

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

TARTIŞILAN LAİKLİK

FRANSA VE TÜRKİYE'DE İLKELER VE ALGILAMALAR

DERLEYEN **Samim Akgönül**

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



DERLEYEN SAMİM AKGÖNÜL
TARTIŞILAN LAİKLİK
FRANSA VE TÜRKİYE'DE İLKELER VE ALGILAMALAR

FRANSIZCA VE İNGİLİZCEDEN ÇEVİREN
CEYLAN GÜRMAN ŞAHİNKAYA

LAÏCITÉ EN DÉBAT
PRINCIPES ET REPRÉSENTATIONS EN FRANCE ET EN TURQUIE
© 2008 PRESSES UNIVERSITAIRES DE STRASBOURG

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI 341
SOSYOLOJİ 12

ISBN 978-605-399-189-2

1. BASKI İSTANBUL, NİSAN 2011

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

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

YAYINA HAZIRLAYAN BELGİN ÇINAR
TASARIM MEHMET ULUSEL
DİZGİ VE UYGULAMA MARATON DİZGİEVİ
DÜZELTİ VE DİZİN REMZİ ABBAS - ÖZGÜR YILDIZ
BASKI VE CİLT SENA OFSET AMBALAJ VE MATBAACILIK SAN. TİC. LTD. ŞTİ.
LİTROS YOLU 2. MATBAACILAR SİTESİ B BLOK KAT 6 NO: 4 NB 7-9-11 TOPKAPI İSTANBUL
TELEFON: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / FAKS: 0212 613 38 46

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

Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar / Derleyen: Samim Akgönül,
Fransızca ve İngilizceden çeviren: Ceylan Gürman Şahinkaya.

p. cm.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 978-605-399-189-2 (pbk.)

1. Laicism—Turkey. 2. Laicism—France. 3. Secularism.
I. Akgönül, Samim. II. Şahinkaya, Ceylan Gürman.
BL2747.8.T378 2011

DERLEYEN SAMİM AKGÖNÜL

TARTIŞILAN LAİKLİK
FRANSA VE TÜRKİYE’DE İLKELER VE ALGILAMALAR

FRANSIZCA VE İNGİLİZCEDEN ÇEVİREN
CEYLAN GÜRMAN ŞAHİNKAYA

İçindekiler

vii Yazarlar

xi Önsöz

1 Giriş
Samim Akgönül

21 BİRİNCİ BÖLÜM TARİHÎ VE SİYASÎ PERSPEKTİFLER

- 23 1 Din ve Ahlâk, Devlet ve Bilim: Laikliğin Kaynakları
Gilbert Vincent
- 41 2 AKP, Türkiye’deki Laikliğin Derdi mi Dostu mu?
Gérard Groc

63 İKİNCİ BÖLÜM HUKUKÎ PERSPEKTİFLER

- 65 3 Türk Anayasalarında Laiklik İlkesi ve Din İşlerinin
Düzenlenmesi
Atilla Nalbant
- 75 4 Fransız Anayasalarında Din: Ruhbanların
Sivil Anayasası’ndan, Anayasal Laikliğe,
Uzanan Yol (1789-1958)
Pierre-Henri Prélôt

113 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM FRANSA VE TÜRKİYE’DE İNANÇLARIN İDARESİ

- 115 5 Avrupa’nın Demokrasi Mücadelesi: Din Özgürlüğü
Alain Garay
- 139 6 Devletin Din Alanında Hukukî Tarafsızlığı
İlkesinin Sınırları
Jean-Marie Woehrling
- 153 7 Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı
Paul Dumont

169 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM LAİKLİK KAVRAMI VE DİNİ AZINLIKLAR

171 8 Türkiye’de Sünni Olmayan Azınlıklar ve Laiklik
Samim Akgönül

189 9 Fransa’da Devlet-Dinî Azınlıklar İlişkisinde
İslâm’la Gelen Değişiklik
Franck Frégosi

211 BEŞİNCİ BÖLÜM DİN ÖĞRETİMİ VE LAİKLİK HUKUKİ ÇERÇEVELER VE İÇERİKLER

213 10 Fransa’da Din Olgusu Öğretimi
Oissila Saaïdia

227 11 Türkiye’de Devlet Okullarında Din Öğretiminin Tarihçesi,
İdeolojisi ve Öğretim Programları
Faruk Bilici

247 12 Laik Türkiye’de Ruhban Yetiştirme Sorunu:
Heybeliada Ruhban Okulu
Elçin Macar

257 ALTINCI BÖLÜM FRANSA VE TÜRKİYE’DE DEVLET VE İLAHİYAT

259 13 Fransa’da İlahiyat Fakültelerinin Statüsü
Francis Messner

283 14 Türkiye’deki Örgün ve Yaygın Eğitimde
Din Eğitimi Öğretimi
Mehmet Zeki Aydın

297 SONUÇ YERİNE

299 15 Laik? Hayır Avrupalı
Patrick Ténoudji

309 16 Sonsöz
Samim Akgönül - Franck Frégosi

319 Ortak Kaynakça

327 Dizin

DERLEYEN

SAMİM AKGÖNÜL

Tarihçi ve Siyaset Bilimci Prof. Dr. Samim Akgönül Strasbourg Üniversitesi Türk Etüdleri Bölümü'nde ve Uluslararası İlişkiler Enstitüsü'nde öğretim üyesidir. Aynı zamanda Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi CNRS'in "Siyaset, Din, Kurumlar ve Toplumsal: Avrupa'daki Değişimler" (PRISME) Araştırma Merkezi'nde araştırmacı olarak çalışmaktadır. Akgönül'ün çalışmaları özellikle Avrupa'daki dinî azınlıklar konusuna odaklanmaktadır. Bu alanda yazdığı çok sayıda kitap ve makale bulunmaktadır. Brill Yayınevi tarafından her sene çıkarılan *Yearbook of Muslims in Europe* serisinin editörüdür. Samim Akgönül Avrupa Konseyi, Avrupa Komisyonu ve AGİT'te uzman olarak da görev yapmaktadır.

YAZARLAR

MEHMET ZEKİ AYDIN

1985 yılında Ankara İlahiyat Fakültesi'nden mezun olan Prof. Dr. Mehmet Zeki Aydın, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde İslâm İlahiyatı alanında doktorasını yapmıştır. 1986-1991 yılları arasında 5 yıl boyunca ortaöğretim kurumlarında din kültürü ve ahlâk bilgisi dersi öğretmenliği yaptıktan sonra Millî Eğitim Bakanlığı'nda Din Öğretimi Genel Müdürlüğü'nde eğitim uzmanı olarak çalışmıştır. 1994 yılından beri önce Doçent, daha sonra Profesör olarak Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde ilahiyat ve öğretim yöntemleri dersleri vermektedir. Araştırma çalışmaları için Tunus, Belçika, Fransa ve Almanya'da bulunan Aydın, Millî Eğitim Bakanlığı'nın ilk ve ortaöğretim kurumlarındaki din dersleri müfredatının hazırlanmasından sorumlu komisyonun üyesidir. Türkiye'de okullarda okutulan çok sayıda din dersi kitabının yazarıdır.

FARUK BİLİCİ

Osmanlı ve Modern Türkiye Tarihi konusunda uzman olan tarihçi Prof. Dr. Faruk Bilici, İstanbul Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü/Georges Dumézil'de araştırmacı ve Marmara Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olarak çalışmıştır. Halen Paris Doğu Dilleri ve Uygarlıkları Ulusal Enstitüsü'nde (INALCO) görev yapan Faruk Bilici, Osmanlı ve Türk dili ve tarihi dersleri okutmaktadır. Son çalışmaları arasında şu eserleri sayabiliriz: *Enjeux politiques, économiques et militaires en mer Noire (XIVe-XXIe siècles), études à la mémoire de Mihail Guboglu* (İ. Căndea ve A. Popescu ile ortak çalışma), Musée de Braïla-Editions Istros, Braïla, 2007, s. 763; *Islam officiel, Islam parallèle de l'Empire ottoman à la Turquie contemporaine (XVIe-XXe siècles)*, İstanbul, İsis, "Analecta İsisiana" koleksiyonu, LXXXIV, 2006, 400 s.; *Louis XIV et son projet de conquête d'Istanbul* Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2004; Çevirileri: Evliyâ Tchélébi, *La guerre des Turcs: récits de batailles extraits du Livre de Voyages*, Actes Sud-Sindbad, 2000. *Necati Cumalı, Macédoine 1900*, Arles, Actes Sud-Sindbad, collection "Bibliothèque Turque", 2007, 283 s. (postface: la Macédoine ottomane et Necati Cumalı, s. 253-281).

PAUL DUMONT

Özellikle 18.-20. yüzyıl Türkiye'sinin toplumsal ve ekonomik tarihi konusunda uzmanlaşan tarihçi Prof. Dr. Paul Dumont, 1999-2003 yılları arasında İstanbul Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü'nün (IFEA) direktörlüğü görevini yürütmüştür. Halen Strasbourg Üniversitesi'nde Türk Dili, Edebiyatı ve Medeniyeti Profesörü olan Dumont, bu üniversitenin Türkoloji Bölümü'nün başkanlığını yapmaktadır. Paul Dumont ayrıca, Gilles Veinstein ile birlikte *Turcica* adlı Türk Çalışmaları dergisinin de eş-direktörlüğü görevini yürütmektedir. Türk tarihi ve medeniyeti ile ilgili yayınlanan çok sayıda eseri arasında şunları sayabiliriz: 1919-1924: *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne*, Paris; Complexe, 1997; *Vivre ensemble dans l'Empire ottoman*, Paris: L'Harmattan 1997 (François Georgeon ile birlikte); *Du socialisme ottoman à l'internationalisme anatolien*, İstanbul, İsis, 1997; *Osmanlılık, Ulusçu Akımlar ve Masonluk*, İstanbul, Yapı ve Kredi Yay., 2000; *Une mémoire pour la Ville: la communauté grecque d'Istanbul en 2003*, les dossiers de l'IFEA, İstanbul, 2003 (M. Anastassiadou ile ortak çalışma).

FRANCK FREGOSI

Siyaset bilimcisi olan Franck Frégosi Avrupa'da İslâm alanında uzmandır. "Avrupa'da Toplum, Hukuk ve Din" Araştırma Merkezi'nde araştırma direktörü olan Fregosi aynı zamanda *Eurislam* veri tabanının da sorumlusudur (www.eurislam.info). Avrupa'daki Müslümanlarla ilgili yazdığı çok sayıda eser arasında şunlar sayılabilir: *Lectures contemporaines du droit islamique. Europe, Monde arabe*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004; Willaime, J. P. ile birlikte, *Le religieux dans la commune: les régulations locales du pluralisme religieux en France*, Cenevre, Labor et Fides, 2001, s. 371; *Penser l'Islam dans la laïcité*, Paris: Fayard, 2008, s. 497.

ALAIN GARAY

Paris Adliyesi'nde avukatlık yapmakta olan Alain Garay, Aix-Marseille Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde Hukuk ve Toplumsal Değişimler Araştırma Merkezi'nde, Hukuk ve Dinler ekibinde araştırmacı olarak çalışmaktadır. Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı'nın (Varşova) din ve inanç özgürlüğü konusunda çalışan uzmanlar heyetinin Danışma Kurulu üyesi olan Alain Garay, *Droit des cultes: Personnes, activités, biens et structures* (Daloz-Juris associations, Paris, 2005, 639 sayfa) isimli eserin de yazarlarındandır. Mesleğini icra ederken otuzdan fazla ülkede çeşitli faaliyetler yürütme imkânı bulan Garay, aynı zamanda Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nde, özellikle mülkiyet hakkı ve din özgürlüğü hakkı konularındaki çok sayıda davada da avukatlık yapmıştır.

GÉRARD GROC

Aix en Provence Siyasal Bilimler Fakültesi (IEP) ve Provence Üniversitesi'nde modern Türkiye ve Orta Asya konusunda dersler veren Gérard Groc, Türkiye'de basın (Fransızca ve Türkçe), Türkiye'de güncel demokratikleşme akımları ve sivil toplum kavramı ve din boyutu (dinin canlanmasının üç yönü, İslâm ve laiklik) gibi farklı alanlarda çalışmalar yürütmüştür. Groc'un bu konularda yazdığı çok sayıda makale çeşitli kitap ve dergilerde yayınlanmıştır.

ELÇİN MACAR

Azınlıklar ve özellikle de Türkiye'deki gayrimüslim azınlıklar konusunda uzman olan Doç. Dr. Elçin Macar, İstanbul Üniversitesi'nde Uluslararası İlişkiler eğitimi almıştır. Halen Yıldız Teknik Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler alanında ders veren Macar'ın çalışmaları özellikle Türkiye'deki Hristiyanlara odaklanmaktadır. Eserleri arasında *Fener Patrikhanesi*, Ankara: Ayraç, 1996 (Yorgo Benlisoy ile birlikte), *İstanbul'un İki Yok Olmuş Cemaati: Doğu Giritli Katolik Rumlar ve Bulgarlar*, İstanbul: İletişim, 2002 ve *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi*, İstanbul: İletişim, 2002 sayılabilir.

FRANCIS MESSNER

Dinler hukuku alanında uzman olan Francis Messner, CNRS ve Robert Schuman Üniversitesi UMR PRISME – Avrupa'da Toplum, Hukuk ve Din Araştırma Merkezi direktörüdür. Aynı zamanda Avrupa Mukayeseli Dinler Hukuku ve Kilise Hukuku Yüksek Lisans Programı'nın da direktörlüğünü yapan Messner, DREL, JUREL ve LEGIREL bilimsel veri tabanlarından da sorumludur. Avrupa'da mukayeseli dinler hukuku, dinlerin iç hukuku ve Fransız dinler hukuku (Ayrılık rejimi ve Alsace-Moselle bölgesindeki yerel hukuk) alanlarında yayınlanmış eserleri bulunmaktadır: Prelot, P. H. ve Woehrling, J. M. ile birlikte, *Traité de droit français des religions*, Paris, Editions du Juris-Classeur, 2003, s. 1317; *Le statut des confessions religieuses des Etats candidats à l'union Européenne*, Milan, Giuffrè, 2002, 276 s. (der.), Wydmusch, S. ile birlikte, *Le droit ecclésial protestant*, Strasbourg, Oberlin, 2001, 143 s. ve Curtit, F. ile birlikte, *Droit et religion. Recueil de textes*, Brüksel, Bruylant, 2008, s. 1193.

ATILLA NALBANT

Kamu hukuku alanında doktorası olan ve çok sayıda makalesi bulunan Atilla Nalbant, 1989-1997 yılları arasında Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde Anayasa Hukuku dersleri vermiştir. Halen AİHM'de hukukçu olarak çalışmaktadır (1997-1998 yıllarında Avrupa İnsan Hakları Komisyonu'nda ve 1998'den beri AİHM'de). *Üniter Devlet: Bölgeselleşmeden Küreselleşmeye* isimli eseri 1997 yılında Yapı Kredi Yayınları'ndan çıkmıştır.

PIERRE-HENRI PRÉLOT

Cergy-Pontoise Üniversitesi'nde Hukuk Profesörü, Dekan yardımcısı, Hukuk ve Sosyal Bilimler Doktora Okulu Direktörü olan Prof. Dr. Pierre-Henri Prélot, aynı zamanda *Traité de droit français des religions*, Litec, 2003 adlı kitabın eş-yazarı ve *Droit des libertés fondamentales*, Hachette, 2007, 310 s. adlı kitabın da yazarıdır.

OISSILA SAAIDIA

Tarih alanında Doktor olan Doç. Dr. Oissila Saaïdia, halen Lyon Üniversitesi'nde öğretim üyesi olup, aynı zamanda Rhône-Alpes Tarih Araştırmaları Merkezi-LARHRA'nın (UMR 5190, CNRS) üyesidir. Arap dili ve edebiyatı uzmanı olan Saaïdia, özellikle 20. yüzyılda Akdeniz'deki Müslüman ülkelerdeki dinî meselelerle ilgilenmektedir. Birinci Dünya Savaşı öncesinde Cezayir'de Katoliklik konusunda bir kitabı olan Saaïdia'nın *Clercs catholiques et oulémas sunnites dans la première moitié du xxe siècle, discours croisés*, Paris, Geuthner, 2004, 462 s. adlı eseri de yayınlanmıştır.

PATRICK TENOUDJI

Doç. Dr. Patrick Ténoudji Klasik Edebiyat, Müzikoloji, Tarih ve Etnoloji eğitimi aldıktan sonra 1997 yılında Sosyal Bilimler Yüksek Çalışmalar Enstitüsü'ne (EHESS) Sosyal Antropoloji ve Etnoloji alanında, *Siyaseti, Dindarlığı ve Evreni tasavvur edebilmek için bir Aristokrasi Göstergesi olarak 16. ve 17. Yüzyıl Çoksesli İtalyan Madrigalleri* konulu doktora tezini sunmuştur. Halen Strasbourg Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesidir. *Haendel le Voyageur* (Mériadiens Klincksieck, Paris 1997) ve *L'harmonie perdue* (Presses Universitaires de Strasbourg, 2002) isimli kitapları vardır.

GILBERT VINCENT

Protestan İlahiyat Enstitüsü Emekli Felsefe Profesörü (Strasbourg Üniversitesi) olan Prof. Dr. Gilbert Vincent, Dinler Sosyolojisi ve Toplumsal Etik Merkezi'nin üyesidir. Bu çerçevede, özellikle felsefe ve toplum arasındaki ilişkilerle ilgili çok sayıda çalışmanın yanı sıra, kiliselerin yönetimi ve geleneklerin denetimi ile dinî alanlar ve toplumsal eylemler arasındaki ilişkiler gibi konularda pek çok araştırma yürütmüştür. Dayanışma fikrinin kültürel ve siyasî olarak doğuşu konusunda "düşünürler ve din" koleksiyonu için çalışmalar yürütmektedir: *La religion de ricoeur* (Edition de l'Atelier) adlı bir çalışması vardır.

JEAN-MARIE WOEHRLING

Alsace-Moselle Yerel Hukuk Enstitüsü başkanı ve ENA mezunu olan ve İdarî Mahkeme başkanlığı yapan Jean-Marie Woehrling halen CCNR (Merkezî Ren Denizcilik Komisyonu) Genel Sekreterliği görevini yürütmektedir. Fransız dinler hukuku konusunda yayınlanmış bir kitabın yazarlarından olan Woehrling, Avrupa Konseyi'nde uzman bilirkişilik görevinde de bulunmuştur.

Yeni bir binyıla adım attığımız bu dönemde, Batı dünyasının laiklik kavramı ile ilgili derin bir tartışmanın içinde olduğunu görüyoruz. Din ve devlet arasındaki ilişkiyi irdeleyen genel tartışma ortamı içerisinde iki ülke, Fransa ve Türkiye, diğerlerinden farklılık göstermekte. Bunun sebebi, bu iki ülkenin laikliği anayasal bir ilke yapmış olmalarının yanı sıra, özellikle de bu ilkeyi rejimlerinin temel direklerinden biri haline getirmiş olmalarıdır. Böylece, bu iki ülkede aydınların, siyasetçilerin ve kamuoyunun aklını meşgul eden sorular sık sık dile getirilmekte, birbirleriyle örtüşmekte ve kimi zaman da yanıt bulabilmektedir.

Fransa’da devlet ve kiliselerin birbirlerinden ayrılmasının 100. yıldönümünde (2005), temel olarak Fransız kamuoyunun ve devletin, Müslümanlık gerçeği karşısında sergiledikleri kaygıdan dolayı bu sorular artık kamusal alana yönelmiş ve doğal olarak ülkede varlık gösteren diğer dinlere de sıçramıştır.

Laiklik tartışmaları Türkiye’de de oldukça önem kazanmıştır. Şüphesiz bu tartışmalar Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren, özellikle de 1960’lı yıllarda siyasî İslâm’ın ortaya çıkmasından beri her zaman süregelmiştir. Ancak bu satırların yazıldığı sırada, 2002’den beri, siyasî İslâm kökenli bir hareket ilk kez, meşru bir şekilde, tek başına iktidarı elinde tutmakta ve kullanmaktadır. Aynı şekilde, laiklik ve laikliğin giderek yıpratılması tartışmaları, Türk aydınlarını da harekete geçirmiştir. Bu tartışmalar genişleyerek kamusal

hayatın (hatta özel hayatın) her alanına ulaşmakta, devlet okullarında din eğitiminin yeri ya da ordunun siyasetteki gücü gibi konuları içine almaktadır.

Bu tartışmalar sadece ulusal düzeyle de sınırlı değildir. Türkiye'nin Avrupa ile bütünleşme süreci daha somut bir hal aldığından beri, özellikle de Avrupa Parlamentosu seçimlerinin hemen öncesinde, Fransa'da Türkiye'nin Avrupa eğilimi tartışılmaya başlanmıştır. Türkiye'nin Avrupa ile bütünleşmesine karşı getirilen itirazlar arasında elbette coğrafi ve ekonomik argümanlar yer almaktadır. Ancak bunlar mütemadiyen siyasî hatta kültürel argümanlar tarafından bastırılmaktadır. Tabii ki açıkça ortaya atılan kültürel sebeplerin altında görünmeyen dinî sebepler de yatmaktadır. Bu argüman karşısında, Türkiye'yi savunanların –Türk olsun ya da olmasın– Türkiye'deki rejimin laik olduğu fikrini öne sürmeleri hiç de şaşırtıcı değildir. Buna karşılık, Avrupalıların dillerinden ve kalemlerinden, bu laikliğin Müslüman bir ülkede uygulanmasından dolayı daha büyük bir önem taşıdığını duymak ve okumak oldukça şaşırtıcıdır. Ne de olsa nihayetinde, Avrupa'da çok uzun zamandan beri son derece laik-olmayan ülkeler olduğu gibi, kilise ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasının Fransa'daki anlamından kesinlikle çok başka bir anlam taşıdığı ama kimsenin bundan pek de rahatsızlık duymadığı ülkeler de bulunmaktadır. Başka bir deyişle Türkiye konusunda, laiklik demek, sanki daha alt seviye bir İslâm –bu yüzden de kabul edilebilir bir İslâm– demekmiş gibi görülmekte ve gösterilmektedir.

Fransa ve Fransız laikliği, okullarda dini sembollerin taşınması tartışmalarıyla bütün İslâm dünyasının olduğu gibi, Türkiye'nin de dikkatini çekmiştir. Bu sembollerin bir yasa çıkartılarak yasaklanması Türkiye'de iki farklı tepkiye yol açmıştır. Bir tarafta, Türkiye'deki uygulamanın, laikliği ülkedeki rejimin temel unsurlarından biri haline getiren başka bir ülkede de benimsemesine sevinenler olmuştur. Zira Türkiye'de başörtüsü takmak sadece orta öğretimde değil, aynı zamanda yüksek öğretimde¹ ve bir dizi devlet kurum ve kuruluşunda da yasaktır. Ancak diğer tarafta, daha gelenekçi kesimden gelen ve Fransa'nın tutumunu Fransız Müslümanların haklarına karşı bir saldırı olarak gördükleri için eleştiren kimseler de vardır.

Elinizdeki kitapta, Fransız Ulusal Bilimsel Araştırmalar Merkezi (CNRS) *Siyaset, Din, Kurumlar, Toplumlar: Avrupa'daki Değişimler Araştırma Merkezi*'nin girişimi ve Alsace Genel Meclisi ve Robert Schuman Üniver-

¹ En azından 2010'a kadar başörtüsü üniversitelerde yasaktı. Eylül 2010 Anayasa değişikliği referandumundan sonra YÖK bir genelgeyle bu yasağı delmeye ve fiilen bitirmeye çalıştı. Ancak Ekim 2010'da yasağın kalkıp kalkmadığı konusunda henüz net bir durum ortaya çıkmamıştı.

sitesi'nin desteğiyle 14-15 Mart 2005 tarihlerinde Strasbourg Robert Schuman Üniversitesi'nde gerçekleştirilen bir konferansta sunulan bildirilerin bir bölümü bir araya getirilmiştir. Fransız ve Türk akademisyenleri (hukukçu, tarihçi, siyaset bilimci ve sosyologları) bir araya getiren bu toplantıda, iki ülkedeki laiklik kavramının farklı yorumları ve bu kavramın farklı kullanımları masaya yatırılmıştır. İki ülkeden gelen araştırmacılar ve akademisyenler hem benzerlikleri hem de farklılıkları ortaya çıkartmak amacıyla fikir ve bilgi alış-verişinde bulunmuşlardır. Konferansın düzenlenmesi ve belgelerin hazırlanmasında Robert Schuman Üniversitesi Araştırma Genel Sekreteri Marielle Thievenaz ve meslektaşları Aurelie Kraft ve Gilles Romerowski ile UMR 7012'nin 'Avrupa'da Toplum, Hukuk ve Din' bileşeni ekibinden Anne-Laure Zwilling, Françoise Curtit ve Jean Allenbach çok değerli yardımlarda bulunmuşlardır. Hepsine teşekkürü borç bilirim. Aynı şekilde konferans boyunca gösterdiği misafirperverlikten ötürü Türkiye'nin Strasbourg Başkonsolosu Sayın Engin Yürür'e ve lojistik desteklerinden ötürü Türkiye'nin Strasbourg Başkonsolos Vekili Sayın Günhan Emre Ersoy'a da teşekkürlerimizi sunarım.

Kitabın Fransızca yayınından kısa bir süre sonra Türkçeye kazandırılmasının da çok önemli olduğunu düşünüyorum. Türkiye'de özellikle Fransa laikliğinin ne olduğu konusu etraflıca bilinmeden bu kavram sık sık kullanılmakta, hatta hâlâ model olarak gösterilmekte, aynı hata elbette Fransa'da da yapılmaktadır. Bu kitap Fransa'ya Türkiye laikliğini tanıttıktan sonra Türkiye'de de Fransa laikliğini tanııtma görevini üstlenmekte. Çeviriyi her zaman ki gibi büyük bir itina ve profesyonellikle gerçekleştiren ve ortaya yepyeni bir yapıt çıkmasını sağlayan Ceylan Gürman'a ve İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları'na samimî teşekkürlerimi sunarım.

