CUDES JOURNAL
CURRENT DEBATES IN SOCIAL SCIENCES

Çevik, A. (2022). Güncel Siyasal Tartışmaların Bize Hatırlattığı İki Önemli Kavram: Laiklik ve Sekülerlik. *Journal of Current Debates in Social Sciences*, 5 (1), 9-19.

Research Article

Güncel Siyasal Tartışmaların Bize Hatırlattığı İki Önemli Kavram: Laiklik ve Sekülerlik

Two Crucial Concepts the Political Debates Remind Us: Laicism amd Secularism

Dr. Abidin ÇEVİK
Kurum: Kocaeli Üniversitesi
E-posta:abidincevik@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5459-2935

DOI: 10.37154/cudes.2022.54

Article Info

..
Received: 18.04.2022
Accepted: 14.06.2022

Keywords: Kemalist modernisation,Laicism, Modernisation of Ottomans, Secularism

Abstract

In this study, the secularism debates initiated by the President of Religious Affairs (DIB) Ali Erbaş and the some other political parties in the recent period of Justice and Development Party, will be discussed in the historical context. The concepts of laicism/secularism, which are at the center of current political debates in every period, from the Ottoman Empire to the republic, and the impelementation of the secularism in Turkey will be evaluated in terms of attributed meaning in time. The reason why secularism was extensively preferred in the modernization process from the Ottoman Empire to the republic will be enlightened etymologically and conceptually. The use of laicism which is commonly political and legal term instead of secularism which means the decline in the influence of the religion in social life will be discussed in the historical and etymological reasons. After the proclamation of the II. Constitutional Monarchy, the steps that started under the rule of the Committee of Union and Progress and covered more legal areas were evaluated within the scope of secularism. Ultimately, the Kemalist period practices were discussed as a complementary to this process. The fact that laicism has been used to include secularization almost throughout the modernization process has been effective in its widespread recognition compared to secularization.

Makale Bilgisi

Geliş: 18.04.2022
Onay: 14.06.2022

Anahtar sözcükler: Kemalist modernleşme,Laiklik, Osmanlı modernleşmesi, Sekülarizm,

Öz

Bu çalışmada, Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarının son döneminde özellikle Diyanet İşleri Başkanı (DİB) Ali Erbaş olmak üzere, kimi etkili partililerin başlattığı laiklik tartışmaları üzerinden, laiklik/sekülarizm kavramları tarihsel olarak ele alınacaktır. Güncel siyasal tartışmaların her dönem odağında yer alan ve son dönem tartışmaların bize bir kez daha hatırlattığı laiklik/sekülarizm kavramlarının Osmanlıdan cumhuriyete yüklendikleri anlamları ve Türkiye'deki laikliğin uygulanma süreci değerlendirilecektir. Osmanlıdan cumhuriyete modernleşme sürecinde yaygın olarak laikliğin tercih edilme sebebi, etimolojik ve kavramsal olarak desteklenecektir. Dinin toplumsal hayatta etkisinin azalması anlamına gelen sekülarizm yerine, daha çok siyasi ve hukuki bir tanımlama olan laikliğin kullanılmasında tarihsel ve etimolojik nedenlerin, Türkiye'nin laiklik pratiğine olan etkisi ortaya konmaya çalışılacaktır. II. Meşrutiyet'in ilanı sonrası, İttihat ve Terakki Cemiyeti iktidarında başlayan ve daha çok hukuksal alanı kapsayan adımlar laiklik kapsamında değerlendirilmiştir. Sonrasında Kemalist dönem uygulamaları da bu sürecin tamamlayıcısı olarak ele alınmıştır. Laikliğin neredeyse modernleşme süreci boyunca sekülerleşmeyi de kapsayacak şekilde kullanılmış olması, sekülerleşmeye oranla yaygın olarak bilinmesinde etkili olmuştur.

1. GİRİŞ

Modern Türkiye'nin kuruluşu uzun bir tarihsel sürece dayanır ve bu süreç genellikle Osmanlı modernleşmesinin bir devamı olarak ele alınır. 19. yüzyıldaki gelişmeler, özellikle de 1839 tarihli Tanzimat Fermanı'nın ilanıyla modernleşme süreci daha programlı hale gelir; hukuk, eğitim ve ekonomi başta olmak üzere geniş çaplı bir reform hareketi başlar (Çağa, 2008: 7). Tanzimat'tan sonra, o güne kadar çok fazla dokunulmamış olan dini alan da reformcuların ilgi alanına girmiş, yeni düzenlemeler yoluyla laiklik sürecinde önemli adımlar atılmıştır (Zürcher, 2016: 99). Bu adımlar kendinden sonra gelen modernleşmecileri cesaretlendirmiş, Kemalist dönemin pek çok uygulamalarının da temelini oluşturmuştur.

Tanzimat Dönemi boyunca aydınlar ve devlet yöneticileri eliyle sürdürülen laiklik/sekülerleşme çabaları, modern Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinde de devam etmiştir (Mert, 2014: 95). Dahası yeni devletin kurucu kadroları dini alanla ilgili adımları atarken, alışılagelmişin aksine, daha kararlı bir duruş sergilemişlerdir .

Batı'daki uygulamaların aksine, Kemalist modernleşmeciler din-devlet ayrılığı yerine, dini kontrol altına alacak mekanizmalar geliştirmeyi uygun görmüşlerdir (Davison, 2002: 215). Bu yaklaşım Osmanlının geçmişteki uygulamalarıyla da tutarlılık göstermektedir; yeni devlet mekanizması bütün Cumhuriyet tarihi boyunca kritik kurumlar aracılığıyla bu kontrolünü sürdürmüştür. Dahası, yeni toplumsal yapı hedefinde dini kurumların belirlenen hedefe ulaşmada bir araç olarak kullanılmasına da sıklıkla rastlanmıştır (Gözaydın, 2009a: 15).

Kemalist rejimin inşasında en kritik rolü oynayan laiklik ilkesi ve onun uygulanma biçimi, günümüze kadar tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalarda laiklik kavramı, sosyolojik bir tanım olan sekülerleşmeyi de kapsayacak biçimde kullanılmıştır. Dinin toplumsal hayat üzerindeki etkisinin kalkması ya da en azından azalması anlamına gelen sekülerleşme yerine laiklik kavramının tercih edilmesi tesadüf değildir. Din ile devlet arasındaki ilişkiyi siyasal pencereden yorumlayan (Ertit, 2014: 43), dolayısıyla siyasal bir prensip olan laiklik, Osmanlıdan Cumhuriyet'e Türkiye'nin modernleşme serüvenini tanımlamaya daha uygun düşmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi, Cumhuriyet rejiminde de daha baştan itibaren din-devlet ilişkisi siyasal açıdan ele alınmış, haliyle bu ilişki neredeyse bütün bir Cumhuriyet tarihi boyunca dinamik bir tartışma alanı olagelmiştir. Bu tartışmalarda Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) özel bir duruma sahiptir; çünkü DİB laiklik ve uygulamaları kapsamında bütün bir Cumhuriyet tarihi boyunca tartışılan kurumlar arasında ilk sırada yer almıştır (Kara, 2000: 29).

