



DÖNÜŞEN KİMLİKLER VE VATANDAŞLIK BAĞLAMINDA LAİK DÜŞÜNCE- SEKÜLER EYLEM

Özgür SARI*
Güncel ÖNKAL**

ÖZ

Batı dışı toplumlarda laik düşüncenin ve seküler eylemin gelişiminde çok sık başvurulan bir örnek olarak Türkiye, laiklik ile İslam'ın karşılaştığı ilk coğrafya olması açısından manidardır. Türk ulus kimliğinin inşasında, kamusal alanın yeniden örgütlenmesinde ve vatandaşlık kimliğinin oluşumunda başat bir rol oynayan Türkiye laikliği anayasal düzlemde din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması ve devletin tüm inançlara eşit mesafede konumlanması şeklinde liberal, eşitlikçi ve çoğulcu bir Anglosakson laiklik tanımına sahiptir. Buna karşın özünde bulunmamasına rağmen, kamusal alandaki uygulamalarında laikliğin, tek-tipleştirici, farklılıkları tehlike olarak kodlayarak dışlayan, baskıcı ve militarist bir anlayışa bürünmesinin seküler eylem olarak açıklanması daha yerinde olacaktır. İdeal olan laik düşünce ile pratikteki seküler eylem arasındaki uyumsuzluk laikliğe karşı dindar kesimin tepkilerinin kamusal alanda giderek güçlenmesinin önde gelen sebebi olmuştur. Laiklik tartışmaları günümüzde de sıcaklığını koruyan bir konudur. Laiklik ve sekülerlik tanımlarındaki kavram kargaşası halen devam etmektedir. Bu çalışma, bu konu etrafında yapılan tartışmalarda yaşanan kavram kargaşasına ışık tutmayı, teorik tartışmalarla amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Laik düşünce, Seküler eylem, Fransız laikliği, Anglosakson laikliği, Dönüşen vatandaşlık

LAIC THOUGHT AND SECULAR ACTION IN RELATION TO CITIZENSHIP AND TRANSFORMING IDENTITIES

ABSTRACT

Turkey, as the typically known case for the development of laic thought and secular action in non-Western societies is evocative to be the geography of the first meeting of Islam and secularism. Turkish secularism which has played a crucial role in the construction of the Turkish national identity, reorganization of public sphere and the emergence of the citizenship have the liberal, equivalent and pluralist definition of Anglo-Saxon secularism that is the separation of religious and states affairs, equal position of the government to all beliefs in constitutional level. Despite of the genuine definition of secularism, it is better to define "secular action" as the practices of homogenization, coding and ignoring the diversities as danger, setting into repressive and militarist understanding in public sphere. The arguments on laicism are still hot topic in Turkish public opinion. The conceptual junction is still occurring in those arguments. This study is aiming to underlight the arguments around laicism and secularism with some theoretical frameworks.

Keywords: (1) Laic thought (2) Secular action (3) French laicism (4) Anglo-Saxon laicism (5) Transforming citizenship

Giriş

Dönüşen kimlikler ve vatandaşlık bağlamında gerek kimliklerin gerek vatandaşlık kavramının siyasal tarih içindeki seyri, tarihi belirleyen düşüncelerin ne yazık ki toplumları eşit ağırlıkta belirleyemediğini gösterir. Başka deyişle, felsefeye sığdırılmayan bireysel düşünce, konu toplumsal hareketlilik ve eylem olduğunda kavramlara, tanımlara, nedenselliklere sığdırılmayan insan ve değerlerine dönüşmektedir. Bu nedenle insanın değer atfettiği kavramsallaştırmaları ve kavramsallaştırılan değerleri salt siyasi tarih, salt felsefe ya da salt sosyolojik bakış açısı ile değerlendirildiğinde eksik kalır.

* Aksaray Üniversitesi Sabire Yazıcı Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Kurumlar Sosyolojisi Anabilim Dalı, sosyologozgur@gmail.com

** Maltepe Üniversitesi Marmara Eğitim Köyü Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, guncelonkal@maltepe.edu.tr

“Laiklik” böylesine bir değerlendirmenin konusu olmak için yeterince olgun bir tanımdır; çünkü laiklik, seküler değerler sisteminin siyasi sisteme felsefi alt yapı olarak taşınması şeklinde özetlenebilir. Ancak laikliğin bu noktadaki olgunluğu, olgusallığından çok attığı dünya görüşünün (yani sekülerliğin) doğru anlaşılması ile orantılıdır. Tarihsel ve hatta kavramsal geçmişi Türkiye Cumhuriyeti’nden eski olmasına rağmen laiklik, halen günümüzün en çok tartışılan kavramlarından biridir. Laiklik tartışmaları, laik düşüncenin seküler eylem modeliyle uygulanmaya çalışılmasından kaynaklanmaktadır. Uygulamada yaşanan toplumsal ve münferit sorunlar laikliğin sürekli olarak dönüşen ve dönüştükçe tartışılan, tartışıldıkça üzerine yeniden düşünülen bir *süreç* olarak algılanmasıyla sonuçlanmıştır. Nitekim laiklik tartışmalarının eksenini, dini özgürlük, eğitim hakkı, giyim-kuşam serbestisi ve türban sorunu gibi laikliğin özünde yer almayan ancak sekülerliğin dönüşüm sürecinin sıkıntılarını ifade eden gündem maddeleri oluşturmaktadır. Bu noktada sorulması gereken laikliğin sekülerizm hesaba katılmaksızın tartışılıp tartışılmayacağıdır. Dolayısıyla bu yazıdaki bağlantı da, laiklik ve sekülerlik kavramlarının birbirini nedensellik açısından etkilediği kadar, toplumsallığı ve toplumu oluşturan bireyler ile devletin ilişkiselini tanımlamada birbirlerine olan önceliklerine göre değişik anlamlara yol açtığı üzerinden kurgulanmıştır.

Laiklik, beslendiği “Batı” coğrafyasında yaşadığı dönüşümlere karşılık, Türkiye’de anayasadaki tanımındaki tartışılmaz yeri, dahası din ve inanç hürriyetini garanti altına almaktaki dokunulmazlığı açısından toplumsal kesimleri doyurucu bir algı oluşturmamaktadır. Batı’nın kendisinde sona eren pozitivist ve hatta din karşıtlığı kurgusunda konumlandırılan laiklik algısı, Türk anayasa sisteminde toplumsal duyarlılığa uzaklığına rağmen *tanım* olarak yer almaktadır. Oysaki uygulamalar bunun çok ötesindedir. Eğer tek taraflı ısrarla ve salt yasada yer aldığı biçimiyle uygulanırsa, klasik laik sistem, farklı kimliklerin bu yöndeki taleplerini kamu düzenini/huzurunu koruma görevini yerine getirmek adına yok sayabilen, öteleyen, kamusal alanda çeşitliliği göz ardı eden ve dini nüfuza dayalılığın önlenmesi uğruna önleyici olmak için hoşgörüyü bile dışlayabilecek türden katı bir sekülerizm ile karşımıza çıkabilir.

Türkiye’de laiklik anlayışını toplumsal kabulün ötesine taşıyarak onu paylaşılmaz ve anlaşılmaz kılan, laikliğin kendisi ya da anayasal dayanağı değil, laik düşüncenin seküler uygulamasıdır. Daha doğru bir ifadeyle, Türk Hukuk Sistemi içinde Anglosakson, kamu yaşamında ise Fransız tipi laikliğin anlaşılır olması, keyfi seküler uygulamaların meşruiyet temelinden uzak, alışkanlık veya cumhuriyetçi gelenek olarak ifa edilmesiyle sonuçlanmaktadır. Dolayısıyla, seküler eylem, laik düşünceden farklı olarak, Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş felsefesinde laiklik gibi başlı başına bir kavram olarak yer almayan, ancak onu sürdürmek ve korumak anlamına gelen toplumsal tepke sıfatıyla kodlanmıştır. Oysaki günümüzde bu türden davranışlardaki “keskinlik” biçimleri “radikal” ya da “çağın dışında” veya “ayırıcılık” olarak algılandığından laikliği korumaktan çok ona zarar vermektedir.

Laikliğin dönüşümünün günümüz Türkiye’sinde nasıl konumlandığını incelemeye önce, laiklik tanımlarına ve tarihsel geçmişine bakmakta fayda vardır. Böylelikle laiklik ile sekülerliğin birbirinden ayrılabilir alanlar olduğunu, en azından birinin felsefi bir dünya görüşünü ve seçimi, diğerinin pratik eylem alanı olduğunu göstermek daha kolay olacaktır. Laikliğin doğuşu ve dönüşümü, kapitalizmin, ulus devlet, pozitivistimin, bilimin, rasyonel düşünce sisteminin ve modernizmin doğuşundan ve gelişiminden ayrı düşünülemez. Laiklik insanlığın kendisini nasıl konumlandığı ve dünyayı nasıl algıladığıyla ilgili bir duruştur; aynı zamanda metafizik, doğaüstü güçler ve anlamlandırmalar karşısında bilimsel/rasyonel olana dayanmak demektir ki; zaten, laikliğin temelini bu tercih teşkil etmektedir (Russell, 1990). Rasyonel düşüncenin, bilimselciliğin ve pozitivist anlayışın gelişmesi bilimsel buluşların ve aydınlanmanın sıçrama yaptığı yüzyıllara denk gelse de laik anlayışın bir devlet sistemi haline gelmesi, siyasetin içine nüfuz etmesi, kilise devletlerine ve

Papalık'a karşı güç kazanmaya başlayan ulus devletlerin ve krallıkların gelişmesiyle gerçekleşmiştir. Seküler eylem, birey olarak insanın duruş, tavır alma, dünyasını anlamlandırma perspektifine dinsel ve metafiziksel öğeleri katmamasıyla olanaklıdır. Laiklik ise -basit ifadeyle- devlet idaresinin, siyasetin ve yasal düzenlemelerin kaynağının, dayanağının ve/veya meşruiyetinin dinsel ve metafiziksel öğelerden uzak tutulmasıdır. Klasik anlamda laikliğin gelişiminin Avrupa tarihinde dine ve dinsel kurumlara karşı verilen bir mücadele sonucu ortaya çıkması beraberinde şu süreçleri getirmiştir:

Bilimsel gelişmelerin ulus devletler ve krallıklar tarafından desteklenmesi,
Ülkelerin refahı ve askeri başarılar için gerekli görülen bu buluşların yanı sıra dinsel olana karşı gelişen sanatın yine bu amaçla desteklenmesi,
Rönesans hareketlerinde olduğu gibi, kapitalizmin, serbest ticaretin ve burjuva değerlerinin desteklenmesi.