SAMİM AKGÖNÜL

Strasbourg/İstanbul, Şubat 2011

Giriş

SAMİM AKGÖNÜL

Kavramları karşılaştırmak, tıpkı olayları karşılaştırmak gibi, bu kavram ve olayların taşıdıkları anlamı daha iyi anlayabilmenin en etkili yollarından biridir. Simiand “benzeri olmayan vaka örnek teşkil etmez”¹ der. Belirli bir durumu inceleyen araştırmacı, ancak mukayese yöntemiyle gözlemlerine bulgusal bir değer yükleyebilmekte, bunu da ister istemez, incelemekte olduğu durumu başka bir durumla kıyaslayarak yapmaktadır. Mukayese yönteminin bir özelliği, yanlış kalıpların oluşturulmasını engellemesidir. “Belirli bir coğrafya içerisinde bir sorunu inceledikten ve birtakım sonuçlara vardıktan sonra, aynı olguyu başka bir yerde de görmek, genellemelere gitmek karşısında insanı temkinli olmaya sürükler.”² Laiklik gibi hem devleti hem de toplumu ilgilendiren bir kavramın Fransa ve Türkiye’deki durumunu karşılaştırmaya kalktığınızda, bu konuda fikir yürütmek o kadar da kolay olmayacaktır. Bunun temel sebebi, Türk araştırmacıların laikliğin Fransa’daki çalkantılı geçmişinin detaylarını ama daha da önemlisi toplumsal hafızadaki yerini iyi tanımamaları olduğu kadar, aynı şekilde, Fransa’daki laikliğin ‘özgün’ bir laiklik olduğunu ve bu sebepten dolayı her türlü bağlamsal değişim ve uyarılmanın kavramın özünü değiştireceğini düşünen Fransız araştırmacıların da Türkiye’deki laikliği yakından tanımamalarıdır.

Aynı kavramın Türkçe ve Fransızcada siyaset, hukuk ya da sosyoloji

1 François Simiand, *Méthode historique et science sociale*, Paris, Archives contemporaines, 1987 [1903], s. 148.

2 Nancy Green, *Repenser les migrations*, Paris, PUF, 2002, s. 9.

gibi pek çok alanda farklılık gösterdiği su götürmez bir gerçektir. Zaten “... ancak ve ancak, aynı kurumların, aynı alışkanlıkların ve aynı fikirlerin başka yerlerde karşılaşılan ve daha eşsiz, benzersiz ve daha farklı olan durumlarıyla yapılacak bir kıyaslama gerçek bir saptamayı ve sınıflandırmayı mümkün kılar ve anlamaya imkân sunar.”³ Laiklik gibi bir kavramın farklı toplumlardaki gelişimine, kazandığı dinamik ve etkileşimli anlama, uygulama alanlarına ve hatta toplum(lar) tarafından nasıl içselleştirildiğine baktığımızda, bütün bunların her toplumda aynı şekilde olamayacağı kesindir. Bunun sebebi, sadece tarihî ve sosyolojik bağlamların farklı toplumlarda birbirinden farklı olması değildir. Aynı zamanda “eşzamanlı toplumların”⁴ aslında sadece fikir yürütmek için kullanılan bir düşünce ürünü olmasıdır.

Gözlemciler kıyas yoluna gittiklerinde, onları bekleyen çok sayıda tuzaaktan iki tanesi “etiketlerle” ilgilidir. Çünkü bazen, aynı toplumsal ve siyasî anlamlara sahip olan bir kavramın, farklı şekillerde adlandırıldığı görülür. Bu, yapılan analizi karmaşıktırdığı gibi, eldeki mukayese araçlarını da azaltmaktadır.⁵ Kimi zaman da, aynı isim altında birbirinden çok farklı durumların anlatıldığı görülmekte, bu da mukayeseye davetiye çıkartmaktadır. Örneğin, Gino Germani’nin Güney Amerika’da eskiden yeniye geçiş sürecinin özelliklerini incelemek için kullandığı anlamıyla kullanılan ve genellikle laiklik kavramı ile birlikte anılan sekülerleşme kavramı (bu konuya geri döneceğiz), siyasî sistemden aileye, sosyal reformdan nüfus bilimine kadar pek çok özelliği içinde barındırmaktadır.⁶

Aslında çok farklı gerçeklere tekabül ettikleri halde, değişik toplumlar tarafından aynı adla adlandırılan kavramlar sorununa ek olarak bir başka sorun daha vardır: Kavramların dinamik yapısı. Gerçekten de, burada söz konusu olan anlam katı ve değişmez değil, esnektir. Bu çok-şekilli olma durumuna bir de gelişme, bozulma ve hatta yok olma gibi kavramları da eklemek gerekir. Örneğin Max Weber, kutsal olanla kutsal olmayan arasına sekülerleşmeyi; cemaat (*Gemeinschaft*) ile toplum (*Gesellschaft*) arasına toplumsallaşmayı (*Vergesellschaftung*) sokarak, bazı devingen kavramlara öncelik tanımıştır. Türkiye bağlamını ele aldığımız zaman, “modernleşme” gibi bir kavramın Batılılaşma ya da gelişmeyle; hatta zenginleşmeyle eş anlamlı kullanıla-

3 François Simiand, *a.g.e.*, s. 146.

4 Marc Bloch, “Pour une histoire comparée des sociétés européennes”, *Mélanges historiques*, Paris, EHESS, 1983 [1928], s. 16-40.

5 Mattei Dogan, Dominique Pelassy, *Sociologie politique comparative*, Paris, Economica, 1981, s. 28.

6 Gino Germani, *Politique, société et modernisation*, Paris, Duculot, 1972, s. 64 ve devamı.

bildiğini görüyoruz. Bunlar bu tür kavramsal dönüşümlere iyi örnekler teşkil etmektedir.

Pek çok Avrupa dilinde aynı isimle adlandırılması sebebiyle yaşadığımız göz yanılması yüzünden, genel anlamda Avrupa'daki, özel olarak da Fransa ve Türkiye'deki laiklik kavramı için de durum böyledir.⁷

AVRUPA DİLLERİNDE LAİKLİK

Fransızca	Laïc	Laïque	laïcité	laïcisme	laïcisation
İngilizce	Lay, layman/ laywoman	[non clerical] secular	secularisme	secularisme	secularisation
Almanca	Laien	Laien	Religiöse Bekennnismäßige Neutralität des Staates	Laizismus	Befreiung von Religiöser
İspanyolca	Laico	Laica	laicidad	laicismo	laicización
Portekizce		laico, leigo, secular	laicidade	laicismo	laicização, secularização
Danimarkaca		verdlig, læg, ikke-klerikal	verdslighed	konfessionsløshed	verdsliggørelse, afkristning
İtalyanca	Laico	Laica	laicità	laicismo	laicizzazione
Hollandaca	Leek	leek, neutraal	niet religieus karakter	?	?
Türkçe	Layik (laik)	layik(laik)	Layiklik (laiklik)	Layiklik (laiklik)	Layikleştirme (laikleştirme)

Bu tablodan çıkartılacak birinci sonuç, sekülerlik (sécularisme), din karşıtlığı (l'anti-religiosité), dinsizlik (l'irréligiosité) ya da sıfat olarak kullanılan 'kilise dışı', vs. gibi kavramlar arasında hem kavramsal hem de anlamsal bir karışıklık olduğudur. Aynı kafa karışıklığı Türkçede de mevcuttur. Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk Meclisin kurulmasından 130 sene sonra bile, siyâsî kavramların büyük çoğunluğunun hâlâ Fransızca ve İngilizceden gelme isimler taşıyor olması oldukça ilginçtir. Üstelik 1930'lu yıllarda dilin 'arındı-

7 Tablo için kullanılan sözlükler: *Dictionnaire français-italien*, Le Robert et Signarelli, 1995; *Fransızca-Türkçe Sözlük*, O. A. Gürün, İnkılap ve Aka, 1983; *Fransızca-Türkçe Büyük Sözlük*, T. Saraç, Türk Dil Kurumu, 1976; *Dictionnaire français-néerlandais*, Le Robert et Van Dale, 1994; *Le Nouveau Petit Robert*, 1993; *Fransk-Dansk Ordbog (Fransızca-Danimarkaca Sözlük)*, Gyldendal, 1997; *Nouveau Dictionnaire français-grec*, T. Rosgovas, Nea Ekdosi, 1994; *Dicionario de Francês Português (Fransızca-Portekizce Sözlük)*, Porto Editor, 1996; *Langenscheidts Grosswörterbuch Französisch-Deutsch*, 1977; *Grand dictionnaire français-espagnol*, Larousse, 1992; *Grand dictionnaire français-anglais*, Larousse, 1994; <http://europa.eu.int/celex/eurovoc/>

rılması' için büyük çabalar sarf edilmiş, bu çerçevede yürütülen sistematik politikalarla, bu terimleri değiştirmek için yüzlerce yeni kelime türetilmiştir. Bunun sebebi belki de, Osmanlı aydınlarının 1867 yılında parlamenter demokrasii keşfettilerinde, bu kavramı derinlemesine sorgulamadan dışarıdan alıp benimsemiş olmalarıdır.

Bazı kavramların Osmanlıcaya çevrilmesi meselesi ilk defa Tanzimat⁸ döneminde ortaya çıkmıştır. Bunun sebebi, Türkçe, Farsça ve Arapçanın bir karışımı olan ve Yunancadan bazı alıntılar içeren Osmanlıcanın bir dil uyumuna olanak tanınamasıydı. Örneğin 19. yüzyılın sonlarında “özgürlük” kavramını ifade etmek için, üç terim birden kullanılmaktaydı: *serbesti* (Reşit Paşa, Farsça), *azad* (Şinasi, Farsça), *hürriyet* (Rıfat Paşa, Arapça). Türkçeye ‘özgürlük’ kelimesinin girmesi için 1960 senesini beklemek gerekecekti. Aynı şey, Osmanlıların önceleri *maarif* kelimesini kullanarak ifade ettikleri “kültür” kavramı için de geçerlidir. Daha sonraları bu kavram anlamını değiştirerek eğitimi ifade edecek şekilde kullanılmaya başlamış ve yerine *irfan* kelimesi gelmiştir. 1910’lu yıllarda sosyolog Ziya Gökalp’in kaleminden yeni bir kavram okuyoruz: *hars*. Bu kelime o zamandan bu yana pek çok yan anlam kazanmış ve milliyetçilerin söz dağarcığında yer edinmiştir. Cumhuriyet döneminden itibaren ise *kültür* kelimesi, oldukça belirsiz bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır.

“Laiklik” kavramı için de durum hiç farklı değildir. Bu kavram ilk olarak Arapça “dinî olmayan” anlamına gelen *lâdini* terimi ile çevrilmiştir. Ancak bu terim aynı zamanda “dinsiz” anlamını da içerdiği için, Cumhuriyet döneminde bunun yerine, Fransa’daki tarihî geçmişinden tamamen arındırılmış bir şekilde *layık* kelimesi türetilmiştir. Bu kelime çok kısa sürede siyasî ya da sosyolojik değil, ideolojik bir terim haline gelmiştir. Bu terim her ne kadar “Müslüman Demokratlar” iktidara geldiğinden beri değişikliğe uğramış olsa da, bugün Türkiye’de laik bir kimse, tutuculuktan arınmış ve kendini tamamen Batılılaşmış hisseden bir bireydir.

1876’da Osmanlı Padişahı Sultan Abdülaziz’in tıpkı halefi V. Murad gibi Jön Türklerin öncüleri Genç Osmanlıların darbesiyle tahttan indirildiğini kısaca hatırlamakta fayda var. Sultan Abdülhamid ise Meşrutiyet’i kabul ederek tahta çıkmıştır.

Kuşkusuz Meşrutiyet’in gelişi, dinin Osmanlı idaresindeki ağırlığı sorunsalını da beraberinde getirmiştir. Ne de olsa teorik olarak Osmanlı Sulta-

nı 16. yüzyılın başından itibaren Halife unvanına da sahipti ve teokrazi güçler ayrılığına müsaade edemezdi. Ancak aslında, elbette daha karmaşık bir yapı vardı. Sultan/Halifenin yanında bir *Şeyhülislâmın* mevcudiyeti; 15. yüzyıldan başlayarak, özellikle de 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dinden bağımsız kanunların kaleme alınması ve uygulanması, zaten halihazırda ruhanî iktidarla dünyevî iktidar arasında bir ayrımı başlatmıştı.

Bu noktada, Meşrutiyet'e geçişin, Fransa'da laik iktidarla dinî iktidar arasındaki mücadelenin en kızıştığı âna denk geldiğini söylemekte fayda var. Fransa'da, 1873 yılında yapılan seçimlerin sonucunda monarşi yanlıları ve Katolikler, Temsilciler Meclisi'nde çoğunluğu ele geçirmiştir ve General Mac Mahon'un o çok sevdiği "ahlâkî düzen", yani toplumsal muhafazakârlık, dinî değerlere ve otoriteye saygı⁹ tesis edilmiştir. Bunun üzerine, 1875'ten itibaren Gambetta ile sadece dine değil, aynı zamanda Kilise egemenliğine de göz dikmiş olan Cumhuriyetçilerin üslubu hemen sertleşecektir. Buradaki benzerlik şaşırtıcıdır, zira Cumhuriyetçiler 1879'da Kilise ile Eğitim Kurumlarını birbirinden ayırma fikri ile iktidara geldiğinde, Osmanlı İmparatorluğu'nda iki tür okul ortaya çıkmaya başlayacaktır:

Öncelikle ve ilginç bir şekilde, imparatorluğun özellikle büyük kentlerinde Fransız Dinsel Kongregasyonlarına bağlı okullar karşımıza çıkar. Belirli misyoner gruplarına bağlı olan bu okullar ilk başlarda gayrimüslimlere hitap etmişlerse de sonradan Türk aydınlarının gerçek yuvaları haline gelmişlerdir. İlginç bir şekilde diyoruz çünkü, Fransa'da Katolik Kilisesi'ne karşı verilen mücadelenin giderek alevlendiği bir dönemde, Cumhuriyetçiler bile "misyon toprağı" olarak görülen Doğu'daki din okullarını gündeme getirmemişlerdir. Elbette, 16. yüzyıldan itibaren, Babî'î'nin yabancı güçlere, özellikle de Fransa'ya "kapitülasyonları" vermesinden itibaren bazı Katolik müesseseler faaliyet göstermiştir, ancak bu müesseselerin çoğalması özellikle 19. yüzyıldan itibaren olacaktır. Bunun sebebi Fransa'nın ülkedeki Katoliklerin neredeyse su götürmez hamisi haline gelmiş olmasıdır.

9 Yves Bruley, *Histoire de la laïcité à la française*, Paris, Académie des Sciences Morales et Politiques, 2005, s. 61.

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA KATOLİK OKULLAR¹⁰

Okulun adı	Okulu açanlar	Açılış tarihi
Galata Saint-Benoît Fransız Okulu	Cizvitler (daha sonra Lazaristlere devredilmiştir)	1583
Beyoğlu Saint-Louis Fransız Ruhban Okulu	Capucinler (Franciscainler)	1626
Beyoğlu Saint-Louis Dil Oğlanları Okulu	Capucinler (Franciscainler)	1629
Saint-Antoine Okulu	Conventueller (Franciscainler)	1697
Saint-Georges Fransız Okulu	Capucinler (Franciscainler)	1745
Saint-Georges Dil Oğlanları ¹¹ Okulu	Capucinler (Franciscainler)	1745
Conventuel Erkek Okulu	Conventueller (Franciscainler)	1808
Providence Kız Ortaokulu	Lazaristler	1839
Notre-Dame de la Providence Müessesesi	Lazaristler	1839
Taksim Saint-Vincent de Paul Fransız Müessesesi	Lazaristler	1839
Saint Benoît Fransız Kız Ortaokulu	Filles de la Charité Rahibeleri	1839
Çukurbostan Saint-Joseph Fransız Müessesesi	Filles de la Charité Rahibeleri	1841
Taksim Saint Jean Baptiste Fransız Okulu	Frères des Écoles Chrétiennes Rahipleri	1850
Galata Saint Pierre Fransız Erkek Okulu	Frères des Écoles Chrétiennes Rahipleri	1851
Bebek Saint Joseph Fransız Müessesesi	Filles de la Charité Rahibeleri	1853
Pangaltı Fransız Kız Yatılı Okulu	Filles de la Charité Rahibeleri	1856
Pangaltı Notre Dame de Sion Fransız Kız Lisesi	Filles de la Charité Rahibeleri	1856
Kadıköy Saint Joseph Fransız Okulu	Frères des Écoles Chrétiennes Rahipleri	1857-1870 yılında Kadıköy'e taşınmıştır
Üsküdar Saint-Vincent Fransız Müessesesi	Filles de la Charité Rahibeleri	1859
Şişli Yatısız Kız İlkokulu	Filles de la Charité Rahibeleri	1860
Kadıköy Notre Dame de Sion Fransız Kız Lisesi	Filles de la Charité Rahibeleri	1863
Sainte-Pulchérie Fransız Kız Okulu	Cizvitler	1864
Galata Saint-Benoît Lazarist Semineri	Lazaristler	1876

¹⁰ Hidayet Vahapoğlu, *Osmanlı'da ve Günümüzde Azınlık ve Yabancı Okulları*, Ankara, Türk Kültünü Araştırma Enstitüsü, 1990, s. 71, eksik bilgiler kendi çabalarımızla tamamlanmıştır.

¹¹ *Dil Oğlanları*, tercüman ve diplomat yetiştiren lisan okullarıdır, bkz. Frédéric Hitzel, *Enfants de langue et Drogmans - Dil Oğlanları ve Tercümanlar*, İstanbul, YKY, 1995.

Böylece Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hıristiyan cemaat okullarının sayısı Tanzimat'tan itibaren artacak ve bu artış özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızlanarak devam edecektir. Bu durum Fransa ve Türkiye'nin laikleşme süreçleriyle ilgili iki önemli tespiti ortaya çıkartmaktadır. Öncelikle, Fransa'da dinî eğitime karşı yürütülen mücadelenin yalnızca Fransa'yı ilgilendirdiğini ve aynı cemaat okullarının Doğu ülkelerinde desteklendiğini belirtmek gerekir¹² (sadece Osmanlı İmparatorluğu'nda değil, ama örneğin Mısır'da da).¹³ İkinci olarak, bu okulların Fransız toplumunun sekülerleşmesinin önünde bir engel olarak görülmelerine karşın, tuhaf bir biçimde aynı okullar Türkiye'de yarım yüzyıl kadar bir zaman zarfında Türk toplumunun sekülerleşmesinin lokomotifine haline gelmiştir. Gerçekten de, Türk aydınlarının önemli bir kısmı, özellikle de İstanbullu aydınlar, geçmişte olduğu gibi günümüzde de bu okullardan mezun olmuş kimselerdir.¹⁴ Bu okulları Türklerin Hıristiyanlaştırılmasının temel araçları olarak sunan milliyetçi propagandaya rağmen ve yine belki de bu okulların temel hedefine rağmen, bu okullar aracılığıyla Katolikliği benimsemiş son derece ender rastlanan bir durum olmuştur.

Belirtmemiz gereken ilginç bir husus da 1990'lı yılların başlarından beri Türkiye'de yaşanmakta olan İslâmî cemaat okulları tartışmasıdır. Tıpkı yüzyıldan uzun bir süre önce Fransa'da olduğu gibi, laiklik yanlısı elitler bu okulların Türk toplumunun modernleşmesini ve bireyselleşmesini engellemesinden korkmakta ve artık düz lise haline gelen imam hatiplerin kapatılmasını ya da en azından sayılarının azaltılmasını istemektedir. Ancak aynı zamanda, en laik kamu erkleri bile, Fethullahçıların okullarının yurtdışında gelişmesini desteklemekte ve bu okulların açıldığı ülkelerin elitleri de, özellikle Bal kanlar ve Orta Asya'da, artık bu okulların mezunlarından oluşmaktadır.¹⁵

Bu okul meselesiyle, Türkiye ve Fransa'da laiklik kavramının ve "kullanımının" en temel hususlarından birisine değinmekteyiz. Aslında, yine Tanzimat döneminden itibaren, Osmanlı İmparatorluğu'nda da dinî eğitim veren

¹² Örneğin, 1881-1882 yılları arasında Gambetta Hükümeti'nde Halk Eğitimi Bakanlığı yapmış olan Paul Bert, bir yandan okul kitaplarından Tanrı adının geçtiği tüm kısımların çıkartılmasını isterken, diğer taraftan da dünyayı "medenileştirmek" için sömürgeciliği ateşli bir şekilde savunmaktaydı.

¹³ Bkz. Hilaire de Barenton, *La France catholique en Orient*, Paris, 1902.

¹⁴ Hans-Lukas Kieser, "Missions chrétiennes et identité ottomane", Meropi Anastassiadou, Bernard Heyberger (der.), *Figures anonymes, figures d'élite: pour une anatomie de l'Homo Ottomanicus*, İstanbul, İsis, 1999, s. 165-176.

¹⁵ Bkz. Bayram Balcı, *Missionnaires de l'islam en Asie centrale: les écoles turques de l'Asie centrale*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003.

okulların yanı sıra medenî eğitim veren “laik” okullar boy göstermeye başlamıştır. Özellikle Balkan vilayetlerinde rüşdiye (ortaokul) ve idadiye (lise) mektepleri,¹⁶ sonradan Kemalist reformların temel direğini oluşturacak olan ikinci bir laik aydın sınıfının ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Mustafa Kemal’in kendisi de, askeri mektebe girmeden evvel bu okullarda eğitim almıştır.

Bu geleceğin aydınlarının, Paris Komünü çevrelerinde kullanılan pozitivist ve rasyonalist düşünce ve Fransa ile tanışmaları da yine aynı 1870’li yıllara rastlar. Aslında 1876’da Anayasa’nın ilanından sonra, Sultan Abdülhamid kendisini tahta çıkartan Genç Osmanlıları teker teker sürgüne göndermeye başlamıştır. Elbette, üyeleri arasında açılmasında rol alan Genç Osmanlılardan tek bir kişinin bile yer almadığı bir Meclis-i Mebusan faaliyetlerine başlayacaktır ancak 1877 yılında Osmanlı-Rusya arasında yaşanan 93 Harbi’nin getirdiği sıkıntılar, Meclis-i Mebusan’ın açıldıktan sadece bir yıl sonra dağıtılması için bahane olacaktır.

İstanbul’da otoriter rejime geri dönüş yaşanırken, Genç Osmanlılık akımının kurucuları 1867 yılından itibaren Paris’e sığınmıştır. Tamamen tarihsel bir rastlantı olarak, yine 1876 yılında ilk kez bir Osmanlı Padişahı Dünya Fuarı’na katılmak üzere Paris’e gelecektir. Böylece Osmanlının iki aydın grubu, yani Padişahın çevresindekiler ve muhalifleri, Batı’daki, özellikle de Fransa’daki teknolojik gelişmelerle aynı esnada karşı karşıya gelme fırsatı bulacaktır. Aralarından pozitivistliğe gönlünü kaptıran bazıları, bu teknolojik ilerlemelerin altında yatan sebebin Fransız toplumunun sekülerleşmesi olduğunu düşünecek ve İslâm dinini devletin ve toplumun ilerlemesinin önünde bir engel olarak görmeye başlayacaktır. Osmanlı’da Katolik Kilisesi kadar önemli bir dinî müessese olmamasına rağmen, bazı Genç Osmanlılar dinî müesseselere karşı bir tutum takınacaktır.

“Genç Osmanlılar, Şeriatın en güvenilir rehber olduğunu düşünmekle beraber, onu uygulamaktan sorumlu olan ulemanın gerici unsurlardan arındırılması gerektiğine inanmaktadır.”¹⁷

Frankofon Osmanlı aydınları, Fransa’daki 1901 tarihli “Dernekler Yasası” ve 1905 tarihli “Devlet ve Kiliselerin Ayrılması Yasası” ile ilgili verilen mücadeleleri yakından takip etmiştir. En muhafazakâr kesim, Fransız İhtilali’ni bulaşıcı bir hastalık olarak görürken,¹⁸ Genç Osmanlılar ve ardın-

¹⁶ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara, Alfa, 1999, s. 129 ve devamı.

¹⁷ Thierry Zarcone, *La Turquie moderne et l’islam*, Paris, Flammarion, 2004, s. 83.

¹⁸ 1900’lü yıllarda İstanbul’da sık sık kullanılan bir kelime oyunu *frenği* ve *Frenk* (Fransız, geniş anlamıyla da ‘Batılı’) olmuştur.

dan da Jön Türklerin bir kısmı, ruhban sınıfı karşıtı önlemleri pozitivizmin bir zaferi olarak görmekte ve bunun Osmanlı'nın kurtuluşunun tek çaresi olduğunu düşünmekteydi. İşte Jön Türkler 1908 İhtilali'ni bu iktidar mücadelesi ve ideolojik kavga ortamında gerçekleştirecek, Osmanlı İmparatorluğu'nda II. Meşrutiyet ilan edilecek ve ertesi sene Derviş Vahdeti'nin başarısızlıkla sonuçlanan "İslâmî Devrim" girişimi ile II. Abdülhamid tahttan indirilecektir.

Jön Türk İhtilali'nden itibaren Osmanlı kimliği düşüncesi hız kazanmış ve gayrimüslim cemaatlere nazaran geç de olsa, İmparatorluk düşüncesi uluslaşma sürecine gitmiştir. "Osmanlılığın" geleceği üzerine pek çok görüş ortaya atılmıştır ve bu görüşler kimi zaman taban tabana zıt olmuştur. Gerek devlet reformları açısından gerekse toplumsal dönüşüm sürecinde tamamen Batı'yı örnek almak gerektiğini savunanların yanı sıra, aslında sayıları pek az olmakla beraber, Osmanlı toplumunun hem yapısının hem de kimliğinin daha fazla Müslümanlaşması gerektiğine inananlar da olmuştur. Osmanlıcılık ve İslâmcılık akımlarının yanı sıra, üçüncü bir görüş de, milletin Türk ve Batılılaşmış, ancak toplumsal olarak Müslüman olması gerektiğini savunan Türkçülüktür. Burada sadece toplumsal bir Müslümanlıktan söz ediliyor, zira Jön Türklerden ayrılan Kemalistlerin arzusu, dini mensubiyetlerin olabildiğince bireyselleştiği, özellikle de dini ibadetlerin afişe edilmeden yapıldığı bir millet oluşturmak; kısacası Müslümanlığı, tıpkı Fransa örneğinde olduğu gibi özele indirgemektir. Aynı şekilde, Türkiye'deki anlamıyla laiklik kavramına gelecek olursak, hem iradeci hem de jakoben olan, gerçek anlamda ikili bir yapıdan söz edebiliriz: *Ümmetten millete* geçiş ve *kulluktan* (hem Padişahın hem Allah'ın kulluğu) *yurttaşlığa* geçiş. Böyle bir sürecin, toplumun en önde gelen dini olan İslâm dini bağlamında özellikle zor olmasına rağmen, dinin sadece özel alan sınırlarına hapsedilmesi arzusu, tıpkı Fransa'da olduğu gibi gayet aşikârdır.