Diyanet İşleri Başkanlığı tarihsel olarak üzerinde en çok tartışma yürütülen kurumlardan biri olmuştur. Kurumun şu anda görevde olan başkanı Ali Erbaş, görev alanına dahil olduğunu ifade etse de politik alanda etkili yansımaları olan çıkışlarıyla sık sık siyasal tartışmaların ana aktörü olmuştur. Diyanet İşleri Başkanının din ve devlet işlerini örtüştüren açıklama ve pratiklerine, eski Meclis Başkanı İsmail Kahraman gibi, siyasi figürlerin de tartışmalı beyanlarıyla dahil olmasıyla laiklik meselesi yeniden gündeme oturmuş, farklı toplum kesimleri de bu tartışmaya geleneksel ezberleri üzerinden katılmaktan geri durmamıştır. Özellikle İsmail Kahraman'ın, yazılacak yeni anayasada laikliğe yer verilmemesi gerektiği yolundaki beyanı ortamı daha da germiştir. Laik bir devletin önemli bir kurumunun başında olmasına rağmen Diyanet İşleri Başkanı açıklamalarını sürdürmüş, tüm tepkileri kulak ardı ederek kurumun tarihsel gelişim ve misyonuna aykırılığı apaçık olan bu siyaseten taraflı tutumunda ısrar etmiştir. Bu tavrı, güncel politik ihtiyaçlar ve yaklaşan seçimlere bağlayarak okumak, böylece Diyanet İşleri Başkanı aracılığıyla hükümetin dindar kitlelere mesaj verme çabası olarak değerlendirmek mümkündür.

Ne var ki Diyanet İşleri Başkanı'na gösterilen tepkilerin artmasının ardından, iktidar partisi sözcülerinin laiklik konusunda peş peşe açıklama yapmaları, Ali Erbaş'ı ve İsmail Kahraman'ı şimdilik boşa çıkarmış gibi durmaktadır. Yine de, toplumun önemli bir kesimi Ak Parti'nin, Diyanet İşleri Başkanı'nın söylemlerine yüksek perdeden itiraz etmediğini düşünmektedir. Bu alttan alma durumu muhtemelen, yaklaşan seçimlerle de ilintilidir; dini söylem ve eylemleri oya dönüştürme becerisini tekrar harekete geçirmek isteyen Ak Parti, mevcut enstrümanlarına şimdi de Diyanet İşleri Başkanlığı kurumunu eklemekte, böylece tabanına vereceği mesajların etkisini yükseltmeye çalışmaktadır.

Bahsi geçen tartışmalara ilişkin gelişim dinamikleri ve kurumsal dönüşümü anımsatmak üzere kaleme alınan bu çalışma, Diyanet İşleri Başkanı'nın çeşitli vesilelerle bizzat kendisinin başlattığı veya bir şekilde dahil olduğu tartışmalarla tekrar gündeme gelen laiklik ve sekülarizm kavramalarına

odaklanmaktadır. Çalışmada bir yandan bu iki kavramın Osmanlı ve Cumhuriyet tarihi boyunca yüklendiği anlamlar ortaya konulurken, diğer yandan Türkiye'deki laiklik uygulamalarının gelişim özellikleri değerlendirilmiştir. Eleştirel bir okuma yapılırken, güncel tartışmaların önünü açma yeteneğine sahip kavram seti anımsatılacak, siyasal alanın konuya ilişkin çatışma yüklü gündemini geriletecek arayış ve düşünme biçimlerine yol açması umuduyla yansıtılacaktır.

2. Laiklik ve Sekülarizm Ayrımı ve Kuramsal Yaklaşımlar

Türkiye'de sıklıkla birbirinin yerine kullanılan laiklik ve sekülarizm, (sekülerlik ya da sekülerleşme) kavramlarının daha iyi anlaşılması ve doğru kullanılmasını sağlamak için her iki kavramın ayrı ayrı ve tarihsel arka planıyla birlikte ele alınması gerekmektedir. Özellikle Türkiye bağlamında kavramları yerli yerine oturtmak, Cumhuriyet dönemindeki din-devlet ilişkisiyle ilgili tartışma ve uygulamaları anlamak açısından da önemlidir.

2.1. Laiklik Kavramının Gelişimi

Laiklik, hem farklı anlamlar üretmeye yatkın doğası hem de demokrasinin ayrılmaz yapı taşlarından biri olması nedeniyle açıklanmaya muhtaç kavramlar arasındadır. Çünkü farklı zamanlarda, farklı toplumsal ve sosyolojik ortamlarda herhangi bir kavramın işaret ettiği anlamlar değişkenlik gösterebilir.

Genellikle Fransızca bir sözcük olarak tanımlanan laikliğin kökeni Latincedir; din işleriyle uğraşmayan, ruhban sınıfına ya da bir kiliseye bağlı olmayan anlamındaki Laicus ve Yunancadaki halktan olan anlamına gelen Laikos kökünden gelmektedir (Ertit, 2014: 43; Kılıçbay, 1994: 16; Arsel, 1959: 171). Sözlük anlamı olarak ise ruhani olmayan insan ve dini olmayan sistem, kurum, fikir ve prensip demektir (Başgil, 2016: 161; Arslan, 1996: 78). Ancak sözlük anlamı dışındaki kullanımlarına bakıldığında birbirinden hayli farklı tanımlarla karşılaşılmaktadır.

Şerif Mardin (2013) laikliğin, 19. yüzyıl Fransız anayasal süreci sonunda ortaya çıktığını, devletin herhangi bir dini mezhep ve sınıfa dayanmaması anlamına geldiğini belirtmiştir. Sekülarizm konusunda önemli çalışmaları bulunan Volkan Ertit, laikliğin din ve devlet arasındaki siyasi alana dair bir ilke olduğunu ifade etmiştir. Dahası eğitim, sağlık, hukuk gibi kamusal alanlarda dinin herhangi bir etkisinin olmamasını, devletin iç ve dış politikada spesifik bir dini grubu koruyup kollamamasını veya dışlamamasını da laiklik tanımı içine dahil etmektedir (Ertit, 2014: 3-44). İştar Gözaydın (2013) ise laiklik, laikçilik ve laik kavramlarının kamusal alanda devletin dini kontrol etmesi anlamına geldiğini ve bu yönüyle devletin din işlerinden ayrılması anlamına gelen sekülarizmden farklı olduğunu savunmuştur. Ali Fuat Başgil de (2016) laikliğin etimolojik tarifini yaptıktan sonra Fransız İhtilali ile devletin ve hukukun kiliseden ayrılarak dini olmaktan çıkmasını karşılayan bir kavrama dönüştüğünü ifade etmiştir. Niyazi Berkes *Teokrasi ve Laiklik* başlıklı çalışmasında (2016) "laicisme" ve "secularism" kavramlarından ilkinin Fransızca, sekülarizmin ise İngilizceden geldiğini, kilise ve devlet arasındaki ikiliği ve yer yer karşıtlığı anlatmak üzere kullanıldığını söylemiştir. Ahmet Arslan da (1996) laikliğin daha çok siyaset ve hukuk alanının dindışılaştırma ya da dünyevileştirmesi anlamına geldiğini, bu yanıyla sekülerleşmeden daha dar bir anlam ifade ettiğini belirtmiştir.

