir din devletine doğru yönlentmemektedir.

Yaşamış olduğumuz onca yanlış tecrübelerle rağmen Türkiye gelecekte daha makul bir laiklik doktrinine doğru ilerleyecektir. Bunun en önemli koşulu ise ülkenin demokratikleşme aşamalarını doğru bir şekilde sürdürebilmesidir. Bu konuda siyasal iktidara son derece önemli görevler düşmektedir. Bugün için gelinen aşamada, "laikçi/hastalıklı laiklik anlayışının yerini sağlıklı ve tüm demokratik dünyada var olan laiklik ile yer değiştirdiğini söylemek mümkün müdür?" Bu soruya olumlu cevap vermek o kadar kolay görünmemektedir. Nitekim on yılı aşkın bir dönemdir iktidarda olan Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarının toplumun ana akımı ile kurmuş olduğu koalisyon ve bir şekilde elde edilmiş demokratikleşme süreçlerinin de etkisine rağmen, ülkede cari olan laiklik anlayışını demokratik ve pasif bir laiklik konseptine doğru yöneltecek herhangi bir adım atılmış görünmemektedir. Ülkede laiklik, temel tartışmaların zeminini oluşturmuyorsa bu durum ülkenin daha makul bir laiklik anlayışına geçtiği anlamına gelmemektedir. 28 Şubat postmodern darbesi ile uygulamaya geçirilen laikçi histerinin dizginlenemeyen yükselişinin sadece on beş yıl ötesinde bulunuyoruz. Bu dönemde Devlet yönetimine bir kez daha müdahale eden askerlere göre irtica ülke bütünlüğünü tehdit eden ve birçok askerimizi

şehit eden bölücü terörden bile daha tehlikeli bulunabilmiştir. Bu konseptin çok gerilerde kaldığını, artık Türkiye’de böylesi bir laiklik anlayışının motorize bir güç olduğu bir askeri kalkışmanın olamayacağını garanti altına almış olduğumuzu da söyleyemeyiz. Türkiye, hala dini inançlarının gerektirdiği şekilde hayatlarını sürdürmek isteyen insanlar için zor bir ülke olmaya devam etmektedir. Başörtüsü yasağı da Devlet yönetiminde kimi engelleri aşmış gibi görünen hükümetin elinde tuttuğu iktidar hatırına sanal bir rahatlamaya ulaşmış görünmektedir. Bugün için Türkiye’de Devlet, başörtüsünü hala kırmızı çizgileri içinde görmeye devam etmektedir. Bu tarz bir kıyafet ile kamu kesiminde çalışmak isteyen kişiler için yasak hala varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Bu konuda iktidar partisinin, yapılması söz konusu olan yeni anayasa ile tüm demokratik dünyada uygulamasına tanık olduğumuz ‘*dinler karşısında tarafsız Devlet*’ yaklaşımını merkeze alan bir laiklik anlayışını Türkiye’de de uygulaması beklenmektedir.

### **Kaynaklar**

- AKTAY, Y. (2000) “Cumhuriyet Döneminde Din Politikaları ve Din İstismarı”, *İslamiyat III*, Sayı 3.
- ERDOĞAN, M. (2000) *Demokrasi Laiklik, Resmi İdeoloji*, Liberte Yayınları, Ankara.
- GENÇ, R. (2005) *Türkiye’yi Laikleştiren Yasalar, 3 Mart 1924 Tarihli Meclis Müzakereleri ve Kararları*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara.
- GROC, G. (2011) “AKP, Türkiye’deki Laikliğin Derdi mi Dostu mu?”, *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar*, Derleyen: Samim Akgönül, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- GÖLE, N. (2010) *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul.
- GÖLE, N. (1997) “*Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites*”, *The Middle East Journal*, Volume: 51, Number: 1.
- GÜNGÖR, E. (1990) *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- HODGSON, M.G. S. (1993) *İslam’ın Serüveni*, Cilt: 3, (Çev. Metin Karabaşoğlu), İz Yayınları, İstanbul.
- KOCATÜRK, U. (2007) *Atatürk’ün Fikir ve Düşünceleri*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırmaları Merkezi, Ankara.
- KORLAELÇİ, M. (1994) *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, İnsan Yayınları, İstanbul.



- KURU, A. (2011) *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*, (Çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu) Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- LEWİS, B. (1998) *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev. Metin Kıratlı), Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- MERT, N. (1994) *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- OKAY, O. (1969) *Beşir Fuat: İlk Türk Pozitivist ve Naturalisti*, Dergah Yayınları, İstanbul.
- ORTAYLI, İ. (1983) *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Hil Yayınları, İstanbul.
- ÖZDALGA, E. (1998) *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu, Resmi Laiklik ve Popüler İslam*, (Çev. Yavuz Alogan), Sarmal Yayınları, İstanbul.
- SARIBAY, A. Y. (1994) *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- SAYYİD, S. B. (2000) *Fundamentalizm Korkusu*, (Çev. Ebubekir Ceylan ve Nuh Yılmaz), Vadi Yayınları, Ankara.
- SEZER, B. (1985) *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- ŞAN, M. K. (2008) "Türkiye'de Sosyal Sermaye Kaybının Dini Görünümleri", *Bilgi*, Sayı: 16.
- TANPINAR, A. H. (1988) *19. Yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kitapevi, İstanbul.
- TİMUR, T. (1994) *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge Yayınları, Ankara.
- TÜRKMEN, B. (2009) "Laikliğin Dönüşümü: Liseli Gençler, Türban ve Atatürk Rozeti", *İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, (Ed. Nilüfer Göle), Metis Yayınları, İstanbul.
- VERGİN, N. (2000) *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- YAVUZ, H. ve ESPOSITO, J. L. (2004) *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), Gelenek Yayınları, İstanbul.