Fransa'da Katoliklik ve Türkiye'de Sünnilik ile temsil edilen dini nüfuzun ortadan kaldırılması ortak amacına sahip olan Türk ve Fransız yöneticiler birbirinden biraz farklı durumlarla karşılaşacaktır. Fransa'da mesele iki boyutludur:

– Toplumsal açıdan bakıldığında amaç, Fransızları Katoliklik dogmasından kurtarmaktır: "Günün birinde insanlık mutluluğu tadacaktır. Bilen ve isteyen insanlık. İki bin yıldır ezilen, korkudan şaşkına dönmüş; sadece ölümü tatmak için yaşayan insanları artık nihayet Kitab-ı Mukaddes'in kasvetli karamsarlığından kurtarmanın zamanı gelmişti. Hiçbir şey, günümüzde

bile yegâne ahlâkî ve toplumsal kural olarak uygulanmakta olan Yahudilerden kalma eski İncil'den daha hükümsüz ve de ölümcül tehlikeye sahip değildi.”¹⁹

– “Bağnazlıktan” kurtulma arzusunun yanı sıra, tam bir devlet egemenliği olarak özetleyebileceğimiz daha siyasî içerikli bir başka arzu daha açıkça görülmekteydi. Aynı şekilde, laiklik mücadelesinin diğer iki tarafı, egemenliğin paylaşılmasını talep eden iki mercii ilgilendiriyordu: Okullar ve aynı zamanda hastaneler gibi sosyal nitelikli diğer müesseseler vasıtasıyla Fransız Katolik ruhban sınıfı, merkezî devletle ve hatta 19. yüzyıl boyunca artık giderek yabancı bir güç gibi görülmeye başlanan Vatikan’la yarışmaktadır. 27 Mayıs 1904 tarihinde Temsilciler Meclisi’nde yaptığı konuşmasında Émile Combes, Vatikan’daki Fransız Büyükelçisinin geri çağırılmasına gerekçe olarak “Papalık sarayının bizim uluslararası ilişkilerimize karışmasına daha fazla tahammül etmek istemedik. Böylece, son otuz yılda zaten kaybolup gitmiş olan dünyevi bir iktidarın, miadını doldurmuş uydurmalarıyla olan bağımızı kesin olarak kopartmış olduk”²⁰ diyecektir.

Laiklik Türkiye’de de ilk başlarda bir egemenlik meselesi olarak görülmüş, içeriye ve dışarıya karşı egemenlik olmak üzere iki boyutuyla ele alınmıştır. İçerideki egemenlikten bahsediyoruz, çünkü 1924 yılında Halifeliğin kaldırılmasıyla Kemalistler, her şeyden önce saltanat yanlılarının genç Cumhuriyetten herhangi bir talepte bulunmalarını engellemiş oluyorlardı. Ne de olsa Halife, artık Osmanlı Hanedanının dünyevi imtiyazları elinden alınan son üyesinden başka bir şey değildi. Dışarıda da, çünkü yeni Türk ulusunun, dini özelliklerinden ziyade, etnik ve dilsel özelliklerine vurgu yapılmakta, böylece bu yeni ulus aynı şekilde yeni olan Arap uluslardan tamamen ayrılmaktaydı. Aynı ayrım dil konusunda da yaşanmıştır. Türk ve Arap kimlikleri bıçak kesigi gibi birbirlerinden ayrılmış olsa da, büyük ölçüde Osmanlı döneminde İslâmiyet’e geçen Balkanlar ve Kafkaslar’daki diğer Müslüman milletler için aynı durum söz konusu olmamıştır. Bunun önemli sebeplerinden biri, 1920 yılında yeni Türkiye Cumhuriyeti’nin nüfusu içerisinde 19. yüzyıl boyunca Balkanlar ve Kafkaslar’dan gelerek Anadolu’ya sığınan çok sayıda kişinin de olmasıdır.

Yine de, Fransa’da da olduğu gibi, Türkiye’deki laiklik de sadece bir egemenlik meselesine indirgenemez. Burada da, ulusal plan çerçevesinde muazzam ve iddialı bir toplumsal amaç bulunmaktadır: Şüphesiz Müslüman

¹⁹ Émile Zola, *Les quatre évangiles: Vérité*, Paris, L’Harmattan, collection “Les introuvables”, 2000.

²⁰ Yves Bruley’den alıntı, a.g.e., s. 92.

olan, ancak dinin sadece bireysel bir manevi mesele olduğu Batılı bir ulus yaratmak. Türkiye'deki Müslümanlığın halk arasındaki en yaygın unsurları, sık sık Mustafa Kemal tarafından modern bir topluma yakışmayan hurafelerle özdeşleştirilmiştir: “Birtakım şeyhlerin, dedelerin, seyyitlerin, çelebilerin, babaların, emirlerin arkasından sürüklenen, kaderlerini ve hayatlarını falcılara, büyücülere, üfürükçülere, muskacıların ellerine bırakan insanlardan meydana gelmiş bir topluluğa bir millet gözüyle bakılabilir mi?”²¹

Din ve medeniyetten geri kalmışlığın oluşturduğu bu harman, birbiriy-le ilintili iki alanda göze çarpmaktadır. Bir yandan Halifelğin kaldırılmasıyla birlikte, 19. yüzyılda kurulan çeşitli laik ve dinî okulların eğitim sistemlerini birleştiren bir yasa çıkacaktır. Ancak Fransa'dakinin tersine, Tevhidi Tedrisat Kanunu ile din eğitimi veren okullar tamamen kapatılacaktır. Bu okulların dinî personel ihtiyacına yanıt vermek bahanesiyle tekrar açılması İkinci Dünya Savaşı'nın akabinde denk gelecek ve imam yetiştiren okullar tekrar faaliyete geçecektir. Fransa'daki Katolik okullarının eğitim vermeye devam etmesine rağmen Kemalistlerin tek bir kalemde dinî eğitim veren tüm okulları kaldırabilmiş olmasının sebebi, sadece Türkiye'deki sistemin otoriter yapısında değil, aynı zamanda Fransa'daki Katolik Kilisesi'nin yapısal gücünde aranmalıdır. Elbette Fransa'da da, 1850 sonrası yaşanan eğitim tartışmalarında bir ulus inşa etmek amacıyla eğitimi laikleştirmeye yönelik bir istek açıkça görülmektedir; ancak “şüphesiz Cumhuriyeti [Fransa'da] inşa eden eğitim kurumlarıdır, tersi değil”²² saptamasının geçerli olmasına rağmen, Türkiye'de Cumhuriyet'in okulları Kemalist kurumların üzerine inşa edilmektedir.

Diğer taraftan, bu büyük eğitim reformundan bir yıl sonra 1925'te Türkiye'de popüler İslâm'ın bel kemiğini oluşturan bütün tarikatlar ve onlara bağlı tekke, zaviye ve ziyaret yerleri kapatılacak; hatta bunlar hem özel hem de kamusal alanda yasaklanacaktır. Tarikatların bu şekilde yasaklanması ile Fransa'daki yasak arasında bir paralellik görülebilir ancak Türkiye'deki durumla ilgili şaşırtıcı, hatta rahatsız edici olan şey, Fransa'da Jean Baudrillard'ın tabiriyle “ilk laikleşme adımı” ile “ikinci ayrılma adımı” arasında neredeyse yüzyıldan fazla bir zaman geçmişken, Türkiye'de bu iki sürecin aynı anda yaşanmış olmasıdır.

21 Mustafa Kemal, *Nutuk*, <http://www.ataturk.com/nutuk/buynutuk/bolum19/index13.htm> çevrimiçi 17.P2.2010/

22 Jean-Paul Burdy, Jean Marcou, “Introduction”, *Laïcité/Laiklik*, CEMOTI, 19, Ocak-Haziran 1995, s. 6.

Bütün bunların ardından Türkiye'deki laikliği din karşıtlığı olarak adlandıramayacağımızı söylemekte fayda var. Aksine, buradaki laiklik anlayışına göre yeni kurulan devlet, tıpkı 1789'daki Fransız devrimcileri gibi, dinî yapıyı kontrol etmek zorunluluğunu hissetmektedir. Ruhban sınıfının 1790 tarihli Sivil Anayasası'nın, kilise mallarının ulusallaştırılmasını öngördüğünü, papazların Anayasa'ya bağlılık yemini ettiğini ve aynı ruhbanların memurlaştırıldığını unutmamak gerek. Osmanlı'daki İslâmî yapıdan dolayı 1920'li yılların Türkiye'sinde böyle bir ruhban sınıfı olmamasının dışında, bu durum 1924 yılında Türkiye'de alınan önlemlerle pek çok benzerlik arz etmektedir. Halifeliğin kaldırılması ile kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı ile, teokratik bir dinî idarenin (halifeliğin) yerini siyasî bir dinî otorite (diyanet) almış olur. Bu anlamda bakılacak olursa, köylerdeki imamlar, Fransız köylerindeki Katolik papazlar gibi saldırılara maruz kalmamışlar, tam tersine, devlet müessesesine tamamen entegre olmuş ve tabiri caizse bir nevi ehlileştirilmişlerdir. Böylece, Fransa'da laikliğin bekçileri laikliği kuranlar olmuşsa da, Türkiye'de bu görev, isteseler de istemeseler de, imamların desteğiyle yürütülmüştür.

İki laiklik, Fransız ve Türk modelleri, kısa bir süre sonra günlük hayatta kendisini benimsetmek için simgelere ve sembollere ihtiyaç duyacaktır. Bu sembolleştirmenin Fransa'da daha radikal ve "tanrıci ve rasyonalist" bir doktrine dayanarak neredeyse mistik bir kıvamda²³ ve kesinlikle daha başarılı gerçekleştiğini söylemekte fayda var. Bu süreç o denli iyi yapılandırılmıştır ki, Buisson "laik inançtan" bile bahsedecektir. Antropolog Altan Gökalp da Türkiye'de üç din olduğunu, bunların Türk Sünniliği, Alevilik ve laiklik olduğunu söyleyecektir. Türkiye'de de, Fransa'daki kadar kavramlaştırılmamış olsa da, laikliğin simgesel çerçevesi kararlılıkla çalışan devrimci kadroların emekleriyle ortaya konulacaktır. Ancak Kemalistler için, zamanın ve mekânın laikleşmesinin yolu, İslâmî etkilerden uzaklaşmaktan, yani Batılılaşmaktan geçmektedir. Bu da aslında ilginç bir şekilde görünüşte "Hristiyanlaşma"ya" gidecektir. Aslında, zamanın laikleşmesi, Miladî Takvimin (Gregoryen Takvimin) kabulüyle olacaktır. Oysa bu takvimdeki günlerin azizlerin isimleriyle olan bağlantısı bilinmeyecektir. Diğer taraftan haftalık tatil günü Pazar olacak ve Cuma gününün dinî önemi azalacaktır. Haftanın başka bir gününün değil de Pazar gününün seçilmesindeki amaç, açıkça "Avrupa'daki zamana" ayak uydurmaktır. Son olarak da 1 Ocak tatil ilan edilecek, bu da yavaş

yavaş 31 Aralık'taki yılbaşı kutlamalarının artmasına imkân tanıyacaktı. Bu kutlamalar, 1970'lerden itibaren televizyonun Türk evlerinde giderek yaygınlaşmasından sonra hızlanarak artacaktır. Şüphesiz Türklerin büyük bir çoğunluğu, Aziz Silvester'ın kim olduğunu bilmemektedir. Onlara göre 31 Aralık akşamı şehirlerde yaşayan çocuklara hediyeler getiren Noel Baba'dan başkası değildir!

Okullar ve halkevleri²⁴ aracılığıyla mekânın laikleşmesi de (İslâmî unsurlardan uzaklaşılması), Fransız kasabalarında çağdaş toplumun gerçek sembolik mekânları olan Okullar ve Belediye Binalarının karşıladığı ihtiyaca cevap verecektir. Türkiye'de 1920'li yıllarda cami yapımının durdurulması ile (1950'lerde tekrar başlayacak ve 1980'li yıllarda giderek artacaktır), klasik dinî mimarinin yerine laik bir mimari getirilmesi amaçlanıyordu. Son olarak, her iki ülkede de, elitler bireylerin dış görünüşleriyle yakından ilgilenmiştir. Şüphesiz Fransa'da papaz cübbesine gösterilen muhalefet ile Türkiye'de başörtüsüne duyulan korku çok farklı bağlamlarda yer almaktadır. Ancak nihayetinde, her ikisi de dindarlığın kamusal alanda görünmez, gizli olması gerektiğini düşünen bir toplum vizyonunu yansıtmaktadır. İşte bu gizleme ve gizleyerek de ortadan kaldırma arzusu, daha ilk andan itibaren Kemalistlere rehberlik etmiştir. Türkiye'de dini kıyafetlerin giyilmesinin (1934) ve yerine şapka getirilen fesin takılmasının yasaklanmasının (1925), alfabenin değiştirilmesinden daha çok tepki çektiğini belirtmekte fayda var. Bu "devrim" insanların kafasının dışından ziyade içini değiştirmeyi hedeflemiş gibi yorumlansa da, Kemalistlerin sokaklardan eski toplumun izlerinin silindiğini ve yerine birkaç yıl içerisinde büyük bir coşkuyla yeni ve Avrupalı bir toplum geldiğini görmek istediklerini belirtmek gerekir. Böylece Türkiye'de türban takmak, bir muhalefet; Türk toplumu ile Batılı toplumlar arasındaki tüm şekli farklılıkları ortadan kaldırma hedefine gösterilen bir tepki olarak görülmektedir. İlginç bir şekilde, 1980 askeri darbesinin generallerinin kamusal alanda türban takılması ile ilgili önlemleri sıkılaştırmalarına rağmen, Türk-İslâm sentezi kavramını hem komünist hem de köktendinci sapmalara karşı en iyi engel olarak sonuna kadar destekleyen rejim de yine onlar olacaktır. Böylece 1981 ve 1982 yıllarında yayınlanan bir dizi kararname ile memurların, öğretim görevlilerinin ve ilkokuldan yüksek öğrenime kadar tüm öğrencilerin kıyafet ve

24 "The political goal of the People's houses was to persuade as many people as possible in the countryside that Turkish nationalism was their new religion and Republicanism their modern political identity", Karpas, Kemal, "The Impact of the People's Houses on the Development of Communication in Turkey (1931-1951)", Karpas, Kemal, *Studies on Turkish Politics and Society: Selected Articles and Essays*, Leiden: Brill, 2004, s. 401-417.

üniformaları sıkı bir şekilde düzenlenmiştir. Bu düzenlemelere göre ve o dönemden beri “türban masum değildir.”

İlk ve ortaöğretimde başörtüsü takmanın sorgulanması Fransa’da son dönemde ortaya çıkmış bir meseledir. Burada, İslâm gerçeğinin demokrasi ve laiklik fikriyle karşı karşıya gelmesi söz konusudur. Fransa’da gerek kamuoyunun gerekse elitlerin böyle bir karşılaşmaya hazırlıklı olmadıkları çok açıktır. Bu yüzden resmî tepkiler ilginç bir şekilde Türkiye’dekilere benzer olmuştur: Başörtüsü takmanın yasaklanması, elbette temsili olan ama aynı zamanda devlet kontrolünü üstlenecek bir makamın oluşturulması, özel olarak Fransa için imamların yetiştirilmesi arzusu, Müslümanlığın yerelleşmesi arzusu (ve bunu takiben çıkan Fransa Müslümanlığı söylemi), vs. Son olarak, Fransa’daki merkezî devletin tutumu, Türkiye’deki merkezî devletin tutumundan çok da farklı olmayacaktır. Her iki ülkede de Müslümanlığın kamusal alanda açıkça ifşa edilmesi uzun dönemde laikliği ve dolayısıyla sistemin temel dayanaklarından birini tehlikeye düşürecek bir unsur olarak algılanmaktadır.

Gerek Fransa’da gerekse Türkiye’de hem endişeleri güçlendiren hem de soruları belirginleştiren bu başörtüsü/türban meselesi, devamlı bir tartışma ortamı yaratmaktadır. Fransa’da laiklik ilkesinin kullanımı ve uygulanma şekli muhafazakâr Müslüman kesimin itirazlarını doğurmaktadır. Aynı şekilde bazı Protestan çevreler de bunun inanç özgürlüğüne bir saldırı olduğunu düşünmektedir. Öte yandan, devlet okulları ve özel okullar (Katolik okullar) arasındaki tartışmanın da, gerek pedagojik açıdan, gerek personel alımı açısından, gerekse okulların finansmanı açısından sürekli olarak güncellendiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Türkiye’de de, bu kullanım nüfusun farklı kesimlerinde tartışmalar ve itirazlar doğurmaktadır. Türkiye’deki laikliği aşırı müdahaleci ve aşırı güdümcü bulan liberal demokratlar, bu laikliğin aslan payını Sünnilere vererek Alevi inancını göz ardı ettiğine inanan Aleviler ve hatta Türkiye’deki laikliğin sadece Kemalist bir laiklik olduğunu düşünen muhafazakâr Sünni Müslümanlar bu tartışmalarda yer almaktadır. Elbette bu tartışmalar Cumhuriyet’in ilanından bu yana, özellikle de 1960’lı yıllarda siyasal İslâm’ın ortaya çıkmasından beri hep süregelmiştir. Ancak bu siyasal İslâm ilk kez tek başına iktidarı elinde tutmakta ve meşru bir şekilde kullanmaktadır. Böylece laiklik tartışmaları ve laikliğin giderek yıpratılmasının doğuracağı tehlikeler Türk aydınlarının zihinlerini meşgul etmektedir. Bu tartışmaların yansımaları, devlet okullarında din eğitiminin yerinden, ordunun siyasetteki ağırlığına kadar, kamusal hayatın (ve hatta özel hayatın) her alanını etkilemektedir.

Laiklik kavramının kullanımı çoğunluk dinine mensup olmayan bir grup söz konusu olduğunda ilginç bir hal almaktadır. Özellikle Fransa veya Türkiye gibi tek tiplilik yanlısı üniter devletlerde bu gibi azınlık gruplarla devlet yetkilileri arasındaki ilişkiler daha sorunlu bir hale gelmekte, aynı zamanda laiklik kavramı da başka anlamlar içermeye başlamaktadır. Dini azınlıklarla ilgili, laiklik kavramına karşı iki tür tepki gelebilmektedir: Laikliği inanç ve ibadet özgürlüğünün garantisi olarak görenler ve bu yüzden laikliği övenler ve laikliği hâkim çoğunluk karşısında kimlik ifadesine getirilmiş bir sınırlandırma olarak gördükleri için laikliği eleştirenler. Bu iki tür tepki Fransa’da olduğu gibi, Türkiye’de de karşımıza çıkmaktadır.

Bu kitap, bu kavramın Türkiye’de ve Fransa’da geçirdiği değişimleri, anlamlarını ve kullanışlarını anlatmaya çalışmaktadır. Fransa’da genel hatlarıyla hem şekil hem de içerik açısından yaşanan bir değişimden; iki kurum – devlet/kilise– arasında yaşanan bir laiklik mücadelesinden kurumsallaşmış bir laikliğe, oradan da artık iyice sağlamlaşmış olan ama yine de karşı çıkılan demesek de, geleceğinden endişe duyan bir laikliğe geçişten bahsedebiliriz. Aynı şekilde Türkiye’de de önceleri dayatmayla gelen jakoben bir laiklikten, daha sonra zorlayıcı ama kurumsallaşmış bir laikliğe geçildiğini, en sonunda da kurumsallaşmış bir mücadele laikliğinin oluştuğunu görmekteyiz. Her iki durumda da, dördüncü aşama, yani “laikliğin laikleşmesi” hâlâ tamamlanabilmiş değildir.

KARŞILAŞTIRMALI KISA KRONOLOJİ

Fransa'da	Türkiye'de
1789 İmtiyazların ve Kiliseye verilen vergilerin kaldırılması	
1790 Ruhbanların Sivil Anayasası	
1791 Anayasa Meclisi'nin Güney Batı, Paris ve Provence Yahudilerine tam vatandaşlık vermesi Başrahip Grégoire'nin Alsace Yahudileri için sivil eşitlik elde etmesi	
1792 Paris'te papazların katledilmesi	
1793-1794 Şiddetli Hristiyanlıktan çevirme politikası	
1794 Robespierre'nin "Yüce Varlık" İbadeti	Osmanlı İmparatorluğu'nda <i>Nizam-ı Cedid</i> olarak bilinen ilk reform hareketleri
1801 Cumhuriyet ve Papalık Makamı arasında Konkordato	
1802 Konkordato'ya Anayasa maddelerinin eklenmesi	
1803	Vehhabilerin kutsal şehirleri işgali
1808 Yahudi inancının düzenlenmesi için Merkezi Din Adamları Meclisi'nin kurulması	
1812	Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Vehhabileri bozguna uğratması
1826	Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve Yeniçerilerin büyük çoğunluğunun bağlı olduğu Bektaşî dergâhının kapatılması
1829	Yunanistan'ın bağımsızlığını ilan etmesi
1830	İlk siyasî reformlar
1839	Tanzimat Fermanı (Gülhane Hatt-ı Hümayunu): Din ayrımı gözetmeksizin bütün Osmanlı tebaasına eşitlik
1839-1878	Tanzimat Dönemi
1848 İkinci Cumhuriyet: Ruhban sınıfının "Özgürlük Ağaçlarını" kutsaması	
1850 Öğretim özgürlüğü hakkında Falloux Yasası	1807 tarihli Fransız Ticaret Kanunu'nun kabulü
1856	Carbonari Cemiyetini model alan Genç Osmanlı" hareketinin başlaması

1856	Gayrimüslim tebaanın geleneksel dokunulmazlıklarına saygı getirilmesini, inanç özgürlüklerini ve cemaat mallarının ve idaresi hakkını garanti altına alan Islahat Fermanı “Hatt-ı Hümayun”
1858	1810 tarihli Fransız Ceza Kanunu’nun uyarlanması
1859	Ulemanın reformlara karşı ayaklanması
1868	Seküler eğitim veren Galatasaray Lisesi’nin kuruluşu
1869	Medenî Kanun hazırlama çalışmalarının başlaması
1870	İstanbul’daki Patrikhane’den bağımsız Bulgar Eksarhhanesi’nin kurulması: O döneme kadar dini özelliği olan “milletlerin” etnikleşmeye başlaması
1876	İlk Osmanlı Anayasası’nın (Kanun-ı Esasi) ilanı: Padişahın “kutsal kişiliğinin” devam etmesi, ancak bireysel özgürlüklerin, eşit hak ve yükümlülüklerin ve din özgürlüğünün teyit edilmesi
1878	Anayasa’nın yürürlükten kaldırılması
1880	Cizvitlerin ülkeden kovulması ve tarikatlara hükümetten izin alma zorunluluğunun getirilmesi
1882	“Laik ve Zorunlu Eğitim Yasası”
1894-1896	Ermeni isyanları ve bastırılması
1898	Dreyfus Olayı
1902	Tarikat okullarının kapatılması, din adamlarının sürgüne gönderilmesi
1904	Tarikat eğitimi yasaklayan yasa: 2.200 okulun kapatılması
1905	Devlet ile Kilisenin Ayrılması Yasası
1906	Kilise mallarının şiddet olayları eşliğinde sayımı
1908	Jön Türk İhtilali, Anayasa’nın tekrar yürürlüğe girmesi
1909	‘Büyük Doğu Osmanlı’ isimli ilk Osmanlı Mason locasının kurulması
1915	Ruslarla işbirliği yapmakla suçlanan Ermenilerin katledilmesi ve tehciri
1916	Arap vilayetlerinin Osmanlı’dan ayrılması

1918	Tekrar Fransa'ya geçen Alsace-Moselle'in kendi inanç sistemlerini koruması (1801 Konkordatosu)	
1920		Sevr Antlaşması: Osmanlı İmparatorluğu'nun bölünmesi
1921	Fransa ve Papalık Makamı arasında diplomatik ilişkilerin yeniden tesisi	
1923		Lozan Antlaşması: Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması
1924		İlk Türk Anayasası: Resmi din İslâm Hilafetin Kaldırılması Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması Tevhidi Tedrisat ve Laik Eğitime geçilmesi
1925		Tarikatların yasaklanması ve tekke ve zaviyelerin kapatılması Gerici Şeyh Sait İsyanı
1926	Paris Camii'nin açılışı	
1928		Bursa Amerikan Koleji'nin Hristiyanlık ropagandası yapmakla suçlanması ve kapatılması İstanbul'da bir camide ilk Türkçe hutbenin okunması, Resmi din ibaresinin Anayasa'dan çıkartılması, Laikliğin Anayasa'ya girmesi, Latin harflerinin kabulü, Arap harflerinin kaldırılması
1929		Arapça ve Farsçanın okul müfredatlarından çıkartılması
1930		Menemen olayları: Nakşibendî tarikatı yelerinin bir yedek subayı linç etmesi
1932		İstanbul'da bir camide ilk Türkçe Kur'an'ın okunması Bütün camilerde Türkçe ezan okunması
1933		Uluslararası ağırlık ve uzunluk ölçülerinin kabulü
1934		Soyadı Kanunu: Türkçe olmayan soyadlarının yasaklanması İbadethaneler dışında dini kıyafetlerin giyilmesini yasaklayan Kıyafet Kanunu Kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi
1935		Resmi tatillerle ilgili kanun: 31 Aralık ve 1 Ocak, 1 Mayıs ve Pazar günlerinin resmi tatil ilan edilmesi. Ramazan Bayramı için 3 gün, Kurban Bayramı için de 4 gün tatil belirlenmesi Mason Locası'nın kendisini feshetmesi

1937		Anayasa'nın 2. maddesinde değişiklik: "Türk devleti cumhuriyetçi, halkçı, devletçi, laik ve reformcudur"
1946	IV. Cumhuriyet Anayasası: Fransa "Laik bir Cumhuriyettir"	Çok partili hayata geçiş
1948		Mason localarının yeniden açılması
1950		Türbelerin yeniden açılması, tarikatlara hoşgörünün başlaması
1959	Din okullarının finansmanı ile ilgili Debré Kanunu	
1960		Darbe ve özgürlükçü ikinci Anayasa
1962-1965	II. Vatikan Konsili: Katolik Kilisesi'nin "kamusal" laikliği ve din özgürlüğünü kabulü	
1966		Alevilerin ilk siyasî partisi: Birlik Partisi
1970		Millî Görüş İslâmî akımının ilk partisinin kurulması: Millî Nizam Partisi
1980		Askerî Darbe ve oldukça korumacı üçüncü Anayasa, "Türk-İslâm sentezi" ideolojisinin başlaması, Okullarda din derslerinin zorunlu hale gelmesi
1989	Müslüman başörtüsü tartışmalarının başlaması	
2002		Millî Görüş'ün muhalif kanadı Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidara gelmesi
2003	"Fransız İslâm İnancı Konseyi"nin kurulması	
2004	Devlet okullarında laiklik yasası: Göze çarpan dini sembollerin taşınmasının yasaklanması	
2007	Nicolas Sarkozy'nin cumhurbaşkanı seçilmesi. Yeni başkan "pozitif laiklik" yanlısıdır	
2008		Anayasa Mahkemesi'nin AKP'yi kapatmama kararı alması ancak partinin, büyük ölçüde üniversitelerde başörtüsü yasağını kaldırma girişiminden dolayı "laikliğe aykırı faaliyetlerin odağı haline geldiği" gerekçesiyle para cezasına çarptırılması

BİRİNCİ BÖLÜM

Tarihî ve Siyasi Perspektifler

Din ve Ahlâk, Devlet ve Bilim: Laikliğin Kaynakları

GILBERT VINCENT

“**D**evletin din eğitimini diğer eğitim türleri ile birleştirmesi, inanç ile aklı, dogmayla bilimi aynı kefeye koyması; hem ebeveynlerin hem de çocukların haklarına tecavüz etmesi ve milleti oluşturan gruplardan bir tekinin görüşünü sanki bütün milletin ortaklaşa kabul ettiği bir gerçekmiş gibi salık vermeye soyunması anlamına gelir. Böyle bir durumda devlet Papalık rolüne ya da daha da kötüsü, ‘anti Papa’ rolüne soyunmuş olur.” Bu sözler, 1878’den 1896 yılına kadar İlköğretim Müdürü sıfatıyla, cumhuriyetçilerin cumhuriyetin kalbine ve geleneklerine yerleşmesini istedikleri devlet eliyle eğitim hizmetlerini tesis eden Ferdinand Buisson’a ait. Makale, Haziran 1903’te, yani meşhur Devlet ve Kiliselerin Ayrılması Yasası’nın çıkmasından tam iki sene önce *Revue politique et parlementaire*’de (*Siyaset ve Parlamento Mecmuası*) yayınlanmıştır. Bu zaman zarfında İnsan Hakları Derneği’nin kurucularından biri olan aynı kişi, Devlet ve Kiliselerin Ayrılması Yasası’nın hazırlanmasından sorumlu Meclis Komisyonu’nun başkanı olarak da yasanın çıkmasında önemli bir rol oynayacaktır.