Toplumlar arasındaki sosyo-politik farklılıklar, laikliğin gerek hukuki gerekse siyasi anlamda farklı yorumlanmasına neden olmuştur (Arslan, 1996: 69). Laiklik ve sekülarizm kavramlarının sosyal ve politik inşa süreciyle doğrudan ilgili olduğu düşünüldüğünde (Gözaydın, 2013b: 9), bu farklılıkları doğal kabul etmek gerekmektedir.

Tanımlardan laikliğin, devlet ve toplum arasındaki ilişki biçimiyle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Böyle değerlendirildiğinde laiklik ya da laik olmak, bireyin dinle olan ilişkisinin mesafesine işaret etmektedir. Bu ilişkinin azlığını, çokluğunu ya da hiçliğini bireyin dünyevi veya ruhani olana ilişkin tavrı belirlemektedir. Mehmet Ali Kılıçbay (1994) bu tavrın, laiklik tanımını etkilediğini söyler: "Laiklik, hayatı ruhani kürede yaşamak isteyenlerle, dünyevi kürede yaşamak isteyenler arasındaki alan paylaşımının adı olmaktadır". Ancak laiklik, aynı zamanda siyasal ve toplumsal alanla da ilgilidir; bu alan 20. yüzyılın başında pozitif hukuk kurallarıyla belirlenmiştir. Özünde devletin din işlerine, dinin de devlet ve siyaset işlerine müdahale etmemesine dayanan laiklik, devletin bütün dinsel inançlar karşısında tarafsız kalmasını öngörür (Narlı, 1994: 23). Aynı zamanda devlet, tüm inanç gruplarına eşit mesafede ve ilkesel bir çerçeve içinde yaklaşır. Laikliğin diğer önemli bir ilkesi de kişilerin din ve vicdan özgürlüğünün kanunlarla garanti altına alınmış olmasıdır (Arsel, 1959: 171). Kısacası laiklik ile

din kurumunun kamusal yaşam üzerinde kurduğu egemenliğine son verilmiştir. Dahası bugün, dünyada demokratik sistemle yönetilen ülkelerde ya hukuksal ya da fiili olarak kabul görmüştür (Narlı, 1994: 23).

Bu tanımlar ışığında laikliğin sekülarizmden farklı olarak, toplumsal olmaktan daha çok hukuksal ve siyasal olduğunu, otorite ya da iktidar kavramlarına daha yakın durduğunu söyleyebiliriz. Nilüfer Göle'ye göre (2017) laiklik ilkesi "… devletin farklı inançlar karşısında eşitlikçi bir mesafeyi gözetmesini ve çoğunluk dini yerine çoğulculuğun garantörü olmasını" sağlamak zorundadır. Kısacası laiklik, devlet işleri alanında dinin hiçbir biçimde referans alınmaması anlamına gelmektedir (Arsel 1959: 171). Bu aynı zamanda laik bir ülkede kamusal otoritenin insanları inançları dışında herhangi bir şey yapmaya zorlayamayacağı gerçeğini de içermektedir. Ahmet İnsel laikliğin bu yönünü Türkiye üzerinden şu şekilde dile getirmiştir:

"Hukuki planda laiklik, dinle devlet işlerinin ayrılmasıdır. Bu ayrım, dini veya inançları nedeniyle bir kimsenin veya bir grubun devletle ilişkilerinde ayrıma maruz kalmayacağını veya bir ayrıcalıktan yararlanamayacağını, kimsenin inanmadığı yönde davranmaya mecbur edilemeyeceğini garanti eder... Görüldüğü gibi laiklik prensibi sadece dinle sınırlanmayacak genişliktedir. Devletin dine karışmamasını laiklik adına savunan Müslüman çev18-19)reler, devletin veya belediyelerin insanların özel yaşamlarına müdahale etmemesi prensibinin de aynı şekilde laikliğin temel prensibi olduğu gerçeğini görmezlikten gelme eğilimindedirler. Laik bir toplumda kimse Müslüman olmak, İslami prensiplerle evlenmek, doğum yapmak, okula gitmek, defnedilmek zorunda olamaz" (İnsel, 2014: 112-113).

İnsel, Türkiye laikliğinin baştan beri kendine has bir takım yerelliği olduğunu ima etmektedir. Yerellikle kastedilen, çoğunluğu Sünni Müslümanlar olmak üzere belli bir kesimin söz ve tavırlarına yansıyan inkarcı pragmatik anlayıştır. Sünni Müslümanlar haklı olarak talep ettikleri laiklik kavramını özgürleştirici doğasını Gayrimüslimler ve Aleviler söz konusu olduğunda çoğu zaman görmezden gelmektedirler.

Görüldüğü gibi kimi yerlerde birbirine yaklaşan, kimi yerlerde de birbirinden hayli farklılaşan pek çok laiklik tanımı vardır. Başta da belirttiğimiz gibi kavramın kendisi, ortaya çıkış süreci ve toplumsal gerçeklik bu farklıları doğal kılmaktadır. Laiklik üzerine hayli kıymetli bir çalışma yapmış olan Hakan Mertcan'ın aşağıda aktardığımız tanımı toplamın özeti olması açısından önemli görünmektedir:

"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 düzenlemeler yapma bir zorunluluk da yüklemeyen, devleti dinler karşısında tarafsız bir konuma iterek, farklılıkların 8değişik inanç gruplarının), hiyerarşik bir değerlendirmeye tabi tutulmadan, eşit koşullar içerisinde bir arada yaşamasının güvencesi olan bir ilkenin adıdır" (Mertcan, 2013: 90).

3. Tarihsel Boyutlarıyla Sekülarizm Kavramı

Kökeni Ortaçağ Latincesindeki "saeculum"a dayanan sekülarizm, genel olarak üç farklı anlamda kullanılarak günümüze kadar gelmiştir. Bunlardan ilki, bugün kullanılan anlamının hayli ötesinde "yüzyıl, çağ, dünya" manasına gelen ve İspanyolca, İtalyanca ve Fransızca da karşılığı olan kullanımıdır. Son ikisi ise bugün kullandığımız ve daha yaygın olarak bilinen anlamlarıdır: Birincisi, kilise hukuku içinde manastır hayatını bırakıp dünyevi alana yönelen din adamları için kullanılan secular (seküler), ikincisi ise dinin tarihsel süreç içerisinde toplumsal fonksiyon ve etkisinin azalmasını izah eden sekülerleşme sözcükleridir. Burada bizi ilgilendiren kavramı karşılayan sözcük ise sonuncusu, yani "sekülerleşme"dir (Casanova, 2014: 21; Mert, 1994a: 18; Kılıçbay, 1994: 17; Hurd, 2004: 237).

