

KARŞILAŞTIRMALI OLARAK TÜRKİYE’DE LAİKLİK

MERTCAN, Hakan
TÜRKİYE/ ТУРЦИЯ

ÖZET

Laiklik ilkesi, laik devlet örgütlenmesi, Hıristiyanlığın hüküm sürdüğü Avrupa topraklarında ortaya çıkmış bir model olmakla birlikte; bunları, Hıristiyan dininin bir özelliği olarak görmek doğru değildir. Laik iktidar, kiliseye karşı yürütülen bir mücadelenin eseridir. Gerçekten de, kökeninde din karşıtlığı bulunmakla birlikte, laiklik, belli bir tarihsel süreç sonunda, dinler karşısında tarafsızlığı ifade eden; din, inanç ve ibadet özgürlüğünü güvence altına alan bir ilkenin adı olmuştur.

Laikliği, ortaya çıkış koşullarına indirgeyen yaklaşımların eleştirildiği ve laikliğe ilişkin, “din işleri ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması” şeklinde yapılan tanımın içerdiği risklere, sorunlara işaret edildiği çalışmamızda, kuramsal tartışmalar üzerinde önemle durulmuş ve neticede özgün bir kavramsal çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, Türkiye’de, Cumhuriyet’in başlarından itibaren önemli bir hedef olarak benimsenen laikliğin, öğretilde ve uygulamada nasıl bir niteliğe sahip olduğu irdelenmeye çalışılmıştır. Bunu yaparken bir karşılaştırma yapabilme imkanı vermesi açısından üç Avrupa ülkesindeki (Fransa, Almanya, Yunanistan) duruma da -kısmen- yer verilmiştir. Türkiye’deki laiklik modelinin iki temel özelliğinin, kavramsal çerçevesini çizdiğimiz laiklik modelinden farklı olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Bu iki temel farklılık; laiklik adına sosyal yapıya müdahale edilmesi ve dinin devlet denetimine alınması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Laiklik, din, sivil toplum, Diyanet İşleri Başkanlığı.

ABSTRACT

Although laicism principle and lay governmental organization are accepted as models stemmed in European Territory where Christianity was dominant, viewing them as characteristics of Christianity can not be accepted. Lay control is a result of the struggle against the Church. Indeed,

in addition to being against religion in its roots, laicism has been the name of the principle that symbolizes impartiality toward religions throughout history and that guarantees freedom of religion, belief, and worship.

This study in which the approaches simplifying laicism to the reasons of its emergence are criticized and the problems and the risks of defining laicism as “separation of religious and governmental affairs” are outlined focuses specifically on theoretical debates on the issue and attempts to establish a new theoretical framework. It has also been aimed to analyze the theoretical and practical features of laicism as being an important target since the beginning of the republic in Turkey. In doing this, the situations in three European countries (France, Germany, and Greece) are discussed to make comparison possible. The study also tries to shed light on the differences between two foundation of laicism model in Turkey and the laicism model presented in this research. These differences are: interfering with the social structure in the name of laicism and the control of the state on religion.

Key Words: Laicism, religion, civil society, Presidency of Religious Affairs.

Giriş

Laiklik, başta Anayasa hukuku, siyaset bilimi ve felsefe olmak üzere sosyal bilimler alanında yer alan birçok disiplin tarafından uzun süredir tartışılan bir kavramdır. Fakat kavram, bunca tartışmaya rağmen, özgürlükçü, çoğulcu, demokratik bir devlet ve toplum modeli açısından taşıdığı hayati önem dolayısıyla tüketilebilmiş değildir. Gerek Türkiye gerekse Fransa başta olmak üzere Avrupa’daki literatüre bakıldığında konunun sürekli canlılığını ve önemini koruduğu görülmektedir. Tartışmalardaki bu canlılık ve laik yapılanmanın, farklı inanıştan insanların bir arada daha özgür bir toplumda yaşamasının olmazsa olmaz bir koşulu olduğuna dair inancımız, bizi bu çalışmayı yapmaya yöneltten sebeplerin başında yer almaktadır.

Laikliğin Türkiye uygulamasına bakıldığında, Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren laikleşme amacı vurgulanmış olmakla birlikte, bunun tam anlamıyla başarılmadığı görülmektedir. Türkiye’deki laiklik uygulamalarının iki temel sorunu bulunduğunu düşünmekteyiz. İlki, Cumhuriyetin başlarında, siyasal ve hukuksal düzenin dışında, sosyal- kültürel yapının da “laikleştirilmeye” çalışılmasıdır. Laiklik, bütün toplumsal ilişkilerin dinsel olandan arındırılması, dinin sosyal

görünümlerinin ortadan kaldırılması demek değildir; bu tarz bir yorum, laikliğin özgürlükçü içeriğine aykırıdır. İkinci ve bizim de üzerinde önemle durduğumuz sorun, laikliğin din ve devlet ayrılığı olarak formüle edilmiş olmasına rağmen, devletin dini kontrol altına almış ve bunun için de devlet yapısı içerisinde Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) gibi dinî görevleri yerine getirecek bir teşkilata yer vermiş olmasıdır. Bu durumun laiklikle bağdaşabilme olanağı bulunmamaktadır. Kurumun hem varlığı hem de görevlerini yerine getirirken ortaya koyduğu yaklaşım laiklik ilkesinin içeriğiyle ciddi biçimde çelişmektedir. Fakat bu çelişkili tutumlar sadece Türkiye'ye özgü değildir. Laikliğin “anavatanı” olarak addedilebilecek Fransa’da da çeşitli biçimlerde sorunların bulunduğu görülmektedir.

I. Kavramsal Çerçeve

J. Baubérot, Fransa’daki durumu değerlendirirken, laikliğin *bir çatışmanın meyvesi olduğu gibi bir uzlaşmanın da meyvesi* olduğunu söyler (Baubérot, 2003a: 99) ve bu kavramın, çok boyutlu, *hukuki kuralların düzenlenmesinden bir arada yaşama sanatına kadar uzanan küresel bir fenomen* olduğu tespitini yapar (Baubérot, 2003b: 35). Edgar Morin de, laikliği, “hoşgörü ve düşüncelerin tartışıldığı çoğulcu bir kamusal alanın oluşturulması ve savunulması” biçiminde tanımlamaktadır (Baubérot, 2003b: 36).

Jean-Michel Belorgey, laikliği savunurken dinsel inançlar açısından, oldukça özgürlükçü bir tavır sergilemekte ve laikliğin, dinsel özgürlüğün iki boyutunu, dini öğretim ve inançları ifade etme özgürlüğünü içerdiğini, aynı zamanda, din-devlet ayrılığının, devletin bir dine mensup vatandaşlarının *dinsel hayatlarını geliştirecek projelerine yardım hakkını reddetmesi* anlamına gelmeyeceğini savunmaktadır (Belorgey, 2001: 38). Belorgey, çok yerinde bir tespitle, laikliğin, “hiçbir şekilde din karşıtı bir mücadele veya dinin özele itilmesi” olmadığını; fakat bununla birlikte, “devletin dinin yönetimini eline alması da” olmadığını vurgular (Belorgey, 2001: 44).

Bockel, laikliği, beraberce yaşayabilmenin ve hoşgörülü bir toplumun garantisi olarak görür. Ona göre, laiklik, bir taraftan insanları özgür bırakarak birbirlerine yakınlaşmalarını temin eder, diğer taraftan da bu insanlardan kimliklerinin çok belirgin çizgilerini belirtmekten kaçınmalarını isteyerek bir arada var olmanın zeminini sağlamaya çalışır. Bockel, aynı zamanda, laiklik kavramının içeriğindeki belirsizliğin başlıca sebebinin, “bu kavramın farklı iki felsefe ve doktrin tarafından taşınması” olduğunu söylemektedir: “(B)ir yanda, laik ahlaka dayalı bir toplum

kurmayı amaçlayan ‘Cumhuriyetçi Doktrin’, diğer yanda da plüralizm ve özgürlüklere değer veren ve laik devletin her şeyden önce tarafsız olduğuna inanan ‘liberal, demokratik’ bir doktrin yer almaktadır. İlki katı bir doktrin, ikincisi hoşgörülü bir öğretilerdir.” (Bockel, 2001: 51)

Olivier Abel de, laikliği bir arada yaşamının, hatta bir adım daha ileri giderek *hayatta kalmanın koşulu* olarak görür ve *laikliğe mahkûm* olduğumuzu savunur (Abel, 1995: 32). Ona göre, “birbirlerinden oldukça farklı unsurların toplamı olan toplumlarımızda laiklik, toplumsal yaşantının kırılğan ancak aşılmaz koşuludur” da (Abel, 1995: 27). Bu koşulu şöyle anlamlandırmaktadır Abel: “Laiklik, din karşıtı bir gücün siyaseti dinden ayırmasından çok, çoğul inanç ya da ideolojilerin (dinsel ya da din karşıtı) başkaları adına yaşama iddiasından birlikte vazgeçmeleri ve olası bir toplumda birarada varolmalarına olanak sağlayacak kuralları birlikte aramaları hareketidir.” (Abel, 1990: 59) Ayrıca, laik bir devletin dine müdahalesinin (Diyanet’in, yurtdışındaki göçmenlere imam göndermenin ve nüfus cüzdanlarında din hanesinin vs.) olamayacağıının (Abel, 1995: 31) ve laiklik açısından azınlık haklarının öneminin altını çizmektedir (Abel, 1990: 63).