Giriş cümlesi olarak kullandığım bu alıntı, laikliğin temel gerekçe ve amaçlarını öğrenme niyetinde olan bir kimsenin bilmesi gereken neredeyse tüm önemli konuları, en azından laiklik savunucularının böyle kabul ettiği hususları içermektedir. Özellikle bu alıntıyı seçmemin sebebi, sadece çok açık ve net olması değil, aynı zamanda bu sözlerin sahibinin üstün niteliklidir. Buisson’un çalışmaları, laikliğin her şeyden önce eğitim alanında kendini gösterdiğini ortaya koymaktadır: Eğitimde tarafsızlık projesinin doğur-

duğu anlaşmazlıkların şiddeti düşünüldüğünde, eğitim laikliğin ilk talim alandır diyebiliriz. Bu tarafsızlık, eğitim alanında farklı dinî eğitim sistemlerinin mevcudiyetine son verilmesi anlamına geliyordu. Bu noktada laik eğitim taraftarları, ahlâkî düzenin sağlanmasını kati suretle Tanrı'nın mevcudiyetine bırakmak gerektiğini düşünen muhaliflerinin suçlamaları karşısında, bir kimsenin hem güçlü bir ahlâka sahip olup aynı zamanda da agnostik, hatta ve hatta ateist olabileceğini ispatlamak zorunda kalmıştır. Laiklik daha sonra tüm kurumsal alanlara tamamen yayılacak ve kısa bir süre sonra da anayasal bir ilke haline gelecektir. Gerekli yetkinliğe sahip diğer makaleler bu konuya değinecekler ve şüphesiz, önerilen karşıt yorum ve ilkeleri detaylarıyla anlatıp değerlendirerek uygulamadaki zorluklardan ve bulunan çarelerden bahsedeceklerdir. Ben kendi adıma laik eğitim projesinin daha sınırlı bir alanındaki gözlemlere değinmeyi tercih ettiğimden, sadece itibarlı düşünürlerden bazılarının bu konuya yaptıkları katkıları hatırlatmakla yetineceğim. Bu düşünürler arasında eğitim ve siyasetin birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olduğunu, her iki meselenin de sonunda aynı ve tek bir meseleye, yani yurttaşlık konusuna işaret ettiğini ve bu meseleyi ya çocukların yurttaş statüsüne ulaşması açısından ya da yurttaşlık niteliğinin kullanılması ve “kamu işlerine” katılım biçimlerinin ortaya konması açısından ele almak gerektiğini düşünen Rousseau da yer almaktadır.

Giriş alıntımızdan sonra söylenmesi gereken ilk şey, bu cümlemin Condorcet'nin kaleminden de okuyabileceğimiz çok sayıda benzer görüşü yansıtmış olduğudur. Bu durum hiç de şaşırtıcı değil, çünkü Condorcet'nin 1791'de yayınlanan *Mémoires sur l'instruction publique* (Devlet Öğretimi Üzerine İncelemeler) adlı eseri tüm 19. yüzyıl boyunca önemli bir referans kaynağı olmuş ve hatta laik eğitim projeleri alanında Cumhuriyetçi geleneğin menşei olarak görülmüştür. Buisson, bu yeni geleneğin en iyi tanıklarındandır. Ayrıca bu geleneği desteklemek için, açıkça Condorcet'ye ait olduğu anlaşılan şu ifadeyi kullanır: “Devlet ahlâk ile herhangi özel bir dinin ilkelerini birbirinden ayırır” ve her türlü dinî inancın “dışarıdan gelecek hiçbir etki olmaksızın, her bireyin kendi aklına ve vicdanına bırakılması gereken bir konu” olduğunu söyler.¹ Böylece, Condorcet açıkça “laiklik” kelimesini kullanmamış olsa da, onu karşılayan anlam gayet iyi göze çarpmaktadır: Bazen isim, bazen de fiil olarak “ayırma/ayırma” kelimelerinden bahsedildiğinde kastedilen şey aslında laikliktir.

1 Pierre Hayat, *Éducation et république*, Editions Kimé, 2003, s. 303.

Bu sözlerin üzerine, bu iki yazarın maksatlarıyla ilgili kesin bir hususun altını çizmekte fayda var. İki yazarın da amaçlarının, niyetlerinin aynı olduğundan kimsenin şüphesi yok. Ancak tartışmaları, hatta anlaşmazlıkları alevleyen şey, bu maksadın içeriği. Bu noktada, onların anladığı ve Cumhuriyetçileri anlamaya teşvik ettikleri şekliyle “laiklik, devletin yeni bir ‘dogmatik’ iktidarı üstlenmesinden başka bir şey değildir. Bu yeni sansür iktidarı bundan böyle sadece kabul edilebilir içerikleri yayınlayacak; daha da kötüsü, gerçek ve iyi gibi normların tanımını da kendisi yapacaktır” dediklerinde (iki- li söylem olmaksızın, asla yarı-gerçeklere ya da bayağı bir fırsatçılığa başvurmaksızın), ben kendi adıma bu iki yazara tereddütsüz katılıyorum. Devletin bir “anti Papa” olmadığını –ve de olmaması gerektiğini– söylemek, kutsallık özelliğinin devredilmesini reddetmek değil de nedir? Ancak bunu söylerken, bazı Cumhuriyetçilerin böyle bir kutsallık devrini kesinlikle istediklerini unutmamalıyım. Öte yandan, Quinet’nin özgün tarihî incelemelerine güvenirsek, bu gerçeği yadsımak ya da görmezden gelmek mümkün olabilir mi? 2. ve 3. Cumhuriyet arasındaki dönemde Cumhuriyet ülküsünün önemli bir temsilcisi olan Quinet, bu gerçeğin bizzat “tanığıdır” çünkü neredeyse bütün bu zaman zarfında, yani zorla iktidara gelen III. Napolyon dönemi boyunca, sürgünde kalmış, hatta işi affını kabul etmemeye kadar götürmüştür. Hal böyleyken, Quinet’nin düşüncelerini yok saymak, Cumhuriyetçiler arasında yaşanan iç tartışmaları silip atmak; Michelet’nin buruk dostu olan tarihçinin tezini yarattığı hararetli tartışmaları unutmak olur. Quinet’ye göre “ateistlerin kendileri bile, artık sahip olmadıkları inançların tüm tarihî önyargılarını hâlâ saklamaktadırlar.”² Quinet dürüstlüğünden ve mağdurlara olan saygısından, bazı devrimcilerin din karşıtı tutkuların esiri olduğunu, hatta öyle ki, bu isme layık bir politika olmadığından kendisinin “dehşet verici bir inanç sömürgeciliği” olarak adlandırdığı bir tutuma varacak derecede gözlerini din karşıtlığının bürümüş olduğunu savunmuş, bu yüzden de Cumhuriyetçi dostları arasında ayrılık yaratmıştır.

Bu tartışmaların hararetini hafife almamak gerekir, zira tartışmalar, laiklik projesinin biri oldukça din karşıtı olan, diğeri ise Kilise karşıtı önemli unsurlar barındırmakla beraber din karşıtı olmayan iki biçimi olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak din karşıtlığı ile Kilise karşıtlığı birbiri ile karıştırılmamalıdır! Acaba laikliğin bu ikinci biçiminin daha “ılımlı” olduğu düşünülebilir mi? Böyle bir yaklaşım laikliği aşırı yavanlaştıracak, siyasetçi dostlarına karşı

2 Edgar Quinet, “Devrimin Eleştirisi”, François Furet, *La Gauche et la Révolution au XIXe siècle*, Paris, Hachette (Pluriel), 1986, s. 320.

çıkma ve yapılan şiddeti ve haksızlıkları kınama cesareti gösteren aktörlerin kararlılığını ve yaratıcılığını bir anda hafife almak olacaktır. Bu tarz şiddet eylemleri, kahramanların giderek rakiplerine benzemeye başladığı ve daha hoşgörüsüz olan tarafın karşı tarafı en az kendisi kadar hoşgörüsüz davranmaya ittiği ‘taklitçi rekabet’ tuzakına düşmeleri durumunda yaşanmaktadır.

İncelemelerinin ilk cildini okuduğumuzda, Condorcet’nin Kilise’den alınmasını istediği Kesin Yetkililik rolünü, hiçbir şekilde devlete vermek istemediğini görürüz. Bunun en iyi göstergesi semantik düzeydedir: Condorcet tizlikle “eğitim” ve “öğretim” arasındaki anlam farkını ortaya koymaktadır. Bu farkın çok zor açıklanabilir olması bizim için çok da önemli değil (zaten bu yüzden, takip eden yıllar boyunca bu iki kelimenin anlamı değişecek ve kelimeler giderek daha çok birbiriyle karıştırılacaktır). Böyle bir ayrımın varlığı bile, Condorcet’nin, devletin inanç gibi bir alana müdahale etmesinden korktuğunu göstermeye yetiyor. Çünkü ne de olsa inanca yapılan bu tarz bir müdahale haksız bir istismardır. Condorcet’nin böyle bir yetki suiistimalini önleme endişesi o denli yoğundur ki, okullardaki müfredatların belirlenmesinin, uzmanlık alanı bu konu olan âlimlere ve pedagoğlara bırakılması gerektiğini söylemekten çekinmez. Okullarda kullanılacak müfredatın ve araçların belirlenmesi ve pedagoji kitaplarının hazırlanmasına katılacak kişiler seçilirken, insanların belirli bir ideolojiyi benimsemiş olmalarına değil, sahip oldukları bilimsel yetkinlik ve uygulama tecrübelerine bakılmalıdır. Tamamen aynı hissiyatla Buisson da, devletin ya da bir yerel meclisin, eğitim alanına müdahale etmesine ve ne şekilde olursa olsun kendisinde insanların zihinlerini yönetme hakkını görmesine sonuna kadar karşı çıkmaktadır. Bu düşüncelerle Buisson “Düşünce özgürlüğü ve düşünceyi ifade güvencesi olmayan bir yerde ne eğitimden ne de öğretimden bahsedilebilir. (...) İster Kilisenin öğretisi olsun, isterse devletin öğretisi, ikisi de zihnin ölümü demektir”³ diyecektir.

İki yazarın söylemlerinin çarpıcı şekilde birbirine benzemesi, bir yüzyıldan diğerine rakiplerin hiç değişmediğini göstermektedir. Aynı rakipler, neredeyse aynı kisveyle yine karşımızdadır.

Anlam değişmesinden ve daha da önemlisi, Katolik dininin uzun zaman Krallığın dini olmasının getirdiği kurumsal avantajdan dolayı artık sadece “Kilise” olarak adlandırılan Katolik Kilisesi de bu rakipler arasında yer almaktadır. Şüphesiz, Napolyon Konkordatosu’ndan beri Kilise artık eski imtiyazlarına sahip değildir. Yine de Katoliklik “Fransa’da çoğunluğun” dini ol-

maya devam etmekte ve Kilise de pek çok insanın zihninde, iyisiyle kötüsüyle, dinin özünü temsil etmektedir. Kilise karşıtları 19. yüzyıl boyunca Kilise'nin değişmez emellerine karşı çıkacaktır. Bu emeller arasında eğitimi ve eğitimcileri denetlemek, okullara dayatılan dinî eğitimi kontrol altında tutmak, farklı kongregasyonların mensuplarından oluşan ancak devlet tarafından finanse edilen özel bir eğitim kadrosuna sahip olmak gibi hususlar yer almaktadır. Bu son nokta, sürekli yinelenen anlaşmazlıklara konu olmuş, 3. Cumhuriyetin ilan edilip laik eğitimin getirilmesinden çok daha önce, bu tarikatların mevcudiyeti ve rolü düzenli olarak Cumhuriyetçilerin ya da yüzyılın başlarında “liberaller” olarak adlandırılan kişilerin hararetli itirazlarına sebep olmuştur. Pek çok kişi gibi Buisson da, yani en hararetli Kilise karşıtları arasında yer almayan bir kimse de, Kongregasyonlara ve mensuplarına karşı duyulan şüphenin sebebini açıklamaktadır. Buisson, isteyen herkesin isteklerini, örneğin kime itaat etmek istediğini söyleme hakkını kesinlikle savunur. Yine de, resmî bir devlet eğitim kurumunun idaresinden sorumlu kişilerin, eğitimcilerin küçük çocukları eğitme konusundaki yetkinliklerini sorgulama hakkına ve görevine sahip olduğuna inanır. Kendi hayatının gidişatını yönetme görevini daha üst düzey bir kişiye teslim etme eğiliminde olan bir eğitimci, özerklik arzusunu yeşertmek ve desteklemek durumunda olduğu çocukları eğitmek için gerekli niteliklere sahip olabilir mi? Basit bir kelimeden çok daha fazlasını ifade eden “özerklik”, Cumhuriyetçilerin ve laik eğitim yanlılarının Kant’tan aldıkları bir kavramdır. İnsan olmanın önkoşulunun temelinde, Tanrı’nın, elçisi olduğu varsayılan kişilere itaat edilmesini buyurduğu, başkalarının söylediklerine tabi bir “kul” olmak olduğunu varsayan tüm eğitim “projelerine” karşı çıkılması, işte bu özerkliğin sağlanması içindir.

Rakiplerden biri de devletin ta kendisidir. Daha doğrusu, burada karşı çıkılan belirli bir devlet fikridir. Rousseau tarafından ortaya atılan bu fikir, sözleşme “varsayımı” ve genel irade kavramları ile meşrulaşmış ve büyük ölçüde “ilahî adalet” hükümdarlığını simgeleyen “Taht ve Kilise” ittifakına karşı çıkanlar tarafından da benimsenmiştir. Rousseau’nun devlet fikrinin, antik çağın yurttaşlık erdemini, özellikle de kendini tamamen kent-devletinin davasına adanmış Spartalı yurttaşların erdemini yeniden canlandırmaya çalıştığını biliyoruz. Yine de, “sivil din” olarak adlandırdığı kuruma bir çeşit ahlâk polisliği rolü vermeyi düşünememiş olduğu için, Rousseau toplum hayatının olumsuz sonuçlarından ve her türlü yalanı doğuran başkaları tarafından beğenilme arzusundan yeterince müteessir olmuştur. Bu sivil din, Rousseau ve ondan sonra gelenlerin de söylediği gibi, her türlü sivil ahlâkın vazgeçilmez

tamamlayıcısıdır. İnancı asgari düzeye indirilmiş (ama yine de kısıtlayıcı bir asgariliği olan) sivil ahlâk tarafından gerçekleştirilen sivil dinin temel unsurları arasında, her türlü ahlâkî bozukluğun, ruhun ölümsüzlüğüne ve mahşer sorgusuna olan inancın önlenmesi gibi unsurlar yer almaktadır. Sivil din olmazsa, toplumun büyük tehlikelere maruz kalacağı, bunun sonucunda toplumsal bölünmenin yaşanacağı ve nefesine hürmet eden ayrılıkçı dinamiklere maruz kalan bireylerin dağılacağı düşünülmektedir.

Rousseau son derece saygın ve eğitim alanında oldukça etkili bir kişilik olduğundan, (meşhur eseri *Émile*, Fransız Devrimi'nden önce *Toplum Sözleşmesi*'nden çok daha fazla biliniyordu!) onu eleştirmeye pek fazla kimse cesaret edememiştir. Sadece Benjamin Constant gibi bazı liberaller, demokrasi modeli olarak Atina yerine Sparta'nın tercih edilmiş olmasına içerlemiştir. Sparta'ya yapılan bu övgü, toplumsal hayatın örgütlenmesine ve kurumsal çerçevenin çizilmesine yönelik kapsamlı bir programa benzeyen her türlü oluşumun; yani müstakbel yurttaşların yaşamlarının sıkı bir şekilde programlanmasının onaylanması anlamına gelmiyor muydu? Eğitim projesinin en tanınmış aktörlerinden biri olan, Condorcet'nin çağdaşı Rabaut Saint Etienne ile *Discours à la nation allemande*'in (*Alman Ulusuna Sesleniş*) coşkulu hatibi Fichte, Rousseau'nun eğitimle ilgili bazı fikirlerinin, en vahim totaliter emellere şaşırtıcı derecede benzeyen görüşler doğurabileceğini göstermiştir.

Condorcet, Quinet ya da Buisson ise böyle bir modele hiçbir şekilde taviz vermez. Buisson'un çağdaşı olan ve aşırı otoriter bir rejime hiçbir şekilde pirim vermeyen Durkheim, sosyolojide topluma üstün bir statü ve eğitim müessesesine de kuralcı bir bütünlük sağlamak gibi ağır bir görev yükleyen bir düşünceyi savunmuştur.⁴ Quinet'nin dostu olan Michelet ise "Halkı" adeta yeni bir tarihin gizemli öznesi gibi göklere çıkartıp efsaneleştirmiş; biraz önce belirttiğimiz gibi, Condorcet ile aynı dönemde yaşayan ve dinî azınlıklara hoşgörü gösterme düşüncesinin altında yatan küçümseme belirtilerini tartışmaya açmasıyla tanınan Rabaut Saint Etienne de, eğitim ile askerî eğitimi birbirine karıştıran bir eğitim sistemini savunmuş ve okulları, sadece çocukları değil, her daim çocuk muamelesi gören yetişkinleri de ideolojik olarak habire eğiten ve gerçek anlamda ideolojik bir seferberliğin ilk yuvaları haline getiren bir eğitim istemiştir. Bütün bunları düşündüğümüzde, Condorcet, Quinet ve Buisson'un değeri açıkça anlaşılacaktır.

Bu üç aktör, bu üç yazar, yani Condorcet, Quinet ve Buisson birbirle-

4 Éric Dubreucq, *Une éducation républicaine*. Marion, Buisson, Durkheim, Vrin, 2004.

rinden ayrı düşünülemez. İşte bu yüzden onları sağlam bir “liberal” laiklik geleneğinin önde gelen tanıkları olarak görmek yanlış olmaz. Bu üç yazarın da eserleri hiçbir şekilde sıra dışı veya tuhaf değildir ve üçü arasında (Buisson’dan geriye doğru) bir minnet bağı mevcuttur. Buisson sık sık aralarında ki bu bağa, yani kararlı bir Cumhuriyetçilik içindeki “liberallik” seçeneğine vurgu yapar. Dahası, Kant’ı da aynı düşünce ailesine dâhil etmekten çekinmez. Peki, bu haklı bir düşünce midir? Ben böyle düşünmüyorum. Kant ve Condorcet’nin bulunduğu çok sayıda ortak nokta var, ne yazık ki bunlardan burada hakkıyla bahsedecek yer yok, ancak kısaca, laikliğin sadece ve sadece Fransa’ya özgü bir kavram olduğunu, laikliğe evrensel bir ilke değeri yüklemeye çalışmanın; laikliğin evrenselleşebileceğini düşünmenin, küstahlıktan başka bir şey olmadığını söyleyebiliriz.

Condorcet’den ziyade Kant’ın, Buisson kuşağı tarafından sık sık önemli bir referans kaynağı olarak kullanıldığını görüyoruz. En azından tıpkı Kant gibi “nesnel” bir ahlâkî rasyonalitenin varlığına inananlar tarafından. Onların gözünde ahlâk, üzerinde anlaşmaya varılacak bir husus değildir. Ahlâkın böyle olduğunu düşünmek, sadece bir yanılgı değil, aynı zamanda yanlıştır, zira böylece rölativizmin ahlâkî bir uzlaşmaya; her türlü konformizmin ötesinde rasyonel bir uzlaşmaya varılması olasılığını ortadan kaldırmasına izin vermiş oluruz. Daha da önemlisi laikler, ahlâkın dinî nitelikte ya da din kökenli olan birincil hakikatlerinin neredeyse doğrudan sonucu olarak görülmesi gerektiğini reddederler. Yayılan Kantçılığın –ki bu hususta “neokritisizmin” (yeni-eleştircilik) babası Charles Renouvier’nin oynadığı önemli rolü belirtmekte fayda var– ahlâkî teori ile ahlâkî uygulamaların, ister bilimsel, isterse daha “metafizik” bir etikete sahip olsun, diğerlerine indirgenemeyecek *sui generis* (kendine özgü) kavramlara dayandığını belirten görüşü güçlendirdiğini söyleyebiliriz. Yasa, görev, birey, özerklik, saygı, vs. gibi kavramlar, rasyonalizmin belirli bir şekline bağlı olduklarından, gerçek bir ahlâkî uzlaşmanın nesnesi olabilirler. Hal böyleyken, hiyerarşik bir dünyaya ait eski kozmolojik düşüncenin izlerinin görüldüğü bir kültürde yetişmiş pek çok kişiyi hâlâ şaşırtan varsayım, Kantçılığın temsil ettiği Aydınlanma felsefesi karşısında artık abes gelmediğine göre, laiklere göre, farklı dinî inançların olabileceğini, hatta bir insanın hiçbir dinî inancının olmayabileceğini tasavvur etmenin, korkulacak hiçbir ahlâkî sonuç doğurmamasında da hiçbir abeslik yoktur. Özellikle Pierre Bayle, artık bir ateistin bile erdemli olabileceğine ikna olduğumuzu söylüyor!

Kant’a göre *pratik akıl* kavramı, ahlâk alanı ile din alanının artık bir-

birleriyle karıştırılmadığını göstermektedir. Ahlâkî normlar kendi içlerinde o denli tutarlıdır ki, artık ne ilahî bir güvenceye, ne de metafizik bir temele oturulmaya ihtiyaçları yoktur (her iki durum da, aynı anda hem hiyerarşik bir dünya görüşünün, hem de toplumsal bir heteronomi rejimin devam ettirilmesi, büyük bir risk olacaktır!). Ayrıca, yeni felsefi düşünce, ahlâka yepyeni bir saygınlık kazandırmaktadır. Çünkü ahlâk ile iyi ve doğrunun ne olduğuna yönelik ahlâkın gerçek kıstasları, geçerli dinî uygulamalarla batıl inanç uygulamaları arasındaki farkı gösterdiği gibi, inançla saflık arasındaki farkı da bize göstermektedir. Kantçılığın ışığı altında, pozitivizmin ve bilimciliğin daha yıkıcı etkilerine karşı koymak mümkündür. Bilim akli tanımlamadığı ya da tanımlamaktan vazgeçtiği sürece, dinî inançların ve uygulamaların akla tamamen aykırı olmadığı söylenebilir. Bu konuyu inceleyelim: Kant'tan miras kalan ahlâkî özerklik, din karşıtlarının eline verilmiş bir savaş silahı değildir. Mesela Buisson için ahlâkî özerklik her şeyden önce, heteronom bir rejimden, "teist" heteronomiden çok da iyi olmayan "naturalist" bir heteronomi yaratmak suretiyle, dinî olsun ya da olmasın her türlü ahlâkî geçersiz kılmaya yarar. Kantçı görüş çerçevesinde hiçbir şey bizi, kendini pratik aklın haklarını savunmaya adanmış bir ahlâkçının Tanrıci değil de agnostik olmasının daha "mantıklı" olduğunu düşünmeye itmemelidir. Ne de olsa Kant felsefesi, itaatın gerekliliklerini yerine getiren bir yaşam tarzı için çalışan, arındırılmış bir dinî inancın önermelerine yer vermiyor mu? Bu ahlâkî rasyonalizm ve spiritüalizm karışımının aynısı bildiğimiz gibi Buisson'da da görülür. Hal böyleyken, kendisini ondan daha çok "liberal" cumhuriyetçi olarak gören başkası yoktur. İnancın akla uygun biçimde yetkilendirilmesi, –tekrar edelim, sadece pratik akıl açısından "akla uygunluktan" (rasyonellikten) bahsediyoruz–, inanç ile düşünceyi birbirine karıştırmak için bir bahaneden başka bir şey değildir: Düşünce temelde, er ya da geç yerini gerçek bilgiye bırakmaya mahkûmdur; inanç ise, teorik –ya da bilimsel– akıldan bağımsız olduğundan, bilimsel çalışmalara borçlu olduğumuzu düşündüğümüz eleştirel argümanlardan hiçbir zarar görmez. Kantçılığı benimsemiş bir düşünürün gözünde inanç, bilgiye benzemekle beraber, bilgiye bağlı değildir: İnancın içeriğini oluşturan semboller, üstün-bilgi olmadıkları gibi, bilginin yerini de tutamazlar. *Düşünceler*, itaatın soğuttuğu, aksi halde hevesi kırılacak pratik öznenin eylemleri için bir anlam alanı ve bir umut dayanağıdır.

Bu bahsettiğimiz konu, yani aklın bir mi yoksa çeşitli mi olduğu; akılçılığın kıstaslarının tek mi yoksa çok sayıda mı olduğu meselesi, eğitim alanındaki laik girişimler meselesi düşünüldüğünde daha da önem kazanıyor.