Kavramın tanımı üzerinde büyük ölçüde bir ortaklaşma sağlanmışsa da sekülerleşme süreç ve kuramları üzerindeki anlaşmazlıklar sürmektedir. Bu noktada çoğunlukla; dinin toplumsal temellerinin modern toplumun yükselmesiyle yok olacağını, dahası nihai olarak sekülerleşmeyi getireceğini belirten Durkheim ve Weber ikilisinin tanımlamaları kabul görmektedir (Mert, 1994b: 90). Buna yakın ifadeler Steve Bruce tarafından da dile getirilmiştir. Bruce, "Şehirleşme, endüstrileşme ve kitlesel eğitim gibi

çeşitli alt-süreçleri içeren modernleşme süreci"yle, dinin toplumsal işlevinin azalacağını söylemiştir (Kuru, 2011: 3). Pipa Norris ve Ronald Inglehart da ekonomik büyüme, sosyoekonomik eşitlik ve insani gelişimin zamanla insanın varoluş konusundaki düşüncelerinde değişime yol açacağını, bunun da dini pratik ve değerlerde bir erozyona neden olacağını savunmuştur. Norris ve Inglehart, ayrıca, gelişmiş toplumlarda bu sürecin doğal sonucu olarak dinin kamusal alanda zamanla etkisini yitireceğini ifade etmiştir (Kuru, 2011: 3-3-4). Farklı bakış açılarına rağmen, sekülerlik veya sekülerleşme kavramının tanımına ilişkin genel yaklaşım, dinin bireyin günlük hayatında temel belirleyen güç olmaktan uzaklaşması[1] ya da devlet, ekonomi, bilim gibi alanların dini kurum ve normlardan uzaklaşması, şeklindedir (Casanova, 2007: 101). Toplumsal ve kültürel alanın dinin egemenlik alanından çıkması ise sekülerleşme sürecini ortaya çıkarır (Keyman, 2007: 217).

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, sekülarizmin de tıpkı laiklik gibi tek bir tanımı ya da modeli yoktur. Toplumsal yapı ve kültürel çeşitlilikler farklı sekülarizm tanımı ve uygulamalarını da beraberinde getirmektedir (Göle, 2014b: 11).

Bu sürecin büyük oranda 15. yüzyıldan itibaren ticaret, bilim ve teknolojide yaşanan hızlı dönüşüm ve bunların sonucunda ortaya çıkan kentler ve kentleşmeyle başladığı söylenebilir (Erdoğdu, 2016: 75-79; Sencer, 1983: 561). Sekülerleşme tezi fiili olarak 16. yüzyıldaki Hıristiyan (Protestan) Reformasyonu'na dayanmakta ve kiliselerin iktisadi gücüne, yani mülkiyet hakkına dokunmayı ifade etmektedir. Casanova, bu gelişmeden itibaren sekülerleşmenin "kişilerin, eşyaların, işlevlerin, anlamlarını dini alandaki geleneksel yerlerinden seküler alanlara 'geçişi', taşınması ya da yer değiştirmesi" için kullanıldığını belirtmiştir (Casanova, 2007: 21).

Sekülarizmi laiklikten ayıran en önemli yanı hukuksal bir yaklaşım olmaktan öte toplumsal dönüşüme ilişkin olması ya da birey ve devlet arasındaki ilişkinin ötesinde toplumsal yaşamın pek çok alanına ilişkin düzenlemeleri kapsamasıdır. Nitekim Ahmet Arslan sekülarizmin laiklikten farklı olarak insanın ekonomik, sosyal ve kültürel hayatının da dinsel etkiden ve sembollerden kurtarılması anlamına geldiğini ifade etmiştir (Arslan, 1996: 55).

4. Osmanlıdan Türkiye'ye Laiklik ve Sekülarizmin Serüveni

Türkiye'de bugün hala tartışılmaya devam eden laiklik ve sekülarizm kavramları arasındaki farkların ve bunların birbiri yerine kullanılma nedenlerinin uzun bir tarihsel geçmişi vardır. Aslında her iki kavramın birbirine yakın anlamları vardır; iki kavram arasındaki karışıklık büyük oranda bu yakın anlamlılıktan kaynaklanmaktadır. Talip Küçükcan bu karışıklığı şu şekilde ifade etmiştir:

"Popüler dilde birbirinin yerine de kullanılan bu kavramlar arasındaki nüansa işaret etmek bakımından bunu söylemek mümkündür: Laiklik kavramı sistemsel, yapısal ve kurumsal bir anlam ifade eder. Sekülerlik kavramı ise daha çok dinî hayattaki bir dönüşüme, dinin toplumsal alandaki rolünde görülen bir değişime ve bir tür dünyevileşmeye işaret etmektedir" (Küçükcan, 2005: 118).

Akademik çalışmalarda kavramların birbirinin yerine kullanılması Tanzimat Dönemi'ne ilişkin çalışmalarda sıklıkla görülmektedir. Özellikle İngilizce metinlerde, sekülarizm olarak kullanılmış olmasına rağmen Türkçeye -istisnalar hariç- laiklik olarak çevrilmiştir.

Akademik metinlerde birbirinin yerine kullanılan her iki kavram, gündelik hayat ve siyaset alanlarında çoğunlukla laiklik olarak ifade edilmektedir. Gerek basında gerekse politik hayatta sıklıkla laikliğin kullanılması, sekülarizmin aksine geniş toplumsal kesimler tarafından bilinmesini etkilemektedir.

Türkiye'de laikleşme/sekülerleşmenin de dahil olduğu modernleşme süreci, kurucu kesim tarafından yeniymiş gibi sunulsa da, yerli ve yabancı pek çok bilim insanın üzerinde ittifak ettiği gibi, Osmanlı modernleşmesinin bir devamı olduğunu söylemek daha doğru bir yaklaşım olur. Osmanlı modernleşmesi denildiğinde de 19. yüzyıl, modernleşmenin kapsamı ve etki alanı açısından kendinden önceki süreçten ayrı bir yere oturtulmaktadır. Bu yüzyılda sürdürülen siyasal program ve reform süreci, kendi döneminin çok ötesinde Cumhuriyet kadroları üzerinde ciddi etkiler yaratmış ve bunun sonucu olarak laiklik, yeni dönemin asker ve sivil bürokrasisi ile siyasetçilerinin gayretiyle yeni rejimin ideolojik aracı haline dönüşmüştür (Mert, 1994: 95). Cumhuriyet dönemi laikliğinin ortaya çıkışında,

[1] Sekülerizme dair yaklaşımlar için bkz. Volkan Ertit'in hayli kapsayıcı olan **Sekülerleşme: Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi** (Ankara: Liberte Yayınları, 2014).