Burjuva ile krallıklar arasında kilise karşıtlığına dayanan ittifak sonucunda kilisenin mağlubiyeti, dinin, devlet tekeli altına alınmasına ve ulusal ölçekte kiliselerin kurulmasına yol açmıştır. İngiltere'de Anglikan Kilisesi, Fransa ve Almanya'da Protestan kiliselerin güçlenmesi dini, yeni gelişen burjuva sınıfına ve devlete engel olmaktan çıkarmış ve zararsız hale getirmiştir (Gellner 1992: 80-96). Dini kurumların tekeli yapısı ve hegemonyası, aydınlanmacı zihniyetin, ulus kimliğinin, vatandaşlık anlayışının, liberal değerlerin ve burjuva prensiplerinin yerleşmesi için engel olarak görülmüştür. Dolayısıyla, dini iktidar ile dünyevi iktidar arasındaki mücadele sonucu, dünyevi iktidar dini kurumları kontrolü ve tekeline almış ve zararlı olmaktan çıkmaları için düzenleme yoluna gitmiştir. Bu çatışmanın en sert yaşandığı ülke olan Fransa'da, Fransız Devrimi sonrası dini kurumlar kapatılmış, manastırların kapılarına sürgü çekilmiş ve pek çok din adamı Hollanda'ya kaçmıştır (Duman 2009: 538). Fransız tipi laiklik konusunda Nur Vergin de önemli tespitlerde bulunmaktadır: Vergin, Fransız tipi laikliği "laikçilik" olarak adlandırmaktadır. Fransız tipi laikliği, dinin tahakküm ve kontrol altına alındığı, dini kurumlara ve dinsel anlayışa negatif anlamlar yüklediği için, ideolojik temelli ve toleransa yer vermeyen, ulaşılmaması gereken siyasi bir hedef olarak tanımlamaktadır (Vergin 1994: 29).

Dinsel olanın tüm sosyal, siyasi ve ekonomik kurumları belirlemesi ne kadar feodal sistemle bütünleşmiş olsa da, rasyonel olanın, laik olanın kapitalizm ve bireycilikle eklemlenmesi, günümüzde dinsel olanın tamamen ortadan kalktığını göstermez. Siyasette meşruiyet aracı olarak hala dinsel öğelerin kullanılması ve hatta günümüz kapitalizmin gelişmesinde Protestan ahlakının ya da Doğu Asya kapitalizminin gelişmesinde Konfüçyüs inancının nasıl rol oynadığının analiz edilmesi, dinsel olanın hala belirleyici olduğunu göstermektedir (Turner 1991: 178-198).

Tarihsel süreçteki dönüşümleri ve ilişkiselliği hesaba katılmaksızın salt felsefi olarak kavramsallaştırılması zor gözükken laiklik ve sekülerlik ikilemini günümüz tartışmaları açısından daha anlamlı ve aydınlatıcı kılabilmek için öncelikle düşünce tarihi açısından dinle ve dinin tanımlanması sorunu ile bağlantısı bakımından sorunu ele almalıyız. Ardından Türkiye'deki gelişimi ve algılanması bakımından laiklik ve sekülerlik kıskacında dinle mücadelenin nasıl okunması gerektiğinin felsefi-sosyolojik ve tarihsel bir analizini yapmaya çalışacağız. Sonrasında, günümüzde oldukça sık dile getirilen ancak yan yana geldiğinde anlam olarak işaret ettiği özgürlüğün ne türden bir özgürlük olduğu, hangi temel ilkelere dayandığı çok da rahat anlaşılabilen liberal İslam modeli üzerinden laik düşünce ile seküler eylemin izlerini süreceğiz. Nihayetinde hem felsefi hem de tarihsel-sosyolojik örnekleri ile açıklamaya çalıştığımız seküler eylem alanının "insan hakları" bağlamında vatandaşlık anlayışındaki hızlı dönüşümler ile birlikte okunduğunda hem çeşitlenmesi hem de hak taleplerine yanıt vermek durumunda kalması söz konusudur. Bu belirlemeler ışığında dört ana başlık altında

gerçekleştirilen laik düşünce ve seküler eylem analizimiz, hem vatandaşlığı üzerinden bireyleri algılayan iktidar yapılarını, hem de yükümlülük ve sorumluluklar ile tercihleri bir sayan *indirgemeci* sosyal teorileri ve *mutlaklaştırılan* kavramları, yeniden, lakin eleştirel biçimde düşünmemiz gereğini ortaya koymayı hedeflemiş olacaktır.

Düşünce Tarihi Açısından Laiklik-Din İlişkisi ve Laiklik Bağlamında Dinin Tanımlanması Sorunu

Düşünce dünyamızı oluşturan ideler, düşünce dünyamızda kullanılan kavramlar, bu kavramların dildeki işlevi, tarihsel gönderimi ve klasik kamusal/kurumsal referanslarıyla modern öznel/kişisel algısı arasındaki ayrımların derinleşmesi olgusu karşısında giderek karmaşıklaşmış, kırılmalılaşmış; daha doğru bir ifadeyle, kültürlerarası boyutlarda ve karşılaşmalar etiği alanında anlam sağlığını arar hale gelmiştir. Modernizmin teorisyenlerinden Charles Taylor'ın ifadesiyle, bu "yeni" ama "karmaşık" durum, düşünce dünyamızda iş gördüğümüz sosyal içerikli kavramların "tarihsel kökenleri ve ortaya çıkış koşulları ile çağcıl kullanımı arasındaki mesafenin giderek açılması" anlamına gelmektedir (Taylor 2011: 31). Dahası, Taylor'a göre teori ile teoriyi oluşturan kavramsallaştırılmanın pratiği arasındaki mesafe ne kadar açılıyorsa, kavramın içinden çıktığı teoriye "karşı" olarak kendi içinde dönüşüme/değişime (*modification*) uğraması da çağımızın toplumsal gerçekliğini tanımlamakta bir o kadar göze çarpıyor (Taylor 2011: 32-33, 48-52). Bu bağlamda tarihsel kökenleri açısından dinsel olanın karşıtlığında anlam bulan laiklik, tanımlanırken mutlaka din ile mücadelesi üzerinden tanımlanmaktadır.

Siyaset biliminin ve felsefesinin başat düşünürleri, Niccolo Machiavelli (1469-1527), Thomas Hobbes (1588-1679), Montesquieu (1689-1755) ve J.J.Rousseau (1712-1778), siyasi olanı dinsel olanın üstünde görmüştür. Onların düşüncelerinde din, özgürlüğü kısıtlayan ve rasyonel olmayan, feodal düzeni temsil etmektedir. Hıristiyanlık öncesi paganizmini yücelten Machiavelli gibi düşünürlere göre devlet, dini, tekeli ve kontrolü altına almalıdır (Swingewood 1998: 28-33). Din, yalnızca devlet egemenliğinin elinde şekillenir ve devletin çıkarları ile meşruiyetine hizmet eder.

Buna karşılık liberal aydınlar, din ile rasyonel olan arasındaki zıtlığa dayalı düşünce sistemini sürdürmekle beraber, dini devlet tekelinde tutmaktan ziyade tamamen siyasi olandan ayrı tutma yolunu savunmuşlardır. John Locke (1632-1704) ve Alexis de Tocqueville (1805-1859) gibi düşünürlere göre dinsel olan rasyonel olmadığı kadar devletin kontrolüne alınmaktansa tamamen dünyevi kurumların ve yaşantının dışına itilmelidir. Ruhani ve dünyevi olan ile laik ve dinsel olan arasındaki "bağdaşmazlık" düşüncesi liberal düşünürlerde de egemendir.

Karl Marks (1818-1883) ve Friedrich Engels (1820-1895) başta olmak üzere, Marksist düşüncede din, tamamen "afyon"dur ve burjuva değerlerini yeniden üretmede ve egemen sınıfın hegemonyasını sağlamada bir aygıt olarak görülmektedir. (Duman 2003: 525-533). Din, Marksizme göre, kapitalist sistem içindeki adaletsiz düzen altında ezilen kitleler için bir sığınaktır. Dünyayı dönüştürmek için devrimci harekete geçmeyi engelleyen din, ezilen kitlelerin sistemi sorgulamasının önüne geçer. Sistemi bir nevi meşrulaştırır ve kitlelerin adaletsizliği kabullenmesine yol açar (Tanilli 2000: 213).

Klasik sosyolojide ise pozitivistimin ve evrimci anlayışın egemenliğinde din, felsefi bakıştan farklı olarak modern öncesine ait bir *olgu* olarak görülür ve toplumsal işlevleri olduğu kabul edilse de modernleşme sürecinde etkisi giderek azalacak bir kurumdur. Örneğin, August Comte'a (1798-1857) göre din, kendi geliştirdiği üç hal yasanına göre, toplumun evrimleşme sürecinde etkisini yitirecek ve yerini evrensel ahlak anlayışına bırakacaktır. Modernite öncesi "teolojik-metafizik" halden "pozitif" hale gelmekle insanlık dinin etkisinden uzaklaşacaktır. Comte'a kaynaklık teşkil eden ve onun öncesi bir düşünür olan Saint Simon da evrimci bir anlayış ekseninde, insan zihniyetini ve akli ön planda tutarak, dinsel olanın yerini felsefi ve bilimsel düşünce yapısının almasını öngörmekteydi. (Duman 2003: 525 ; Benton-Craib 2008: 38-39).