Çünkü bu, devletin rolünün ne olduğu meselesinden sonra, Cumhuriyetçileri ayrılığa düşüren en önemli sebeplerden biridir. *Bilim*, –büyük bir görkemle düşünüldüğünde– gerçeğin telaffuz edildiği tartışmasız makam mıdır, değil midir? Akla uygun doğruları (o da, yeni araştırmaların meyvelerini vermesini beklerken geçici olarak doğru kabul ettiklerimizi!) tanımlamaya çalışabilir miyiz, çalışamaz mıyız? Hatta bilimin ışığının “akla aykırı” gösterdiği her şeyin saçma ya da gereksiz olduğuna karar vererek bunları toptan ekarte etmeye kadar gidebilir miyiz? Kant’ın mirasçıları ile Auguste Comte’un sadık takipçileri bu konuda çatışırlar. Kantçılar “liberal” bir laiklikten yanayken, Comte taraftarları, kendilerine göre bu iki özellik arasında bir fark olmasa da, akılcıdan çok bilimci olan, “laikçi” bir laiklik ister. Kimi zaman karşıt tarafların yumuşadığı da olur. Örneğin, kimilerine göre, Condorcet’ye atıfta bulunmak Comte’un otoritesine karşı bir güç dengesi yaratmaktadır. Bu onlar için çok önemlidir, çünkü biraz evvel sözünü ettiğimiz görüş ayrılığının bu tarafında yer alanlar için, bilimin kültürdeki ve özellikle de “öğretimdeki” rolü konusunda, Cumhuriyetçiler arasında bir uzlaşma ihtimali yaratır.

Biraz önce de belirttiğimiz gibi Condorcet, dünyanın bilimle açıklanmasıyla, dinî geleneklerin ve her türlü ön yargının yükünün sonunda ortadan kalkacağı umudunu doğurmuştur. Yine de Condorcet’nin eğitim ve öğretim arasındaki farka önem vermesi, bilimi din karşıtı mücadelenin doğrudan bir aracı yapmak istemesini engellemiştir. Bilim bu amaçla kullanılacak olsaydı, o zaman eğitimin tarafına, yani kamu otoritesinin, ebeveynlerin otoritesine saygıdan, müdahale etmekten kaçındığı alana geçmiş olurdu. Condorcet öğretimde bilimin kullanılmasını ister; eğitimci kılığındaki bir nevi İncil’den çıkma bilimcilerin değil. Bu yüzden öğretici çalışmaların da bilginlerin işi olduğuna vurgu yapar. Her türlü öğretimin vazgeçilmez unsuru olan ders kitaplarının da, daha çok araştırma sonuçlarını “dogmatik” ya da genel bir biçimde sunmakla ilgilenen ve bu sonuçları basite indirgeyen kimseler tarafından değil; kesinlikle bilginler tarafından kaleme alınması gerektiğinin altını çizer. Condorcet’nin takındığı tutumun hatırası o denli canlıdır ki, Littré ya da Jules Ferry’e göre Latince ve Yunancaya dayanan klasik beşeri bilimlerden ziyade, bilimin başı çektiği bir eğitim projesi, her türlü dinî inancın kendiliğinden saygınlığını yitirmesine yol açmayacaktır. Bununla beraber Cumhuriyetçi yelpazenin neresinde yer alırsa alsın; inanca ya da çoğu kez tercih edilen şekliyle “dinî inanca” biraz olsun itibar etsin ya da etmesin; farklı eğilimlerdeki herkes, iş dinî müesseseleri kınamaya geldiğinde aynı safta yer almaktadır. Bu müesseseler, vicdanî duyguları denetlemek, hatta kontrol altına almak için

dogma ve dinî törenler gibi yöntemler icat eden, iktidara susamış kurumlar olarak görülmektedir.

Buisson da Kilise iktidarını kesinlikle kınıyordu. Bunun için gerekçeleri vardı, zira Protestan olmasına rağmen, Katoliklerle hararetli bir rekabet içinde olan bazı “Ortodoksların”, hayır işlerinin gelişmesi ve ateşli bir din-darlığın ve sofuluğun yayılması sayesinde, daha geniş kitleleri fethetme ve bu kitlelerin keyfini sürme çabası içinde olduğunu çok iyi biliyordu. Bu, Ortodoksların gözünde Katoliklerden alınmış bir intikam duygusu ve tadı veren bir çeşit başarı anlamına gelmekteydi. Ancak, “liberal” Protestanlıkla olan bağı ne olursa olsun, Buisson, özellikle ahlâk ve bilim arasındaki ilişkiye yönelik görüşleriyle çağdaşları arasında derin bir etki yaratmıştır. Buisson güvence altına alınan ahlâkî doğruların kaynağı olarak dinin yerine bilimin getirilmesini açıkça reddedenlerdendir. Bu düşünürün (ve eylem adamının), 19. yüzyılın sonlarında “ilerlemeci cumhuriyetçiler” arasında etkili olan “dayanışmacılık” akımının başını çeken Léon Bourgeois’nın savunduğu dayanışma ahlâkına memnuniyetle başvurduğunu belki bilenler vardır. Buisson, bir “dünya görüşü” olarak sunulabilecek her şeye o denli kuşkuyla yaklaşır ki, dayanışmaya yeni bir resmî öğreti rolü yüklenmek istenmesine karşı endişesini dile getirir. Buradaki en büyük risk, biyolojik ya da teleolojik nitelikteki düşüncelerin ve kimi zaman *Critique du Jugement* (Yargı Gücünün Eleştirisi) eserinin yazarı Kant’tan etkilenerек ortaya atılan ve organik bütün, kendini geliştirme ve canlı organizmaların artan karmaşıklığı vs. gibi kavramlardan doğan argümanların, değersel bir seçime dayandırılmak istenmesidir. Buisson büyük ihtimalle, çağdaşlarına nazaran, Darwin’in himayesinde ortaya atılan sosyo-biyolojik yorumların getirdiği epistemolojik ve ahlâkî tehlikelerin çok daha farkındaydı!

Sonuç olarak, gerek Buisson, gerekse Condorcet, sadece dinin eğitim müesseselerinden ve okul müfredatlarından çıkartılması gerektiğini savunmakla kalmaz (yine de okul saatlerinin, aileleri tarafından perşembe günleri dinî eğitim derslerine katılması istenen çocukların bu derslere gidebilmesine olanak tanıyacak şekilde ayarlandığını; yatılı okuyan çocukların da müesseselerinde çalışan din adamlarının mevcudiyetinden yararlanabildiğini hatırlatmakta fayda var). Onlara göre, devletin kendisi de (en azından siyasî ideolojilerin oyunları ve siyasî tercihler) eğitim müesseselerinin dışında tutulmalı, böylece Bilim her türlü gerçeğin hakemi, mantık ve mantık-dışı arasındaki sınırın yavuz bekçisi haline getirilmelidir. İşte bu yüzden, kavramlarını tıpkı Rousseau’nun “siyasî din” (Condorcet’nin tabiriyle) kavramı gibi bir kavram

haline getirmeyi reddettikleri gibi, Buisson'un tabiriyle "biçimlendirilmiş bilim" öğretiminin verilmesine de karşı çıkarlar. Bu, sayısız araştırmalar, ihtiyatla ortaya atılan savlar ve korkusuzca yapılan düzeltmeler vasıtasıyla "nasıl olduğu" sorusunun incelenmesine engel olacaktır. Bu bazen, laik eğitim çerçevesinde bile çocukların dinî bir eğitim almasına razı olmak gibi gözükse de, Buisson bu tarz eğitimlerin hiçbir şekilde "dogmatik" hale gelmemesine özen gösterir. "Dinî" eğitim sadece ve sadece, neredeyse evrensel olan gerçeklere dayanmalıdır. "Biçimlendirilmiş" dinler, çocukların gözünde, insanoğlunun kendisinden daha iyiye, daha yüceye, "İdeale" olan özleminin tarihî tanıkları gibidir.

Yukarıda belirtilen görüşlerin ışığında, laiklikle ilgili "tarafsızlık" isteğinin nereden geldiğini daha iyi anlıyoruz. Biraz önce hatırlattığımız üzere eğitimde tarafsızlık, Kiliseler için uygulanmıştır (müfredatları ve öğretmenleri kontrol etme arzularında ısrar ederlerse, nihayetinde Kiliselere karşı da olabilir). Tarafsızlık aynı zamanda, geleceğin yurttaşlarını kendi istediği gibi yetiştirme hayaline kapılması durumunda devlete karşı da uygulanacaktır. Bu ikili perspektifte, okulun savunucusu olan Buisson, "Kilisenin devletin rolüne soyunmasını engelledik... Şimdi kalkıp da devleti, kilisenin rolünü üstlenmeye teşvik edersek, bunun bağışlanacak tarafı olmaz" diyecektir. Dahası da var. Daha evvel belirttiğimiz üzere, eğitimde tarafsızlığın kabul edilmesinin, bilimin sınırları ya da bu sınırlardan yararlanan önermeler üzerinde de etkileri olacaktır. Kantçı görüşlerden etkilenmiş olmalarına rağmen, Cumhuriyetçilerde her türlü bilginin bir "sınırı" olduğu gibi bir düşünce vardır. Cumhuriyetçiler, ister dinî, ister siyasî, isterse bilimsel olsun, insanların düşüncelerine ve eylemlerine yön vermeye çalışan her türlü iktidarın eleştirilerine karşı hak ve görevleri koruma eğilimi gösterirler. "Liberal" Cumhuriyetçiler de, tıpkı Kant gibi bilimin "eleştiri" rolü ile ilgilenirler. Bu kimseler, kendi yetkinlik alanının dışına çıkarak, mesela bir "duyguyu" yaratan nedensellik ilişkisini bilmeye ve öznenin hangi amaç uğruna ve hangi amaçları dışarıda bırakarak neyi yapıp neyi yapamayacağını; neyi yapması, neyi yapmaması gerektiğini tanımlayarak pratik akıl alanında kurallar koymaya kalkan her türlü teoriye karşı (evrim teorisi, felsefe tarihi, materyalizm, örgenselcilik, vb. gibi biraz olsun sosyo-biyolojik olan her türlü teori olabilir) ahlâkî sorumluluğu ve düşünce özgürlüğünü savunurlar.

Buisson'a göre eğitimin tarafsız olması, öğretmenlerin, istedikleri zaman, kişisel yargıların oluşması konusunda son derece önemli dallardan olan ahlâk ya da tarih konularında kendi tercihlerini öğrencilere hiçbir şekilde ak-

tarmayacakları anlamına gelmez. Buisson, tarafsız olmanın, “fıkirsiz olmak” anlamına gelmediğini de belirtir.⁵ Aksi takdirde öğretmen, “aritmetik ve imla derslerinin otomatik bir dağıtıcısı” gibi olacaktır.⁶ Ancak öğretmenlerin kendi inançlarını açıklamalarına müsaade edilmesi, öğretmenin bunu belirli bir inanç sisteminin propagandası haline dönüştürmesi anlamına gelmemelidir. Başka bir deyişle öğretmenin “imanı” olabilir, ama “inancı” olamaz. Buisson’a göre “laik inanç” ifadesi, mantığa aykırıdır. Kesin ve net bir biçimde, mantıksal olarak “laik din dersi” olamayacağı gibi, “basmakalıp gerçek” de olamaz. Peki öyleyse Buisson evrim teorisinin ya da belirli bir felsefe tarihinin gerçeği ortaya koymasını ya da derlemesini mi bekliyordu? Böyle olsaydı, Buisson’un Kantçı düşünceye referansta bulunduğunu söyleyerek yanlış yapmış olurduk. Gerçekten de olabildiğince önyargısız bir şekilde okuduğumuzda, Buisson’un da, Kant’ın da, “ilerlemeden” bahsetmesinin, Hakikatin tarih tarafından yaratıldığı argümanına hiçbir şekilde uygun düşmediği anlaşılmaktadır. İlerleme, bizim, yani pratik öznelerin kabul etmesi gereken bir Düşüncedir. Bu düşüncenin yardımı ile tarihi, ahlâkî davranma gayretinin boşa gitmediği bir alan olarak anlayabiliriz.

Hannah Arendt’in o çok sevdiği inisiyatif meselesini Kant da ele almıştır. Aydınlanma yoluna girmemiz için bizi teşvik eden şeyi ifade etmek için Kant’ın kullandığı tabiri biliyoruz: “çekinmemek.” Bu, bilim alanında olduğu gibi, başka alanlarda da uygulanmıştır. Pratik akıl açısından bakıldığında tarih, determinist bir şekilde algılanacaktır, zira determinizm yeniden başlama çabalarının bozguna uğraması anlamına gelmektedir. Şayet özne ahlâkî gerekliliklere göre tanımlanıyorsa, doğal ve tarihî süreçlerin ağırlığı ne olursa olsun (tarihe, neredeyse doğanın niteliklerini yükleyen bir ağırlıktan bahsediyoruz); geçmişteki toplu eylemlerimizin bıraktığı izler ne kadar derin olursa olsun, öznenin yine de kendi inisiyatifini kullanabileceği düşünülmelidir. Buisson, tarihin içinde aklın da yeri olduğuna inanır. Tekrarlayalım: Akıl bizden beklenmektedir, öyle ki, başarısızlık her zaman olasıdır ve bizler, başarısızlıklarımızdan da, başarılarımız kadar sorumluyuz. Buisson böylece her türlü Hegelci düşünceyi; Aklı, öznelere irade dışı ya da bilinçsizce hareket eden bir Tarihin *telosu* (amacı) yapan tüm sistemleri reddeder. Bu anlamda Buisson’un görüşleri, Kantçı felsefenin Fransa’da yayılmasındaki büyük katkılarıyla tanıdığımız düşünür Renouvier’e çok benzer niteliktedir (Renouvier aynı zamanda oldukça ilginç bir yapıt olan ve şayet, bazı noktalarda tarihin gidişatı baş-

5 Pierre Hayat, *a.g.e.*, s. 311.

6 *A.g.e.*, s. 309-310.

ka aktörler tarafından tasarlanmış ve yönlendirilmiş olsaydı ne olurdu sorusuna cevap arayan *Uchronie*'nin yazarıdır).

Buisson'un tarihselciliği, yani inançlarımızın koşullara bağlı olduğunu ve bilimsel kabul edilen pek çok savın da aslında koşullara bağlı olduğunu vurgulamasına rağmen, aslında şüpheci eğilimlere sahip olmadığını belirtelim. Buisson'a göre insanlık durumumuzun tarihselliği üzerinde direktmek, aslında hiçbir şeyin önemli olmadığını (en azından biz olmadan önem taşımadığını) ve bizim özgürlüğümüzün önem taşıdığı bir alanın, küçük de olsa bir köşenin her zaman olduğuna vurgu yapmaktır. Buradaki özgürlük, Hannah Arendt'in de belirttiği gibi, hayır diyebilme özgürlüğünden; umarsız işleyiş sürecinin gidişatına müdahale edebilme özgürlüğünden başka şey değildir. Ancak bu aynı zamanda, eğer hiç kimse hakikati tamamen biliyor diye yüce sayılmıyorsa ya da sayılmamalıysa, o zaman herkesin bir araya gelerek, bizi hakikat adını vereceğimiz bir şeylere götürmesi olası kanıtları beraberce aramamız gerektiği anlamına gelmektedir. "Beraberce"den kasıt, hakikat arayışının, "iletişimsel" (bu terim daha evvel *Aydınlanma Nedir?* adlı eserinde, başkalarıyla beraber düşünmeseydik, onlara kendi düşüncelerimizi iletmiyor olsaydık ve onlar da bize kendi düşüncelerini iletmiyor olsalardı, düzgün düşünebilir miydik? sorusunu soran Kant tarafından kullanılmıştır) ya da "işbirliğiyle" (dayanışma fikrinin savunucularından olan Buisson'un bilginin paylaşılması ütopyasıyla yola çıkan halk eğitimi hareketini başlatanlardan biri olduğu düşünüldüğünde, bu terim oldukça uygun düşmekte) işleyen bir yöntem olmasıdır.

Buraya kadar, değişik projeler arasındaki benzerlikleri ve laik düşüncenin önemli tanıklarından Condorcet ve Buisson'un savunduğu kavramları ortaya çıkartmaya çalıştık. Laiklik denildiğinde, yekpare ve dogmatik bir siyasî doktrinden bahsetmediğimizi göstermek için, şimdi de bazı farklılıklara göz atalım.

Condorcet'nin eserlerini anlatırken hümanizmden bahsetmek ya da bu hümanizmin, daha evvel değindiğimiz gibi bazı özellikleri açısından Kant'ın hümanizmine benzediğini söylemek garip kaçmaz. Hatta Kant'ta gördüğümüz din felsefesini bir kenara bırakabilseydik, bu benzerliğin çok daha çarpıcı olacağını itiraf etmek gerek. Bu hususla ilgili birkaç konuyu hatırlatmakta fayda var. Öncelikle Kant, hiçbir şekilde ironi yapmaksızın "inanma ihtiyacı" konusunu ele almıştır. Döneminin aşırı-rasyonalistlerinin aksine Kant, bazı inançların, özellikle de ahlâkî davranışın önkoşulu olan inançların degersel haklılığını savunmaktan çekinmemiştir. Ancak Kant, önkoşullarla ilke-

leri birbirine karıştırmakla sonuçlanan bu ağır mantık hatasına düşülmemesi için de uyarıda bulunmuştur. İnançların ahlâkî sorumluluklarımızın yerine getirilmesinin birer önkoşulu olması, bu inançları, sonuçtan ilkeye giden bir sürecin tamamlanmasıyla, adeta *bitiş noktasında* keşfettiğimiz anlamına gelmektedir. Hâlbuki inanç dediğimiz şey aslında, üzerine mükemmel bir ahlâkî öğreti inşa edebileceğimiz, hayatın tüm unsurlarına muhakkak uygulanabilecek bir talimatlar sistemi için bir *başlangıç noktası* olabilir.

Condorcet din felsefesine yer vermediğinden, Buisson'un hümanizmi daha ziyade Kant'ın hümanizmine benzer, Condorcet'ninkine değil. Büyük bir matematikçi olan Condorcet, istatistiklerin siyasî hayata uygulanmasıyla, özellikle de seçimlerde rasyonelite meselesiyle ve seçmenlerin tercihlerini yaparken ne derece rasyonel olduklarıyla ilgilenmiştir. Pascal'dan farklı olarak Condorcet, inancı hiçbir zaman hakikat olasılığı gibi düşünmeye kalkmamıştır. Kant'ın hümanizmine benzeyen Buisson'un hümanizmi, Condorcet'nin aksine, biraz spiritüalizm izleri taşır. Hatta hafif bir "iz" taşımanın da ötesine geçer, çünkü bu spiritüalizm, Kant'ın kullandığı birtakım Tanrıci iddialara (Tanrının varlığı, ruhun ölümsüzlüğü, Ruhlar diyarı...) inanmaktan çok farklıdır. Bu iddialar, doğayla özgürlüğü; görev ve mutluluğu uzlaştırma ümidine tutarlılık kazandırmak için kullanılan, öbür dünyaya ait diyebileceğimiz ifadelerdir.

Buisson'un spiritüalizminin, Kantçı ahlâkın gerektirdiği din felsefesinin biraz dışına çıkmasının sebebi, dine karşı romantik bir yaklaşım benimsemiş olmasıdır. Bunu en güzel, Benjamin Constant'ın yaşamı boyunca üzerinde çalıştığı *De la religion (Din Üzerine)* adlı eser göstermektedir. Constant bu eserinde bir süre önce Schleiermacher tarafından yapılan dinî duygularla ilgili analizi yineler, ancak Schleiermacher'e nazaran, bu duyguların şiirsel ve ahlâkî gücüyle daha çok ilgilenir. Ona göre bu şiirsel ve ahlâkî özellik insanlarda bencillikten uzaklaşma isteği ve özlemi uyandırır. Bu özlem olmaksızın da toplumlar bir anda, rakiplerin galip gelmek için birbirleriyle acımasızca mücadele ettiği bir arenaya dönüşme tehlikesi yaşarlar.

Bu hususta Buisson, Condorcet ile aynı safta yer alır. Faydacılığın daha önce görülmemiş yükselişinden korkan iki yazar da, faydacılığın karşısına, işbirliği ülküsü ve kardeşlik duygularından ilham alan toplumsal ilişkilerin hassas ama yine de kesin mevcudiyetini koymaya çalışır. Sonuç olarak ikisi de, okulların rekabetçi oyunlar yoluyla bizde en iyi olma arzusu uyandırmasının iyi bir şeymiş gibi karşılanmasını kesinlikle reddetmektedir. Buisson'un kaleminden de çıkmış olabilecek Condorcet'nin şu güzel mukayesesine kulak

verelim: “İnsan hayatı, rakiplerin bir ödül uğruna mücadele ettiği bir savaş değildir; hayat, kardeşlerin beraberce çıktığı, herkesin gücünü diğerlerinin menfaatine sarf ettiği ve bunun karşılığında, karşılıklı bir tatlı teveccühle ödüllendirildiği bir yolculuktur...”⁷ Buradan da anlaşılacağı üzere, herhangi bir spiritüalizmle süslenmemiş de olsa, Condorcet’e göre ahlâk, duygusalıktan son derece etkilenmektedir. Aynı şekilde, Buisson’un benimsediği Kantçı yaklaşımın da kendisini soğuk bir ahlâkçılığa götürmüş olabileceği açıktır (bu konuda, şekilciliği sürekli dile getirilerek aşırı bağnaz olmakla suçlanan Kant ne de çok eleştirilmiştir. Oysa bu eleştirileri yapanlar, pek çok metni, özellikle de *Anthropologie du point de vue pragmatique* (Pragmatik Bakımdan Antropoloji) gibi Kant’ın aslında pratik öznenin somutluğuna, bir nevi duygusal bedenine verdiği önemin kolayca göze çarptığı metinleri neredeyse yok sayarlar!). Oysa Buisson hiç de öyle değildir. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi Kantçı düşünce sanıldığından çok daha zengindir, öte taraftan da, Constant’ın romantizminin bazı unsurları, en başta da bencillikten uzaklaşma konusundaki söylemleri, Buisson’un eserlerinde, Kant’ın kendisine o bildiğimiz ahlâkî gücü yüklediği “görevi” anlatmaktadır.

Kant’ın romantizme kuşkuyla yaklaştığı düşünüldüğünde aslında şaşırtıcı gelen bu teorik benzerliğe dikkat çekmek yetmez. Tıpkı ön plandaki diğer Cumhuriyetçiler gibi,⁸ Buisson’un da savunduğu görüşlerin ne kadar karmaşık olduğunu anlatmak için, bu düşünürün sadece Constant’ın antropolojik incelemelerine değil, aynı zamanda çok sevdiği ve saydığı büyüğü Edgar Quinet’nin tarihî ve yarı-sosyolojik incelemelerine neler borçlu olduğuna da göz atmak gerekir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Quinet, Fransız Devrimi’nin tüm efsaneleştirmesinden uzakta, aklından hiç çıkmayan ‘Devrim ve Birinci Cumhuriyet neden başarısız oldu?’ sorusuna yanıt aramaya çalışmıştır. Tekrar tekrar sorduğu bir diğer soru da ‘1848 Devrimi ve İkinci Cumhuriyet neden başarısız oldu?’ sorusudur. Quinet bu soruları komplo ya da dış tehdit diyerek yanıtlamaya çalışan tüm açıklamaları reddeder. Devrim yenilgiye uğramışsa, bu yenilginin sebebi her şeyden evvel, devrimin ana aktörlerinin yurttaşlıkla ilgili hususlarda hazırlıksız yakalanmış olmasıdır. Bu aktörler, başta Katolikler olmak üzere Cumhuriyete karşı olanlar ordusu karşısında, yeni ve hatta radikal çözümlerin gerektiği bir kriz zamanında, bu çözümleri eldeki mevcut kurumsal yapıda, geleneklerde ve özelemlerde ara-

7 *Premier Mémoire sur l’instruction*, Garnier Flammarion, s. 103.

8 Özellikle ilk akla gelen Jaurès. Bkz. Vincent Peillon, *Jean Jaurès et la religion du socialisme*, Grasset, 2000.

mış, ancak ahlâkî ve siyasî zorluklarla mücadele edebilmek için bir çözüm getirememiştir.

Quinet'nin ortaya koyduğu teşhis,⁹ özetle şöyle diyor: Yenilik yapmak gereken zamanlarda devrimciler bunun yerine genellikle eski uygulamaları tekrar etmiş ya da kopyalamış; çareyi eski mutlakiyette ve eski teokratik yöntemlerde aramıştır. Aslında bir bakıma, iki müesseseden de ellerinde bulundurdukları hakikat tekeline ve egemenlik ayrıcalıklarını alma çabasıyla, Monarşiye ve Katolik Kilisesi'ne sadece cepheden karşı çıkmıştır. Başka bir deyişle, devrimlerin başarısızlıkla sonuçlanmasının sebebi, radikal çözümler sunmaktan yoksun kalan laiklik projelerinin de başarısız olmuş olmasıdır. Özellikle Birinci Devrim, gerçek anlamda serbest bir laikliğin yolunun açılabilmesi için aşırı kilise-karşıtı kalmıştır. Serbest derken, ilahiyatçıların gelenek adına, düşünürlerin de sözüm ona her türlü önyargıdan arınmış bir akla ulaşabilmek adına, ideolojik liderliği elde etmek için uzun zamandır sürdürdükleri inatçı mücadelenin esiri olmamış bir laiklikten bahsediyoruz. Ancak bu konuda Quinet, neredeyse sosyolojik bir çalışma yapar ve özetle, konunun aktörlerine ve aktör topluluklarına odaklanıp da, değişmekten ziyade çoğalarak artan eski geleneklerin tarihî gelişimini unutmamak gerektiği yönünde bizi uyarır.

Quinet, Fransa'da laikliğin geleneklere yerleşmekte neden zorluk çektiğini açıklarken, Protestanların yaşadığı dramı unutmamak gerektiğini söyler. Bu dram, Protestanların dramı olduğu kadar, halkın çoğunluğunun Katolik olduğu Fransa'da, çok eskilerden beri şüphesiz tüm Fransızların yaşadığı bir dramdır. Quinet'ye göre, Saint Barthelemy Katliamından, Nantes Fermanı'nın XIV. Louis tarafından iptaline kadar Protestanlığın neredeyse yok olmasıyla ya da gizliliğe mahkûm edilmesiyle, Fransızlar inanç özgürlüklerini ve din hayatını kendi kendine düzenleyebilme yeteneklerini tamamen kaybetmiştir. Protestanlığın bastırılması ya da marjinalleşmesiyle, Fransa (ve Fransız düşünürler ve eylem adamları) ahlâkî açıdan ve kurumsal olarak dinî çoğulculuğa yer verme ve anlam yükleme yükümlülüğünden kurtulmuş; hoşgörü adına, iki inancın akla uygun şekilde bir arada yaşayabilmesi için kurumsal çözümler icat etmek zorunluluğu kalmamıştır. Quinet bu yüzden, Protestan ve Yahudi dinî azınlıklara haklarının tanındığı Fransız Devrimi'nin ardından bile sosyal hayatta, Reform'dan önce baskın olan ve Reform'a karşı canla başla mücadele veren otoriter ruhla karşılaştığını belirtmektedir. Bu oto-

9 Quinet'nin temel fikirlerine kolayca ulaşmak mümkün. Bkz. özellikle: Daniel Lindenberg'in önsözyle Hachettes Littératures'de yayınlanan *l'Enseignement du peuple (Halkın Eğitimi)* ve ardından gelen *La révolution religieuse au XIX^e siècle (19. Yüzyılda Dini Devrim)*.

riter ruh, kimi zaman Reformcular arasında bile yayılmış ve onları sararak kendilerini kayıtsız şartsız teslim etmeye mahkûm etmiştir.