19. yüzyılla özdeşleşmiş olan Tanzimat Fermanı'nın özel bir yeri vardır. Ferman, büyük oranda Avrupa devletlerinin baskısını savuşturmak için hazırlanmışsa da, ilk kez Osmanlının Müslüman-Gayrimüslim teb'anın eşitliği konusunda önemli bir adım attığı için önemli sayılmaktadır (Mertcan, 2013: 237). Bu değişiklik aynı zamanda Müslümanların hak ve hürriyetlerine karşı gayrimüslim topluluklar lehine düzenlemeler içerdiği için kritik bir adım olarak kabul edilmiştir (Kandiyoti, 2016: 19; Dressler, 2015: 512)). Niyazi Berkes (2016), çeşitli iç ve dış koşulların Osmanlıyı Tanzimat'la birlikte yeni bir sürece soktuğunu, bunun sonucunda laikleşme yolunda adımlar atmaya zorladığını savunmuştur. Berna Turam da (2007) tıpkı Berkes gibi Tanzimat Fermanı'nın Türk laiklik serüveninde önemli bir kırılmaya yol açtığını, din ve din dışı unsurlar arasındaki ilk ayrışmayı başlattığını belirtmiştir. Binnaz Toprak da (2014), özellikle hukuk ve eğitim alanında Tanzimat'la başlayıp on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında hızlanan modernleşme sürecini laikleşme yolunda atılan adımlar olarak değerlendirmiştir (Küçükcan, 2005: 13). Aynı görüşü Gülce Tarhan ve Ahmet Kuru da savunmaktadır (Tarhan, 2011: 10; Kuru, 2011: 207; Çavuldak, 2017: 52-53). Sakallıoğlu (1996) eğitim, hukuk ve askeri bürokrasi alanında yapılan reformları sekülerleşme olarak adlandırırken. Markus Dressler (2015), bu dönemi sekülerleşmenin erken dönemi olarak değerlendirmiştir.

Tanzimat ile özellikle hukuk ve eğitim alanında laik/seküler bir sürecin başladığına ve bürokrasiyi işgal edenlerin büyük çoğunluğunun seküler olduğuna ilişkin neredeyse tam bir mutabakat vardır. Şerif Mardin de bu dönemde yaşanan gelişmelerin sekülerlik yolunda atılan adımlar olduğunu ifade eder:

"Bir dönem ulema hiyerarşisinin tepesinde yer alan Şeyhülislam, dini ve seküler politikalar arasında köprü kuran güçlü bir figürdü. Tanzimat sırasında, ulemanın bulunduğu mevkilerin çoğu yavaş yavaş seküler devlet çalışanları tarafından doldurulmaya başladı. Belki bundan da önemlisi, seküler çalışanların işgal ettiği çoğu mevkinin yapı ve işlev bakımından değişmesiydi. İdari görevlerin yanı sıra adli işlevleri yerine getiren kadılar, yetkilerinin idari boyutunun başkaları tarafından devralındığını gördüler; 1859'dan sonra, seküler müfredatın ağırlıklı olduğu Mekteb-i Mülkiye'de eğitim gören insanlardı bunlar. İslami eğitim kurumlarında mevcut İslami bilgi haznesi çerçevesinde eğitim veren ulemanın yerini, yeni kurulan Tanzimat okullarında yeni bir bilgi haznesi ve öğrencilerle daha gayrişahsi yeni bir ilişki biçimi çerçevesinde ders veren öğretmenler alıyordu" (Mardin, 2013b: 44-45).

Mardin'in laiklik yerine sekülerlik kavramını kullanması hayli önemli ve doğrudur. Zira Cumhuriyet'in ilanından sonra laiklik meselesi hukuksal tanımlarla veya kanunlar aracılığıyla belirlendiğinden, sekülerlikte olduğu gibi toplumsal olmanın ötesinde hukuksaldır. Ancak, Mardin, yukarıda aktardığımız kısımda hukuksal yaklaşımdan ziyade toplumsal bir dönüşümden bahsetmektedir; bu yüzden "sekülerlik" kavramının kullanılması daha doğrudur. Ayrıca, 19. yüzyıl Fransız anayasal pratiğine dayanan laikliğin, 1905'te devletin kiliseyle tam ayrışmasıyla Fransa'da başarıya ulaşmış olduğunu düşünürsek (Mardin, 2013a: 35), Tanzimat Dönemi için sekülerlik kavramını kullanmak daha yerinde olacaktır.

Tanzimat sürecinin II. Abdülhamit'in tahta çıkmasıyla birlikte kesintiye uğradığı düşüncesi genel kabul görse de, bu dönemde de laik eğitim kurumlarının açılmaya devam ettiği görülür. Bu yıllarda dinin daha baskın görünmesinin nedeni, dönemin düşünce dünyasını etkilemiş olan Genç Osmanlıların tutumuna bağlanabilir. Bu yeniler Tanzimatçılardan farklı olarak modernleşme ve İslami kimliğin bir arada sürdürebileceğini savunmuşlardır. Bu da onların İslamcılıkları yanında modernleşmeci bir taraflarının da olduğunu gösterir ki, Ahmet Kuru'nun Şerif Mardin'den aktardığı "kısmen İslami kimlikleri vardır" yaklaşımı bunu doğrular niteliktedir (Kuru, 2011: 203). Dini söylemin görece Tanzimat Dönemi'ne göre öne çıkmasına rağmen anayasada tüm tebaanın herhangi bir ayrım gözetilmeksizin Osmanlı sayılacağı, dahası dini aidiyete göre herhangi bir ayrımın yapılmayacağı belirtilmiştir (Tarhan, 2011: 1).

Mardin aynı zamanda, 1908'den sonra Jön Türkler'in [İTC] İslam kültürünün sembolik unsurlarını, genel politik hattıyla uyumlu olduğu sürece kullandığını, ancak uygulamalarında Tanzimat Dönemi'ndeki örtük sekülerleşmenin bu dönemde kısmen daha belirgin hale geldiğini belirmiştir (Mardin, 2013b: 57). İslam'la olan bu bağın Jön Türklerle beraber zayıfladığını, Atatürk ile birlikte tamamen koptuğunu söylemesi bir anlamada laikleşme sürecinin aşamalarını göstermektedir.

Jön Türklerin ilk siyasal örgütü olan İttihat ve Terakki Cemiyeti [İTC], iktidarları boyunca Osmanlı modernleşmesinin önünde engel olarak gördükleri ulemaya ve onların etkinlik alanına

müdahale ederek zayıflatma yönünde hareket etmişlerdir (Tarhan, 2011: 11; Dressler, 2015: 514). Özellikle hukuk, eğitim ve vakıfları dini alanın dışında konumlandırılarak laikleştirmişlerdir (Duman, 2010: 293). 1916 yılında şeyhülislamın hükümet kabinesinden çıkarılması ve şeriat mahkemelerinin Adliye Nezareti'ne bağlanması bunu destekleyen önemli adımlar olmuştur (Kuru, 1998: 211; Reed, 1954: 269). Cumhuriyet öncesi laikleşme sürecinde atılan en önemli adımlardan biri 1917 yılında çıkarılan Hukuk-u Aile Kararnamesi olmuştur. Kararnameyle devlet, evliliklerin kayıt altına alınmasını zorunlu kılmış ve kadına da boşanma hakkı verilmiştir (Mardin, 2013b: 57).

Ahmet Rıza, Ziya Gökalp gibi İTC'nin önde gelen ideologları milliyetçilik, pozitivizm ve merkeziyetçilik gibi kavramların Osmanlı düşünce dünyasında etkili olmasına yol açmış, bu da radikal laik fikirlerin ortaya çıkmasını tetiklemiştir (Kuru, 1998:211).