Dinin sosyal bir yapı olduğunu ve kolektif aklın anlaşılmasında ve kolektif sosyal davranışın analizinde dinsel olanın dışarıda tutulmaması gerektiğini belirten ilk sosyolog gerçek anlamda Emile Durkheim (1858-1917) olmuştur. Teoloji dışında dinsel olanı incelemek ve teolojinin dışında dini ilk kez sosyal yönleri ile inceleyip sosyolojinin bir malzemesi haline getirmede Durkheim'ın *Dinsel Hayatın İptidai Şekilleri (The Elementary Forms of the Religious Life)* adlı eseri başyapıt sayılmaktadır.

Ardından, dinsel olanın sosyal hayatı ve hatta ekonomik üretim şeklini bile belirlemede etken olabileceğini ise bize Max Weber (1864-1920) göstermiştir. Evrimci, dini dışlayan ve hatta modern öncesi gören anlayışın dışına çıkan Weber, gayet modern olan ve günümüz iktisadi hayatını belirleyen kapitalizmin gelişmesinde Protestan Hıristiyanlığın düşünce ve inanç sisteminin belirleyici olduğunu anlattığı, *Kapitalizmin Ruhu ve Protestan Ahlakı (The Spirit of Capitalism and the Protestant Ethics)* adlı yapıtı önemlidir.

Weberci anlayışı, kapitalizmin geç gelişen ve Batı dışı örnekleri sayılan Asya ülkelerine uyarlamasını ise Robert Bellah (1957) yapmıştır. Japonya'nın kalkınmasında Şintoizmin ve Konfüçyüs ahlakının rolünü sorgulayarak dinsel olanın günümüzde modernizmin ve kapitalizmin şekillenmesinde hala etkin olduğunu göstermektedir (Chapps 1987: 375-385).

Bu tartışmalar ışığında anlaşılacağı gibi dinsel olanı modern öncesi, primitif ve/veya irrasyonel olarak tanımlamak -insan ve toplum gerçeği düşünüldüğünde- hakikati yansıtan bir tanımlama olmamaktadır. Zira günümüz modernitesinde dinsel olanın hala etkinliğini koruması ve rasyonelliği her alana yaymış gibi görünen kapitalizmin gelişmesinde bile dinsel olanın belirleyici olduğunu görmekteyiz. Sekülerizm çeşitli bağlamlarda çeşitli anlamlarda kullanılmıştır; ancak kendisi dinsel olanın belirleyiciliğine karşılık rasyonalist ve bir o kadar da evrensel bir ilkeyi ileri sürmektedir: dinsel açıklamayı bilimsel uğraşlardan, toplumun eğitim sisteminden ve gündelik hayatın kurumsallığında tartışmanın dışında tutmak, dondurmak. Böylece din, devlet işlerinde ve devlet erklerinde hiçbir etkiye yol açmayacak kadar etkisiz kılınmaktadır; bireyin dini yaşamı tartışma dışında bırakılmaktadır; herhangi bir ayırım yapılmaksızın inanışlar düzeninde yaşanabilecek özgürlükler devletin değil bireylerin inisiyatifine bırakılmaktadır.

Türkiye'de Laikliğin Gelişimi ve Dinle Mücadelesi

Laiklik din ilişkisinden hareketle Türkiye'de laikliğin gelişimini ve dinle mücadelesini anlayabilmek için, laikliğin Batı'daki gelişiminin tarihi seyirinin iki ana biçimini bilmemiz gerekir. Bunlar, Kıta Avrupasını etkisi altına alan Fransız tipi laiklik ile ABD ve İngiltere'de uygulanan Anglosakson tipi laikliktir. Fransız tipi laiklik, dinle olan çetin mücadele ve dinsel kurumlara karşı verilen kanlı savaşlar sonucu, kurulan ulus devletler, pozitivist ve aydınlanmacı düşüncenin de etkisiyle dini devlet kontrolü altına almayı gerekli görmüştür. Bu nedenle Fransız tipi laiklikte dini kurumlar ve dinsel olan devlet kontrolü ve tekeli altındadır. Anglosakson tipi laiklik ise din ile devlet işlerinin tamamen ayrılması anlamına gelir ve bu iki ayrı kurum birbirlerinin alanına müdahale etmezler. Dinsel faaliyetler tamamen dini cemaatlerin ve kurumların eline bırakılmıştır. Devlet her türlü dinsel inanca ve cemaate eşit mesafede bir konum alır. Anglosakson tipi laiklikte, Türkiye'de olduğu gibi din adamlarının devlet memuru sayılması ve devlet tarafından ücretlendirilmesi, dinsel kurumlara devlet bütçesinden pay ayrılması, din öğretiminin devlet okullarında hükümet tarafından yürütülmesi ve bunlar yapılırken de tek bir dinsel ya da mezhepsel öğreti üzerinden yapılması mümkün değildir. Farklı dini inanışlar ve yaşam tarzları kişi temel hak ve hürriyetlerini kısıtlamadığı ve demokratik düzene zarar vermediği müddetçe serbesttirler ve kamusal

alanda varolurlar. Devlet ise bu özgürlüğün ve farklılığın yalnızca garantisi olmaktadır (Vergin 2000).Türkiye Cumhuriyeti anayasasında laiklik tanımı devlet ile din işlerinin birbirinden ayrılması ve devletin tüm inançlara eşit mesafede durması şeklinde tanımlanmıştır.Tanım itibariyle Anglosakson modele uyan anayasal laiklik tanımı uygulamada ise Fransız tipi laikliğe doğru kaymaktadır.Özü itibariyle baskıcı olan Fransız tipi laiklik, liberal anlayışa dayanan Anglosakson tipi laiklikten farklıdır. Din işlerini düzenleyen ve devlete bağlı olan anayasal bir kurumun (Diyanet İşleri Başkanlığı) varlığı, imamların devlet çalışanı olması, din eğitimin Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullarda yapılması din işlerinin devlet işi haline gelmesine yol açmıştır (1982 Anayası, www.mevzuat.adalet.gov.tr/html/1113.html).Anayasadaki Anglosakson laiklik tanımına uymayan bir uygulama olan, din işlerinin düzenlenmesi ise tek bir din ve mezhep üzerinden gerçekleşmektedir.Böylece devlet resmi bir dini ve mezhebi olan bir devlet haline gelmektedir.Dolayısıyla kuramsal temelinin (anayasasının) yürütülmesi noktasında ne laiklikle ne de sekülerlikle bağdaşmayan bir politikayı pratiğe dökmektedir. Gayri Müslimlerin de vergi verdiğini düşünenecek olursak İslam dinini temsil eden Diyanet İşleri Başkanlığı bütçesinde zorunlu payları bulunduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Şii ve Alevi mezhebinden olan Müslümanların da Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan kendi inançları doğrultusunda yeterince hizmet almadıklarını bilmekteyiz. Cemevi inşa eden ve "dede" tayin eden bir Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan söz edemeyiz. Buna ilaveten Sünni ve dindar vatandaşların da cemaat örgütlenmelerine gitmeleri ve dinsel öğretilerini kendi cemaatlerinden veya takip ettikleri dini önderlerden öğrenmeleri de hoş karşılanmamıştır.Kamusal alanda kendi inançları doğrultusunda giyinmeleri ve örtünme pratikleri de uzun süre ülke gündeminde "sorun" olarak yerini almıştır.

Batıdaki tarihsel gelişmelerin sonrasında Osmanlı'yı etkisi altına alması, Osmanlı'nın son dönemlerinde laikliğin tesisine yönelik gelişmeleri beraberinde getirmiştir. Osmanlı coğrafyasına laikliğin ihracında en önemli aktörler Jön Türkler ile İttihat ve Terakki Cemiyeti olmuştur. Bu cemiyetlerin üyelerinin çoğunlukla asker kökenli olması ve Fransız Aydınlanmasının etkisinde kalmış olmalarını göz önünde tutarsak, dine karşı yaklaşımlarını da kolaylıkla anlayabiliriz. Osmanlı Devletinin anayasal düzene geçmesini sağlayan ve Batılı sosyal, ekonomik, idari, siyasi ve kültürel bazı kurumların Osmanlıdevlet sistemine girmesini sağlayan bu aktörler, Türk tarihinde laikliğin de serpilmesini sağlamışlardır. Osmanlı Devletinin daha önceden Batı karşısında ekonomik, sosyal ve kültürel çöküşe maruz kalmasını pek çok sebebe dayandıran Jön Türkler, dini bir kısım uygulamaları ve dinsel kurumları da bu çöküşün sebebi olarak görmüşlerdir. Hükümdarın yetkilerinin parlamento ve hukuk karşısında sınırlandırılması, şeriat hükümlerinin yanı sıra medeni hukuk hükümlerinin de yürürlüğe sokulması, eğitimde, bilimde ve sanatta seküler kurumların ve uygulamaların işlev kazanması laikleşme sürecinin sadece siyasi değil, sosyal ve kültürel boyutlarda Cumhuriyet öncesinden başladığını açıkça göstermektedir. Bu uygulamalarda en öncelikli olarak örnek alınan model Fransız Aydınlanması ve Modernleşmesi olmuştur. Türkiye'deki laikliğin Fransız tipi laiklikle çok benzerlik göstermesinin tarihsel sebebi budur (Lewis 1962: 223-225). 18.yy.da devlet elitleriyle tepeden başlayan modernleşme ve aydınlanmanın en önemli ayaklarını Sultan II. Mahmut Dönemi'ndeki askeri ve bürokratik modernleşme ve ardından da Tanzimat ile gelen hukuki modernleşme sayılabilir.Osmanlı modernleşmesi için en önemli örnek dönemin en üstün ülkesi sayılan Fransa olmuştur ve *A'la franka* modernleşme süreci devlet eliyle yukarıdan başlatılmış oldu (Tezel 2005: 35-50).