Ne Quinet, ne Buisson, ne de Renouvier, böyle bir dram hiç yaşanmamış gibi yapamayacağımıza, bu dramın yol açtığı sayısız olumsuzluğu ve derin acıları yok sayamayacağımıza ya da hafife alamayacağımıza; daha dün bastırılmış ve engellenmiş olan Protestanlığı bugün hiçbir şey olmamış gibi yeniden yerleştirmeye çalışamayacağımıza inanır. Böyle düşünmeleri, oldubittiye boyun eğdikleri anlamına gelmez. Onların gözünde Cumhuriyetçilerin projesi, geçmiş tarihî tecrübelerle geçersiz kılınmış gibi düşünülmemelidir. Laikliğin önündeki engelleri çok daha iyi bilerek; laikliğin, en azından Fransa'da, genellikle "sekülerleşme" olarak adlandırılan uzun soluklu bir sürecin son noktası gibi bir şey olmadığının farkında olarak, başkalarının özgürlüklerine karşı çıkma ya da onları sınırlandırma "özgürlüğünün" değil; din özgürlüğünün ve genel olarak bir inancı benimseme özgürlüğünün tam anlamıyla güvence altına alındığı, gerçek anlamda çoğulcu bir rejimin tesis edilmesini kolaylaştıracak ahlâkî ve kurumsal yöntemlerin bulunması gerektiğini düşünürler. Hal böyleyken, yazarlarımıza göre bunun ilk koşulu, intikam duygusundan kurtulmaktır.

Geçirdiği liberal reformlara rağmen –her şeye karşın, intikamcı amaçların gücünü kasten abartarak–¹⁰ laikliğin Vatikan tarafından bir türlü kabul görmemiş olması ne yazık! Yine ne yazıktır ki, meşhur "Dreyfus Olayı" sırasında, ırkçılıkla karışık milliyetçi bir tutum takınan Kilise ve Ordu da, Cumhuriyetçi laiklik yanlılarının gözünde saygınlıklarını yitirmiştir. Birkaç sene evvel ilan edilen "Papa'nın yanılmazlığı" dogması, yine aynı Cumhuriyetçilerde Katoliklik müessesesine ve başındaki lidere duyulan eski güvensizlik "reflekslerini" tekrardan canlandırmıştır. Yanılmazlık dogması, Bilimi pek çok yenilik vaat eden bir macera olarak görenlere, antropoloji gibi belirsiz bir alan da dâhil her alanda serbestçe araştırma yapılmasını; hatta bilimsel indirgemeciliğe karşı bile serbest araştırma yapılabilmesini savunanlara ağır bir darbe olmuştur.

Böylece, Cumhuriyetçiler arasında zaman zaman ayrılmalara varan (spiritüalist ya da ateist, reformcu ya da devrimci, vs.) gerginlikleri bir kez daha hatırlatmış olduk. Ancak aşağıdaki birkaç hususu belirtmeden de sözlerime son vermek istemiyorum:

a) Bugün Devlet ve Kiliselerin Ayrılması Yasası bize eğitimin laikleş-

10 L.V. Méjan, *La séparation des Églises et de l'État - L'œuvre de Louis Méjan*, PUF, 1959 adlı eser-
de geleneksel resmin yeniden gözden geçirilmesi için çok sayıda bilgi yer almaktadır.

mesiyle başlayan bir sürecin kaçınılmaz bir sonucu gibi gelse de, o dönemin aktörlerinin tamamının bu sürecin böylesine geri döndürülemez bir süreç olduğuna, hatta ve hatta bunun iyi bir şey olduğuna ikna olduğunu düşünmek yanlış olur. Görüş ayrılıkları yukarıda bahsettiğimiz gerginliklere paralel olmasa da, yine de bu konuda farklı görüşler ortaya atılmıştır.

b) Briand'ın temsil ettiği eğilim, Combes'in temsil ettiği eğilime üstün gelmiş ve devlet ve kiliselerin ayrılması, büyük ölçüde Cumhuriyetçiler arasındaki en liberal kesimin eseri olmuştur (Combes'in uzun zaman iddia edilenden daha az kilise-karşıtı bir tutum sergilemiş olabileceğini de belirtelim).

c) Cumhuriyetçiler arasında bile, bir Konkordato fikrini destekleyenler olmuştur. Hâlbuki –ki bu bizi aslında çok şaşırtmamalı–, bu fikri destekleyenler her zaman en “liberal” kesimden çıkmamıştır. Aslında onların bir Konkordatodan beklediği, halk iktidarının Kiliselerin iç dünyasına yasal olarak müdahale edebilmesiydi. Böylelikle, Papalığın geç de olsa Cumhuriyetçilere karşı birleşmeleri için kışkırttığı Katoliklerden oluşan ve laikliğin daha esnek yorumlanması ve uygulanması yönünde her türlü uzlaşmayı reddeden bir düşünce hareketi kontrol altına alınabilecekti. Daha liberal kesimde yer alanlar içinse devlet ve kiliselerin ayrılması, özerklik ve sorumluluğun paylaşılması ülküsüne ahlâkî ve siyasî açıdan en uygun düşen kurumsal çözümdü.

d) Bu bağlamda, sözlerime tıpkı en başta yaptığım gibi Buisson'un sözlerini hatırlatarak son vermek isterim. Buisson'un eğitimle ilgili olan bu sözlerinin, yanlış yorumlamaksızın aynı zamanda kamusal alanı olduğu kadar Cumhuriyeti de ilgilendirdiğini söyleyebiliriz: “Okullar kimsenin malı değildir, çünkü aslında herkesin malıdır.”¹¹ Kamusal alanın paylaşılmasının ve “toplumsal” ayrılıkların ortadan kaldırılmasının; böylelikle bizimle yurttaşlık sıfatını paylaşanlarla, onların farklı inançlarından korkmadan ya da bu inançları küçümsemeden kibarca, düzgün bir şekilde yüzleşebilmemizin kurumsal güvencesi anlamına geldiğini çok sık unuttuğumuz laiklik ve tarafsızlık kavramlarına bundan daha iyi bir tanım getirilebilir mi?

2

AKP, Türkiye’deki Laikliğin Derdi mi Dostu mu?¹

GÉRARD GROC

GİRİŞ

Bu makalenin amacı, Kasım 2002 seçimlerinden beri iktidarda olan ve artık tamamen kendisiyle özdeşleşmiş İslâmî hareket kökenli Adalet ve Kalkınma Partisi’nin (AKP) Türkiye’deki laiklik tartışmalarının yönünü sap-tırmak, laikliği dönüştürmek hatta içeriğini değiştirmek yönündeki kapasite-sini sorgulamaktır.

Bunu sorgularken, AKP’nin seçim zaferinin hemen sonrasında ve izle-yen dönemlerde gerçekleştirdiği bir dizi uzlaşma çabasının (tavizin) üzerinden gideceğiz. Bu çabalar arasında, Parti iktidara gelmeden önce mevcut bulunan yasal çerçevesinin ve Partinin siyasî amaçlarının dışında kalan unsurlarla ta-nımlanmış kurumsal ve hukukî çerçevenin kabul edilmesi gibi konular yer al-maktadır. Laikliğin ulusal siyasî yaşamın düzenlenmesinde vazgeçilemez bir ilke olarak kabul edilmesi; “ilerici” sinyaller gönderilmesi; Batı yanlısı bir diplomasinin benimsenmesi, kendisiyle ilgili dinî çağrışımlardan; isimlerden vazgeçilmesi (Parti üyelerinin özel yaşam alanına giren bireysel tercihler dı-şında), “sadece Brüksel için değil, Türkiye’nin kendi menfaati için de iyi olan”² Kopenhag kriterleriyle daha da zenginleşen demokratik değerlere ula-şılmak istenmesi, hep bu çabaların örneklerindendir. Başlıktaki “dost” tabi-rinden kastımız da bu. Yani, dinî oluşumlu bir partinin kendisine karşıt olan akımlarla siyasî bir müzakere sürecine girmesi, daha önce bolca eleştirdiği la-

1 Son düzeltme tarihi Mayıs 2005.

2 8 Kasım 2002 tarihli *Radikal*, s. 11.

ik ve cumhuriyetçi siyasî çerçeveye uyması, ülkenin laikleşmesi, modernleşmesi ve dışa açılması üzerine kurulmuş siyasî uygulamaların sorumluluğunu üstlenmesi; başka bir deyişle kendi siyasî kriterlerine başka bir bakış açısı getirmeyi kabul etmesi, önceliklerini yeniden gözden geçirmesi ve siyasî programların içeriğindeki her türlü dinî dayanaktan vazgeçmesi yine bu unsurlardandır. Ben burada, ideal bir “laik görünüş” ile karşı karşıya olduğumuzu düşünüyorum. Başka bir deyişle, dinî söylemleriyle tanınan bir aktörün, kendininkilerden farklı ideolojik, siyasî, sosyal ve kültürel parametrelere dayanan ulusal ve siyasî gerçekliğin bir parçası haline gelebilmek için, isteyerek ya da mecburen vermesi gereken tavizlerin olduğu bir bağlamdan bahsediyoruz.

Bu durumun önemi nedir?

Böyle bir uzlaşma çabası nereye kadar gider?

İçerisinde ne gibi art niyetler barındırabilir?

Sorgulamamız iki temel tespite dayanıyor.

- Öncelikle, hem siyasî sistemin içinde hem de bu sistemin dışında yer alan AKP’nin siyasî tablo içerisinde özel bir konumu olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle özgün, belirleyici ama kendisi için vazgeçilemez olan bu siyasî tablo aynı zamanda AKP’nin eylemleriyle ilgili yeni bir paradigmayı da belirlemekte: Uzlaşma gereği.

- İkinci tespitimiz laiklik kavramının şu an içinde bulunduğu çıkmazla ilgili. Laiklik kavramı, anlamı açısından olduğu kadar, siyasî etkinliği açısından da bir çıkmaza sürüklenmekte, giderek kendisiyle çelişen “saldırgan bir geri çekilme” stratejisinin mahkûmu olmakta; yani hareket alanı yavaş yavaş daraltılmaktadır (laikliğin artık sadece türban meselesi ya da İmam Hatip Liseleri ile gündeme gelmesi). Aynı zamanda, eşsiz bir tartışma dinamiği içerisinde, laikliğin zorlayıcı hatta baskıcı yönüne vurgu yapılıyor. Başka bir deyişle laiklik, kendi tanımıyla, yani din ve siyaset arasında arabuluculuk yapma rolüyle giderek çelişir hale geliyor.

Laikliğin bir şekilde gözden düşürülmeye çalışılmasıyla ilgili, dinî bir yatıştırma hatta düzenleme arayışı içerisindeki Hükümet, söylemleri ile bir takım yenilikler sunmuş, bazı yaratıcı fikirler getirmiştir. Bu yeniliklerin en sonunda, laiklikle ilgili genel engellerden kaçınmak için oluşturulacak bir strateji marifetiyle, işlerin gidişatını değiştirebileceği ve tartışmayı büyütebileceği düşünülebilir. Ayrıca, bu kavram için yeni bir tanım getirmek suretiyle ya da laikliğin meşruluğunun dayanağı olan kural ve kaidelerin yenilenmesi yoluyla yeni referans noktaları da yaratılabilir. Hatta bir başka varsayımdan yola çıkarak, bu gözden düşürme çabalarının sonuna kadar götürülmesi ve mevcut aktörleri tecrit ederek Türkiye’nin laik yapısının sarsılması

suretiyle, değiştirilmiş yeni bir dinî referans oluşturulması da mümkün olabilir diyebiliriz.

İKİ TESPİT

• Laiklikle ilgili ortaya attığımız bu sorulardan öncelikle ilkinin ele aldığımızda, mevcut durumun daha önce rastlamadığımız bir durum olmasının, en başta Kasım 2002 seçimlerinin galibi AKP'nin çelişkili tutumundan kaynaklandığını görüyoruz.

Parti siyasî sistemin içinde yer alıyor, ne de olsa rakipleri karşısında galibiyeti rahatça göğüsleyebilmek için³ öncelikle bu sistemin denetimine tabi olduğu gibi, şüphe çekmek hatta laiklik baskısına maruz kalmak pahasına da olsa, siyasî sistem tarafından belirlenen sınırlar çerçevesinde hareket etmek zorunda. Türkiye'deki siyasî rejimin böyle bir baskı yaratma imkânı olduğu gibi, bunu yaratma eğilimi de bulunmaktadır. Yine Parti'nin siyasî sistem içinde yer almasının bir başka nedeni de, siyasî lider konumuyla, elde ettiği iktidarın araçlarını kullanma hakkından, karar alma mekanizmalarından ya da Meclis'teki mutlak çoğunluğunun icraatlarından vazgeçmek istememesi ve söz verdiği ilerlemeleri ve başarısının altında yatan reform vaatlerini de ihmal edemeyeceği gerçeğidir. Ancak Parti'nin siyasî sistem bünyesinde yer almaya devam etmesinin en temel sebebi, seçim mekanizmasının 1995 ve 2002 yıllarında olmak üzere tam iki kez, laiklik engelini aşmayı bilmiş ve zaferi 'haricî' olarak tanınan güçlere kazandırmış olmasıdır. Böylece İslâmî hareket için seçimler, hukukî olarak karşı çıkılamayacak bir siyasî üstünlüğe giden tek yol, liderlik kapasitesinin bilfiil tanınması ve siyasî meşrulaşmanın ilk önemli adımı olmuştur. Başka bir deyişle, AKP o anki toplumsal durumdan dolayı kazandığı tek bir seçim zaferiyle yetinip, Türk siyaset hayatının öngörülemez gidişatı içinde çabucak harcanmak ve unutulup gitmek istemiyorsa, Parti'nin ne pahasına olursa olsun yarıştan kopmaması, bir sonraki seçimlere katılabilmesi gerekmektedir (AKP'nin selefi, Erbakan liderliğindeki Refah Partisi, 1995 seçimlerini kazanmış olmasına rağmen bunu yapmayı başaramamıştır). Partinin sistemin içinde kalabilmesi ve siyasî devamlılığı sağlayabilmesi için kurallara saygı gösterdiğini kanıtlaması gerekiyor. Aynı şekilde, orta ve uzun vadede siyasî tablonun içinde yer almalı, ancak zamanı geldiğinde, kendini temsilî sistemin savunucusu ilan ederek kurumlara, kurumların yasal işleyişine, seçim sonuçlarına ve halkın oyunun önemine saygı duymalı ve her türlü

3 O tarihte partinin Meclis'teki çoğunluğu, Anayasa'yı değiştirmek için gerekli olan 2/3'ü az farkla geçmekteydi.

otoriter sapmayı üstü kapalı da olsa kınamalıdır. Ne de olsa İslâmî hareket bu tarz sapmaların kendisi için ölümcül sonuçlar doğurabileceğini tecrübeyle bilmektedir.⁴

Öte yandan, seçim kampanyasında kullandığı temalardan AKP'nin, Kemalist siyasî uygulamaların ahlâkî ve siyasî rakibi gibi hareket ettiğini, Erdoğan'ın da mazlum siyasî yasaklı rolüne soyunduğunu ve bunun karşılığında seçmenlerin de, diğer tüm eski partilere karşı AKP'ye oy vererek kendisine bu rolü layık gördüğünü biliyoruz. Seçmenlerin oylarıyla Erdoğan'ı bir ideoloji adamından ziyade, yönetici olarak iş başına getirdiğini de biliyoruz. Bütün bunları düşündüğümüzde, AKP'nin Atatürkçü Cumhuriyet düzenini değiştirme ve Partiyi yeni bir düzen gibi sunma iradesiyle, kendisini mevcut siyasî akımların dışında bir alternatif olarak konumlandırmasından yarar sağladığı sonucuna varabiliriz. Bunu yapmasındaki amaç da, başka bir genel çıkarın içeriğine yeni bir tanım getirmektir.

AKP sadece sistemin hem içinde olmak hem de dışında kalmak hevesinde değildir. Bu sistemin içinde bir yer tutarak ve bu konumunu koruyarak sisteme karşı çıkmak için gerekli gücü daha iyi elde edebilecek; böylece sistemin “değiştiricisi”, hatta ortadan kaldıracısı olabilecektir.

Buradan da, bence AKP'nin mevcut tutumunu en iyi anlatan uzlaşma kültürü doğmuştur. Şüphesiz orduyla ve ordunun harekete geçirebileceği çevrelerle uzlaşmaktan bahsediyoruz. Ayrıca, artık İslâmî hareketin sınırları dışına taşıp daha heterojen bir yapıya sahip olduğundan,⁵ harekete geçirmesi titizlik gerektiren, ama yine de Parti için elzem olan seçmen desteğiyle uzlaşmaktan. Sadece seçmenlerle de değil; kendi seçmen tabanıyla olduğu kadar, giderek daha da sekülerleşen; dindar çevreler de dâhil, büyük çoğunluğun daha açık fikirli olmaya başladığı, Batı'yla bir bağın tesis edildiği, modernliğin ve teknolojik uzmanlaşmanın kullanıldığı hatta avantajlarından yararlanıldığı, Avrupa'nın gözündeki en gelişmiş ekonomik ortaklarla eşit muamele görmek isteyen, hatta aşırı milliyetçi bir konumlanmanın sınırlarından ve engellerinden kurtularak bölgesel bir aktör olmak isteyen Türk toplumuyla uzlaşmaktan bahsediyoruz. Aslında uzlaşmanın amacı aynı zamanda, AKP'nin geldiği İslâmî hareketin içe kapanıklığını da kırma gereğidir. Partinin bir taraftan kendi seçmen tabanını muhafaza ederken, başka ortaklarla yapılacak

4 Bu konunun detayları için bkz. G. Groc, “Islam et démocratie en Turquie, une nouvelle dimension” (Türkiye’de İslâm ve Demokrasi, yeni bir boyut), *Revue des Deux Mondes*, Nisan 2003, s. 116-131.

5 Bu seçmen tabanı, Nisan 2004 yerel seçimlerinde daha da genişlemiştir. AKP bu seçimlerde oyların % 40'ını almıştır. Partinin Kasım 2002 genel seçimlerindeki oy oranı ise % 34'tü.

yeni açılımları onlara kabul ettirmesi gerekiyor. Son olarak, daha yapısal nitelikte olduğundan daha geniş kapsamlı olan bir uzlaşma daha var: Türkiye artık, kendi yağıyla kavrulan ideolojik ve siyasî gündemlerle hareket eden ulusal bir kişilik değildir. Aksine, karşı koyamayacağı, hatta tam tersine parçası olmak istediği (Türkiye'nin yeni kalkınma çerçevesinde tanımlandığı gibi) bir küreselleşme sürecinin amansız oyuncusudur. Buradan hareketle Parti'nin, küresel ve yerel arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirerek, kendisine geleceğiyle ilgili daha belirgin bir rol tanımlaması uygun olacaktır. Bu rol tanımı, gelenek ve çağdaşlık, İslâm ve Batı, ahlâkî değerler ve insan hakları, liberalizm ve sosyal adalet gibi teori ve pratiğin bir araya getirildiği, harmanlandığı bir yeniden bütünleşme içerisinde yapılmalıdır.

• Laiklikle ilgili ikinci mesele, bu kavramın giderek hassaslaşması, içeriğiyle ilgili artan bir kafa karışıklığı yaşanması ve kavramın gerginlik kaynağı gibi görülmesi yüzünden, laiklik teriminin “çökmesi” meselesidir.

Laiklik fikriyle ve uygulamalarıyla ilgili çok sayıda tarihî ve retorik detaydan bahsedebiliriz. Ancak bunun yerine, bu kavramın Türkiye'deki uygulamasının en büyük zayıflıklarına değinelim. Türkiye'deki laikliğin en zayıf yönü, Fransa'dan ilham alınan bu kavramın orijinal modelden sapmış ve Türkiye'ye uyarlanmak istenmiş olması değildir. Ya da, siyasetin toplumsal alanda, din işlerinin idaresini denetleme hakkını saklı tutmak istemesi de değildir. Türkiye'deki laikliğin en büyük zayıflığı, din adamlarının siyasete karışmasının istenmediğinin iddia edildiği bir ortamda, aslında uygulamaya bakıldığında, rejimin siyasî rant sağlama uğruna dini araç haline getirivermiş olmasıdır. Bu konuyla ilgili olarak, siyasî uygulamalara yansıyan İslâm'ın siyasî gündemin bir parçası olarak başa geçtiği üç temel siyasî süreçten bahsetmekle yetineceğiz.

– Bunlardan ilki milliyetçilikle ilgili. Başkaları tarafından tanınmış sınırlara sahip olmak, tarihten gelen topraklara, ortak bir dile ya da dine veya hut ortak ve birleştirici bir tarihe sahip olmak... Bütün bunlar ulus tanımının alışlagelmiş unsurlarından. Bu unsurların hiçbirinin olmadığı bir dönemde (ki bunların hepsi de, Osmanlı İmparatorluğu parçalandığı esnada mevcut olmayan ya da İmparatorluk zihniyetinde zaten hiç canlanmamış olan unsurlardır), “Türklüğün” bilinçli olarak ilerletilmesine dayanan bir ulus inşa etme fikri ortaya atılmıştır. Bu fikir, bir ulus topluluğunu oluşturan veya yaratan değerlerin yurttaşlar tarafından benimsenmesiyle gerçekleşen yavaş ve hassas bir süreçten geçmiş; bu süreç ise, siyasetçileri ve entelektüelleri, ulusun tanımlanması ve sosyal uyumun sağlanması için daha sağlam temellerin geliştiril-

mesini hızlandırmaya itmiştir. Kemalist rejimin erkenden laikleşmesine rağmen, İslâm'ın kimlik göstergesi olarak geri dönmesi⁶ oldukça kısa sürmüş ve İslâm, millî bir topluluğu birleştiren unsur haline gelmiştir. Kemalist rejimin laikleşme iradesinin dışında, bu olguyu izah eden iki olaydan bahsedebiliriz. 1924'te yayınlanan Köy Kanunu'nda, köyün camisi olan bir yerleşim yeri olduğu, cami olmaması halinde cami yapımının birincil görev teşkil ettiği belirtilmekteydi. Aynı Kanunun bir başka maddesinde ise "Köyün imamı ile muallimi veya başmuallimi ihtiyar meclisinin her zaman azasıdır" denmekteydi. Birkaç sene sonra, Mayıs 1928'de çıkartılan Türk Vatandaşlığı Kanunu'nda ise, bir kimsenin 5 sene boyunca ülke dışında ikamet etmesi halinde, Vatandaşlık sıfatını kazanması için Müslüman olması yeterlidir deniyordu. Kamu erki tarafından millî kimliğin belirleyici unsuru olarak kabul edilen İslâm, yeniden, her türlü millî duruşun ve daha ziyade milliyetçi söylemlerin doğal dayanaklarından biri haline gelmiş ve bu konumunu günümüze kadar devam ettirmiştir. Bu milliyetçi söylemlerin yankılarının, Türkiye'de dile getirilen bütün siyasî tavırlarda az çok yer bulduğunu söyleyebiliriz.

– 1945'te çok partili hayata geçilmesi ve seçmenlerin düzenli olarak nabzının tutulmaya başlanmasıyla (tek parti döneminde öngörülemeyen bir şekilde), İslâm bir kez daha siyasî çevrelere geri dönmüştür. Bu, partiler için tartışmasız gerekli olan bir seçmen kandırma süreci yoluyla; yani seçim tartışmalarının ve bu tartışmaları seçim yarışları ve galibiyetleri sürecine en uygun şekilde yerleştirecek seçim vaatlerinin çeşitlendirilmesi yoluyla gerçekleşmiştir. Böylece 1946'dan itibaren İslâm siyaset sahnesine hızlı bir geri dönüş yapmıştır. Kaybetmeye başladığı popülaritesini geri kazanma mücadelesi veren ve henüz el değmemiş bir alan arayan Kemalist partinin kendisi de İslâm'ı kullanacaktır. Böylece, partinin kendisi dinin eksikliğine dikkat çekecek ve daha sonrasında, oy toplamak için din tartışması başlatmak gayet kolay ve mantıklı olacaktır. Böyle düşünüldüğünde, laik Türkiye'de dinî partilerin olması garip değildir.

– Cumhuriyetin laik sıfatının bir diğer garipliği, 1960'tan sonra, bazı çevrelerin 1961 Anayasası'nın ardından, Meclis çoğunluklarının kararsızlığı karşısında duydukları endişeyi daha çok dile getirmeye başlamalarıyla ortaya çıkar. 1961 Anayasası, devletin daha çok korunmaya alınması, devletin partiler arası çekişmelerin dışında tutulması; Kemalist modernleşme projesinin kalıcılığını ve ulusun devamlılığı sağlayacak üstün bir siyasî otoritenin sağ-

6 Bu tartışmayla ilgili bkz. Etienne Copeaux, *Espaces et Temps de la nation turque*, Paris, CNRS Editions, 1997.

lamlaştırılması fikrinin mümkün merteye desteklenmesiyle sonuçlanmıştır. Ordu burada ilerlemesi durdurulan ve bir nevi hakem görevi gören bir kurum; İslâm ise eğitimi hızlandırılan örnek bir ahlâkî referanstır. İşte Diyanet İşleri Başkanlığı'nın geliştirilmesine ve rolünün genişletilmesine de bu dönemde gidilmiştir. Aslında Diyanet, giderek bir yasanın denetiminden çıkıp tek yetkili bir tüzüğün idaresine girmekte⁷ ve üstün siyasî otoritenin hizmetinde giderek daha kapsamlı bir din eğitimi vermektedir. Her türlü hakka sahip devlet memuru sıfatıyla görevleri İslâmî değerleri öğretmek olan Diyanet çalışanlarını ilgilendiren bir Anayasa Mahkemesi kararıyla (21 Ekim 1971 tarihli karar) laikliğe ilk kez bir tanım getirilmesi bu döneme rastlar.⁸ Bu eğilimin son noktası, laiklik adına Anayasa'nın 24. maddesiyle bugün hâlâ zorunlu olan din derslerini getiren 1980 darbesinde ifade bulmuştur.⁹

LAİKLİK KAVRAMININ MEVCUT BAĞLAMI

Türkiye'deki mevcut siyasî tabloda, yeni Hükümetin Kasım 2002 tarihinden beri olası bir çatışmayı önleme çabasında olduğunu söyleyebiliriz. Böyle bir çatışmanın kurumsal, hukukî ve idarî açıdan kendisi için olumsuz sonuçlar doğurabileceğinin farkında olan ve laikliği savunabilecek ya da laiklik tanımına ve uygulamasına gelebilecek her türlü saldırıyı cezalandırabilecek güçte olan Hükümet, iktidara gelir gelmez –daha doğrusu türban meselesine nasıl bir çare bulmayı düşündüğü sorulduğu andan itibaren–¹⁰ toplumsal mutabakat bayrağı altında cevabını vermiştir. Bu çerçevede Hükümet, genel olarak her türlü toplumsal meselenin öncelikle ve tercihen o toplumun bizzat kendi içerisinde, başka bir deyişle, siyasî yetkililerin müdahalesi olmadan

7 Bkz. İ. Tarhanlı, *Müslüman Toplum, Laik Devlet, Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul, Afa, 1993.

8 Bkz. B. Dinçkol, *1982 Anayasası Çerçevesinde ve Anayasa Mahkemesi Kararlarında Laiklik*, İstanbul, Kazancı, 1992, s. 240.