Laikliği *entelektüel ve kültürel bir hareket* olarak gören Mohammed Arkoun, laikliğin, *her türlü maneviyatın reddedilmesi*, dine ve dinsel olan her şeye karşı bir *düşmanlık* şeklinde algılanmasını, haklı olarak, eleştirmektedir. Arkoun’un işaret ettiği noktalardan biri de, laiklik ve laisizm arasındaki farktır: “Laiklik kavramını bugün hala kullanılabilir kılabilen yegâne şey(in), laiklik ile laisizm (laikleştirmecilik) arasındaki ayrım” (Arkoun, 1995a: 20) olduğunu belirten Arkoun’a göre, “ başkalarının tercihlerine ve hürriyetlerine saygı duymak için, ideolojik rengi çok az, alabildiğine tarafsız ilmi araştırma, her türlü bilgi faaliyeti karşısında eleştirel bir konum alma niteliği ile açık laiklik teorisi ve pratiğinin insanlık ruhunun en büyük kazanımı olduğuna inanıyorum. İşte bu, hakiki laikliktir” (Arkoun, 1995b: 175); fakat laisizm buna *tamamen ters bir konumdadır* (Arkoun, 1995b: 176).

Türkiye’deki tartışmalara baktığımızda, laikliği savunanlar arasında en çok kabul gören tanımın, “din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması” şeklindeki tanım olduğu görülmektedir. Anayasa’da, Anayasa Mahkemesi ve Yargıtay kararlarında da yerini alan bu tanım, yalnızca Kemalistlerin değil, değişik fikirlerden birçok kişinin de çok sık başvurduğu bir tanımdır. İlginç olan bir şey de, devlet- din ayrılığını devletin dini kontrol etmesi şeklinde anlayanların azımsanamayacak sayıda olmalarıdır. Elbette ki,

çoğunluğu oluşturmasalar da, bu paradigmanın dışından bakanlar da vardır.

Tarihsel gelişim açısından laikliğin, rasyonel düşünce ile dinsel düşüncenin birbirinden ayrılması ve akıl ile vicdanın özgürleşmesi biçiminde ortaya çıktığını belirten Ç. Özek, laikliği, devletin dini esaslara dayanmadığı ve din özgürlüğünü güvence altına aldığı bir siyasal sistem olarak tanımlamaktadır. Özek'e göre, "din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması" şeklindeki tanım, *eksik ve dar* olduğu gibi *zararlıdır* da; çünkü devlet, dinin suiistimalini önlemek için belli ölçülerde dine karışmalıdır. Ona göre, din devlet ayrılığı, "sadece dinin devlet işlerine karışmaması şeklinde anlaşılmalıdır. Karşılıklı bir alakasızlık, özellikle kültür yönünden geri kalmış ülkelerde, dinin hurafelerle karışarak ülkenin gelişimi yönünden menfi bir rol oynaması neticesini doğuracaktır." (Özek, 1960) T. Z. Tunaya da Özek'in bu görüşlerini paylaşmaktadır (Tunaya, 1999: 52-3). Ona göre de, devlet her türlü dinsel hurafeyle mücadele etmelidir; çünkü "inkılapçı laiklik prensibinin uygulanması, iktidarın hurafeci çevrelere asla müsamaha göstermemesini zaruri kılar." (Tunaya, 1999: 56)

Mümtaz Soysal, laikliğin, Türkiye'de, Batı'dakinden farklı olarak, "dinin toplum işlerinden, toplumsal görevlerinden sıyrılıp 'vicdanlara itilmesi', kişilerin iç dünyalarından dışarıya taşmayan bir inançlar bütünü sayılabilmesi" gibi bir "unsur" taşıdığını belirtmektedir (Soysal, 1997: 172). Yine, Soysal'a göre, "dinin toplum işlerinden kişisel vicdanlara itebilme işinin daha sağlam ve emin yollardan gerçekleştirilmesi" için de devlet bünyesinde Diyanet İşleri Başkanlığı'na yer verilmiştir (Soysal, 1997: 174).

Yavuz Sabuncu, laikliği, "kısaca, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması ve bu yolla din ve vicdan özgürlüğünün sağlanması." biçiminde tanımlamaktadır (Sabuncu, 2003: 118). Ayrıca, ona göre de, "gerek İslam dininin kendine has özellikleri, gerekse Türkiye'nin tarihsel koşulları, Türkiye'de dinsel hizmetlerin devlet hizmetlerinden tamamen ayrılarak, tümüyle bağımsız, cemaat örgütlerine bırakılmasına olanak vermemektedir." Bu sebeple, devletin idari yapısı içerisinde, Diyanete yer verildiğini belirten Sabuncu; buradaki esas amacın, "*dini inançları kişinin vicdanında tutma* olarak özetlenebilecek olan laiklik politikasının gerçekleştirilmesini kolaylaştırmak" olduğunu savunur (Sabuncu, 2003: 125). Tanör de, Diyanetin, *Kemalist laiklik anlayışını kitlelere götürücü bir tramplen, bir araç görevi* görmüş olması dolayısıyla yararlı olduğunu ifade eder (Tanör, 2001: 29-30). Aynı şekilde, Özbudun da, laikliği, "gerek 'dine bağlı devlet', gerek 'devlete bağlı din' sistemlerini reddeden, din ve devlet

işlerini alan olarak birbirinden tamamen ayıran bir yönetim sistemi” olarak tanımlamasına rağmen, Diyanet’in, “Türkiye’nin özellikleri sebebiyle ortaya çıkmış olan ve aslında laikliği zayıflatıcı değil, aksine onu koruyucu nitelik taşıyan bir çözüm tarzı” olduğunu ileri sürer (Özbudun, 1995: 56).

Lütfi Duran, laikliğin devletin dine müdahalesine izin vermeyeceğini savunur. Ona göre, “laik devlet, yasama yetkisini kullanırken, din kurallarını göz önünde tutmak ve emirlerine uymak mevkiinde olmadığı gibi; yürütme ve idare fonksiyonları arasında, dini hizmetler ve faaliyetler yapmamak zorundadır.”(Duran, 1965)

Bülent Daver’e göre, laiklik, dini ve dünyevi otoritelerin birbirinden tamamen ayrılmasını, din işlerinin bireysel, özel bir sorun sayılarak düzenlenmesinin cemaatlere bırakılmasını; devletin dinler karşısında tarafsız kalmasını ve muhtelif dinlere bağlı olanlar arasında hiç bir ayırım yapmamasını, böylece din özgürlüğünün sağlanmasını, buna karşılık dinsel otorite, ilke ve inançların da hiçbir biçimde devlet ve dünya işlerine karışmamasını gerektiren bir ilkedir (Daver, 1955: 8).

Bizce belirtilmesi gereken ilk husus, laikliğin “din işleri ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması” şeklindeki tanımının ciddi sorunlar ve riskler içerdiğidir. Her şeyden önce, din işi denilen şey dışarıdan bir tanımlamaya bağlı olarak bu özelliğe kavuşur; yani hiçbir şey ontolojik bakımdan dinsel değildir; birileri ona dinsellik atfettiğinde, o şey dinsel olabilir. Bu dinsellik atfetme gücünü elinde bulunduran siyasal iktidar sahipleri, gerekli gördükleri her vakit, bir şeyi din işi olarak niteleyebilecek ve bu din işini, “devlet işi”ne karıştırdığı sebebiyle denetleyip baskı altına alabileceklerdir. İkinci olarak da, dinsel olan kültürel olanla iç içedir. Kültürel yapı içinde yer alan bu dinsel değerlerin, Çağlar’ın da belirttiği gibi (Çağlar, 1994: 113), hukuk düzenlerini etkilediği görülebilir. Bu tür etkilerin görülmesi devletin laik niteliğini ortadan kaldırmaz. Laik devlet bakımından asıl önemli olan, dinsel olanın devletin meşruluk kaynağı olmaktan çıkarılması ve herhangi bir “hak ölçütü” olarak kullanılmamasıdır.

Bizim bakış açımıza göre, *laiklik kavramı nötr bir içeriğe sahiptir.* Bu anlamda, toplumu, ne adına olursa olsun, dinsel-kutsal değerlerden arındırma, bu değerleri kontrol altına alma, sınırlama, bastırma, ortadan kaldırma gibi amaçlar gütmeyiz, bu tür amaçlar için *militanlık yapmaz.* Laiklik, toplumu dinsizleştirme yönünde kullanılacak bir ideoloji değil; dinin/kutsalın, devletin meşruiyet kaynağı olmaktan çıkarılmasını güvence altına alan, hukuksal-siyasal bir ilkedir. Erdoğan da, “(1)aiklik,

sekülerleşme veya sekularizmden farklı olarak, sosyolojik değil, fakat yalnızca siyasal-hukuki bir ilkedir. Gerçekten, laiklik toplumun veya toplumsal bir durumun niteliği olmayıp, bir siyasal örgütlenme biçiminin... bir ilkesi veya niteliğidir.” vurgusunu yapar (Erdoğan, 1995: 184-85). Vergin de, laikliğin *felsefi bir erek, finalité* olmadığını, özgürlük gayesine ulaşmakta bir *araç-kavram*, bir *sosyal barış yöntemi* olduğu fikrindedir (Vergin, 1994: 17). Ve bu araç-kavram/ilke, bütün dinler, mezhepler, dini/tanrıyı reddeden düşünceler de dâhil olmak üzere, bütün dini inanç, kanaat ve düşünceler karşısında tarafsız davranmayı, birini yekdiğerine karşı imtiyazlı kılacak veyahut da mağdur duruma sokacak şekilde hareket etmemeyi *zorunlu kılar*.