Sultan II. Abdülhamit döneminde devlet ideolojisi haline getirilen İslamcılık, Batı üstünlüğüne karşı Hilafetin konumun güçlendirilmesini, İslam Aleminin tek bir güç olarak birleştirilmesini ve özde var olduğu düşünülen İslam uygulamaları ile kurtuluşun ve ilerlemenin sağlanacağı düşüncesine dayanmaktadır (Akşin, 2002: 46). Batı üstünlüğü karşısında, onun üstünlüğünü kabul edip kültürünü ve kurumlarını ithal

etmek Osmanlı'nın geliştirdiği tek karşı mekanizma değildi. Laikleşme ve Batılılaşma dışında en önemli tepki İslamcılık olmuştur. Türk siyasi tarihinde laiklik ile İslamcılık aynı anlarda ortaya çıkıp birbirleriyle mücadele edip birbirlerine karşıt bir zıt anlamlarda konumlandırmışlar ve birbirlerini beslemişlerdir. Laiklik, İslamcılık üzerinden, İslamcılık ise Batı ve laiklik üzerinden kendisini tanımlar hale gelmiştir. Türk sekülerizmi böylelikle, geçmiş yüzyıllardaki dine dayalı devlet sisteminden Batıcı bir pozisyona geçişin ideolojisi olarak şekillenmiştir (Boyle ve Sheen 1997: 388-391). Seküler geçiş, laiklikten fazlasını ifade etmektedir. Seküler eğitim modelinin tatbiki, Latin harflerinin kabulü, ülkeyi ve kültürü özeldir Batı anlayışına, genelde ise çağdaş dünya düzenine bütünleştirmenin bir koşulu olarak görülmüştür (a.y.). Dolayısıyla Türk sekülerizmi, laikliğin devlet düzenlemelerinde yasalarla garanti altına alınmasından daha fazlasını imler. Özdalga'ya göre (2012) sekülerizm genelde üç biçimde ortaya çıkmakta ve/veya ivme kazanarak yaşam biçimi olmaktadır. Bunlardan birincisi ve ilk aşama devlet-odaklı sekülerizm (hükümet yapısı, kanun ve eğitim modelleri); ikinci aşama sivil toplum/siyaset odaklı sekülerizm (gönüllü kuruluşlar ve siyasi partiler); üçüncüsü ise topluluk-odaklı sekülerizm (cemaatlerden cemiyete)dir (206). İşte Türk seküler hareketi, Özdalga'ya göre, böyle bir sistematik tanımlamaya paralel olarak, tarih boyunca tarihsel bir çizgide biçim değiştirmiştir. Bunlar devlet odaklı sekülerizmin ortaya çıkış hareketlerine karşılık 18-19. yüzyılın sonlarında Geç-Osmanlı, siyaset odaklı olmak üzere Kurtuluş Savaşı sonrasındaki yeni devlet hareketinden İkinci Dünya Savaşı Türkiyesine kadar olan dönem ve üçüncü olarak topluluk-odaklı çok partili dönem (a.y.). Buradaki çizgide başlarda sert bir hareket olarak dikey biçimde karşımıza çıkan sekülerizmin giderek yatay hareketlenme ile yaygınlaştığını ve esneklik özelliği kazandığını görüyoruz. Artık dini karşısına alıp onunla çatışan bir sekülerizm söz konusu pek değildir; daha çok seküler tavır retorik bir silah olarak, topluluğu oluşturan çeşitli katmanların çeşitli talepleri dolayımında siyasi bir tavır anlamında anlaşılabilir. Kısacası tarihi seyri içinde düşündüğümüzde sekülerizm Türkiye'de sadece laiklik ilkesi etrafında sürüp duran tartışmalardan daha fazlasını işaret etmektedir.

Cumhuriyetin kuruluşunda da hızlanarak devam eden laikleşme hareketleri 1924 Anayasasına 1928 yılında ilke olarak girmiş ve diğer kurumsal gelişmelerle devam etmiştir. Yalnızca hilafetin kaldırılması değil, Evkaf ve Şeriye Vekaleti'nin kaldırılması, Medeni Kanununun kabul edilmesi, eğitimde birliğin sağlanması gibi bir dizi reformlarla Batılı bir görünüm kazandırılmaya çalışılmıştır. Laikleşme yalnızca anayasada tanımlama yapmak ve kanun maddesi koymak şeklinde değil, sosyal ve kültürel hayatın diğer yönlerine yönelik kanuni düzenlemelerle tamamlanmaya çalışılan bir süreç olmuştur. Dinin etkisini, evlenme, boşanma, eğitim, miras gibi sosyal hayat alanlarından çıkarmaya çalışmak ve bu doğrultuda Medeni Kanun, Tevhid-i Tedrisat Kanunu gibi yasal düzenlemeler aslında laikleşme sürecinin de birer parçalarıdır.

Laiklik hareketlerinin hız kazanmasına rağmen Mustafa Kemal, dinin toplumdaki ağırlığını hissetmiş ve zaman zaman dinin "meşrulaştırma işlevi"ni kullanmak zorunda kalmıştır. İstiklal Harbi için gerekli olan asker, para ve mühimmat desteğini halktan alabilmek için, bu savaşın meşru olduğuna halkın ikna edilmesi gerekmektedir. Verilen mücadelenin kutsal bir mücadele olduğuna halkı inandırabilmek için, Mustafa Kemal dini kurumlardan ve şahsiyetlerden destek aldığını göstermek zorundaydı. Bu doğrultuda, İstiklal Harbinde halkın gözünde meşruiyet sağlamak için Ankara Müftüsü Rifat Börekçi'den fetva alması ve ilk TBMM'yi dualarla açması buna örnek gösterilebilir. Fakat Kemalist laikleşme, Jön Türk hareketinin laikleşme sürecinin ve jakoben ve pozitivist anlayışının bir devamı olarak tanımlanabilir (Ocak 1999, Mardin 1993 ; Vergin 2000).

Osmanlıdan itibaren başlayan laiklik hareketinin etkisi yalnızca İstanbul başta olmak üzere büyük şehirlerdeki bir kısım üst sınıfa mensup kitle ve aydın sınıfa mensup aileler üzerinde etkili olduğu ve Cumhuriyet döneminde bile Anadolu'nun

büyük kısmında seküler hayatın varlığından söz etmenin imkânsız olduğunu belirtmek gerekir.İslamın modernite ile buluşması ve yeni bir kentli ama dindar hayat tarzının oluşması kentleşme ve sanayileşmenin başladığı, kırdan kentlere göçün hızlandığı 1950ler sonrası döneme denk gelmektedir.1950'de Demokrat Parti dönemine denk gelen sıçramanın ikinci önemli ayağı ise 1980ler ve Özal ile gelmiştir.İslamın modernite ile karşılaşması önemli gelişmelere yol açmıştır.Birincisi bu hızlı modernleşme ve dönüşüm karşısında İslamcı reaksiyon artmış ve siyasal İslamcılık giderek güç kazanmıştır.Millî Görüş geleneği ile vücut bulan İslamcı karşı duruşa daha pek çok tarikat yapılanmaları ve cemaatler ile örnek verilebilir (Shankland 1999: 87-110).

Göle'ye göre, bahsi geçen siyasallaştırılmış İslam modeli, dinsel hareketlerin ve muhafazakâr yaşam tarzlarının yükselişi ile İslamcı hareketlerin canlanması, dini kamusal hayattan ve modern benlik tanımından dışlayan laiklik anlayışına bir karşı duruştur. Fransa ve Türkiye örneklerini, cumhuriyetçi laiklik anlayışını temel almada ve dini göstergelerden azade bir kamusal alanı idealize etmede birbirine benzer görmektedir (2012: 12). Avrupadaki sekülerliğin doğuşunda ve yayılmasında, seküler olanın Hıristiyanlıkla olan ilişkisinin tarihsel önemini vurgulayan Göle, sekülerliğin İslamla tanışmasından sonra farklı sekülerizm deneyimlerinin ve modellerinin ortaya çıktığını da belirtmektedir. Batı'da seküler hareketlerin laik anlayışın, Hıristiyanlık içinde meydana gelen ve uzun tarihsel dönemlere sahip olan reform sürecinden doğduğunun altını çizen Göle, "dinin sonunu getiren din" olarak Hıristiyanlığın sekülerlik içinde oynadığı başat rolü vurgulamaktadır (2012: 13). Türkiye deneyiminde ise, Göle'ye göre, sekülerleşme aynı zamanda bir homojenleştirme ve tek tipleştirme sürecinin de parçası olmuştur çünkü dini ile seküler olanın ne olduğu konusunda tanımlama(lar) devlet tarafından yapılmaktadır ve dinsel ile seküler olanın ayırımında devletin tekeli bulunmaktadır (2012: 16). Böylelikle, sadece kamu alanında değil, öznel alanda da tanımlamaları yapan yetke olarak devlet, yeni inşa edilecek olan vatandaşlık kimliğinin tüm bireylere giydirilmesinde laikliği araçsal olarak kullanmıştır.

İkinci önemli gelişme ise İslam ile modernitenin zoraki evliliği sonucu oluşan bir türlü isimlendirmekte zorlandığımız yumuşak (*soft*), liberal ya da kent İslamıdır. İslami referansla kurulan banka ve şirketlerden oluşan Anadolu'da yükselen bir güç olan Anadolu kaplanları ve MÜSİAD, İslami tatil köyleri, tesettür modası, İslami yayın kuruluşları ve kolejleri gibi pek çok moderniteye ait kurum ve kültürel uygulamanın İslam ile birleşmesi sonucu ortaya çıkan melez yaşam kent yaşamının karakteristiği haline geldi. Dinsel, mezhepsel ve tarikat kimlikleri üzerinden sosyal güven ve ilişki ağlarının örüldüğü kent yaşamının bir uzantısı olarak kent soylu cemaatler (Gülen örneği) ve kentli Müslümanların siyasi oluşumları (AKP) Türkiye'nin siyasal ve sosyal yaşamında etkin olmuşlardır (Yavuz 2005).