9 “Herkes, vicdan, dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir. 14 üncü madde hükümlerine aykırı olmamak şartıyla ibadet, dinî ayin ve törenler serbesttir. Kimse, ibadete, dinî ayin ve törenlere katılmaya, dinî inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; dinî inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz ve suçlanamaz. Din ve ahlâk eğitim ve öğretimi Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlâk öğretimi ilk ve orta-öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanunî temsilcisinin talebine bağlıdır. Kimse, Devletin sosyal, ekonomik, siyasî veya hukukî temel düzenini kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasî veya kişisel çıkar yahut nüfuz sağlama amacıyla her ne suretle olursa olsun, dinî veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz.”

10 7 Kasım 2002 tarihli *Hürriyetim İnternetim'de* çıkan, “İşte İlk Hedefler” başlıklı haberde, türban meselesinin ve eğitim ve öğretim hakkının önündeki engellerin toplumsal mutabakat yoluyla çözüleceği ve AKP'nin bu konuyla ilgili gerekli adımları, geçmişe dönmeden atacağı belirtiliyor.

halledilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹¹ Bunun için pek çok yola başvurulmuştur.

Laiklik ve Demokrasiyle İlgili Bir Önsöz

Laiklik konusunda yapılan ilk değişiklik, laikliğin anlamının bir dizi demokratik referansla ilintilendirilmesidir. Aralarında özgürlükler, insan hakları, bireysel tercih hakkı ve dinî zorlamaları reddetme hakkının da bulunduğu bu referanslar laiklik kavramını allayıp pullamakta ve aynı zamanda laikliğin ödün verilmez yönünü de yumuşatmaktadır. Peki bu referanslar ne işe yaramıştır? Öncelikle, cumhuriyetçi laikliğin işleyiş usulünü gözden düşürmeye yaramıştır. Daha sonra da meselenin yönünü tersine çevirmeye. Zira özgürlükleri öven yeni bir söylemin ardından, din özgürlüğü (inanç ve vicdan özgürlüğü) meselesi de gündeme gelecektir. Bu hususa Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nde, rahatlıkla eğitim, basım-yayın, gösteri ve propaganda faaliyetlerine de yayılabilecek bir tanım getirildiğini biliyoruz.¹² Bu da Türkiye'de fazlasıyla denetlenen laikliğin sınırlarının ötesine taşmakta ve halen el değmemiş olan kamusal alana girmektedir.

Muhafazakâr Demokrasi isimli kitapta olduğu gibi (sayfa 99, aşağıda MD olarak belirtilmiştir) Vaclav Havel'den bir alıntıyla¹³ süslenen bu söylem demokrasi fikrini genişleterek kurumsal kaidelerin ötesine geçiriyor. Böylece tüm kültürleri ve insanlığı birbirine bağlayan manevi değerlerden oluşan daha geniş bir değerler bütünü düşünülebilir. Bu yapıldığı takdirde demokrasi sadece Batı'nın sahiplendiği bir değer olmaktan çıkacaktır. Yani, Malraux'un söylediği¹⁴ ve Z. Brzezinsky'nin yinelediği (MD, s. 99) gibi, dinî değerlerin geri dönüşü, tüm dünyada arzu edilen demokratikleşme

11 Toplumsal mutabakat fikri, son dönemde Hükümetin farklı alanlardaki iyi icraatlarının herkeşçe paylaşılması fikriyle desteklenmiştir. "Başbakan Erdoğan'ın 'toplumsal mutabakat' beklentisi şu değerlendirmeye dayanıyor: Türkiye'yi AB yolunda atığa kaldıran, ekonomik dengeleri iyileştiren, fakir-fukarayı düşünen iyi niyetli ve istikrarlı bir yönetim var; bu çizginin sürmesi için ülkedeki her kesimin işbirliğine ve desteğine ihtiyaç olduğu da kesin. Hükümetin izlediği politikalardan en fazla yararlananların, geniş kitleleri ilgilendiren konularda daha anlayışlı davranmasını beklemek pek haksız sayılmayacak bir beklenti", *Yeni Şafak* yazarı F. Kuru, 11 Şubat 2005 tarihli makalesinden.

12 Madde 9: "Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir. Bu hak, din veya inanç değiştirme özgürlüğü ile tek başına veya topluca, açıkça veya özel tarzda ibadet, öğretim, uygulama ve ayin yapmak suretiyle dinini veya inancını açıklama özgürlüğünü de içerir." Bu hak sadece kamu güvenliğinin, kamu düzeninin, genel sağlığın veya ahlâkın ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması amacıyla sınırlandırılabilir.

13 Y. Akdoğan, *Muhafazakâr Demokrasi*, Ankara, AK Parti Yayınları, 2003, 128 s. R. T. Erdoğan'ın önsözüyle. V. Havel sözleri metinde alıntı yapılmış, s. 99.

14 Türkiye'de daha ziyade kullanılan şekliyle "Yirmi birinci yüzyıl ya dindarların yüzyılı olacak ya da hiç olmayacak."

süreciyle tamamen eş zamanlı gitmektedir. Modern insan hayatın amacını ve varoluş gayesini yeniden sorgulamakta, bu sorgulamalar ve sorgulamaları ifade etme hakkı da onu insan haklarına, barışa, çevrenin korunmasına, eğitime ve kültürler ve medeniyetler arası diyaloga daha duyarlı hale getirmektedir (MD, s. 99). Türkiye'nin de tüm bu özelemleri paylaştığını söylemeye gerek var mı?

Bence önemli ve yenilikçi olan bu düşünce, demokrasi ve Müslümanlık arasında bir köprü kurabilmemizi sağlıyor. Çünkü insanlar arasında ırka, milliyete, zenginlik veya yoksulluğa, sınıfsal duruma önem vermeyen ve ayrımcı olmayan İslâm, demokrasiye çok uygun olan bir ruh ve düşünce uyumunu yakalama arzusundadır (MD, s. 108).¹⁵ Kendi ideolojik modelini herkese dayatan, jakoben ve benmerkezci müdahalelerin reddedilmesi; ahlâkî değerler ve aile üzerine kurulu bir toplumsal düzenin desteklenmesi, bireyi toplumun geçirdiği değişimler karşısında korumasız bırakan ve onu yok sayan parçalanmış bir toplum fikrinin reddedilmesi gibi, "Muhafazakâr demokrasi" tanımının içinde yer alan unsurları sıraladığımızda, işin bu birey boyutunun aslında siyasî açıdan dikkate alınması gerektiği sonucuna varıyoruz (burada E. Burke ve Hobbes'e atıfta bulunuluyor).

Demokrasi ile ilgili bu yeni ve genişletilmiş vizyondan yola çıkarak sadece telkin edilmekle kalmayıp, AKP söyleminde birebir teşvik edilen, partinin seçim programında, Hükümet programında ve diğer belgelerde de yer alan bir kavrama geliyoruz. Toplumsal çoğulculuk ve demokrasi ya da partinin tabiriyle demokratikleşme. "AKP bireylerin dinden esinlenen duygu ve düşüncelerinin siyasete yansımaları normal bir durum, sosyolojik bir olgu olarak görmektedir" (MD, s. 108). Başka bir deyişle demokratikleşme, hiç tartışmasız, toplumsal çoğunluğun ve onu oluşturan unsurların siyasallaşmasına müsaade eder ve "geleneği, tarihi ve toplumsal kültürü önemseyen muhafazakâr demokrasinin dini de önemseyerek demokratik bir formatta kendisini inşa etmesine" izin verir (MD, s. 108). Erbakan'ın Refah Partisi'nden farklı olarak, AKP için Türkiye'de Müslümanlığın sadece millî, siyasî ya da ideolojik bir boyutu yoktur; Müslümanlık açıkça, laik kesim için bile tartışmasız olan toplumsal bir gerçektir (kimlik belgelerinin üzerinde yer alan ibarelerin de teyit ettiği üzere Türkiye'nin % 98'i Müslüman'dır). Bu yüzden

15 "Tevhid, tam da demokrasinin bir idealine göndermedir. Çünkü demokrasi de, eşit oy, katılım, seçim ve hukukun üstünlüğünü koruyarak kulun kul üzerindeki tahakkümüne son verir" (MD, s. 101).

Müslümanlığa demokrasi gündeminde hak ettiği yolun,¹⁶ yani siyasette ifade edilmesinin yolunun açılması kadar doğal bir şey olamaz. Din işlerinden sorumlu Devlet Bakanı Mehmet Aydın'ın da dediği gibi: "Dini sosyal gerçeklik olarak görmek lazım."¹⁷

Laikliğin Yeni Bir Konuma Oturtulması İhtimali

Devletin tarafsız olma gerekliliğine dayanarak, bundan böyle hoşgörüyü, çoğulculuğa ve özellikle de toplumsal huzur ve refaha saygı gayelerini¹⁸ de kapsayacak şekilde laikliğe yeni bir yön vermek mümkün. Tüm inançlara karşı eşitlikçi bir yaklaşım sergileyen laiklik, tamamen ideolojik bir çerçeveden çıkarak, ayrımcılık yapmayan bir toplumsal tavır; bir nevi hümanizm haline gelmiştir. Laiklik farklılıklara çoğulcu bir düzen sunabilmeli, özgürlük alanını koruyabilmeli ve ideolojik bir yaklaşıma dönüşmemelidir. Bu tespit bunu kanıtlar nitelikte: "Bütün istikrarlı demokrasilerde laikliğin dinî özgürlük olarak anlaşıldığı görülmektedir" (MD, s. 95).

İkinci bir husus da, laikliğin sadece Fransa ve bazı başka ülkelerde etkili olan,¹⁹ tarihsel açıdan sınırlı, hatta istisnaî yönüdür. Hâlbuki İngiltere, Amerika ve Almanya gibi Batılı ülkelerdeki uygulamaların çok daha esnek ve yaygın olduğu söylenebilir. Bundan başka, Müslümanlıkta bir ruhban sınıfının olmayışı, laikliğin iki ya da daha fazla kurum arasında yapılan bir anlaşma niteliğinde tesis edilmesini engellemiştir.²⁰ Ayrıca İslâm dininde mezhepler ve dinî uygulamalar arasında da farklılıklar olduğundan, Müslümanları temsilen onların adına konuşma yetkisine sahip tek bir merci bulunmamaktadır. Netice itibarıyla, hiçbir kurumun kendi yararına ele geçiremeyeceği bir çeşitlilik söz ediyoruz. Bu yüzden laiklik evrensel değil, tamamen tarihsel

16 Daha çarpıcı bir versiyon da şöyle diyor: "Bizim toplum olarak ben-idrakimizi, kişiliğimizi, kimliğimizi, azaletimizi, asli dinamiklerimizi, tarihimizi, medeniyetimizi, kolektif hafızamızı; dolayısıyla ruhumuzu, gözümüzü ve aklımızı oluşturan, hayatımızı anlamlı ve değerli kılan, bizi toplum olarak aynı kaderde, ülküde, kaygıda, ufuk çizgisinde buluşturan, bütün zorluklara ve zorbalıklara göğüs gerebilmemize imkân tanıyan yegâne kaynak Müslümanlıktır." Y. Kaplan'ın *Yeni Şafak*'ta yayınlanan 14 Şubat 2005 tarihli yazısı.

17 16 Şubat 2005 tarihli *Radikal*.

18 Anayasa'nın 2. maddesinde bu hususlara atıfta bulunmaktadır.

19 Bu argüman 50'li yılların önemli Anayasacı ve Menderes'in Demokrat Partisi'nin destekçisi olan A. F. Başgil'in bir eserine dayanıyor, *Din ve Laiklik*, A. F. Başgil, İstanbul, Kubbealtı, 1998.

20 Anayasa Mahkemesi'nin 21 Ekim 1971 tarihli kararında Diyanet İşleri'nin din eğitimi veren resmi personeliyle ilgili belirttiği üzere: "İslâmlıkta ise bir ruhban sınıfı bulunmadığı gibi, mabetlerde, görevli kimseler de kutsal nitelikte değildir. Şu halde her iki dinin koşulları aynı olmadığı gibi din işleriyle uğraşan kimselerin bağımsızlığı veya özerkliği anlayışının gerek ülkemizde gerekse batı devletlerinde oluşturacağı sonuçlar da birbirinin aynı değildir."

koşullara göre farklı şekillerde belirlenen bir yapıya sahiptir. Buradan yola çıkarak, Osmanlı İmparatorluğu'nda farklı dinlerin yıllarca barış içerisinde yaşayabilmesinin, İmparatorlukta uzun süre geçerli bir çözüm olarak kullanılan *millet* sistemi sayesinde olduğunu söyleyebiliriz.

Böylece yeniden tanımlanan laiklik, “dinî farklılıkların ve anlayışların varlık alanı bulabileceği çoğulcu bir yapı üretmek ve devletin işleyişine yön verilebilmek noktasında fonksiyon görmektedir” (MD, s. 97).²¹ Burada AKP, daha önce görülmemiş cesur bir iddiada bulunuyor ve şöyle diyor “Din adını parti kurmak veya böyle bir imaj vermek topluma ve dine yapılabilecek bir kötülüktür. Din mukaddes ve ortak bir değerdir, bunu kimse siyasî tarafsızlık konusu yaparak bölünme ve ayrışmalara sebebiyet vermemelidir” (MD, s. 108). Buradan çıkartılan en önemli sonuç, din ve siyaset arasında yeniden bir bağlantı kurmanın aslında mümkün olduğu, hatta haklı olduğudur. Şöyle ki “muhafazakârlık din ile siyaset ilişkisinin sağlıklı bir zemine kavuşturulabilmesine önem verir” (MD, s. 100).

Şüphesiz, bu tartışmaların retorik olarak geliştirilmesi gerekiyor. Ancak İslâmcı ya da siyasetçi tüm Müslümanların tamamı tarafından kabul görmeseler de,²² bu argümanların İslâm ve demokrasinin özünde bağdaştığı ve yenilenen bir laik düzenle İslâm'ın bir arada olabileceği gibi yeni düşüncelerin kapısını araladıkları da bir gerçek. Bu yeni düşüncelere ilaveten, eşitlikçi muamelenin güvence altına alınmasını gerektiren ve en azından Türkiye bağlamında, bir inancın diğerine üstün olduğu iddiasına dayalı dinî hegemonyanın terk edilmesine işaret eden dinî çoğulculuk fikrinden de bahsedebiliriz. Aynı şekilde, toplumda çoğunluğun dini olan İslâm'ın sosyolojik boyutundan dolayı, demokrasinin İslâm'ı dikkate almaktan başka çaresi olmadığını söyleyerek AKP'nin söyleminin değişmesi de mümkün.²³

21 Partinin *Temel Kavramlar I, Demokrasi, Laiklik, Milliyetçilik, Muhafazakâr Demokrasi*, Ankara, Kim Yay. (tarihsiz), isimli bir başka yayınında daha genel bir tanım buluyoruz. Burada, Türkiye'nin küreselleşen dünyanın etkisiyle hem yeni toplumsal gerekliliklerle karşı karşıya bulunduğu hem de daha çoğulcu bir toplumsal yapıya sahip olduğu belirtiliyor. Laikliğin dünyadaki çoğulcu tarihine bağlı olarak Türkiye'deki laikliğin yeniden düşünülmesi gerektiği söyleniyor. Bireysel özgürlüklerin korunması, bütün dinlerin ve mezheplerin kesiştiği nokta olan din işlerine yapılacak her türlü müdahaleden uzak durulması, vatandaşların daha iyi anlayabileceği yeni ve birleştirici bir laiklik kavramının oluşturulması yönünde de daha fazla çalışılması gerektiğine değiniliyor (s. 55).

22 Bkz. M. Camau, “Sociétés civiles réelles et téléologie de la démocratisation”, *Revue Internationale de Politique Comparée*, cilt 9/2, 2002, s. 214.

23 Yazar H. Karaman'ın, Avrupa Konseyi'nin Şubat 2005'te Türkiye'ye zorunlu din derslerinden vazgeçilmesi yönünde verdiği son tavsiyeye yanıtı: “...çünkü bu ders bir inanç ve ibadet eğitimi değil, bir arada yaşayan farklıların ortak kültürü öğrenmelerini ve birbirlerini anlamalarını sağlaya-

Sosyolojik Bir Yaklaşım Tercihi

Doğrudan din meselesinin doğasıyla ilgili olan bir başka karmaşık argüman da, son dönemde yapılan sosyoloji ya da siyaset bilimi alanındaki çalışmaların sonuçlarına ve bilimsel metotlarla toplanıp yine aynı şekilde yayınlanan istatistiksel verilere²⁴ dayanmakta. Dinin siyasallaştırılmasıyla (ki bu büyük gerginliklere ve çatışma çıkarmaya müsait tavırlara sebep olmaktadır), “sosyolojik” yaklaşım arasında kesin ve net bir ayrım yapılmasından bahsediyoruz. Sosyolojik yaklaşımda, kamuoyunun ve kendileriyle birebir mülakat yapılan kimselerin, dinî meselelere çok da takılmadığı, dinin kamusal alana çıkmasından ve burada tezahür etmesinden rahatsızlık duyulmadığı, kamuoyunun türban gibi konulara hoşgörüyle yaklaştığı, bireysel tercihlerle alakalı olan türbanın bir yaşam hakkı olarak görüldüğü tespiti temel alınmaktadır. Başka bir açıdan yaklaşıldığında, toplumsal alanda hissedilen tehlikelerin daha göreceli olduğu ya da devlet yetkilileri ve siyasilerle kıyaslandığında, toplumun daha hoşgörülü olduğu düşünülebilir. O zaman, bu kişilerin bakışını değiştirmek suretiyle bir toplumsal mutabakat, toplumsal bir uzlaşma ya da bazen kullanıldığı tabiriyle ‘toplumsal sözleşme’ arayışına girilebilir ve verilen tepkilerin aslında siyasî bir oyundan başka bir şey olmadığı gösterilebilir.

1980 darbesi sonrası kurulan ve hukuka aykırı bürokratik bir kurum olmakla sürekli eleştirilen YÖK’e karşı argümanların altında da bu yaklaşım yatıyor. Özellikle son yıllarda, laikliğin en önemli kalesi olan üniversitelerde başörtüsünün yasaklanması (başa dönüş) yüzünden eleştiri oklarının hedefi olan YÖK, bu kararından dolayı AKP tarafından da kınanmıştır. Oysa YÖK başörtüsü direnişini, başörtüsüne karşı verilmiş bir dizi yargı kararına dayanıyor. Bunlar arasında Anayasa Mahkemesi, Danıştay, Yargıtay kararları ve son olarak da Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin 30 Haziran 2000 tarihli Leyla Şahin kararını sayabiliriz. 1984’ten beri, başörtüsü takılmasını yasaklayacak bir Meclis çoğunluğu bulunamamış olmasına rağmen Leyla Şahin art arda gelen ve bazen birbirleriyle çelişen yargı açıklamalarının sonuçlarının kurbanı olmuştur. Oysa ki yürürlükteki yasa halen, hukukî bir çelişki içerisinde “Yürürlükteki kanunlara aykırı olmamak kaydı ile yükseköğretim ku-

cak bir kültür dersidir. Bu derste İslâm kültürüne daha fazla yer verilmesi de normaldir; çünkü bu ülkede yaşayanların kahir ekseriyeti asırlardan beri bu dini yaşamış ve onların kültürlerini bu din çok yönlü ve derinden etkilemiştir.” 18 Şubat 2005 tarihli *Yeni Şafak*.

24 A. Çarkoğlu, B. Toprak, *Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul, TESEV, 2000. T. Erdem, “Türban Dosyası”, 28 Mayıs 2003 tarihli *Milliyet* ya da *Turkish Youth 98, The silent majority highlighted*, K. Adenauer Fondation, Ankara, Ofset Fotomat, 1999, 99 s.

rumlarında kılık ve kıyafet serbesttir” demektedir. Bu konuyla ilgili kamuoyunun görüşüne başvurulmasının ne denli faydalı olabileceğini görüyoruz.

Sivil Toplumun Geliştirilmesi

Daha geniş anlamda ele alındığında, mevcut siyasî sisteme alternatif sunan bir kökten değişim fikrinin doğduğunu görüyoruz (sistemin dışında olma tabirini kullanmamızın sebebi de bu). Bu değişim fikri, devlet erki karşısında, yani öncelikli muhatap olarak, tüm kurumlardan daha üstün bir egemenliği elinde tutan ve kelimenin tam anlamıyla demokrasinin referansı olan toplumun bizzat kendisine umut bağlamaktadır. Hükümet mevcut siyasî sistemi eleştirirken, çoğunluğunu temsil ettiği toplumun görüşünü yansıttığını ileri sürmektedir. Toplum siyasete katılmaya davet etmek,²⁵ onun için katılım mekanizmaları oluşturmak, örneğin yerel demokrasinin gelişmesini sağlayarak sorumluluğun ya da iktidarın bir kısmını ona vermek, böylece onu, yakınlık bağlarına, geleneklere saygıya ve tarihî mirasa karşı daha duyarlı olduğundan emin olduğumuz daha özerk bir aktör haline getirmek, yaşam tarzını bireysel değil, dayanışmacı ve kolektif bir sosyal dokuya entegre etmesini sağlamak. Kısacası onu, partinin savunduğu ve tam kalbinde ailenin yer aldığı evlilik, eğitim, çocuklar gibi toplumsal ve kültürel değerlerin daha iyi taşındığı bir siyasî dinamik haline getirmek.²⁶ Geçmişini kucaklayarak geleceğini inşa eden bir değişim perspektifi içinde yer alan organik gerçekliğin yansıması olarak görülen bir sivil toplumdan bahsediyoruz.²⁷ Aralık 2004'te Urfa'dan yola çıkarak Ankara'ya kadar giden 112 günlük *Başörtüsü Özgürlük Yürü-*

25 “Asla depolitize gençlik istemiyoruz. Siyasetin inceliklerini yakalamış, hayatı anlayan, hayatı paylaşılan bir gençlik istiyoruz. (...) Durmak yok, koşacaksınız, koşacaksınız, risk alarak koşacaksınız.” Erdoğan'ın İstanbul 1. Olağan İl Gençlik Kolları Kongresi'nde yaptığı konuşmadan alıntı, *Türkiye Bülteni*, no. 21, Şubat 2005, s. 57. Kadınların siyasete katılma haklarını kullanma arzusunu destekleyen Erdoğan, “siyasetteki” kadınlarla ilgili olarak türbanlı kadın imajından çok daha farklı bir imaj çizmektedir. Partisinin Trabzon'da düzenlenen İl Kadın Kolları Kongresi'nde yaptığı oldukça ilginç konuşmasında Erdoğan, yıllardır Türk kadınının ikinci plana atılması ve kadınlara ayrımcılık yapılması yanlışının, hızlı ve önemli adımlarla giderildiğini belirtmiştir. *A.g.e.*, s. 54.

26 “Bu değerler hiyerarşisinden çıkartılabilecek ilk sonuç, Türkiye'deki gençlerin büyük bir kesiminin ‘laik’ dünya görüşünü benimsediği yönünde. Ancak laikleşme ile beraber ahlâkî bir yaklaşım da ön plana çıkıyor.” İlerleyen satırlarda şunu okuyoruz: “Ailevi değerler, gençler arasında tartışmasız bir öneme sahip. (...) Sorulara yanıt veren gençlerin beşte ikisi (% 59,2) bu ailevi değerlerden birini hayatlarına anlam katan değerlerden biri olarak görüyor”, *Turkish Youth* 98, *a.g.e.*, s. 46.

27 “Toplumun uzun geçmişinde ürettiği sivil kültür ve kurumlar, devletin müdahale alanı dışında kalmalıdır. Çağdaş gelişmelerin de gereği olarak devlet ekonomiden çekildikçe, toplumun ürettiği sivil kültür üzerindeki denetim de zorunlu olarak azalacaktır. Toplum; aile, okul, mülkiyet, din, ahlâk gibi köklü kurumların oluşturduğu kültür ortamında kendini yenileyerek varlığını sürdüren canlı bir organizmadır.” AKP Seçim Bildirgesi, s. 12.

yüŧü; Atatürk'ün hayatında da Zübeyde Hanım ve Latife Hanım gibi iki baŧörtülü kadın figürü olduğunun ima edildiği ve 100.000 imzanın toplandığı bir imza kampanyasıyla da desteklenmiŧtir.

Hükümetin söylemine, o hep övdüğü ahlâkî siyasetin (ya da ahlâkî ekonominin) gerekli olduğu argümanın girmesi, oldukça ilginç bir taktikle olur. Elmalarla armutları ayrı tutmak gerektiğini savunan bu argümana göre, AKP dıŧa açılma, demokratikleŧme ve Kopenhag Kriterleri'ne uyulması yönünde gerekli tüm kararları alan merci olsa da, mevcut iŧlerin kötü gidiŧatından sorumlu tutulmamalıdır. Zira bu kötü gidiŧat aslında, mevcut siyasî sistemin kusurları yüzünden yoldan çıktığı ima edilen, eski ve yozlaŧmış bürokrasinin kötü niyetinin ve kötü uygulamalarının sonucudur.