Bir tanımlama yapacak olursak; laiklik, siyasal ve dinsel otoritelerin/kurumların birbirinden ayrılıp, birbirine karşı özerklik kazandığı, egemenliğin tanrıya veya daha kapsayıcı bir ifadeyle söylersek, *kutsal olana* dayandırılmadığı, devletin siyasal örgütlenmesini, hukuk düzenini, herhangi bir eylem ve işlemini *kutsal olan* ile meşrulaştırmadığı, bununla birlikte de, devlete, hukuk sistemini mutlak olarak dinsel olanla örtüşmeyecek biçimde düzenleme, tamamen dinsel olanın dışında düzenlemeler yapma¹ gibi bir zorunluluk da yüklemeyen², devleti dinler karşısında tarafsız bir konuma iterek, farklılıkların (değişik inanç gruplarının), hiyerarşik bir derecelendirmeye tabi tutulmadan, eşit koşullar içerisinde bir arada yaşamasının güvencesi olan bir ilkenin adıdır. Laikliğin özünde, dinsel olan her şeyle uzlaşmaz bir çelişki görmek doğru değildir.³ Laikliğin karşı çıktığı şey, dinsellik/kutsallık değil, bunların eşitsiz ilişkiler yaratacak *bir hak ölçütü*, *bir imtiyazlandırma ve/veya tahakküm aracı hâline* getirilmesidir. Cangızbay’ın güzel bir biçimde ifade ettiği gibi, “laikliğin derdi, ne şu kültle (tapınıyla), ne bu kültle, ne de kültlerin kendisiyle değil, herhangi bir kült adına insanların zapturapt altına alınmasıyla/alınmak istenmesiyedir: hem de bu kült ister dinsel olsun, isterse de profan (lâdini/din-dışı)” (Cangızbay, 2002: 74). Kesin olan bir şey var ise, o da laikliğin, insanların yaşamlarını, devletin tercih ettiği/dayattığı modellere karşı, kendi inançları doğrultusunda

¹Hukuk düzeninin, dinsel olanla örtüşebileceği noktaların olabileceğinin söylenmesi, bazı Avrupa devletlerinde yapıldığı gibi, dinsel devletin varlığını meşrulaştırmaya yönelik bir işlev yüklenmesi, anlamına gelmediği, yaptığımız tanımın bütünü göz önüne alınarak değerlendirildiğinde açığa kavuşacaktır. Bu örtüşmenin anlamını açıklamak için örnek verecek olursak, pazar gününü Hıristiyanların dinsel tatili olmasına karşın, Fransa’da bu gün resmi hafta tatili olarak kabul edilmiştir; bu durum başlı başına laikliğe aykırı olarak kabul edilebilir mi? Ya da cumanın, Türkiye’de hafta sonu tatili olarak kalması, laikliğe hâle getirir miydi? Aynı biçimde, Hicri takvimin, dinsel bir başlangıç noktası olması, bu takvimin, devletin laik niteliğiyle uyuşmayacağı dolayısıyla reddedilmesini mi gerektirir? Peki bu durum karşısında, benzer bir anlama sahip olan Miladi takvimin de reddedilmesi gerekmez mi?

²Kanaatimizce, böyle bir yönelim, bir dini kaldırıp bunun yerine “çağdaş”, “akılcı” resmî din/dinler yaratma riskini taşıyabilecektir.

³Kılıçbay’a göre de, “laiklik ile dinsellik, biri olursa diğeri olmaz türünden sert ve uzlaşmaz çelişkiler içinde sunulmaktadır. Bu da birakalım anlaşmayı, anlamayı bile olanaksız hale” getirmektedir. Kılıçbay, 1990: 61.

örgütleyebilmelerini güvence altına alan özgürlükçü bir ilke olduğudur.

Kavramsal çerçevesini, yukarıdaki biçimde çizdiğimiz laiklik ilkesini benimsemiş bir devletin somut olarak şu özellikleri taşıması gerekmektedir (Mertcan, 2005: 25):

a) Devletin, siyasal ve hukuksal yapısını dinsel/ kutsal olan ile meşrulaştırmaması, başka bir biçimde söylersek, dinsel/kutsalın, devletin meşruluk temeli olmaktan çıkarılması.

b) Devletin, dini kurumlaşmaya kendi içinde yer vermemesi ve bunun tamamlayıcısı olarak dinin de devletten bağımsız bir biçimde örgütlenmesine izin verilmesi.

c) Devletin, dinler karşısında tarafsız bir konumda bulunması ve/veya “devletin bir dini veya mezhebi tesis, tercih veya himaye etmemesi”, bütün dinlerin mensuplarına, ve de tabî ki dinsizlere, eşit muamelede bulunması. Buradan çıkan bir başka sonuç da, devletin din hizmetlerini bir “kamu hizmeti” olarak düzenlememesi.

d) Resmî bir devlet dininin olmaması, bunun doğal bir neticesi olarak, devletin, dini eğitim ve öğretimi zorunlu hale getirmemesi.

e) Din, vicdan ve ibadet özgürlüğünün güvence altına alınmış olması.

II. Avrupa Ülkelerinden Örnekler

1. Almanya

Din özgürlüğü gibi bir amacı olmamışsa da (Ağaoğulları, Köker, 2001: 148), bu özgürlüklerin yerleşmesinde ve bugünkü duruma gelinmesinde önemli bir yeri olan reform hareketlerinin başladığı ülke olan Almanya’da, 1919 Weimar Anayasası ile kilise- devlet ayrılığı ve din ve vicdan özgürlüğü sağlanmıştır.⁴ 1949 tarihli bugünkü anayasada da hiç kimsenin inançlarından dolayı zarara uğratılmayacağı ya da imtiyazlı kılınamayacağı (madde 3), din, vicdan ve ibadet özgürlüğünün ihlal edilemeyeceği (madde 4) güvence altına alınmıştır; ayrıca, ne milli kilise ne de devlet dinine yer verilmiştir. Weimar Anayasası’nın 137. Maddesi, 1949 tarihli anayasada da muhafaza edilerek, *devlet kilisesi yoktur* denilmiştir.⁵ Bununla birlikte devlet üzerinde dinin etkisinin halen devam ettiği ve kilise ile belli ölçülerde ilişkilerin varolduğu görülebilmektedir (Arabacı, 2003: 19).

⁴Ouedraogo, “siyasi ve hukuki alanda yapılan bu büyük yenilik, ceza yasasının üzerinde Hıristiyanlığın etkisiyle izafleştirildi” demektir. Ouedraogo, 2003: 47.

⁵ Aynı maddede, dini topluluk kurma hakkı da teminat altına alınmıştır. Bkz. Gürbüz, 198: 104-105.

Kilise ve devletin birbirinden ayrılmasıyla, Campenhausen'e göre, "(b)ir taraftan... kiliselerin kurumsal açıdan doğrudan doğruya devlet teşkilatı içerisinde yer almaları ve devletin denetimi altına verilmeleri... engellenmiştir...Diğer taraftan özerkleşme, kiliselere, kamuoyunda serbestçe etki etmeleri yolunda daha fazla imkan sağladı. Bunun sonucu olarak da devlet kurumları ile kilise kurumlarının müşterek çalışması zorunlu hale geldi." (Campenhausen, 2003: 20) Kuşku yok ki, bu gün kiliseler, sosyal ve ekonomik bakımdan oldukça avantajlı bir konumdadırlar. Kiliselerin vergi toplama hakkı, binalarının devlet tarafından onarılması, çeşitli sosyal içerikli işler için devlet tarafından tahsis edilen zorunlu yardımlar vb. bu avantajlı konumun örnekleridir (Ouedraogo, 2003: 47-48).

Ouedraogo'dan yapacağımız şu uzun alıntı ile dinin devlet üzerindeki etki boyutunu ya da Almanya'da da devletin yer yer kendini din ile meşrulaştırdığını görebiliriz: "Devletin temeli dine dayanmasa da temel kanunun, yani Anayasa'nın girişinde Alman halkının 'Allah ve insanlar önünde sorumluluk' bilincine göre hazırlandığı belirtilir. Dört eyalet... kendi Anayasalarının girişlerinde benzer hususları zikretmişlerdir. Federal Cumhuriyetin Başkanının göreve başlama yemini 'Allah bana yardım etsin'le biter. Bununla beraber bu ifadeyi kullanmadan da yemin edebilirler. Rhénanie-Palatinat bölgesinin anayasa mahkemesi üyelerinin mesleki yemini şöyle başlar: 'Her şeyi bilen büyük Allah önünde yemin ederim...' Aynı şekilde... [başka birçok eyalette de] yapılan yeminlere dini bir yemin eşlik edebilmektedir. Nihayet, Baden- Württemberg, Bavyera, Rhénanie du Nord- Westphalie, Rhénanie- Palatinat ve Sarre eyaletlerinde gençliğin eğitim amaçları arasında Allah korkusu ve gelecek aşkı yer almıştır." (Ouedraogo, 2003: 49).

Erdoğan, anayasa hükümlerine dayanarak, "Almanya'da din-devlet ayrılığı esas olmakla beraber, bu model hem dine sempatiktir hem de çoğulcudur" tespitini yapmaktadır (Erdoğan, 2003). Bununla birlikte, bir devletin dinlere karşı belli bir hoşgörüyü yaklaşmasının ve çoğulcu olmasının ayrı; laik olmasının ayrı şeyler olduğunu vurgulamak gerekir.

2. Yunanistan

Yunanistan, dinin en etkili olduğu Avrupa ülkelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kılıçbay, *yemek yeme ve uyuma gibi son derece sıradan ve gündelik faaliyetlerin bile dinsel bir içerik içinde ifade edildiği Eski Yunanistan'ı, tarihin kaydettiği en dindar insanların toplumu* olarak değerlendirmektedir (Kılıçbay, 1994: 17). Günümüz Yunan toplumunun

da bu gelenekten, dindarlık anlamında, halen önemli oranda beslenmiş olduğunu düşünüyoruz. Yunanistan’da ne devlet- kilise ayrımı ne de gerçek anlamda bir din özgürlüğü vardır. Yunanistan Anayasası’nda Ortodoksluk resmi bir din olarak kabul edilmiştir.