Türkiye'nin jakoben laikliği ile sorunu olanlar aslında radikal İslamcılar değil, kentte yaşamaya başlayan ve modern-dini referanslı kurumlar inşa eden dindarlar olmaya başladı. Modernitenin sunduğu olanaklardan yararlanmak istedikçe karşılarına, dinsel kimliğe tahammülü olmayan devletçi bir laik anlayış çıktı.Bunun sonucu olarak da bireysel özgürlüklerin gerçekten ne olduğu/olması gerektiği tartışmasından çok bireysel özgürlüklerin nasıl siyasallaştırıldığı önem kazanmaya başlamıştır.Birincil görevi bireyi devlete karşı korumak olan Anayasal sistem, giderek kendisini bireye karşı korumak durumuna düşen devletin güvencesi olmaya başlamıştır.Vatandaşların uyması gereken kanun ve yönetmelikler bireysel eylemler ile zorlandığında inanç özgürlüğünün tartışılması inanç alanı dışına çıkarılmış oluyordu.Bunun en somut örneği türban meselesinde yaşandı.Bir örtünme pratiğinin özgür kılınıp kılınmaması sorunundan öte Türk ulus-devletini kuran laik ve cumhuriyetçi kesim ile kente gelen ve yükselmeye başlayan dindar kesim arasındaki güç mücadelesine dönüştü.Eskinin yeniye kapı açıp açmayacağı sorunu ve mücadelesi türban üzerinden üretilmeye başlandı (Göle 2000 ;Göle 1991).

Modernite ile İslam'ın Türkiye'de kentlerde karşılaşması, dindarların ve kırdan gelenlerin, Mardin'in tarifi ile, "çevreden merkeze geçmesi", daha önce merkezde olan seküler ve cumhuriyetçi elitlerin yeni gelenler üzerinden baskı ve denetim aracı olarak laikliği kullanmasına yol açtı. İmam hatipler sorunu ve üniversite sınavlarına girişteki katsayı uygulamasında verilen mücadeleleri hatırlarsak, tartışmalar hep laiklik sistemine dayanmaktaydı. Türkiye'de uygulanan laiklik, baskıcı ve ayrımcı olarak itham edilmekte ve dini özgürlükleri kısıtlamakla kalmayıp iş bulma ya da eğitim hakkı gibi temel anayasal haklarında sınırlandırılmasında gerekçe olarak kullanılmaktaydı. Kamusal alanda dindarların görülmeye başlaması ile laiklik sisteminin dindarlarla derin mücadelesi başlamış oldu (Çınar 2005).

Dinin tanzim edilmesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığı ile kontrol altına alınması, İslamı devlet ve rejim için "tehdit" olmaktan çıkarmak ve devletin meşruiyetine uygun bir dini pratik geliştirmek için günümüze süregelen bir uygulama oldu (Gözaydın 2009). Diyanet'in tayin ettiği öğreti dışında kalan dini cemaatler ve mezheplerin temsil sorunu da diğer bir tartışma konusunu olmuştur.

Laikliğin at başı gittiği bir diğer süreç Türk Ordusu ve militarizmi olmuştur. Laikliğin militarizm ile birbirini beslemesi durumu Türk laikliğinin baskıcı ve otoriter yüzünün daha da güçlenmesinde önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır (Dağı 2008: 85- 99). İşte tam da burada Türkiye'deki laikleşme hareketinin yukarıda bahsi geçen biçimde (devletten sivil topluma, sivil toplumdan topluluk ve çok partili demokratik kültüre doğru ivme kazanan) değil, Türk siyasi hareketleri sonrasında muhafazakarlığı kendisine temsil modeli seçen kırsal kesime karşı Cumhuriyetçi elit kentli kesimin resmi müdahaleleri olarak özetlemek daha yerinde olacaktır (Jenkins 2012-129 ; Özdalga 2012:210-vd.).

Liberal İslam ile Liberal Laiklik Mümkün mü?

Günümüz Türkiye siyasetinde AK Parti ile yer edinen ve henüz tanımının net olmadığı muhafazakar ancak demokrat dindar ama liberal bir siyasi çizgi hakim konumdadır. Yalnızca Türkiye'de değil dünyada da Malezya ve Dubai gibi küresel kapitalizme eklenmiş ve liberal ekonomiyi uygulayan görece daha özgür olan ülkelerde de şu veya bu şekilde Müslümanlık ile modernitenin "uyum"u sağlanmaya çalışılmaktadır. İslamcılık radikal ve militan yüzünü siyaset sahnesinde kaybederken ve yalnızca yer altına itilmiş terör örgütlerine dönüşürken siyaset sahnesinde ise modernizmle daha barışık bir İslamcılık öne çıkmaktadır (Haenni 2011 ; Uysal, 2009). İslamcılığın radikal yüzü yerine modernizmle barışık olan bu İslamcılığı tercih eden ABD'nin de ürettiği "yumuşak ya da liberal İslam" gibi adlandırmalar ve Türkiye'yi örnek olarak seçmeleri AK Partinin siyaset sahnesinde güçlenmesi ile denk düşmektedir.

İslamcılık ve liberalizm evliliğinin ne kadar daha süreceği bilinmese de, buna karşın militan ve baskıcı bir görünüm çizen Türkiye jakoben laikliğinin de artık sürdürülemez olduğu ve kendisini yenilemeye ihtiyacı olduğu anlaşılmıştır. Laiklik tanımının sorunlu hale gelmeye başlaması ve Türkiye gerçeğine uymaz hale gelmesi, sorgulanması laiklik tartışmalarını hala gündemde tutmaya yaradı. Laiklik tanımının sık bilinen tarifi ile din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılığı olmadığını, devletin din üzerinde düzenleyici ve tanzim edici etkisi olmasından anlıyoruz (Sarı 2011).

Türkiye'de İslamcı hareketin liberal, kapitalist ve modern değerlerle barışı, laikliğin de dönüşümünü gerekli kılmış; İslamcılıkta yaşanan dönüşüm Türkiye'nin laiklik sistemini de dönüşmeye zorlamaktadır. Kamusal alana dinsel ve cemaatsel kimliklerin, ilişkilerin, ağların ve yaşam tarzlarının taşınması, kamusal alanda dini yasaklayan bir laiklik anlayışı ile çatışır hale gelmiştir (Turam 2007: 66- 76).

Farklı kimlik ve yaşam tarzlarını, buna dinsel kimlik ve yaşam tarzları da dahil, hoşgörüyü karşılayan ve kamusal alanda tolerans içinde bir arada durmalarını garantileyen çok kültürlü ve çok kimlikli liberal bir laiklik anlayışına ihtiyaç duyulmaktadır. Laiklik artık dindar olanın dindar olmayana baskı kurmasını önceden engelleyen bir mekanizma olmaktan çıkmış ve Müslüman olsun gayri Müslim olsun her türlü dini kimliğe tahammülü olmayan baskıcı bir politikaya dönüşmüştür. Burada şunu belirtmek gerekir ki; laisizmin Türk versiyonu sosyo-politik bağlamda farklı özellikler göstermektedir. Başka deyişle, Türkiye'deki cumhuriyetçi laik proje anayasal bir kamu düzeni kurma aracıdır. Bu laiklik projesi, dinin kolektif vicdan ve kimlik üzerindeki rolünü "ikame" etmek ve dinin toplum ile devlet üzerindeki baskısını ortadan kaldırmak için kullanılmaktadır. Batılı anlamda kamusal alanda laiklik hoşgörüyü ve çoğulculuğa dayanan liberal bir kavram haline gelirken, Türkiye'de yasaklayıcı ve dışlayıcı bir uygulama haline dönüşmüştür. Hâlbuki laiklik özü itibarıyla bireyler arası uzlaşmayı sağlayan ve kamusal alanı güvence altına alan bir ilkedir. Günümüzde etkilerini gördüğümüz Türkiye'deki uygulamalar, laiklik prensibinin baskıcı ve dışlayıcı, "jakoben bir ilke olduğu" yolunda yanlış bir kanı yaratmıştır. Laikliğin devlet sisteminin sağlığı açısından bir işleyiş biçimi ve prensip olarak kabul edilmesi olanaklılığı, ancak seküler kültürün yarattığı vatandaş tanımında ve oradaki dönüşüm rüzgarının insan hakları bağlamında okunarak yorumlanmasında yatmaktadır.

Vatandaşlığın Dönüşümü Karşısında Seküler Eylem Alanının İnsan Hakları Bağlamında Yenilenmesi:

Tarihi, Tanrı'nın değil, insanın yarattığı düşüncesiyle özetlenebilecek olan Modern Avrupa düşüncesinde, gelenekten kopuş *özgürleşme* ile bir tutulmaya başlanmıştır. Özellikle, akıl ile özgürleşmeyi (*emancipation*) birleştiren modernite, doğası gereği yayılmacı ve kutuplaştırıcı olan kapitalizm rüzgarını da arkasına alarak laikliği yeniden inşa etmiş oldu (Amin 2006: 9-15). Kaçınılmaz biçimde dini, "tarihi insanoğlu yapar" ilkesi ile bağdaştırması ve sosyal dönüşümlerde bu dengeyi toplumsal bir sonuç olarak kurmaya çalışması, modernitenin vatandaşlığın dönüşümü karşısında seküler bir eylem alanı oluşturması demektir. Evrenselci söylemin yerini postmodernizme dayalı kültürel "özgünlüklerin çeşitliliği" söylemine bırakması, sekülerizmi kültürlerarası *fraktal* karşılaşmalarda farklı bir anlama ve işleve taşımış oldu. Kamusal alanda dinin işlevini tartışan Habermas'a göre kültürel çalkantılarla ilerleyen günümüz coğrafyası modernleşmeyle ilerleyen bir sekülerleşme dalgasının etkisi altındadır:

"Tarihsel olarak bakıldığında, dindar vatandaşlar seküler çevrelerine karşı, seküler vatandaşların *çaba göstermeden* sahip olduğu epistemik yaklaşımları benimsemeyi öğrenmek zorundadır. Seküler vatandaşlar benzer bilişsel uyumsuzluklara maruz değildir. Ama onlar da bir bilişsel külfetten yakayı kurtaramazlar, çünkü sekülerist bilinç, dindar vatandaşlarla işbirliği içinde anlaşmak için yeterli değildir. Bu bilişsel uyum çabası, inançlı veya başka inançtaki kişilerle ilişkilerde vatandaşların toleransına yönelik siyasi-ahlaki beklentiden ayırt edilmelidir." (2012: 135)

Habermas'ın söyleminden de anlaşılacağı gibi, yazının başlığını oluşturan laiklik-sekülerlik ayrımı dini-politik olduğu kadar felsefi-kültürel bir ayrımı da imlemektedir. Artık sekülerizm aydınlanmanın ve akla dayalı özgü bireyin itici gücü değil, kültürel çeşitliliğin korunması adına durulan eşit mesafeye karşılık gelmekteydi: "dinin olası varoluşsal anlamına saygıyla anlayış göstermek değil, tersine modernliğin seküler biçimde katılmış ve dışlayıcı bir anlayışının özdönüşümü aşılmasıdır" (Habermas 2012: 136). Ancak sekülerizmin laiklikten farklı kılınarak siyasal ve toplumsal eylem alanında "dönüştürücü" ve "denetleyici" oluşu Avrupa devletlerindeki vatandaşların deneyimlemediği bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Sekülerizm insan hakları bağlamında daha çok devletin kurumlarının, eğitim olanaklarının, bilgi

akışının bilimsel ilkeleri aşan metafizik alanda değil, daha iyi ve özgür bir yaşam için herkese eşit hoşgörüyü servis etmesi demektir. Yukarıda bahsi geçen Türkiye örneğini düşündüğümüzde siyasal erklerin ve devlet aygıtlarının seküler eylemlerinin dünyadaki tarihsel gelişim ile karşılaştırıldığında ne kadar farklı bir doku sergilediğini tekrar hatırlayalım. Batıda düşünceler tarihinde yaşanan “değerlerin laikleşmesi” Türkiye’de henüz deneyimlenmemiştir. Batı düşüncesi özellikle akıl çağı ile başlayan metafiziği dışlama sürecinde her şeyi akıl ve felsefe süzgecine tabi tutarken, toplumun laikleşmesine giden yolda toplumu şekillendirmekten çok değerlerin kamu düzenini aşan göndermelerini, rasyonel yaşam ortaklığını aşan kısmını “özel”, “mahrem” olarak ilan etmiştir. Din olgusu, toplumsal ahlakı yansıması bakımından tamamen terk edilmemiştir.

Sekülerizmin bir eylem alanı olarak, temelde dayandığı laik teoriyi hayatın içine taşıması, vatandaşlığın dönüşmesine orantılı biçimde farklılıklar arz etmektedir. Daha açık bir deyişle, sekülerizmin başlangıçtaki katı “dışlayıcı”, “hiç sayan” algısı yerine, daha yumuşak; yok saymak yerine, taleplere çözüm bulmak amacıyla anlamaya çalışan, “mesafe koyucu” bir işlevi sürdürdüğünü gözlemliyoruz. Bu gözlem yargısı yanlış olmayacaktır. Lakin bu sadece sosyolojik bir gözlem değil, dönüşümün felsefi boyutta da nasıl evrildiğini özetleyen bir yargıdır. Benzer bir yargıyı Bülent Tanör şu şekilde dile getiriyor ve olguyu özetliyor:

“Din dersleri, hiç şüphe yok ki din derslerinin mecburi kılınması mecburi hale getirilmiş olması laikliğe kesin aykırıdır. Her türlüüne aykırıdır...Nüfus cüzdanlarında din ve mezhep hanesi vardır, doğru değildir....Türkler bence en azından devrimci cumhuriyet döneminde 45'lere kadar jakobenizm yaptılar. Her alanda ve din-devlet ilişkileri alanında da.Fransa etkisi vardır” (Tanör 2001: 30- 31).

Sosyal hakların ilk boy gösterişinin Fransa olduğunu düşündüğümüzde, sekülerizmin ve laik cumhuriyetin kendisini yurttaşlarına en iyi devlet biçimi olarak adil yönetim ve siyasal erdem merkezi olarak konumlandığını söyleyebiliriz.Ancak modern yurttaşlık ve çokkültürlülük üzerine çalışmalar gösteriyor ki, devletin siyasal bekâsı ve yurttaş desteğinin aktif katılımının ve gerçekliğinin korunması bütünsel bir yurttaşlık tanımı yerine kendi kimlik ve katılımcı rolleri olan grupları tanımdan geçmektedir (Heater 2007: 142 ; Kadioğlu 2008: 31- 35). Ignatieff'e göre tanınma talebi -insanın doğası gereği- “hakları kısıtlanan ya da denetlenen bir vatandaş olmak istememesinde yatar; vatandaşlık bu bağlamda demokratik değil bürokratik bir tanımlamadır” (1995: 71).

Vatandaşlığın bürokratik alandan demokratik alana çekilmesinde kuşkusuz günümüz açısından en önemli işlevi sivil toplum kuruluşları yerine getirmeye çalışmaktadır. Haklara olan gereksinim sivil topluma olan gereksinimi ortaya çıkarmaktadır.Vatandaş diğerleriyle bir araya gelmiş, doğal haklarının anayasal sistemde korunması beklentisinde olan bir perspektifte durmaktaydı (Brett 2011: 129).Bu perspektife sığmayan nokta muhalefet alanı olarak kalacak ve STK'ların eylem alanı olacaktır.Örneğin, Türk-muhafazakâr gruplar kendi yardım ve dayanışma organizasyonlarını devletin yerine getirmediği sorumlulukları kurumsallaştırmak amacıyla kullanmaktadırlar. Böylelikle hem sistemin eleştirisi yapılmakta, hem de seküler eylem alanı devletten bağımsız iş yapmanın olasılığı olarak görülmektedir (Göçmen 2011:134- 135).

Nitekim laik anayasa modelleri ve seküler toplumsal düzenlemeye dayalı devlet ahlakında daha başta, daha temelde bir sorun ile karşı karşıya bulunuyoruz: Dinsel kimlik bir aidiyet biçimi olarak tanımlanabilir mi? Daha başka deyişle yurttaşlık statüsü mü, imanın gerekleri mi önce gelir?Buradan anlıyoruz ki, aslında “dinsel kimlik kapsayıcı/özcü bir kimlik olarak tanımlanmaktadır [ve sorun] dinsel kimliğin gözden

geçirilemez aidiyet mi, özgür iradeyle seçilen ve sürdürülen bir kimlik mi olduğu noktasında düğümlenmektedir” (Üstel 1999: 114).

Kimi yorumlamalara göre vatandaşlığın dönüşümü bağlamında insan hakları açısından seküler eylemin sınırının nerede başlayıp nerede bittiği konusunda bir sorun yoktur; çünkü anayasal sistemimizde din ve vicdan özgürlüğü vurgulandığı kadar, milleti bir arada tutan “toplumsal birleştirici işlev”i ile din meşrulaştırılmıştır, anayasanın içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla, seküler eylem alanı ancak tehdit ve tehlike eksenli tartışmalara karşı rejimi korumak adına ortaya konmaktadır (Üstel 2005: 292-295).

Wolton “bütünleşme” gibi bir işlevi devletin zorlama tutumu olarak kabul eden entelektüellerden biri olarak, kamusal alanın demokratikleşme çabalarıyla içine sürüklendiği çelişkilerinden, yine kamusal alanın heterojen yapısının kabul edilmesi ile çıkılabileceğini söyler. Böylece, Wolton, “rejimi korumak” ya da “milleti bir arada tutmak” gibi gayretlerin çağcıl düşüncede işlevinin değiştiğini vurgulamaktadır. Ona göre, laik ve rasyonel söylem çeşitli değer sistemlerine bağlı çok fazla sayıda söylemin birbirleri üzerindeki varlıklarını haklılaştırmaya çalışmadan bir arada *temsalciler* olarak bulunmalarını sağlayan bir sistem olmalıdır (Wolton 2012: 36). Gauchet’ye göre ise bu ayrışmayı başaran tek sistem cumhuriyettir, çünkü inananları din adamlarının boyunduruğundan kurtarmıştır. Cumhuriyetin demokratik yaklaşımı, laikliğin gelişimine paralel olarak toplumdaki bireysel inançlara en büyük özgürlüğü sağlamıştır. Gauchet’ye göre demokratik ve laik bir rejimde din engellenen değil, onurlandırılan, saygı duyulan, kendi kapsam ve derinlikleriyle kamu önünde bulunmaktadır. Ancak asıl dikkat edilmesi gereken ve seküler eylem yol açan “dinlerin toplumda kimlik kazandırıcı bir kültüre indirgenmesini engellemek”tir (2000: 91).

Sözün özü, vatandaşlığın dönüşümü karşısında seküler eylem alanının insan hakları bağlamında yenilenmesi insanı yurttaşla eşitleme olgusundan vazgeçilmesiyle mümkün olacaktır. İnsan hakları talepleri, Etienne Balibar’ın söylediği gibi, yurttaş hakları taleplerinden ayrı kalmaktadır (1998: 82). İnsan-vatandaş denklemi, din gibi bireysel özgürlüklerle, toplum içinde yaşamının ifadesi olan kamusal özgürlüklerin birbirleriyle karşılaştığında çelişmesine yol açan ikiliktir. Dolayısıyla öznelliğin özellik ve/veya özerklik olmaması gerektiğini ifade edecek eşit ve özgürlükçü yapılar ile ancak modern diyalektik insanlık adına daha iyiye yol açabilir. Laik düşüncenin seküler eylem alanı olarak kendisini ifade etmesi, özellikle Türkiye örneğinde, vatandaşlığın dönüşümüne rağmen, insan haklarının dönüşümünün aynı hızda gerçekleşemediğinin somut örneğidir.