İTC'nin kendi iktidarı döneminde uygulama fırsatı bulamadığı, ancak o dönem entelektüelleri arasında tartışılan pek çok laiklik adımı Kemalistler tarafından atılmıştır (Kuru, 2011). Zira Kemalistler, hayata geçirmek istedikleri modern ve Batılı değerlerle hemhal olmuş yeni bir toplumsal yapı önünde Osmanlıdan beri engel olarak dini görmüşlerdir. O nedenle, ilk ve öncelikli olarak toplumun sekülerleştirilmesi hedeflemişler, (Keyman, 2007: 221) bu bağlamda bununla ilgili uygulamalarda radikal davranmışlardır.

Yeni rejim halifeliği kaldırdıktan sonra attığı pek çok adımla devlet düzenini kanunlar yoluyla laikleştirirken, toplumsal yapıyı da dinin etki alanını sınırlandıracak şekilde dönüştürmeye çalışmıştır. Ancak bu aşamadaki adımlar, döneme ait kimi kaynaklarda hala sekülerleşme olarak ele alınmıştır. Örneğin Şerif Mardin (2013), 1924'ten itibaren radikal bir biçimde sürdürülen laikleştirici adımlar silsilesini sekülerleşmenin devamı olarak değerlendirmiştir. Mardin'in konuya ilişkin diğer çalışmalarında ise bu döneme dair tespiti laiklik ya da sekülerlik biçiminde de aktardığı bilinmektedir. Yine Mardin (2013), Türkiye'de Din ve Siyaset adlı çalışmasında, 1920'ler ve 1930'lar boyunca gerçekleştirilen reformları laiklik veya sekülerlik yolunda atılan adımlar olarak değerlendirmiştir. Nilüfer Göle ise (2017) bu dönem atılan adımları devlet alanını düzenleyen bir laiklik olarak tarif etmiştir. Göle ayrıca Cumhuriyet'in siyasal seçkinlerinin diğer hiç bir Müslüman ülkede görülmeyen bir biçimde radikal bir laikliği hayata geçirdiğini, dahası bu motivasyonun çoğu zaman demokrasinin önünde olduğunu ifade etmiştir (Göle, 2011c: 64). Gerçekten de 1925'ten itibaren devlet, dozu artan bir biçimde dini kamusal alandan hızla uzaklaştıracak pek çok adım atmıştır. Saltanatın kaldırılmasıyla başlayan ve diğer pek çok alanda devam eden modernleşme adımlarıyla aslında yapılması istenen; sekülerleşmeye yönelik hazırlık yapmak ve bu hedefle yollarına engel görülen dini sembolleri olabildiğince gündemden çıkarmak olmuştur (Keyman, 2007: 222). Aynı yıl patlak veren Şeyh Sait İsyanı'nın bu dönüşüme oldukça önemli bir katkısı olmuştur. Binnaz Toprak, bu tarihten sonra Batı'daki laiklikten farklı bir laiklik anlayışı sürecine girildiğini, böylece din ve devletin birbirinden ayrılması anlamına gelen laikliğin Türkiye'de farklı şekilde geliştiğini söyler. Din ve devletin İslam'da birbirinden ayrılmasının zorluğunu dile getiren Toprak, bundan dolayı dinin devletin denetimi altına alınması yoluna gidildiğini belirtir (Toprak, 2014: 395). Bunun sonucu olarak Türkiye'de uygulanan laiklik tam manasıyla yerel özellikler barındırmaktadır. Bu nedenle Türkiye'nin laiklik anlayışı kendisine en yakın olan Fransa'dakinden daha farklı özellikler içermektedir. Zira Fransa, laikliğin en temel ilkelerinden biri olan din ve devletin ayrılığı meselesini büyük oranda gerçekleştirmiş, devlet din konusunda tarafsız bir konuma çekilmiştir (Mardin, 2013a: 35). Türkiye'de ise Tunaya'nın deyimiyle (1991) laiklik prensibi, hiçbir zaman din ve devletin mutlak ayrılığı biçiminde olmamış, din devletin kamusal bir hizmet olarak benimsediği bir alan olmuştur.

Ancak Osmanlıdan Cumhuriyet'e dini alana ilişkin atılmış her türlü adımın laiklik tanımı içinde değerlendirilmesi gerektiği bir gerçeklik olarak durmaktadır. Türkiye'nin din-devlet ilişkilerinin tarihsel serüvenine bakıldığında halkın neredeyse sürecin hiçbir aşamasında bir özne olarak yer almadığı görülmektedir. Dini alana dair pozitif ya da negatif her türlü düzenleme dönemin egemenleri tarafından yukarıdan müdahaleler ile gerçekleştirilmiştir. Gerek Osmanlıda gerekse Cumhuriyet'te bu tezi destekleyecek hayli somut örnek vardır. Cumhuriyet kadroları ulemayı neredeyse bütün tarihi boyunca devlet denetimine sokarak bürokrasiye dahil eden Osmanlı gibi (Sakallıoğlu, 1996: 234) İslam'ı bürokratik alan içerisinde kontrol altında tutmuştur. Bu nedenle de bizde ulema neredeyse tarihinde hiçbir zaman kendi alanına ilişkin yapılan değişimlere karşı duramamış, edilgen bir konumda kalmıştır (Tarhan, 2011: 12-13).

Sonuç olarak, her iki kavramın çoğu zaman bir arada veya birbirinin yerine kullanıldığı sıklıkla görülmektedir. Bu da aslında Volkan Ertit'in iki kavramın Türkiye'de gerek basında gerekse akademik dünyada yerli yerinde kullanılmadığı iddiasını güçlendirmektedir (Ertit, 2014: 52-57) .

4.1. Ulus-Devlet ve Laiklik-Sekülarizm İlişkisi

I. Dünya Savaşı sonrası Osmanlı Devleti elindeki toprakların büyük kısmını kaybetmiş, egemenlik alanı neredeyse bugünkü Anadolu coğrafyasıyla sınırlanmıştı. Mustafa Kemal, savaş sonrası Osmanlı egemenliğini büyük oranda yok sayan Sevr Antlaşması'na karşı, Anadolu'da başlamış olan direnişin başına geçerek yurt çapında önemli bir gücü harekete geçirmiştir. Bu sırada, siyaseten istediklerini gerçekleştirene kadar çeşitli toplumsal ve siyasal kesimlerle ittifak yapma konusunda pragmatist bir siyaset takip etmiş, özellikle kongreler sürecinde İttihatçıların dini önderlerini sürece katma siyasetini sürdürmeyi ihmal etmemiştir (Zürcher, 2016: 222). Ayrıca, hayli kalabalık bir nüfusa sahip olan Kürtleri bu sürece katarken dini söylemler kullanmayı tercih etmiş, her fırsatta verilen mücadelenin saltanatı ve halifeyi kurtarmak üzere sürdürüldüğünü belirtmiştir (Ak, 2015: 589-590).