Makrides, “Yunanistan’da seneler boyunca kilisenin devleti kontrol etmesi tedrici olarak azalsa ve yönetimi bağımsızlaşsa da, laik tipte bir ayrılma”nın söz konusu olmadığını, “Yunan halkının tarihi boyunca Ortodoks geleneğin rolü bulunduğundan Ortodoks Kilisesi bütün anayasalarda Yunan devletinin resmi ‘egemen’ ve ‘üstün’ dini olarak tanınmış” olduğunu kaydeder⁶ (Makrides, 2003: 114). Bugünkü anayasanın 3. maddesinde de, Yunanistan’da egemen dinin Doğu Ortodoks Kilisesi dini olduğu belirtilmektedir.

Görüldüğü gibi, Yunanistan’da resmi bir din ve milli bir kilise bulunmaktadır. Bu durumda dinin ve kilisenin ayrıcalıklı konumunu uzun uzadıya anlatmaya çok da gerek olmadığı kanısındayız.⁷ Din hürriyetinin de çok problemlili olduğu açıkça görülmektedir: Dinî azınlıklar belli haklara sahip olsalar da, “dini düşüncelerin rekabeti ve serbest bir biçimde yayılması söz konusu değildir. Kendi inancını yayma cezalandırılmaktadır, zira Ortodoks olmayan düşüncelerin yayılması ülkenin Ortodoks geleneği için son derece tehlikeli görülmektedir. Kilise devlet sayesinde... öğrettiği inancın bütünlüğü için büyük bir tehlike arz eden sapık olarak nitelendirdiği fikirlere karşı önlemler almaktadır. Büyük bir kısmıyla monopol (tekelci) olan bu hak, bir kısım Yunan vatandaşlarına göre bir ayrımcılık ve din hürriyetinin aleyhine olarak değerlendirilmiştir.” (Makrides, 2003: 120-21)

Resmî bir dinin bulunduğu ve bu resmi din dışındaki dini grupların örgütlenmesine ilişkin herhangi bir güvencenin olmadığı (Erdoğan, 2003), hatta bu tür örgütlenmelerin cezalandırıldığı⁸ bir yerde, laiklikten bahsetmek, *kör bir adamın, karanlık bir odada, olmayan kediyi araması* kadar anlamlı olabilir.

3. Fransa

Fransa topraklarında uzun bir dönem laikleşme yönünde mücadele verilmiş, bu durum Fransız devrimiyle önemli bir boyut kazanmış ve

⁶Yazar, Ortodoksluk ile Yunan kimliği arasında çok sıkı bağlar olduğunu, bunun günlük hayatta, bayram ve törenlerde birinci derece rol oynadığını anlatmaktadır. Bkz. Makrides, 2003: 117- 18.

⁷ Kilise’nin rolüne ilişkin, orduda dini hizmet vermesi, gençlerin dini eğitiminde devletle işbirliği içinde olması, devletten maddi yardım görmesi, kıydığı nikâhın resmi nikâh olarak kabul edilmesi gibi örnekler verilebilir. Bkz. Arabacı, 2003: 18-9.

⁸ Yunanistan’da binlerce Yehova Şahidi tutuklanmış, bunların bir kısmı, inançlarını yaydıkları gerekçesiyle mahkum edilmiştir. 1987 yılında üç ay cezaya mahkum edilen bir Yehova Şahidi, konuyu AİHM’e taşımış, mahkeme, AİHS’nin din ve vicdan hürriyetini düzenleyen 9. maddesinin ihlal edildiğine hükmederek Yunanistan’ı mahkum etmiştir. Bkz. Makrides, 2003: 121.

1946 Anayasası ile de laiklik, ilk defa, resmen bir devlet prensibi olarak tanınmıştır.

1905 tarihli yasa ile kilise ve devlet birbirinden ayrılmış, resmi bir din tanınmamış⁹ ve din ve vicdan hürriyeti güvence altına alınmıştı.¹⁰ Bununla birlikte, Morange'nin, laik devletin kurucusu olarak değerlendirdiği bu kanun, "laiklik prensibine hiçbir hukuki değer vermemekte" idi. Laiklik ilkesinin anayasada yerini alması, 27 Ekim 1946 Anayasası'nın 1. maddesinde, "Fransa bölünmez, laik, demokratik ve sosyal bir cumhuriyettir" hükmünün getirilmesi ile mümkün olmuş ve aynı hüküm 1958 Anayasası'nda da, "Soy, ırk ve din ayrımı olmaksızın, cumhuriyet bütün yurttaşların kanun önünde eşitliğini sağlar. Bütün inançlara saygı gösterir" ifadesiyle tamamlanarak yer almıştır (Morange, 2001: 131). Yine hem 1946 hem 1958 Anayasalarında, "ücretsiz ve laik kamusal eğitimin örgütlenmesi her düzeyde devletin bir ödevidir" hükmüne yer verilmiş (Deguerge, 2001: 198)¹¹ ve 1789 beyannamesindeki insan haklarına bağlılık belirtilmiştir.

Bauberot, günümüz Fransız laikliğinin esaslı noktalarını, şu şekilde özetlemektedir:

– Devlet, kiliseleri/ dinleri "kabul etmeksizin" tanımaktadır. Onların kuruluşları, diğer dernekler gibi, topluma sembolik anlamda fayda sağlayan birer kurum olarak kabul edilmektedir.

– Devletin, dinlere dolaylı da olsa yardımı bulunmaktadır. Bu iki şekilde gerçekleşiyor; dernekler biçiminde örgütlenen dinler, vergi indiriminden yararlanıyorlar ve sosyal aktivitelerin yerine getirilmesi için ayrılan yardımlardan alıyorlar.¹²

– Kamu eğitiminde, dini eğitim bulunmamaktadır.¹³

⁹ Robert, resmi din tanınmamasının anlamını, "Cumhuriyetin Fransa'da pek çok büyük dinin varlığını tanıması demek değildir. Cumhuriyet sadece, tanınmış dinler sisteminden artık vazgeçtiğini, 'resmi' mezheplerle diğerleri arasındaki bütün farklılıkları ortadan kaldırdığını, hepsini aynı kefeye koyduğunu kesin olarak belirtir. Onları asla 'tanımaz' ama 'bilir'" şeklinde ifade ediyor: Robert, 1998: 53.

¹⁰ Maryse Deguerge, 1905 yasası'nın özgürlüklere temel katkısının, "her ne kadar hiçbir dini tanımasa ve mali yardımda bulunmasa da, laikliği vicdan özgürlüğüne ve dinlerin serbestçe icra edilmesine sıkı bir şekilde bağlaması" olduğu fikrindedir: Deguerge, 2001: 198.

¹¹ Başka bir çeviride, "Kamu eğitimi örgütünün bütün dereceleri parasız ve laik olup devlete aittir" denilmektedir: Bauberot, 2003: 102.

¹² Antes, bu konudaki yasal durumu şu şekilde açıklamaktadır: "Devlet, vatandaşlarının dini inançlarının gereklerini özgürce yerine getirmelerine ve bu bakımdan dinlerine saygı göstermekte fakat dinleri oldukları gibi resmen kabul etmemektedir. Bu nedenle eğer dini cemaatler varlıklarını böyle cemaat olarak sürdürmek istiyorlarsa, dernekler şeklinde organize olmak zorundadırlar. Bu konuda iki model bulunmaktadır; associations culturelles (kültür dernekleri) ve associations (dernekler). Kültür dernekleri vergi bakımından imtiyazlara sahiptirler, fakat sadece dini amaçlar güderler ve ancak 'eski' ve uluslar arası düzeyde yaygın olan dinler için söz konusu olabilirler. Dernekler ise dini faaliyetler yanında başka (örn. Kültür ve eğitim) faaliyetlerinde de bulunabilirler. Bunların vergi imtiyazları olmadığı için, yapılan bağışların vergiden düşürülmesi mümkün değildir": Antes, 2003: 11-12.

¹³ Mohammed Arkon, Fransa'nın "eğitim sisteminden, üniversitelerde bile, teoloji öğrenimini kaldıran tek ülke" olduğunu kaydetmektedir: Arkon, 1995: 21.

– Din ve vicdan hürriyeti güvence altına alınmıştır.¹⁴ Dinlere, kendilerini ifade etmeleri yönünde önemli imkânlar sağlanmış olmakla beraber, hiçbir grup/makam, kutsal bir güç adına, bir statüyü ileri sürerek tavır koyamaz¹⁵ (Bauberot, 2003a: 105-106).

Fransa’da da, birçok Avrupa ülkesinde olduğu gibi, devlet, okullarda, hastanelerde, orduda ve cezaevlerinde, burada bulunan kişilerin ihtiyacına yönelik, din hizmetleri düzenlemektedir. Burada görev alacak din adamları, ilgili dini otoritenin teklifi ve idarenin onayıyla atanmakta (Morange, 2001: 136) ve bu kişilere, genel olarak, devlet tarafından ücret ödenmektedir.¹⁶ Ayrıca, devlet, “1959’dan bu yana dinsel okullar da dâhil özel eğitim kurumlarını, milli eğitim programlarına ve vicdan özgürlüğüne saygı göstermeleri koşuluyla finanse etmeyi kabul etmiştir.”¹⁷ (Morange, 2001: 137).