Sekülerizm tartışmalarında gündelik olanla kutsal olanın geriliminin modern olanla geleneksel olan arasındaki ilişki üzerinden kurgulanması söz konusudur. Geleneksel ve biçimsel olanın, yerini, git gide gündelik hayatın karmaşasındaki ince hesaplara ve pratik kaygılara bıraktığı çeşitli araştırmalarda ortaya konulmuştur (bkz: Akşit 2012). Dinin hepimizin hayatını dolaylı ya da doğrudan etkilediğini inkar edemeyiz. Din üzerinden yaşanan ve yaşatılan gerilim gündelik kaygıların ve sosyal eksenli algılanmanın ötesinde birkaç temel felsefi ayrımı barındırmaktadır: Bunlardan birincisi kutsallık ile dünyevilik iken, ikincisi geleneksellik ve modernlik arasındaki ilişkidir. Buraya kadar sekülerizmin kavramsal çağrışımları ve tarihsel bağlamıyla aykırı düşecek bir ayrım yapılmamıştır. Asıl sorun kamusal alanda ve özel alanda dinin nasıl yaşanacağına dair çıkarımların yapılmaya başlandığı ve dolayısıyla insanlığın en baştan beri sorunu haline gelmiş olan dinsel bilgi ile bilimsel bilginin geçerliliği tartışmalarındaki çekişmenin bu alana dahil edilmesi noktasında yaşanmaktadır (Akşit 2012: 12). Modern siyasette dindarlığın ve din-karşıtlığının oynadığı global rolü düşündüğümüzde Türkiye’de sekülerizmin eylem alanını pratik olarak tanımlamak ile laikliğin düşünsel arka planının haritasını okumak ayrıca önem kazanmaktadır. Böylelikle Türkiye’de sekülerleşme hareket(ler)i kendisini laiklik adı altında meşrulaştıran, daha doğru bir ifadeyle felsefileştiren, ancak diğer yandan da

toplumlardaki sınıf ve/veya kesimlerin çizgilerini daha belirgin ve keskin hale getirerek toplumsal uzlaşmayı değil, kamu alanındaki parçalı yapıyı gözler önüne seren bir rehber işlevi görmektedir.

Jürgen Habermas, dindar ve seküler vatandaşların kamusal akıl kullanımına dair bilişsel önyargılarını incelediği yazısında sekülerizmin nasıl okunması gerektiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır (2009:112-145).Habermas'a göre seküler hareketler "medeniyetler çatışması tezi"nden bağımsız olarak düşünülemez.Kapitalist modernleşmenin "dışarıdan gelen" sıkıntıları ile içeride uyandırdığı "şiddet" sekülerizmin toplumsal güvensizlik karşısında zayıflamasına yol açmış gibi gözükmektedir (113). Din olgusu, modernleşmenin sıkıntılarına karşı kendi özgün çözümleri ile bireyleri ve bireylerden oluşan toplumları kamusal aklı kullanmada bir tür refleksi, siyasal ve ekonomik olan karşısında kültürel bilinç paylaşımı etrafında birleştirmektedir. Liberal toplum düzeninin dayandığı öğrenme biçimi, seküler temellere dayanır. Ancak, ortak aklın kamusal alanda dini meşrulaştırmalar yerine herkes için ulaşılabilir ve paylaşılabılır *epistemik* temellere dayanmasını mümkün kılan garantör ilke olan sekülerizm, sadece devlet ile din (kilise) arasındaki ilişkiyi değil, vatandaşlarının dini taleplerinde tarafsızlığı savunacak kadar eşit ve uyumlu bir politikayı da desteklemek durumundadır (121-124). Temel sorun böylece devlet eliyle görülen "adalet" gibi, gündelik hayatın düzenlenmesi gibi, kamusal aklın bilinçli kullanımına dayalı ortaklıklarda, gelenek ve din eksenindeki kanılarında ısrarcı olanların varoluşsal kabullerinin vatandaşlık katılımı ve eşitlik noktasında herkes için meşrulaştırılmasıdır; "ortak iyi" adına herkes için tarafsızlaştırılması ve kabul edilebilir hale getirilmesidir (124-131).

Bu bağlamda, laiklik-sekülerlik ve sekülerizasyon süreçleri birbirinden ayrılmakta, ortaçağdaki "erdem" karşılığında kullanılan "religio" çağımızda, akıldan, siyasal, sanatsal, bilimsel ve ticari olandan elini eteğini çekmiş olmak değil, tam tersine kendisini gündelik hayatın olanakları bakımından her şeyi kuşatan olarak görmek ve çözümleri bu yolla "ayrık", "apayrı" bir toplumsal alan (sphere) yaratarak değil; toplumu tanımlayarak sunmak durumunda kalmıştır. Modernite ve Aydınlanma düşüncesinin temel dinamiklerinden olan akıl, kamusal akla, kamusal akıl dinsel formülasyondaki geleneklere dönüş çağırısına, toplumsal iyilik durumu ise mutlakiyetçi yapıdan felsefi-kültürel temellendirmelere kaymaktadır. Dolayısıyla bir yandan sekülerleşmenin ivme kazandığı modern sonrası bir dönemden bahsedilebilirken, aynı anda ve diğer yanda dini açıklamaların modern gündelik hayat kültüründeki sıkıntılara kamusal adına yanıt vermek anlamında gücünü yitirmediğini gözlemleyebiliriz. Değişimin ürkütücü gücü, dinsel öğelerin, içsel olanla (internal world) dışımızdaki dünyayı (external world) birleştirici vaatlerinin halen talep görmesinin başlıca sebeplerindendir (Caputo 2001: 42-46).

Özetle diyebiliriz ki, eylemden çok düşüncenin arka planını, duygulardan çok rasyonel temelleri, radikalleşmeden çok tolerans fikrini geliştirmeyi ancak ve ancak - anlatılanlar ışığında- "insanı" odağına alan insan hakları bağlamındaki bir vatandaşlığın dönüşümü sayesinde yaşayabiliriz/ yaşatabiliriz.

Sonuç Yerine

Türk devlet geleneği ve kültür tarihi açısından felsefi temelleri kendi kültürünün değerleri ile yoğrularak atılmamış olan ülkemiz dokusunda laiklik, ulus devlet olma sürecinin ayrılmaz bir parçası olarak yer almıştır.Bu noktada, laik olmak yurttaş olmanın temeli olarak addedilmiştir.Laikliği, insan hakları bağlamında ele almak ve dini özgürlükleri sağlamada garantör ilke olarak edinmek liberal anlamda bir laiklik anlayışı iken, Türkiye'de laiklik, dini, "tehdit" olarak algılamak, ayrıca dini özgürlükler ve

kimliklerden arınmış yurttaşlar oluşturmak amacı gütmek üzerine inşa edilmiştir. Seküler her türlü eylem bu amaca yönelik olduğundan, laiklik baskıcı ve özgürlükleri kısıtlayan bir görünüme bürünmüştür. Sekülerizmin dini özgürlükleri koruyan ve inanç farklılıkları yaşatan özgürlükçü temeldeki bir anlayışı gütmesine rağmen, Türkiye’de farklılıkları görmezden gelen ve baskılayan siyasi tavrın yanında, belli bir inancı ve mezhebi merkeze alarak dini tahakküm altında şekillendirmeye çalışan seküler eylemlere de sahne olunmuştur.

Tam da bu noktada, belli bir inanç üzerinden verdiği din hizmetlerini ve devletin belirlediği ölçüde inançlara sahip yurttaşlar yaratma eylemlerini “laiklik” adı altında yapmaya çalışmış ve “laiklik” tanımını da kendi seküler eylemleri etrafında belirlemeye kalkışmıştır. Devletin bu yöndeki seküler eylemleri, laiklik karşıtı akımları ve cemaatleri de güçlendirmiştir. Devletin seküler pratiklerine karşı gelişen bu süreçler “laiklik” karşıtı bir söylem içerisine girmiştir. Hâlbuki -anılan kuramsal tartışmalara baktığımızda- laikliğin özgün tanımı ile devletin seküler pratikleri arasında eylemsel bir kopukluk ve gerçeklik açısından bir uçurum bulunduğu ileri sürülmüştür. Bu ayrımın farkında olmayan cemaatler ve akımlar ise devletin baskıcı görünen seküler uygulamalarını “laiklik” olarak kabul edip laik çağrışımlı uygulamalara karşı bir duruş edinmişlerdir. Laikliğin özündeki tanımının kendi inanç ve yaşayış tarzlarını da insan haklarının bir parçası sayılan inanç özgürlüğü kapsamında garanti altına alan bir düşünce sistemi olduğunu kabul etmek istememişlerdir.

Diğer yandan, sekülerleşme çabası, bir “ideoloji” olarak, din algısını değiştirip dönüştürdüğü oranda kültürel ve geleneksel olanın da nasıl konumlanması gerektiğine dair öndeyileri törpülemiştir. Türkiye ölçeğinde düşündüğümüzde, seküler eylem alanının yapmak istediği, kültürel geçmişi Batıdaki geleceğin inşası adına dondurmak, dışlamak, askıya almak hatta mümkünse devrimsel biçimde *tarih* olarak tanımlamaktır (Boyle ve Sheen 1997-388). Türkiye Cumhuriyetinin rotasını planlayan sekülerizm hareketi dışlayıcı değil, her dinden, her etnik kökenden ve her düşünceden bireyleri kamu adına aynı kabul eden bir ilkenin, yani kısaca yurttaşlığın dayanağı olmuştur (Çağaptay 2006: 80-81).