Nisan 1920'de Damat Ferit'in yeniden sadrazam olmasıyla, Mustafa Kemal başta olmak üzere, Anadolu direnişini örgütleyenlerle ilgili vatan haini olduklarına dair bir fetva çıkartılmıştır. Bu fetvaya karşı Mustafa Kemal ve arkadaşları Ankara Müftüsünün bir fetvasıyla karşılık vermişlerdir (Ak, 2015: 227-228; Jenkins, 2008: 86)). Din üzerinden sürdürülen rekabet 23 Nisan 1920'de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılışının cuma gününe denk getirilmesiyle daha bir görünür kılınmıştır. Meclis, Hacı Bayram Camii'nde okunan ezanla açılmış, dahası Ankara Müftüsü, verilen mücadelenin halifeliğin esaretten kurtarılmasına yönelik olduğunu, bunun için de her türlü mücadelenin verilmesi gerektiğini belirten bir fetva çıkarmıştır (Dawison, 2002: 228-29; Ahmad, 2008: 101). 1 Kasım 1922'de saltanatın kaldırılmasına rağmen halifeliğe dokunulmamasını, dahası 17 Kasım'da Abdülmecid Efendi'nin ülkenin yeni halifesi olarak mecliste seçilmesini de bu açıdan değerlendirmek yanlış olmayacaktır (Ahmad, 2008: 102). 1923 seçimlerine ertesi yıl alınacak radikal kararların aksine Halk Fırkası beyannamesinde Halifelik makamının İslam milletleri için ne kadar önemli bir kurum olduğunu belirterek girmiştir (Tunaya, 1991: 169).

Millî Mücadele boyunca buna benzer pek çok adımın atıldığı, en azından dine yeni rejimin temelleri atılırken sıklıkla baş vurulduğu somut pek çok olayda görülmüştür. Davison'un Mustafa Kemal'in bahse konu olan dönemde rejimin inşasının henüz tamamlanmaması nedeniyle Türk-İslam sentezi bir yönelime sıcak baktığını söylemesi bu iddiaları destekler niteliktedir (Davison, 2002: 243). Ahmet Yaşar Ocak da (2016) Mustafa Kemal'in 1924'e kadar İslam'ı yücelten bir dil kullandığını, Milli Mücadele'yi büyük ölçüde İslamcı ideolojiyi kullanarak sürdürdüğünü ifade etmiştir.

Ümit Cizre Sakallıoğlu Cumhuriyet'in erken döneminde İslam ile iki yönlü bir ilişki kurulduğunu, politikaların buna göre şekillendiğini söyler. Bir yandan din belirli politikalarla baskı altında tutulurken diğer yandan hedeflenen laiklik ile İslami semboller harmanlanmaya çalışılmıştır. Sakallıoğlu (1996), onları bu ikiliğe, laik ulusalcılığın tarihsel dayanaktan yoksun olmalarını düşünmelerinin ittiğini söyler. Osmanlıdan itibaren modernleşme sürecinin halktan gelen talepler yerine önce aydınlar, Cumhuriyet döneminde ise asker ve sivil bürokrasi eliyle gerçekleştirildiği gerçeği göz önünde tutulursa, yapılan tespitlerin hiç de yanlış olmadığı anlaşılacaktır.

Mustafa Kemal, siyasal hedeflerine ulaşabilmek adına pragmatist davranmaktan geri durmamış, dönemin ruhuna uygun adımlar atarak ittifaklar kurmuştur. Bunları yaparken farklı kesimlerin desteğini alacak bir siyaset yolu takip etmiştir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, sürdürülen mücadelenin saltanat ve halifeliği kurtarmaya dönük olduğunu söylerken, diğer taraftan Alevi kanaat önderleri ve Bektaşi tarikatının desteğini de alacak politikalar yürütmekten geri durmamıştır (Zürcher, 2016: 228).

Bu pragmatist tutuma rağmen Kemalistler ulus-devlet inşası sürecinde biri etnik diğeri de dini olmak üzere iki ana kimliğin daha baskın olmasını tercih etmişlerdir. İmparatorluğun çok dinli ve etnisiteli yapısından sonra yeni devlet de bu çokluğu bir risk olarak görmüş, etnik açıdan Türk dini açıdan ise Sünni İslam'ı öne çıkarmıştır. Bundan dolayı sekülerleşme/laikleşme pratikleri Sünnilik ekseninde yürümüştür. Bu yolda hayata geçirilen adımların hiçbir yerinde, örneğin İslam dairesi içinde kendilerini tanımlayan Alevilere dönük bir adım yoktur (Göle, 2014b: 16). Ancak şunu da ilave etmek gerekir ki Sünni İslam'ı da kendi haline bırakmamıştır. Belki de bu, ulus devlet inşa sürecinin daha başından itibaren planlı bir politikanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Gayrimüslimlere veya Alevilere yönelik ilgisizliğin yanında devlet, en baştan itibaren Sünni İslam'ı da anayasal ve kurumsal yolları da

kullanarak kontrol altında tutmayı amaçlamış, (Keyman, 2007: 225) bunda da uzun süre başarılı olmuştur.

Milli Mücadele yıllarında dinle kurulan yakın ilişki, Cumhuriyet'in ilanından sonra da aynı tonda olmasa da sürdürülmüştür. Yeni devlet özellikle gayrimüslim toplulukların büyük oranda tasfiye edilmesiyle dini açıdan homojenleştirilmiş, ancak etnik açıdan Lazlar, Çerkezler ve Kürtlerle çeşitliliği sürdürmüştür. Cumhuriyet yöneticileri bu çeşitliliği homojenleştirmek için yatay ve dikey olarak toplum içinde örgütlenmiş olan İslam'ı, inşa edilmeye çalışılan kimlik için "tutkal" olarak kullanmayı uygun görmüşleridir (Ak, 2015: 577).

5. SONUÇ

Laiklik ve sekülerleşme kavramları, modernleşmeyle birlikte din-devlet ilişkilerinin tanımlanmasında ve dinin kamusal alandaki konumunun belirlenmesinde bir kez daha tartışılmaya başlanmıştır. Sekülerlik kavramı, Türkiye'de son zamanlara kadar laiklik kavramına göre görünürlüğü az olan bir sözcüktür. Akademik çalışmalarda, 19. yüzyıl reformlarını tanımlamada hem laiklik hem de sekülerlik kavramları kullanılmıştır. Yabancı akademik çalışmalarda ise, aynı dönemdeki dönüşümler hukuksal alanla sınırlandırılmayıp daha geniş alanları kapsadığı için sekülerlik kavramı kullanılmıştır. Ancak bu çalışmalardaki sekülerlik sözcüğü, istisnalar hariç tutulursa, Türkçeye laiklik olarak çevrilmiştir.

II. Meşrutiyet'in ilanından sonraki reformların tanımlanmasında ise daha çok laiklik sözcüğünün kullanıldığı görülür. Özellikle İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin mutlak iktidarı döneminde, hukuk ve eğitim alanında atılan adımlar, sekülerlik-laiklik ikilemini anlamak bakımından oldukça önemli ipuçları içerir. Bu dönemde hazırlanan kanunlar ve kamusal alanı düzenlemeye yönelik adımlar içerik olarak laiklik kavramının özüne daha yakın durmaktadırlar.

Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte iki yüz yıllık modernleşme sürecinde yeni bir aşamaya geçilmiştir. Cumhuriyet'in kurucu kadrosu, hedeflediği toplumsal yapıyı inşa etmek için dini alanı da kapsayacak biçimde yeni düzenlemelere girişmiştir. Özellikle 1924 yılı ve sonrasında başlayan laikleşme çabalarına, farklı toplum kesimleri zaman zaman direnmeye çalışmışsa da, laiklik, Tek Parti dönemi boyunca Cumhuriyet modernleşmesinin vazgeçilmez ilkesi olmaya devam etmiştir. II. Dünya Savaşı'nın sona ermesinden sonra durum değişmiş, siyasal liberalleşme dini alanı da etkilemiş, devlet de aynı şekilde dini alana daha ılımlı yaklaşmaya başlamıştır. Demokrat Parti'nin iktidara geldiği 1950 sonrasında laiklik açısından fiili bir geri dönüş yaşanmamışsa da, din kamusal alanda kendine daha fazla hareket alanı bulmuştur. Buna rağmen laiklik ilkesi resmi devletin vazgeçilmez ilkesi olmayı sürdürmüştür.

Neredeyse bütün bir Cumhuriyet tarihi boyunca hayati derecede önemli kabul edilen laiklik kavramı, dinin siyasal arenada fazla görünür olduğu son dönemlerde yeniden tartışmaya açılmıştır. Ancak bu tartışmaları daha çok siyasi düzlemde ele almak ve şaşalı gürültüsüne rağmen toplumsal hayattaki belirleyiciliği her geçen gün azalan dini argümanları söylemsel boyutta yorumlamak gerekiyor. Böyle bir bakış açısı, laikliği katı şekilci kurallarla sürdürmeye çalışan yerleşik düzenin ve bu düzene sınırlı ve çağın gerçeklerinden uzak bir vizyonla karşı koyan dinci muhafazakarlığın yaklaşımlarının yetersizliğini ortaya koymak açısından da önemlidir. arasın laiklik kavramını sekülerleşmenin arttığı söylenebilir. Bu bağlamda önümüzdeki süreçte siyasal söylemin bir sonucu olarak laiklik, toplumsal hayatın şekillenmesinde sekülerleşme kavramının daha fazla tartışılacağı bir dönemin başlayacağını söylemek mümkündür. Kaçınılması mümkün olmayan bu tartışmalarda konuya ilişkin tarihsel dinamiklerin akılda tutulması ve güncel duyarlıklar ile arada analitik köprüler kurulması toplumsal barış sağlama ve anlamlandırma kapasitesini yükseltmede kritik öneme sahiptir.

KAYNAKÇA

Ahmad, F. (2008). Bir Kimlik Peşinde Türkiye, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Başgil, A. F. (2016). *Din ve Laiklik*, Kubbealtı Yayınları, İstanbul.

Berkes, N. (2016). *Teokrasi ve Laiklik*,: YKY, İstanbul.

Berna T. (2007). *Between Islam and the State*, Stanford University Press, California.

Casanova, J. (2014). *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, Sakarya.

Çaha, Ö. (2008). *Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet*, Timaş Yayınları, İstanbul.

Davison, A. (2002). *Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ertit, V. (2014). *Sekülerleşme Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi,* Liberte Yayınları, Ankara.

Göle, N. (2011). *Melez Desenler İslam ve Modernlik Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul.

Göle, N. (2014). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, Metis Yayınları, İstanbul.

Gözaydın, İ. (2013). "*Religion, Politics and the Politics of Religion in Turkey*, Liberal Institute, Berlin.

İnsel, A. (2014). *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, Birikim Yayınları, İstanbul.

Jenkins, G. (2008). *Political Islam in Turkey Running West, Heading East?*, New York.

Karpat, K. (2001) *The Politicization of İslam: Reconstructing Identity, State, Faith and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, Oxford and New-York.

Mertcan, H. (2013). *Bitmeyen Kavga Laiklik: Türkiye'de Din-Devlet-Diyanet*, Karahan Kitabevi, Adana.

Kuru, A. T. (2011). *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik ABD, Fransa ve Türkiye*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Mardin, Ş. (2013). *Türkiye, İslam ve Sekülarizm "Bütün Eserleri 10-Makaleler 5***,** İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin, Ş. (2013). *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mert, N. (1994). *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce,* Bağlam Yayınları, İstanbul.

Ocak, A. Y. (2016). *Türkler, Türkiye ve İslam: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Zürcher, E. J. (2016). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi,* İletişim Yayınları, İstanbul.

Dergiler:

Ak, G. (2015). "Kemalizm'de Laiklik-İslam Birlikteliğinin Milliyetçilik Üzerinden Düalist Akdi", *AÜSBF Dergisi*, 70 (3): 571-606.

Arsel, İ. (1959). "Din ve Devlet Ayrılığı", *AÜSBFD*, 16(1): 166-177.

Arslan, A. (1996). "Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler", *Liberal Düşünce Topluluğu*, 1 (1): 54-76.

Cavuldak, A. (2017). "Demokratik Laikliğin Meşruiyeti", *Birikim Dergisi*, s. 333-334: 47-55.

Dressler, M. (2015). "Rereading Ziya Gokalp: Secularism and Reform of the Islamic State in the Late Young Turk Period" *Middle East Study*, 47: 511-531.

Duman, M. Z. (2010). "Türkiye'de Laiklik Sorunun Siyasal Temelleri", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7(2): 284-303.

Erdoğdu, S. (2016). "Türkiye'de Laiklik", *Eğitimde Laiklik Uluslararası Sempozyumu 16-17 Mayıs 2000*,): 75-80

Göle, N. (2017). "Laiklik bir kimlik değil beraber yaşamanın düzenlenmesidir", *Birikim Dergisi*, s. 333-334: 19-31.

Hurd, E. S. (2004). "The Policial Autorithy of Secularism in International Relations", *European Journal of International Relations*, Vol.10 No:2: 235-262.

Kara, İ. (2000). "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18: 29-55.

Keyman, E. F. (2007). "Modernity, Secularizm and Islam: The Case of Turkey", *Theory Culture&Society*, 24 (2): 215-234.

Kılıçbay, M. A. (1994). "Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek", *COGİTO,* s.I :16. ,

Mert, N. (1994). "Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam", *COGİTO,* s. I, Yaz: 89-101.

Narlı, N. (1994). "Türkiye'de Laikliğin Konumu", *COGİTO,* s. I: 23-31.

Reed, H. A. (1954). "Revival of Islam in Secular Turkey", *The Middle East Journal,* 8, (3): 267-287.

Sakallıoğlu, Ü. C. (1996). "Parameters And Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey", *International Journal of Middle East Studies,* 28 (2) : 231-251.

Tarhan, G. (2011). "Roots of the Headscarf Debate: Laicism and Secularism in France and Turkey", *Journal of Political Inquiry* 4 (4): 1-32.

Sencer, M. (1983). "Din ve Toplum", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, c. 2: 561.

Derleme kitaplar içindeki makaleler:

Toprak, B. (2014). "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", Kalaycıoğlu E., Sarıbay A. Y. (der.) *Türk Siyasal Hayatı: Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde, Dora Yayınları, Ankara, 389-401.

Jose C. (2007). **"**Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", Peter B., Lori B. (der.) *Religion Globalization and Culture* içinde, 101-120.