Fransa’da, (ilk ve orta dereceli) kamu okullarına başörtüsü (daha genel söylersek, dinsel bir simge) ile girilip girilemeyeceği meselesi son dönemlerde çok tartışılmıştır. Fransa Danıştay’ı, bu konuda, hükümetin talebi üzerine, Kasım 1989’da şu görüşü bildirmiştir: “Öğrencilerin bir dine aidiyetlerini belirtmek için birtakım işaretler taşımaları, ifade özgürlüğünün ve dinsel inanç özgürlüğünün kullanımını oluşturduğu ölçüde, laiklik prensibiyle bağdaşmaz değildir. Fakat bu özgürlük, öğrencilerin bir baskı, tahrik veya propaganda unsuru oluşturacak, öğrencinin veya diğer eğitim mensuplarının haysiyetini zedeleyecek, onların sağlıklarını veya güvenliklerini tehlikeye koyacak, öğrenim etkinliklerinin seyrini bozacak, nihayet kurumdaki düzeni veya kamu hizmetinin işleyişini etkileyecek dinsel aidiyet işaretleri taşımalarına imkân vermez” (Morange, 2001, 139).

Belorgey’in de belirttiği gibi, Danıştay, burada meselenin esası hakkında net bir çözüm üretmemiş, içinde bulunduğu zor durum dolayısıyla *saklambaç oynamıştır*.¹⁸ (Belorgey, 2001: 40-1). Nitekim, 1994 yılında Milli Eğitim Bakanlığınca okul müdürlerine yollanan tebliğde, *kendi başına varlıkları bir inanç yayma çabasının unsurları olan aşırı belirgin simgeler yasaklanmıştır* (İnsel, 2003). En nihayetinde bu yasaklar, Stasi komisyonunun görüşleri doğrultusunda hazırlanan yasayla, 2004 yılında yasalaşmıştır.

¹⁴ Campenhausen, Fransa’nın laik olmakla birlikte, “din özgürlüğünü her yönüyle tanıyan ve koruyan bir ülke değildir” tespitini yapmaktadır: Campenhausen, 2003: 22.

¹⁵ Yazar, burada, Fransız laikliğinin üç prensibinin, “Cumhuriyetin birliği, dini ve felsefi geleneğin çoğulculuğuna saygı, vicdan özgürlüğü” olduğunu tespit eder.

¹⁶ Ücretin ödenmesi konusundaki farklılıklar için bkz. Arabacı, 2003: 31.

¹⁷ Deguerge’a göre, “Kamusal ve Özel eğitim organizasyonunun uygulama şekillerinden bağımsız olarak önemli olan laikliğin çoğulculuğu garanti etmesi ve ailelere gerçek bir tercih özgürlüğü vermesidir”: Deguerge, 2001: 203.

¹⁸ Ahmet İnsel, “Danıştay takdiri okul müdürüne bırakarak, görelî liberal ve ademi merkezîyetçi bir yorumu tercih etmişti” yorumunu yapmaktadır: İnsel, 2003.

Hukuksal düzeninin genel bir tablosunu çizmeye çalıştığımız “laikliğin anavatanı” Fransa’da, laik rejimin tarihsel gelişimine ve bu günkü durumuna ilişkin birçok tartışma ve görüş ayrılığı bulunmaktadır. Çalışmamızın kapsamı bağlamında, detaylı bir tartışmaya girme imkânımız yoktur. Bununla birlikte, şu kadarını söyleyebiliriz: Fransa’da da, laikliğin ciddi sorunları bulunmaktadır. Türban konusundaki tutum bunun bir örneğidir. Buradaki temel sorun, yalnızca devletin ve kamu hizmeti ifa eden görevlilerin sahip olması gereken bir *tarafsızlığın sivil topluma empoze edilme* eğiliminin var olmasıdır (Morange, 2001, 139).

Bir başka açıdan da, Fransa’da laikliğin, dine/kiliseye karşı gelişmiş ya da başka bir ifadeyle, din karşıtı bir boyutu bulunmuş olmakla birlikte, Hıristiyanlıktan önemli oranda beslendiği ve bu bağlamda, diğer dinlere karşı yeterince “açık laik bir cumhuriyet” olunamadığı eleştirisi yapılmaktadır (Belorgey, 2001: 42-43). Ayrıca, *devletin yüce menfaatleri* söz konusu olduğu zaman, laiklik uygulamalarında esneklikler gösterildiği de görülmektedir (Arabacı, 2003: 30).¹⁹

III. Türkiye Örneği

Başta Mustafa Kemal olmak üzere, Cumhuriyet’in kurucu kadroları, ulusal kurtuluş savaşının başlarından itibaren “ulusal egemenlik” ilkesini benimsediklerini ilan etmiş ve bu doğrultuda, ümmet ve din anlayışına dayanan düzenden vazgeçip farklı bir siyasal sistem kurma gayreti içinde olmuşlardır. Devletin dönüşüm sürecinde, saltanatın ve hilafetin kaldırılması, eğitim ve öğretimin birleştirilmesi, Şer’iye Vekaleti kaldırılması²⁰ önemli kilometre taşları olmuşlardır. Ayrıca pozitif hukuk sistemi de önemli bir dönüşüm yaşamıştır. Hukukun laikleşmesi yönünde, o tarihlerde yapılan, en önemli düzenleme Medeni Kanun’un kabulü olmuştur. Gerekçesinde, Türk Milletinin, her ne pahasına olursa olsun muasır medeniyetin

¹⁹ Eski bir milletvekili ve Danıştay üyesi olan Belorgey, “Fransız laikliği, Hıristiyanlık temeline dayalı bir laikliktir. Bu tür laikliğin din karşıtı bir boyutu vardır. Fakat, yine de ülkemizin Hıristiyan geçmişi silemedik. Pazar günü tatil oluyor ve Noel’i ve Paskalya’yı kutluyoruz. Daha fazla çoğulcu bir laikliğe açılmak istiyorsak, Fransız laikliğini, Hıristiyan manzaranın aşırılığından temizlememiz gerekir.” demekte; ayrıca laikliği İslam’a açma konusunda, Fransa’nın çekingenlikleri Fransız İslamı’nın kökten dinciliğini cesaretlendirmeye katkıda bulunmuştur” tespitini yapmaktadır (Belorgey, 2001: 43-44). İlk hususa ilişkin şunu belirtmek isteriz; bir devletin, içinden çıktığı kültürden (elbetteki din de bir kültür ögesidir) etkiler/ izler taşıması doğaldır, ta ki bu etki/ izler, diğer dinsel gruplara karşı bir ayrıcalık, baskı oluşturmamasın, onların haklarını zedelemesin. İkinci husus da, gerçekten, bu ülkede, özellikle, Cezayir kökenli Müslümanlar önemli bir nüfusa sahiptir ve bu insanlar, bugün bir takım ayrımcı uygulamalarla karşılaşmanın yarattığı tepkinin dışında, uzun bir dönem süren ve bir milyonu aşkın insanın öldürüldüğü Fransa’nın Cezayir işgalinden kaynaklı, açık veya örtülü, bir kin, en hafif deyimle Fransa karşıtı bir duygu, taşımaktadırlar. Bu durumun kökten dinciliğin besin kaynaklarından biri olduğu kanaatindeyiz. Bütün dinlere karşı, eşit, çoğulcu ve hoşgörülü laik uygulamaların, bu kökten dinciliğin gelişmesini engelleme ve bu güne kadar açılmış yaların tedavisinde çok önemli olacağını düşünmekteyiz.

²⁰ Aşağıda açıklanacağı gibi, Şer’iye Vekaleti’nin ilgasının hemen ardından Diyanet İşleri Reisliği’nin kurulması bu adımın önemini etkisizleştirmiştir.

icaplarına ayak uydurmak zorunda olduğunun belirtildiği Medeni Kanun, 17 Şubat 1926 tarihinde TBMM’de kabul edilmiş ve yeni Borçlar Kanunu ile birlikte, 4 Ekim 1926 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Bu şekilde, dinsel hukuk esaslarına göre düzenlenen şahsın hukuku, aile ve miras hukuku, borç ilişkileri vb. önemli bir biçimde değiştirilerek, yeni esaslara dayanan bir sistem getirilmiştir. Medeni Kanun’un çıkarılmasından önce de yargı örgütüne ilişkin laikleştirici düzenlemeler yapılmıştır. 8 Nisan 1924 tarihinde, Şer’iye Mahkemeleri ile birlikte diğer bütün dinsel yargı organları (örneğin, Temyiz Mahkemesi’ndeki Şer’iye Dairesi) kaldırılmış, Müslüman olsun olmasın tüm yurttaşlar tek bir yargı sistemine tabi kılınarak yargı birliği sağlanmıştır. 1928 yılında Anayasa’da yapılan değişikliklerle de, laikleşme yolunda bazı adımlar yer almıştır.

Öte yandan, yönetici elitin, yeni devletin yapılandırılma sürecinde, devletin toplumu bütün yönleriyle yeniden biçimlendirebilecek ve dini denetim altında tutabilecek *kendine özgü* bir laiklik anlayışı benimsediği görülmektedir. Bahri Savcı, benimsenen bu laiklik anlayışının gerçek anlamının, siyasal hayatı olduğu kadar, toplum içindeki bütün (kişisel ve toplumsal) ilişkileri de laikleştirerek, davranışlarının kaynağı fizik ötesi olmayan laik kişilerden oluşan laik bir toplum yaratmak olduğunu ifade eder (Savcı, 1969: 175). İşte bu biçimiyle bir siyasal ve toplumsal örgütlenmenin kurulması için, her ne kadar teorik olarak din devlet ayrılığı benimsenmişse de, gerçekte devletin dini denetim altında tuttuğu bir yapılanmaya gidilmiş,²¹ bunun için özel olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tesis edilmiş, siyasal ve hukuksal yapıda gerçekleştirilen önemli değişikliklerin yanı sıra takvimde, alfabede, tatil günlerinde, kılık kıyafette vb. yapılan değişikliklerle toplumsal- kültürel yapı yeniden düzenlenmiştir.