Bu yazının özünde gösterilmek istenen, laiklik ve sekülerlik tartışmalarının artık kendi aralarındaki kavramsallaştırma mücadelesinde değil, kuru nedenselliği açacak biçimde kültürel bir kodlama olarak yurttaşlığın dönüşümünün içeriği üzerinden algılanabileceğidir. Günümüzün toplumsal tartışmaları birarada yaşamının felsefi dayanaklarına bağlı olarak (ki bu değerlerin ortaklığı veya paylaşımıdır) statükoyu korumak ve ondan taviz vermemek değil, onu, herkes için, daha iyiye doğru yönlendirecek tartışmaların önünü açmak anlayışı belirlemektedir. Sekülerizmin sunduğu ayrılıklar “ayrıklıklar” olarak değil, toplumu daha mesafeli, objektif ve eşitlikçi bir görüşle yönetmenin ilkesel olanaklarıdır. Böylelikle sekülerizmin düşünsel gerçeklik zeminini oluşturan laiklik, “laikçilik”ten uzak tutulabilir.

Seküler eylem alanı insan hakları bağlamında hak taleplerine yanıt vermek durumunda kalan bir siyasi sorumluluk olarak karşımıza çıkar. Düşünce tarihi açısından laiklik-din ilişkisi yeni ve karmaşık olan modern (hatta modernlik sonrası) ve çağdaş dünyanın evrensel temellerinin ancak seküler adımlar sayesinde kurulabileceği önkabulüne dayanmaktadır. Türkiye’deyse tam tersi bir durum söz konusudur: Seküler eylem alanı laiklik üzerine oturtularak, devlet eliyle sağlanması gereken tarafsızlık, devlete “baskın ve elitist laisizm” yaftasını yapıştırmıştır.

Tüm bu karmaşa, köklerini, kültürel dönüşümün felsefi temellerini oluşturan kavramsallaştırma ve anlamlandırma faaliyetinin vatandaşa bırakılmamasında bulur. Dolayısıyla evlenmeden boşanmaya, eğitimden ifadeye tüm alanlarda tektipleştirmeye varan toplumsal süreç laikliği “araç” olarak kullanmıştır. Vatandaşını demokratik değil bürokratik olarak tanımlayan devlet kültürlerinde yönetim “denge kurmak”tan çok “denge tanımlamak” ya da dengenin olmazsa olmaz “mutlak” koşulunu genelleştirme anlamına gelir. Böylece, seküler eylemin bir aygıt değil, toplumsal

uzlaşmanın önşartı olarak kullanılmasında STK oluşturma bilincinin ve demokratik haklar söylemindeki önemi yadsınamaz. Bu noktada bütünleştirici işlev, indirgemeci ve mikro-kimliklere karşı bir siyasetin gözetilmesi demektir. İdealize edilmek istenen siyaset biçimi vatandaşının dönüşümü karşısında toplumu her adımda yönlendirmek zorunda hissetmeyen sosyal devlettir. Böylesine bir devlet yapısı eylem alanının yetkince kamusal akıl bağlamında uygulanması koşuluyla sekülerizmin yurttaşlığa sağladığı güvencesinde ve laikliğin eşitlikçi felsefi içeriğinde bulunur.

Kaynakça

- AKŞİN, Sina, (2002), **Türkiye Tarihi**, İstanbul: Cem Yayınevi.
- AKŞİT, B., ŞENTÜRK R., KÜÇÜKURALI Ö., CENGİZ K., (2012), **Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri**, İstanbul: İletişim Yayınları
- AMİN, Samir, (2006), **Modernite, Demokrasi ve Din: Kültüralizmlerin Eleştirisi**, Çev., F. Başkaya, U. Günsür, G. Öztürk, Ankara: Maki Yayıncılık.
- BALİBAR, Etienne, (1998), “İnsan Hakları ve ‘Yurttaş Hakları’, Eşitlik ve Özgürlüğün Modern Diyalektiği,” **Dersimiz: Yurttaşlık**, Editörler: T. Ilgaz, İstanbul: Kesit Yayıncılık, ss. 81-109.
- BENTON, Ted ve CRAIB, Ian, (2008), **Sosyal Bilim Felsefesi**, Çev., Ü. Tatlıcan ve B. Binay, Bursa: Sentez Yayınları.
- BOYLE, Kevin ve SHEEN, Julien, (1997), **Freedom of Religion and Belief (A World Report)**, the USA: Routledge.
- BRETT, Annabel, S., (2011), “Yurttaş Hakları Tasavvurunun Gelişimi”, **Devletler ve Yurttaşlar**, Editörler: Q. Skinner, B. Strath, Çev., G. Aksay, İstanbul: T.İş Bankası Kültür Yayınları, ss. 113-133.
- CAGAPTAY, Soner, (2006), **Islam, Secularism, and Nationalism in Turkey: Who is a Turk?**, the USA: Routledge.
- CAPUTO, John, D, (2001), **On Religion**, Canada: Routledge.
- CHAPPS, W., (1987), “Society and Religion”, **Encyclopedia of Religion**, Editör: M. Eliade, cilt:13, New York.
- ÇINAR, Alev, (2005), **Modernity, Islam, and Secularism in Turkey**, Minneapolis: University of Minnesota Pres.
- DAĞI, İhsan, (2008), **Turkey Between Democracy and Militarizm**, Ankara: Orion Kitabevi.
- DUMAN, Fatih, (2003), “Din ve Siyaset”, **Siyaset**, Editör: Mümtaz’er Türköne, Ankara: Lotus Yayınları, ss. 523-557.
- GAUCHET, Marcel, (2000), **Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi**, Çev., M. E. Özcan, Ankara: Dost Yayıncılık.
- GELLNER, Ernest, (1992), **Postmodernism, Reason and Religion**, London: Routledge.
- GÖÇMEN İpek, (2011), “Muhafazakârlık, Neoliberalizm ve Sosyal Politika: Türkiye’de Din Temelli Sosyal Yardım Organizasyonları”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, Yıl:14, Sayı:58, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 115–147.
- GÖLE, Nilüfer, (1991), **Modern Mahrem**, İstanbul: Metis Yayınları.
- GÖLE, Nilüfer, (2000), **Melez Desenler**, İstanbul: Metis Yayınları.
- GÖLE, Nilüfer, (2012), **Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar**, İstanbul: Metis Yayınları.
- GÖZAYDIN, İhtar, (2009), **Diyanet-Türkiye Cumhuriyeti’nde Dinin Tanzimi**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- HABERMAS, Jürgen, (2009), **Doğalcılık ve Din Arasında Felsefi Denemeler**, Çev., A. Nalbant, İstanbul: YKY.

- HAENNI, Patrick, (2011), **Piyasa İslamı – İslam Suretinde Neoliberalizm**, Çev., L. Ünsaldı, Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı.
- HEATER, Derek, (2007), **Yurttaşlığın Kısa Tarihi**, Çev., M. Delikara Üst, Ankara: İmge Yayınları.
- IGNATIEFF, Michael, (1995), “The Myth of Citizenship”, **Theorizing Citizenship**, Editörler: R. Beiner, Albany: State University of New York Press, ss. 53-79.
- JENKINS, Gareth, (2012), “Islamism in Turkey”, **Routledge Handbook of Political Islam**, Editör: S. Akbarzadeh, the USA: Routledge, ss. 129-141.
- KADIOĞLU, Ayşe, (2008), “Vatandaşlığın Ulustan Arındırılması”, **Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara**, Editör: A. Kadioğlu, İstanbul: Metis, ss.31-55.
- LEWIS, Bernard, (1962), **The Emergence of Modern Turkey**, London: Oxford University Press.
- MARDİN, Şerif, (1991), **Türkiye’de Din ve Siyaset**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- OCAK, Ahmet Yaşar, (1999), **Türkler, Türkiye ve İslam**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ÖZDALGA, Elizabeth, (2012), “Secularism”, **The Routledge Handbook of Modern Turkey**, Editörler: M. Heper ve S. Sayar, London: Routledge, ss.205-215.
- RUSSELL, Bertrand, (1990), **Din ile Bilim**, Çev., A. Göktürk, Ankara: Say Yayınları.
- SARI, Özgür, (2011), **Secularization in Turkey**, Saarbrücken-Almanya: Lambert Academic Pub.
- SHANKLAND, David, (1999), **Islam and Society in Turkey**, London: Eothen Press.
- SWINGWOOD, Alan, (1998), **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, Çev., O. Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- TANİLLİ, Server, (2000), **Yaratıcı Aklın Sentezi: Felsefeye Giriş**, İstanbul Adam Yayınları.
- TANÖR, Bülent, (2001), “Laiklik, Cumhuriyet, Demokrasi”, **Laiklik ve Demokrasi**, Editör: İ. Ö. Kaboğlu, Ankara: İmge Yayınları, ss. 23-35.
- TAYLOR, Charles, (2011), “Western Secularity”, **Rethinking Secularism**, Editörler: C. Calhoun, M., Van Juergensmeyer, Antwerpen: J. Oxford University Press, ss.31-54.
- TEZEL, Yahya, (2005), **Transformation of State and Society in Turkey**, Ankara: Roma Yayınları.
- TURAM, Berna, (2007), **Türkiye’de İslam ve Devlet, Demokrasi, Etkileşim, Dönüşüm**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- TURNER, Byran, (1991), **Religion and Social Theory**, London: Sage Pub.
- UYŞAL, Aysen, (2009), **Siyasal İslam ve Liberalizm**, İzmir: Yakın Kitabevi.
- ÜSTEL Füsun, (1999), **Yurttaşlık ve Demokrasi**, Ankara: Dost Yayınevi
- ÜSTEL Füsun, (2005), **Makbul Vatandaş’ın Peşinde: II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi**, İstanbul: İletişim Yayınları.
- VERGİN, Nur, (1994), **Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi, Türkiye Günlüğü**.
- VERGİN, Nur, (2000), **Din, Toplum ve Siyasal Sistem**, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- WOLTON, Dominique, (2012), “Medyatik Kamusal Alanın Çelişkileri”, **Kamusal Alan**, Editör: E. Dacheux, Çev., H. Köse, İstanbul: Ayrıntı.
- YAVUZ, Hakan, (2005), **Modernleşen Müslümanlar**, Çev., A. Yıldız, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- 1982 Anayasası, www.mevzuat.adalet.gov.tr/html/1113.html, 24.08.2012.