1. Türkiye’deki Modelin İki Temel Sorunsalı

Yukarıdaki anlatımlarımızdan rahatlıkla görülebildiği gibi, Türkiye’nin kendine özgü laiklik modelinde 2 temel husus göze çarpmaktadır. İlki laikleşme adına sosyal alana müdahale edilmesi, ikincisi dinin devlet kontrolüne alınması. Bu iki husus, kuramsal çerçevesini çizdiğimiz laiklikle esaslı biçimde çelişmektedir.

1. 1. Sosyal Alana İlişkin Düzenlemeler

30 Kasım 1925 tarih ve 677 sayılı kanunla, bütün türbe, tekke ve zaviyeler kapatılmış; tarikatlar yasaklanmış; şeyhlik, dervişlik, müritlik,

²¹Köker’e göre de “Kemalist laiklik ilkesi, din ve devletin ayrılmasına değil, dinin devlet tarafından denetlenmesine... yönelmiştir.” Köker, 1995: 166.

dedelik, seyitlik, çelebilik, babalık, emirlik, nakiplik, halifelik, falcılık, büyücülük, üfürükçülük ve gaipten haber verme ve murada erdirme amacıyla muskacılık gibi unvanların kullanılmasına, bu unvan ve sıfatlara ilişkin hizmet yapılmasına ve kıyafet giyilmesine son verilmiştir.

677 sayılı kanunla yapılan bu düzenlemenin yanı sıra, laikleşmeye yönelik atılan adımlar içinde mütalaa edilen, 25 Kasım 1925 tarihinde yapılan, fes gibi eski başlıkların kullanılmasını kaldırıp yerine şapka getiren “Şapka iktisası hakkında kanun”; 26 Kasım 1925 tarihli, batı takvimini kabul eden “Takvimde tarih mebdeinin tebdili hakkında kanun”; 1 Kasım 1928 tarihli, Arap alfabesini kaldırıp yerine Latin alfabesini getiren “Türk harflerinin kabul ve tatbiki hakkında kanun” ve 27 Mayıs 1935 tarihli, hafta tatilini Pazar gününe alan “Ulusal bayram ve genel tatiller hakkında kanun” gibi düzenlemelerin, dinsel değerlerin devlet yapısının ve hukuk sisteminin meşruluk kaynağı olmaktan çıkarılmasının ötesinde, devletten başlayıp giderek toplumsal/kültürel yapının bütününde bir değişiklik yapılarak toplumu da dinsel/geleneksel değerlerden arındırma, hiç değilse bu değerleri yeniden yorumlayarak değişik bir biçim verme çabası olduğu²² ve bu çabanın, Kemalist laiklik anlayışının bir özelliğini oluşturduğu kanaatindeyiz.²³

Sosyo-kültürel yapıya, yukarıdan yapılan müdahaleler yoluyla biçim verme yaklaşımı, önemli sorunları beraberinde getirmiştir. Örneğin, 1928’deki alfabe değişikliği, sosyal-kültürel yaşamda ciddi bir tahribata yol açmıştır. Bu değişikliklerle geçmişle süreklilik bağları kesilmek istenmiş, bu da toplumsal bellekte önemli bir hafıza kaybına neden olmuştur. Başka bir ifadeyle, toplumun kendi tarihine ve kültürel birikimlerine yabancılaşması sonucunu doğurmuştur. Takvim ve tatil günlerinde yapılan değişiklikler de laiklikle açıklanması zor yeniliklerdir. Bu değişikliklerin batılılaşma açısından zorunlu adımlar olduğuna kuşku yoktur; fakat laikleşme bakımından aynı şey söz konusu değildir. Çünkü eskiden geçerli olan (Hicri) takvim ve (cuma) tatil günü dinsel referanslıysa, yerlerine ikame edilenler de bunlardan farklı değildir. Miladi takvim de Pazar günü tatili de dinsel bir referansa sahiptir. Dolayısıyla giden ve gelen arasında, bu bağlamda fark yoktur. Ayrıca böyle bir değişiklik –değişiklik neticesinde hiçbir dinsel referansa sahip olmayan bir tatil günü/takvim getirilse dahi–zorunlu değildir. Yukarıda açıkladığımız gibi, laiklik gereği

²² Köker’e göre, “pozitivizmin Jön Türk düşüncesine ve oradan da Kemalizme Comte’cu biçimiyle yansıdığını kabul edersek Kemalist laiklik anlayış ve uygulamasının, eski İslam inancının yerine yeni bir inanç sistemi (yeni bir “din”) yerleştirmek istediğini kabul etmek gerekmektedir”: Köker, 1995: 168.

²³ Ayrıca, bu değişikliklerin bir başka özelliği de, eski düzenle, yani Osmanlı ile bağların koparıldığı, yeni bir kimlik inşa etme çabası içinde olunduğunun gösterilmesidir.

olarak bir hukuksal düzenlemenin, dinsel olanla mutlak örtüşmezliğinin aranması gerekmiyor. Devam edecek olursak, tekke, zaviye ve türbeler konusundaki yasaklamaların da, dinsel özgürlükleri ve dinin sivil toplum içindeki alanını daralttığı söylenebilir. Laik devlet, sivil toplum içerisinde, dinsel pratiklerin yerine getirileceği mekânlara müsaade etmek zorundadır (birçok Avrupa ülkesinde, kiliselerin devletten bağımsız olarak örgütlenmeleri bununla izah edilebilir). Ve bunu yaparken devlet kendi tercihlerini topluma dayatmamalıdır; yani bir dinsel mekân resmî düzeyde tanınıp başkaları “öteki”leştirilmemelidir. Kısacası, laiklik gereği yapılan bu tarz bazı düzenlemelerin, belki de dinin sivil toplum eliyle yürütülmesinin araçlarını sınırlandırdığı söylenebilir.

1. 2. Dinin Devlet Denetimine Alınması: Diyanet İşleri Başkanlığı

Türkiye’de laikliğin, Cumhuriyet’in kurucuları tarafından din ve devletin ayrılığı olarak ifade edilmesine karşın, devletin dini denetlemesi şeklinde uygulamaya geçirildiğini belirtmiştik. Yukarıdaki kimi bölümlerde ortaya konulduğu gibi, bu durum, bir yandan İslam dininin özellikleri, diğer yandan da Türkiye’nin içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal koşulların bir sonucu olarak savunulmuştur. İşte, birtakım koşulların zorlamasının bir sonucu olarak gerekçelendirilen Diyanet İşleri Başkanlığı da, devletin dini kontrol ve yönlendirme aygıtı olma işlevini yüklenmiştir.

E. Ruhi Fıçlalı, DİB’in varlığının *tam bir laiklik* prensibi karşısında savunulamayacağını kabul etse de şu şekilde bir açıklama getirir: “(B)u çözüm tarzı, Türkiye’nin sosyal şartları ve din adına oluşturulan gelenekler nazarı itibare alındığı takdirde, bir zaruret olarak kabul edilecektir; zira Türkiye, dini siyasete karıştıran devlet sisteminin ısrıplarını her milletten çok çekmiştir. Bir daha çekmek istememektedir. Esasen Şiilik dışında İslam’ın itikadi ve idari yapısı, din işlerinin cemaatler eliyle yürütülmesine müsait değildir... Bu bakımdan Türkiye’de, Batılı laik ülkelerdeki gibi, tam ayrılık sistemine gidilmesi, din ve devlet hayatında telafisi imkânsız bir kaos yaratmaktan başka bir sonuç doğurmaz ve üstelik inkılaplarla kurulmuş düzeni altüst eder... Bu bakımdan bir kamu hizmeti kurumu olarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Devletin bünyesinde yer alması son derece tabii ve gereklidir.” (Fıçlalı, 1999: 221-22) Ayrıca, devlet yapısı içinde DİB’e yer verilmesi, dinî hizmetlerin yerine getirilmesi bakımından olduğu kadar, **laik devletin korunması** açısından da bir zorunluluk olarak görülmüştür (Feyzioğlu, 1999: 140).

Cumhuriyet’in kurulduğu ilk yıllarda rejim kendini sağlamlaştırıp yerleştirmek, varlığını tehlikeye sokabilecek dinsel muhalefeti

etkisizleştirmek amacıyla dini denetlemeye ve bunu sağlayabilmek için DİB’i tesis etmeye yönelmiş olabilir.²⁴ Fakat, bu durum, rejimin kendini koruma ihtiyacı bakımından anlaşılır kabul edilse de, gerçek anlamda laik devlet ilkesiyle, çok açık bir biçimde, çelişmektedir. 1937 yılında, Anayasada devletin niteliğinin laik olduğu kabul edilmesinden itibaren, DİB’e bu niteliğe uygun bir çözüm getirilmeliydi. Bizce, kurum, tek parti döneminin olağanüstü kimi uygulamaları gibi, geçici bir önlem niteliğinde olmalıydı. Oysa, DİB, yıldan yıla büyüyen bütçesi, mali olanakları ve idari teşkilatıyla genişleyerek bugüne kadar gelmiştir. Üstelik laik devleti korumak için zorunlu görülen kurumun, kanunla kendisine verilmiş görevleri yerine getirirken izlediği politikanın, bırakalım laikliği koruyucu olmasını, laikliği zedeleyen, tehdit eden bir özelliği ihtiva ettiği görülmektedir.

Başkanlığın, toplumu aydınlatmak üzere yaptığı yayınlarda, verdiği hutbelerde bütünüyle Sünni İslam’a dayanan bir anlayışın benimsendiği ve bu anlayışa dayalı bir din propagandası yapıldığı görülmektedir. Sünni İslam temel alınarak yapılan yorumlarda devlete yurttaşlık bağıyla bağlı olan insanlar arasında bir ayırım yapılmakta ve bu insanlardan bir kısmı, Aleviler, Nusayriler, Hıristiyanlar, Yahudiler, Bahailer, dinsizler, ateistler vs., yer yer “sapkın”, “sapık”, “ahlaksız”, “cahil”, “görgüsüz”, “beyni yıkanmış”, “bölücü ve yıkıcı” vb. ilan edilmektedir.²⁵ Özetle söylersek; varlığıyla laikliğe aykırı olan kurum, yerine getirdiği görevler bakımından da laiklik ilkesine tamamen aykırı bir konumdadır. Burada, a) bir dinin belli bir mezhebinin benimsenmesi ve devlet eliyle din propagandasının yapılması ile din ve devletin kurumsal ayrılığı ilkesi, b) yurttaşlar arasında ayırım yapılması ile eşitlik ilkesi, c) yurttaşlardan bir kısmının sahip olduğu inançlara hakaret edilmesi dolayısıyla da din ve inanç özgürlüğü ihlal edilmektedir.

Dinî faaliyetlerin bir “kamu hizmeti” olarak düzenlenmesi devletin laik niteliğiyle bağdaşır mı? sorusu üzerinde durmamız, konuya bir başka açıdan yaklaşmamızı mümkün kılacaktır.

S. Sami Onar’a göre, “(d)ini faaliyetler amme hizmeti mahiyetini kaybetmiş bulunmaktadır.” ve “(b)ugün Diyanet İşleri Reisliğinin Devlet teşkilatı içinde yer alması ve Devletin bu teşkilat marifetiyle dini bir takım faaliyetler ifa etmesi laiklik esasiyle telif edilemez. Filhakika Müslümanların ekseriyeti teşkil ettiği ve bu itibarla bunların ihtiyaçlarına

²⁴Ozankaya, Türkiye’nin o dönem içinde bulunduğu koşullarda dinin denetiminin zorunlu olduğunu savunur: Ozankaya, 1995: 215-16. Tarhanlı ise, Ozankaya’nın bu minvalde dile getirdiği görüşleri sert bir biçimde eleştirir: Tarhanlı, 1993: 169.

²⁵ Bu konuyla ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz. Mertcan, 2005: 103-145.

cevap vermek de Devlet için bir vazife, bir amme hizmeti mahiyeti aldığı ileri sürülebilir. Ancak bu ekseriyet, ekaliyetler gibi bu ihtiyaçlarına kendi teşkilat ve vasıtalarıyla cevap verebilir... Laik bir Devlette idarenin din sahasında müsbet faaliyetler icra etmesine sebep ve lüzum yoktur.”²⁶ (Onar, 1952: 564-65)

Kemal Gözler de, dinî hizmetlerin bir kamu hizmeti olarak düzenlenmesini ve bu hizmetin yürütülmesi için oluşturulan DİB’i eleştirmektedir.²⁷ Gözler ayrıca, DİB’in varlığıyla laiklik ilkesini uzlaştırmaya çalışan görüşlerin kabul edilemeyeceğini ifade eder (Gözler, 2000: 147).

Biz de bu görüşlere katılmakta ve dini faaliyetlerin kamu hizmeti olarak düzenlenmesine karşı çıkmaktayız. Kamu hizmetleri, esas olarak vatandaşlardan toplanan vergi vb. ile yapılır. Bu vergiler, gayri Müslimler, ateistler, dinsizler, Aleviler ve Sünnî İslam’ın dışındaki diğer inanç mensuplarından da alınmaktadır. Devletin, din ayrımı yapmaksızın bütün vatandaşlarından elde ettiği gelirin bir kısmını, ki DİB’e ayrılan bütçenin kimi senelerde toplam bütçenin %1 ila 2’sini bulduğu göz önüne alınırsa bunun hiç de küçük bir kısım olmadığı anlaşılır,²⁸ dinsel faaliyetleri kamu hizmeti olarak düzenlemek suretiyle ve vatandaşlar arasında ayırım yaratacak biçimde belli bir dinin ihtiyaçlarına tahsis etmesinin laik devlet niteliğiyle bağdaşmayacağı fikrindeyiz.²⁹

Sonuç

Laiklik ve laik devlet yapısı Avrupa topraklarında ortaya çıkmış bir modeldir. Fakat, genel olarak Hıristiyanlığın ve onun teşkilatı olan kilisenin egemenliği altında bulunan bu topraklarda laik iktidarın ortaya çıkışına bakarak, laikliğin Avrupa’ya ve Hıristiyan toplumlara ait olduğu, bu toplumlar dışındakiler için bir anlam taşımayacağı türünden yaklaşımları doğru bulmadığımız gibi, kilisenin nüfuzuna karşı mücadele verilmiş olmasından hareketle de laikliğin din karşıtlığı veya dini baskı altına alma özelliğini içkin olduğu türünden görüşleri de kabul etmemekteyiz.

Cangızbay’ın da altını çizdiği gibi (Cangızbay, 2002: 72-3), laikliği

²⁶ Kitabın 1966 yılına ait baskısına bakıldığında, Onar’ın bu düşüncelerinin değiştiği görülmektedir.

²⁷ “(Ü)lkemizde İslam dininin din adamları, maaşlarını merkezi idareden almaktadırlar; keza, merkezi idarenin hiyerarşik denetimine de tabidirler. Bilindiği gibi hiyerarşik amir astlarına ilişkin atama, sicil verme, yükselme işlemlerini yapma, onlara disiplin cezası verme ve onların hizmet yerlerini değiştirme yetkisine sahiptir. Keza, hiyerarşik amir, astlarına emir ve talimat verebilir, tebliğ ve açıklama gönderebilir. Nihayet, hiyerarşik amir, astın işlemlerini yapmasından sonra bu işlemleri denetlemek veya iptal etmek yetkisine sahiptir. Görüldüğü gibi, Türkiye’de devlet dine bağlı olmasa da, din (İslam dinini Suni mezhepleri) tamamıyla merkezi idareye bağlıdır.”: Gözler, 2000: 146-47.

²⁸ Bu konuyla ilgili bazı veriler için Bkz: Tarhanlı, 1993: 136- 39.

²⁹ Derbil de dinin kamu hizmeti olarak düzenlenmesine karşı çıkar: Derbil, 1949: 466.

ortaya çıktığı yere ve koşullara indirgemek doğru bir tutum olmasa gerek. Rahatlıkla anlaşılabilmesi gibi, a) laiklik Hıristiyan toplumlara özgüdür, b) laiklik din karşıtı bir boyuta sahiptir/siyasal-hukuksal alanı olduğu kadar sosyal alanı da dini değerlerden arındırmaktır, şeklindeki iki tür yaklaşım, bu indirgemeci tarzın bir sonucudur. Fakat bu yaklaşım biçimi sorunları çözücü olmaktan çok, karmaşık hale getiren ve aynı zamanda günümüz demokrasi ve çoğulcu anlayışıyla da bağdaşmayan bir özelliğe sahiptir. Gerçekten de laiklik, *bir çatışmanın meyvesi olduğu gibi bir uzlaşmanın da meyvesi olmuştur* (Baubérot, 2003a: 99). Farklı inançlardan, dinlerden insanların bir arada yaşayabileceği bir zeminin oluşturulmasında, bizce, zorunlu unsurlarından biri devletin laik bir yapılanmaya sahip olmasıdır. Bu anlamda laiklik, dinler üstü bir niteliğe de sahiptir. Bundan kastımız; laikliğin, o veya bu dine özgü kılınmasının doğru olmadığı, farklılıkların, bir arada yaşayabileceği daha özgür, çoğulcu bir toplum modeli açısından evrensel bir değer taşıdığıdır.

Laikliğin kavramsal açıdan ele alındığı bölümde, en yaygın tanımlarından biri olan “din işleri ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması” biçimindeki tanımın taşıdığı tehlikenin, özellikle, altını çizdik. Bir kez daha vurgulayacak olursak, “din işi” denilen ile “devlet işi” denilenin ayrımını yapacak olan makam devletin kendisidir. Bu durumda, dinsel olanın, hiçbir zaman kendi içinde/ ontolojik açıdan dinsel olmadığı, dinselliğin ‘öyle olarak bilmeye/ tanımaya bağlı’ bir kategori olduğu gerçeği göz önüne alındığında, siyasal iktidar, gerek duyduğu her vakit, “istediği her şeye dinsel bir anlam atfedip din adına kendisinin müdahale ve düzenleme alanına dahil edebilir”(Cangızbay, 2002: 69). Bunun da baskıcı bir rejime yol açacağına kuşku yoktur.

Hem Fransa örneğinin anlatıldığı hem de laikliğin tanımının yapılmaya çalışıldığı bölümlerde ifade edildiği gibi, laik bir modelin, şu temel öğelere sahip olması beklenmektedir: Kurumsal olarak devlet ve dinin ayrılmış olması, resmi bir devlet dininin bulunmaması, dinin kamu hizmeti olarak düzenlenmemesi, devletin dinler karşısında tarafsız- eşit bir konumda yer alması, hiçbir dinin bir diğerine göre ayrıcalıklı kılınmaması, eğitim sistemi içerisinde zorunlu din dersi uygulamalarının bulunmaması ve belki de en önemlisi dinin devletin meşruluk temeli olmaktan çıkarılmış olması, başka bir ifadeyle, devletin, hiçbir biçimde siyasi ve hukuki düzenini *kutsal olan* ile meşrulaştırmaması.

Burada temel özellikleri sıralanan laik yapılanma, “ideal bir model” olarak karşımızda durmaktadır. Çalışmamızın sınırları

içerisinde incelediğimiz Avrupa ülkelerindeki mevcut durum da bunu doğrulamaktadır. Genel olarak bakıldığında, resmi bir din veya milli kilise benimsememiş ve devlet ve kiliseyi birbirinden ayırmış ülkelerin kimilerinde, bir dinin diğerleri karşısında ayrıcalıklı kılındığı, bu anlamda dinler arası bir hiyerarşi yaratıldığı, kimilerinde, yer yer, devletin varlığına dinsel bir meşruluk kazandırıldığı görülmektedir (Mertcan, 2006: 163-177). Laikliğin anavatanı olarak ifade edilen Fransa’da dahi laikliğe aykırılıklar bulunduğu, siyasal konjonktüre bağlı olarak laik yapılanmadan geri adımların atıldığı eleştirisi yapılabilmektedir.

Türkiye örneğinde laikliğe bakacak olursak, Cumhuriyet kurulduğundan itibaren bir hedef olarak konulan ve 1937’de anayasal bir ilke olarak benimsenen laiklik, devletin dini kontrol etmesi gibi bir özelliğe sahip olmuştur. Cumhuriyet’in başlarında, bir taraftan devlet siyasal ve sosyal yapıyı dinin etkisinden arındırmaya çalışmış, diğer yandan da din Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla devlet denetimine alınmıştır. Yukarıda da eleştirisini yaptığımız gibi, Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde birtakım zorunlulukların ifadesi olarak tesis edilmiş olsa bile, bugün halen Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurumun var olması laiklik ilkesi karşısında ciddi bir sorun oluşturmaktadır. Türkiye’nin, tam anlamıyla laik bir devlet yapılanmasına kavuşabilmesi açısından, DİB’in kaldırılması gerektiği kanısındayız. Böylece hem devlet bir dini diğerleri karşısında ayrıcalıklı kılmamış, dinler karşısında tarafsız kalma gereğini yerine getirmiş olacaktır, hem de devlete bağlı bir kurumun izlediği politika dolayısıyla vatandaşlarının din ve inanç özgürlüğünün ihlaline son verilecektir.

Bunların dışında, eğitim sistemi içinde zorunlu din derslerine yer verilmiş olması da Türkiye’nin laikliğine ilişkin önemli bir sorundur. Bu uygulamaya son verilmesi de, laiklik ilkesi bakımından hayati bir önem taşımaktadır. Sonuç olarak, Türkiye’yi, bu tür adımlar, sürekli özlemi duyulduğu ifade edilen laik devlet yapısına götürecektir. Yoksa, bir yandan devletin vazgeçilmez ilkelerinden biri olarak laikliğe vurgu yapılması, diğer yandan, en genel ifadeyle, bir dini anlayışın devlet eliyle örgütlenmesi ve dinin devlet hizmetinde kullanılmak üzere yedeklenmesi gibi çelişkili durumun devamı, laikliğin, kendisine sürekli özlem duyulan bir model, “ufukta bir hedef” olma durumunu kalıcılaştıracaktır.

KAYNAKÇA

Abel, O., (1995), Dinlerin Etiği Olarak Laiklik (Çev. S. Dolanoğlu ve S. Yılmaz). **Avrupa’da Etik, Din ve Laiklik**. İstanbul: Metis Yayınları. 27-40.

Abel, O., (1990), “Laiklik Ne Demektir”, **Defter**, 13, 57-66.

Ağaoğulları, M. A. ve Köker, L., (2001), **Tanrı Devletinden Kral Devlete**. Ankara: İmge Kitabevi.

Antes, P., (2003), “Fransa’da Sekularizm ve Laiklik”. **Din ve Devlet İlişkileri Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler**. Ankara: Konrad Adenauer Vakfı Yayını. 9-16.

Arabacı, F., (2003), “AB Ülkelerinde Din- Devlet İlişkileri ve Türkiye” (Çev. F. Arabacı). J. Baubérot (ed.) **Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik**. İstanbul, Ufuk Kitapları, 7-33.

Arkoun, M., (1995a), “İslam’ı ve Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek”. (Çev. S. Dolanoğlu ve S. Yılmaz). **Avrupa’da Etik, Din ve Laiklik**. İstanbul: Metis Yayınları. 15-26.

Arkoun, M., (1995b), “Hristiyanlık ve İslam’da manevi/ Yüce Otorite ile Siyasi Güç Arasındaki İlişkinin Serüveni”, **İslami Araştırmalar**, 8(3-4), 173-178.

Baubérot, J., (2003a) “Fransa: ‘Laik Cumhuriyet’”. (Çev. F. Arabacı). J. Baubérot (ed.) **Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik**. İstanbul: Ufuk Kitapları. 93-106.

Baubérot, J., (2003b), “Önsöz”, (Çev. F. Arabacı). J. Baubérot (ed.) **Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik**. İstanbul: Ufuk Kitapları. 73-81.

Belorgey, J. M., (2001), “Laiklik ve Demokrasi Açık Bir Toplumda Laiklik”. **Laiklik ve Demokrasi**. İ. Ö. Kaboğlu (ed.) Ankara: İmge Kitabevi, 35-47.

Bockel, A., (2001), “Laiklik ve Anayasa”, İ. Ö. Kaboğlu (ed.) **Laiklik ve Demokrasi**. Ankara, İmge Kitabevi, s. 49-58.

Campenhansen, A. F., (2003), “Almanya’da Devlet ve Kilise”. **Din Devlet ilişkileri- Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler**. Ankara: K.A.V. Yayını. 17-28.

Cangızbay, K., (2002), **Çok- hukukluluk, Laiklik ve Laikrasi**. Ankara: Liberte Yayınları.

Çağlar, B., (1994), “Türkiye’de Laikliğin ‘Büyük Problem’i Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine”, **Cogito**,1, 111-117.

Daver, B., (1955), **Layiklik**. Ankara: Son Havadis Matbaası.

Deguergue, M., (2001) “Çağdaş Fransız Demokrasisinde Laikliğin

Anlamı". İ. Ö. Kaboğlu (ed.) **Laiklik ve Demokrasi**. Ankara: İmge Kitabevi, s. 197-209.

Derbil, S., (1949), **İdare Hukuku**, C. 2. Ankara: AÜHFY.,

Duran, L., (1965), "Bizde Laiklik", **Cumhuriyet Gazetesi**, 8 Mart 1965.

Erdoğan, M., (2003), "Avrupa Birliği Anayasalarında Devletin Temel Niteliği", www.liberal-dt.org.tr/at/at-me20.htm, [Erişim Tarihi: 06.02.2003].

Erdoğan, M., (1995), "Sekülerizm, Laiklik ve Din", **İslami Araştırmalar**, 8(3-4), s. 179-194.

Feyzioğlu, T., (1999), "Türk İnkılabının Temel Taşı: Laiklik". E. R. Fırlalı, T. Müftüoğlu ve İ. Karakuş (Eds.) **Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik**. Ankara: Divan Yayıncılık, 137-198.

Fırlalı, E. R., (1999), "İslam ve Laiklik". E. R. Fırlalı, T. Müftüoğlu ve İ. Karakuş (Eds.), **Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik**. Ankara: Divan Yayıncılık, 213-234.

Gözler, K., (2000), **Türk Anayasa Hukuku**. Bursa: Ekin Kitabevi.

Gürbüz, Y., (1981), **Anayasalar**. İstanbul: Filiz Kitabevi.

İnsel, A., (2003), "Orada da Türban", **Radikal Gazetesi**, 22 Haziran 2003.

Kılıçbay, M. A., (1994), "Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek", **Cogito**,1, 15-21.

Kılıçbay, M. A., (1990), "Laiklik, Siyaset ya da Uygarlık Değiştiren Toplumun Su Yüzündeki Kavgası", **Türkiye Günlüğü**,13, 61-64..

Köker, L., (1995), **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**. İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Makrides, V. N., (2003), "Yunanistan'da Gelenek İle Modernite arasında Gerilim". (Çev. F. Arabacı). J. Baubérot (ed.) **Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik**. İstanbul: Ufuk Kitapları, 113-122.

Mertcan, H., (2005), **Laiklik ve Türkiye Örneği**. (basılmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara.

Mertcan, H., (2006), "Laik Devlet ve Avrupa Ülkelerinden Örnekler", **İnsan Hakları Araştırmaları**, 4(6), 161-178.

Morange, J., (2001), "Vicdan Özgürlüğü ve Laiklik". İ. Ö. Kaboğlu (ed.) **Laiklik ve Demokrasi**. Ankara: İmge Kitabevi, 129-140.

Onar, S. S., (1952), **İdare Hukukunun Umumi Esasları**. İstanbul: Marifet Basımevi.

Ouedraogo, J. M., (2003), “Almanya’da Kiliseler ve Devlet”. F. Arabacı (ed.) **Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik**. İstanbul: Ufuk Kitapları, 43-57.

Ozankaya, Ö., (1995), **Türkiye’de Laiklik Atatürk Devrimlerinin Temeli**. İstanbul: Cem Yayınevi.

Özbudun, E., (1995), **Türk Anayasa Hukuku**. Ankara: Yetkin Yayınevi.

Özek, Ç., (1960), “Laiklik Denilince”, **Hürriyet Gazetesi**, 31. 07. 1960.

Sabuncu, Y., (2003), **Anayasaya Giriş**. Ankara: İmaj Yayıncılık.

Savcı, B., (1969), “Atatürk Layikliğinin Gerçek Amacı ve Anlamı”. **Atatürk’e Saygı**. Ankara: TDK Yayınları. 173-191.

Soysal, M., (1997), **100 Soruda Anayasa’nın Anlamı**. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Tanör, B., (2001), “Laiklik, Cumhuriyet, Demokrasi”, İ. Ö. Kaboğlu (ed.) **Laiklik ve Demokrasi**. Ankara: İmge Kitabevi, 23-34.

Tarhanlı, İ. B., (1993), **Müslüman Toplum ‘laik’ Devlet**. İstanbul: Afa Yayınları.

Tunaya, T. Z., (1999), **Batılılaşma Hareketleri**, C.2. İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık.

Vergin, N., (1994), “Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin ‘Bitmeyen Senfoni’si”, **Türkiye Günlüğü**, 29, 5-23.