Ilımlı Müslüman Bir Müttefik: Türkiye

Baŧka bir düzlemde yer almasına rağmen yine de önemli bulduğumuz baŧka bir husus da, uluslararası planda daha sık bir biçimde Türkiye'nin sadece NATO bünyesinde değil, aynı zamanda da Ortadoğu'da bir ortak olması ve ülkenin Müslümanlık boyutunun giderek daha çok kullanılması yönündeki artan eğilimdir. Buna göre Türkiye, bu küreselleŧme ve çatıŧma ortamında bir arabulucu görevi üstlenebilir, ılımlılığın modeli ve İslâm'ın Batı'yla ve demokrasiyle buluŧmasının aracı olabilir; kısacası, İslâm'ın ortaklarıyla arasın-da çıkan gerginlikleri ve zıtlıkları azaltabilecek yeni bir İslâm paradigması geliŧtirebilir. Artık uluslararası raporlarda da yer bulan bu vizyon, –Türkiye'nin Amerika'nın Irak'a girmesini desteklemeyi reddetmiŧ olmasına rağmen– kimi zaman Amerikalı siyasilerin yorumlarında o kadar açık bir ŧekilde dile getirilmektedir ki, Cumhurbaşkanı Sezer'in Condoleezza Rice'ın açıklamalarıyla ilgili yaptığı beyan gibi, resmî ağızdan düzeltilmelere sebep olabilmektedir: “Türkiye bir ılımlı İslâm devleti modeli değil, laik devlet modeli olur.”²⁸ Öte yandan, Samuel Huntington'un İslâmî kesimin gazetesi *Zaman*'da yayınlanan (27 Mayıs 2005) bir makalesi bu argümanı reddeder niteliktedir: “Daha önce de, *Medeniyetler Çatıŧması* kitabımda öne sürdüğüm gibi, İslâm'ın lider ülkesi, İslâm için de iyi olacaktır, dünya için de yararlı olacaktır. Yine bana öyle geliyor ki, bu rol diğer herkesten daha fazla Türkiye'ye yakıŧmaktadır.”²⁹

²⁸ 8 ŧubat 2005 tarihli *Radikal*. Sezer'in Ankara'yı ziyaret eden Condoleezza Rice'a yaptığı açıklama. Bu husus, Genelkurmay Başkanı ile Amerikalı meslektaŧları arasında da doğrudan görüŧülmüŧtür (bkz. 10 Haziran 2005 tarihli *Radikal*).

²⁹ Bu tavırla ilgili bazı saptırılmıŧ görüŧler okunduğunda, bu makalenin neden İslâmî bir gazetede yayınlandığı daha iyi anlaŧılıyor. “Ben Atatürk'ün (...) çok ileri görüŧlü, pragmatik ve bu deėiŧen 21. yüzyıl dünyasında Türkiye'nin rolü üzerinde tekrar düŧünmeyi ve bunu tekrar tanımlamanın za-

Bu Avrupa'da da geçerli olan, özellikle de Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne katılımının avantajları ve sakıncaları tartışmalarında dile getirilen bir görüştür.

SOMUT YAKLAŞIMLAR

Yapılan söylemlerin ve belirtilen niyetlerin dışında, Hükümetin kendi girişimleri, başka aktörlerin eylemleri ya da bu sözlerle doğrudan ya da dolaylı olarak alakalı olan bazı somut olaylar da bu ağız değişikliğini destekler niteliktedir. Bu olaylar belki de sadece küçük anekdotlar olarak kalacak, ancak bu konuyla ilgili şimdiye kadar dile getirilmemiş söylemler içerdiklerinden yine de enteresan olduklarını düşünüyorum.

Bir İnsanlık Değeri Olarak Din

2004 yılı Aralık ayının başlarında Başbakan Erdoğan Antalya yakınlarında, Avrupa Birliği temsilcileri ve çok sayıda büyükelçinin huzurunda, yanında üç dinin temsilcileriyle fonda Beethoven'ın 9. Senfonisi eşliğinde, içerisinde bir cami, bir sinagog ve bir de kilisenin bulunduğu *Dinler Bahçesi*'nin açılışını yaptı. Osmanlı İmparatorluğu'nun liberal geçmişini anımsatarak (Fatih Sultan Mehmet'in kiliselere rahatsızlık verilmemesini buyuran fermanına atıfta bulunarak), sonraki nesillere aydınlık bir gelecek sunulması ve ortak değerler üzerine kurulu bir şimdiki zaman yaratılması fikirlerini bir araya getiren Erdoğan konuşmasında şöyle diyecektir: "Din hayata anlam kazandırdığı için insanlar açısından vazgeçilmezdir. Hayatın anlamının korunması en mukaddes insan hakkıdır. Hiç kimse insanların mukaddes değerlerini istismar hakkına sahip değildir, bir başkasının mukaddes bildiğine hürmetsizlik ve saygısızlık edilemez." Türkiye'deki sistemin bazı eksiklerine dikkat çeken konuşması, bu eksikliklerin giderileceği sözünü de içermektedir.

Böyle bir girişimin birden çok amacı olabilir. Öncelikle, Türkiye'de yabancılarla, azınlıklara, "ötekilere" karşı, Müslüman olmama temel prensibine dayalı olarak uzun zamandır var olan ayrımcılığa³⁰ pürüzsüz ve demokratik bir biçimde son vermek. Ötekilerin farklı özelliklerinin, tıpkı eskisi gibi, tamamen dikkate alındığının ilan edildiği, siyasî bir "kardeşlik" buluşmasından

manının geldiğini kabul edecek bir şahsiyet olduğunu düşünüyorum. Bizse Amerika'da kurucularımızın -Washington, Jefferson, Hamilton ...- bilgeliklerini daima yeniden yorumlar ve onları bugünlerin tamamen farklı şartlarına göre uyarlar ve uygularız. Bana öyle görünüyor ki, Atatürk de böylesi bir değerlendirmeyi hak ediyor ve bunu beklerdi", *Zaman* on-line, Samuel P. Huntington, "Kültür, Güç ve Savaş: Yeni küresel politikalarda Türkiye'nin Rolü."

³⁰ Bu konuyla ilgili anlamlı bir çalışma için bkz. B. Oran, "National Sovereignty Concept: Turkey and its internal Minorities", *Cemoti* 36/2003, s. 33-73.

bahsediyoruz. Bu aynı zamanda yeni bir yurttaşlık kavramıyla tanınan bir eşitlik açılımı olarak da görülebilir. Erdoğan ayrıca, resmî ağızdan *millet* sistemine atıfta bulunarak, Türkiye'nin dinî çoğulculuğunu kabul etmiş oluyor. Bu ulusal bir savunma olarak da algılanabileceği gibi, eşitlikçi ve çoğulcu bir yaklaşım içerisinde dinin Türk ulusunun en önemli özelliklerinden biri olarak yüceltilmesi için de çok iyi düşünülmüş bir manevradır. Dinin, kimliğin belirleyici bir özelliği olarak kamusal alanda ilerletilmesi gerektiği, demokratik bir ortamda ifade edilmesi gereği ve hakkına sahip olduğu, bunun da Türkiye'yi pek çok kültürün bir arada bulunduğu bir ülke haline getirdiğini Erdoğan'ın şu sözlerinden anlıyoruz: "Buradan tüm dünyaya sesleniyorum. Yeryüzünde nerede bir insanlık bahçesi varsa orada Türkiye'den bir renk ve bir koku muhakkak vardır. O nedenle bizim topraklarımız yeryüzünün ortak değerlerinin mücevher gibi korunduğu topraklardır." Bu bahçe için Türkiye'nin en turistik ve tanınmış bölgelerinden birinin seçilmiş olması da niyeti açıkça ortaya koyuyor: "Artık hiç kimse bu ülkenin kimliğine şaşı bakamayacaktır."³¹

Başbakan aynı dönemde benzer fotoğrafların ışığı altında bir "kardeşlik" müzesinin açılışını da yapmıştır. Daha doğrusu, İstanbul'da restore edilen Surp Pırgiç Hastanesi Ermeni Vakfı Müzesi'ni açmıştır. Bu sefer de, vakfın kurulması için izin veren Sultan II. Mahmud'un bir fermanından bahseden Erdoğan, bu açılış fırsat bilerek, Ermenilerle yüzyıllardan beri bir arada yaşanıldığını hatırlatmış ve bunun bir insanlık müzesi olduğunu bir kez daha vurgulamıştır: "Müzedeki eserleri gören hiçbir göz, muhteşem bir sentezle, tarihi tecrübeyle beraber yaşadığımız tarihe şaşı bakamayacak."³²

31 Erdoğan başka bir konuşmasında da özellikle İslâm'a vurgu yaparak bence oldukça önemli bir konunun altını çiziyor. Türkiye'de din bilginlerinin (Erdoğan burada 'alim' demiyor) sayısını arttırma-ya değil, uzmanlara ve saygın siyasetçilere ihtiyacımız var diyen Erdoğan, Türk halkının kendisini doğru ellere teslim ettiğini ve oyunu umutla gençlere ve geleceğe verdiğini belirtiyor. Aralarında laikler ve farklı görüşlerin savunucuları da bulunan Türkiye'deki entelektüellerin, İslâmcılarla ilgili endişelerinin dindiğini ve bu yeni modeli denemeye karar verdiklerini belirten Erdoğan, 11 Eylül'de meydana gelen olayların, uçakların ve kulelerin ardından dünyanın baştan aşağı değiştiğini ve Batılıların dünyadaki İslâm gerçeğine ilgi göstermeleri gerektiğini anladıklarını söylüyor. Erdoğan'a göre Batılılar mantıklı düşündükleri zaman, düşman olan, şiddet ve savaş yanlısı kapalı İslâm yerine, Türkiye'deki ya da Malezya'daki İslâm modelini seçecektir. Türkiye'de yaşayanlar hoş karşılanacaktır. Avrupa Birliği'ne üyelik için müzakerelerin başlayacağı haberinin nihayet geldiğini belirten Erdoğan, Arapların ve özellikle İslâm yanlılarının bir kez daha yanlış anlaşılma tuzağına düşüklerine işaret ederek, Dışişleri Bakanı'nın şu sözlerinin kabul edilmediğini söylüyor: "Biz ülkemizi sadece Avrupa'nın kriterlerine uymak için reformdan geçirmiyoruz. Kendi çalışma kurallarımız ve gerekliliklerimiz Avrupa'nın bizden talep ettiklerini aşmaktadır. Türkiye'de sessiz bir devrim yaşanıyor. Bazılarına göre Türkiye'nin ortaklık talebi zaruri bir mantığın son noktasıdır."

32 Ermeni Vakfı'nın başkanı, buna cevaben: "Türkiye'de hür yaşıyoruz, zaten hür olmasak bu olay gerçekleşmez. Azınlık kelimesi bana ters geliyor. Vatandaş olduğu yerde niye azınlık olayım! Bu

Bu sözlerin altında, Türkiye'deki yayınlanmamış tarihî kayıtlar vasıtasıyla, hem bütün cemaatlerin bir arada yaşadığı bir tarihî yönetim şeklinin tekrar tesis edilmesi, hem de dinin kabul görmesiyle, ayrımcı katı tutumların kırılması ve eşitlikçiliğin geliştirilmesi gibi bir düşünce vardır. Burada söz konusu olan Kürt “azınlık” olmasa da, Brüksel'e azınlıklara iyi davrandığını kanıtlamak zorunda olan Türkiye için bu, beklenmedik ama yerinde bir yanıt olmuştur.

Yargıda Yön Değişikliği

Bu olaylardan başka, Yargıtay Ceza Genel Kurulu'ndan çıkan ve pek çok gazetede yer alan (5 Şubat 2005 tarihli *Milliyet*, *Cumhuriyet*, *Radikal*) beklenmedik bir kararla, *Milli Gazete* yazarı Selahattin Aydar'ın Yargıtay 8. Ceza Dairesi'nce 19 Mart 2004 tarihinde onaylanan mahkûmiyet kararı bozulmuştur. Selahattin Aydar, 11 Eylül 2001 tarihli “Çocuklarımıza sahip çıkalım” başlıklı makalesiyle, halkı din farkı gözeterek kin ve düşmanlığa tahrik etmekten mahkûm edilmiş, Türk Ceza Kanunu 312/2. maddesinin 11 Haziran 2004'te değiştirilmesinin ardından da Baş Savcının talebiyle karar tekrar incelemeye alınmıştır.

Yargıtay'ın bu kararı, düşünce suçlarıyla ilgili yaklaşımın değiştiğini teyit eder niteliktedir ve din karşıtı düzenlemenin temel unsurlarından olan Ceza Kanunu'nun 312. maddesinin şartlarının bir kenara bırakılmasını sağlamıştır. Kararda ifade özgürlüğünün demokrasinin olmazsa olmaz şartı sayıldığı ve sınırlarının ulusal ve uluslararası normlarla belirlendiği belirtilmekte; Ceza Kanunu'nun 312/2. maddesinde belirtilen kamu düzeni için tehlikeli olmak şartının da aslında sadece varsayıma dayanmakla beraber, suçun oluşması için eylemin aleni yapılması, kışkırtmanın sosyal sınıf, ırk, din, mezhep veya bölge farklılıklarından en az birine dayanılarak ve bu kesimleri karşı karşıya getirmek amacıyla gerçekleştirilmesi, kışkırtmanın farklı toplulukları birbirine karşı düşmanlığa ve kin beslemeye sevk etmesi, fakat bu halin ‘kamu düzeni’ için tehlikeli olabilecek şekilde ve yeterlilikte olması, kışkırtmanın şiddet çağrısını içermesi gerektiği söylenmektedir.

Kararın bazı kısımları yayınlanmamış olmakla beraber, kararda ‘kişinin, yasaya uygun olduğu ve suç oluşturmayaacağı inancıyla yaptığı bir yayını, yargıcın kendi duyarlılıklarından kaynaklanmış yorum ve değerlendirmeye

siyle mahkûmiyete götürmesinin, hukukun temelini oluşturan güven duygusunu zedeleyeceği belirtiliyor. “Böyle bir zafiyetin sürgit kamu düzenini bozacağı, ifade hürriyetini zedeleyeceği ve gelişim dinamizmini engelleyeceği tartışmasızdır, en zararlı düşünceler bile, söyleyeni mahkûm edildiğinde ya merak saiki ya da acıma duygularıyla yandaş bulmuş, çoğu kez illegalite karanlığına inerek kontrolsüz bir gelişime kavuşmuştur” deniliyor. Yine aynı şekilde, kamu düzeniyle devlet düzeni karıştırılmamalıdır. Hatta “Artık bundan böyle halkın ve o halkı oluşturan laik demokrasi sevdalılarının benimsemediği fikirler karşısında şiddet ve kavga içgüdüsüne katılacağı görüşü terk edilmeli ve farklılıkların kavgasızlığı deneyerek, hoşgörü duygularını artırma-larına ve karşı söylemle bir diğerini iknaya yönelmelerine olanak sağlamak suretiyle birlikteliğe dayanan bir ‘kamu düzeni’ yaratılmalıdır.” Yasa koyucunun yaptırıma bağlamadığı bir eylemin cezalandırılır sayılması kuvvetler ayrılığı sistemini zedeleyecek ve halkın adalete olan güvenini sarsacaktır.³³

Bu karar, laiklik ilkesini korumasız mı bırakıyor?³⁴ En azından bu zorlamanın ne kadar yerinde bir zorlama olduğu konusundaki şüpheleri açıkça dile getirerek ve konuyla ilgili uluslararası mevzuata atıfta bulunarak, kanunlarla toplumsal yaşam arasındaki bağın (toplumsal barış ya da kamu düzeninin) yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine işaret etmiştir. Bu da Türkiye’deki yüksek yargı makamlarının şimdiye kadar hiç başvurmadığı bir yöntemdir.

YÖNTEMLE İLGİLİ ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRME

Yeni hükümetin doğrudan ya da dolaylı olarak önerdiği şey, orta ya da uzun vadede iktidar meselesini konu etmeden, Türkiye’deki iç çatışmaların yatıştırılması yönünde ilerlenmesi ve, ya tehlikeleri azaltmak ya da bu tehlikeleri, çatışma yaratmayacak hale indirgemek suretiyle, toplumsal barışın tesis edilmesidir (Tayyar Altıkulaç’ın tabiriyle “uzlaşma zemini” oluşturulması). Hükümet bunun için yöntem olarak, siyasî elitleri, devleti ve laikliği destekleyen çevreleri ve hatta Cumhuriyetçi bürokrasinin elinde tuttuğu geleneksel siyaset alanını devre dışı bırakacak bir uygulama benimsiyor. Bunun yolu da, bugüne değin bu değerlerin temsilciliğini yapan rakiplerin itibarlarını zedelemek-

33 Bkz. F. İlkiz’in bianet.org’da “İfade Özgürlüğü” köşesinde *Laiklik ve İfade Özgürlüğü* başlığıyla yayınlanan 3 makalesi.

34 12 Mayıs 2005 tarihinde *Radikal-on line*’da bu konuyla ilgili “Özgürlükler laiklikte biter” başlıklı yeni bir yazı yayınlanmıştır. Bu habere göre, laikliğin demokrasinin temel direklerinden biri olduğunu bir kez daha vurgulayan Yargıtay, bir önceki kararından dönerek (Genel Kurul Başkanı’nın karşı oyuyla), laikliğe yapılan her türlü saldırının doğrudan demokrasiye yapılmış, kabul edilemez bir saldırı olduğu kararına varmıştır.

ten geçiyor. Laiklik gözden geçirilirken, kavramın çürütülmesi ve yönetim hakkının elinden alınması yoluna gitmektense; kavramın kendisi ve işlemeyen yönlerinin yeniden ele alınması şeklinde bir yaklaşım benimseniyor.

Ayrıca, dindar kesimle tesis edilen yeni ve ılımlı bir ilişkiden de söz edebiliriz. Burada, sadece dinî hareketi memnun etmeye çalışmaktan bahsetmiyoruz (yine de bunun önemli bir gerekçe olduğu kesin).³⁵ Aynı zamanda siyasal ve toplumsal düzlemde, din ve siyaset arasındaki gerginlikleri ortadan kaldırmak, başka bir deyişle, dinin gerekleriyle zamanın gereklerini, kimlik-sel kökenlerle uluslararası ortamı uzlaştırır gibi görünen yeni bir formül sunmak; kısacası, Kasım 2002 seçimlerindeki başarıyı getiren arabuluculuk rolünü oynamaktan bahsediyoruz. Bence bu oldukça önemli. Aslına bakarsanız, irtica tehlikesinin giderek arttığı bir ortamda gerçekleşen Kasım 2002 seçimleri, laiklik seferberliğine verilen bir ret yanıtı gibi yankılanmış, seçmenlerin 28 Şubat 1997 tarihinden beri yapılan uyarıları dikkate almamaya karar verdiğini göstermiştir. Ancak bu arabuluculuk, henüz somut bir ifade ortamı bulmadığı gibi, siyasî bir bağlama oturtulmuş ya da onu ortaya koyacak kavramlar da bulunmuş değildir.

Bana öyle geliyor ki,³⁶ mevcut hükümetin bu girişimi, dindar kesimin özel yaklaşımı ile kamunun aşırı siyasallaşmış yaklaşımı arasında artık uç noktaya varmış ikililiği silmek şeklinde özetlenebilecek, Türkiye'de çok uzun zamandır var olan gerçek bir ihtiyacı karşılıyor. Bu konuyla ilgili Şerif Mardin'in bazı görüşlerine katılmamak elde değil.³⁷ Türkiye'de din, pek çok alanda günlük sosyal hayatın o denli içine işlemiş; dinin günlük hayatla olan bağı o denli kuvvetli hale gelmiştir ki, din boyutuna herkes açıkça çok büyük önem vermekte ve kimi zaman tuhaf, hatta batıl inanç şeklinde tezahür eden dine, pek çok alanda *a priori* bir saygı gösterilmektedir (bana göre Türkiye'de ateizmin açıkça ifade edilmemesinin sebeplerinden biri de budur). Yaşam tarzı haline gelmiş diyebileceğimiz bu hissiyat karşısında, laiklik bıçağının ne kadar keskin olabildiğini ve aslında önemsiz olmalarına rağmen, sırf kamusal alanda gerçekleşmelerinden dolayı belirli bir dinî referans içerdiğinden şüphe-

35 Şubat 2005'te, bu fikre paralel olarak, öğrenciler için bir af tasarısı gündeme gelmiştir. Tasarının temel amacı, hangi gerekçeyle olursa olsun, öğrenciler aleyhinde açılan tüm davaların durdurulması ve bu dönemde kaçırılan bütün sınavlara yeniden girme hakkının öğrencilere tanınmasıydı (af 2 ila 400.000 öğrenciyi ilgilendirmekteydi). Laik zümre hemen başörtülü öğrencilerin aftan yararlanarak geri dönmesine tepki göstermiştir.

36 Bu argüman kendi tespitlerime dayanmaktadır.

37 Özellikle, Şerif Mardin, "Türkiye Cumhuriyetinde Laik Modelin Oluşumu", *Devlet ve Din İlişkileri - Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler*, Ankara, Konrad-Adenauer Vakfı, 2003, s. 82.

lenilen olayların ne denli şiddetle damgalanabildiğini görüyoruz. Bu damgalanma kimi zaman, hiçbir gerekçeye dayanmayan ve karşı çıkılamayacak bir haksızlık olarak algılanmaktadır. Popüler İslâm'ın (*Volkislâm*) bu "uygulamasını" hatırlatan –ve bunun karşısına ilkelerinde Kemalizm kadar katı olan entelektüel İslâm'ı koyan– Şerif Mardin, İslâm'ın aslında sadece ulemalardan oluşan bir muhalefet değil, gerçek bir uygulama olduğunun Cumhuriyetçiler tarafından bir türlü anlaşılmadığını vurguluyor. Mardin'e göre din aslında günlük hayatın parçası olan bir anılar dizisine dayalı bir kimlik oluşturma sürecidir (s. 85).

Girişimini dinin değerini belirten toplumsal göstergelere dayandıran ve bunu kimlikle, insanın kendini tanımlamasıyla ve bireyin kendini oluşturma-sıyla ilgili kavramlarla birleştiren AKP, dinin sekülerleşmesi ve bu konunun tartışmaya açılması için gereken yeni araçları da ortaya koymuştur. (örneğin "Din ile dini yorum ve anlayış farklıdır. Din kutsaldır, dini anlayış kutsal değildir" [MD, s. 104] cümlesi ve bu konunun tartışılması; tartışmanın *yorum* ve *icthâat* gibi kavramlara oturtulması ya da laikliğin diğer yönünün yani, laiklikle aynı anlama gelen *Çağdaşlaşma* teriminin kullanılması). Bireylerin kendi dinî inanış ve tutumlarıyla Cumhuriyet düzeni arasında bir uzlaşma zemini arayışı ve böylece konunun günlük hayattaki yerini gösteren yeni bir bakış açısıyla bir mutabakat ve tartışma alanı oluşturma arzusu görülüyor.

Siyasî düzlemde bu girişimi önemsizleştiren argümanlardan biri, Hıristiyan-Demokratlığın Batı tarihine, Almanya'nın yeniden inşasına ve Avrupa'da barışın tesis edilmesine yön verdiği söylemidir. (MD, s. 106 ve devamı). AKP siyasî bir aktör olarak daha şimdiden laiklik tartışmalarının gidişatını değiştirmekte, bir alternatif sunarak, monoloğa dönerek tükenmiş bu tartışmaları yeniden canlandırmakta ve tartışmalara yeni açılımlar kazandırmaktadır.

Bu seferberliğin altında yatan ve birbirleriyle bağlantılı olan üç durumdan bahsedebiliriz.

Öncelikle, İslâm'ın yeniden yükselişe geçmesinin, yeni orta sınıfın isteği doğrultusunda olduğu görüşünü ele alalım. Bu yeni orta sınıf uzun bir köyden kente göç sürecinden geçerek 80'li ve 90'lı yılların liberal ortamı sayesinde belirli bir refah seviyesine kavuşmuş ve laik-cumhuriyetçi modelden daha farklı bir şekilde kendi çağdaşlaşmasını yaşamıştır. Onlar laik-cumhuriyetçilerden farklı olarak, kendi kökenlerine ve geldikleri yere sahip çıkmış, bu değişim süreci boyunca kendi değerlerinin kabul görmesini talep etmiştir. Elde ettikleri yeni ekonomik ve siyasî gücün farkında olarak (en azından ellerindeki seçmen

desteğinin farkında olarak), İslâm'a daha fazla ve daha görünür bir şekilde atıfta bulunmaya başlamışlardır. Bu onların, demokrasi maskesi altında din özgürlüğü adına kamusal alanı ele geçirmesini meşru kılacak tek alandır.

Nispeten bir önceki durumun sonucu olarak, ikinci durumu O. Roy'un kitabında yer alan bir başlıkla açıklayabiliriz: "Sekülerleşme dindarların iyice açığa çıkmasını sağlar." Başta da söylediğim gibi, bence AKP'nin "uzlaşma gereğinin" bir sebebi de, Kemalistlerin siyasî ve toplumsal ilişkileri laikleştirme bahsinin genel olarak başarıya ulaşmış olması ve çağdaş devletler seviyesine çıkılması önkoşulunun Türkiye'de büyük ölçüde özümsemiş olmasıdır. Çağdaşlaşma çok uzun süre, merkezi devletin dağıtımını üstlendiği ekonomik kalkınma ve sosyal ve kültürel gelişme olarak cereyan etmiş ve Türkiye bu çabalarıyla uluslararası temaslarında eşitlik elde etmeye çalışmıştır. Ancak sekülerleşme, dindarlarla ilişkilerin yeniden gözden geçirilmesini gerektirir. Çünkü çoğulcu bir toplumun parçası olan inançlı kimseler artık çoğunluk değildir ve artık aforoz edilme riskiyle karşı karşıya olmayan dinsizler karşısında konumlarını yeniden belirlemek durumundadırlar. "Sekülerleşme toplumsal kesinliği ortadan kaldırır." Bu yüzden herkesin kendi inancını daha görünür bir biçimde beyan etmesi gerekir: "Günümüzde dindarlığın yeniden artması, sadece (İslâm dünyası da dâhil) sekülerleşmenin arka planında yatmasıyla açıklanabilir. Dindarlığın artması dinin sürekliliğinin bir ifadesi değil, dindarların geleneksel devlet-kilise birlikteliği çerçevesinde artık işlevsel olmayan bir modele göre yeniden şekillenmesidir. Bu yüzden, miadı dolmuş bir aracı yenilemeye çalışmaktan ziyade, kökten dinciliğin çağdaş formlarını yönetebilmek gerekmektedir."³⁸

Üçüncü durum, bir yandan küreselleşme sürecindeki yerini almak isteyen, bir yandan da bu süreci daha iyi yönetebilmek için kendine has kimlik işaretleri arayışında olan Türkiye'nin kimlik iddiasıyla ilgili. Türkiye, gerek dış ortaklarıyla eşit şartlarda daha iyi müzakere edebilmek için, gerek kendine daha spesifik bir rol tanımlamak için (örneğin Türkiye'nin coğrafi, ekonomik, kültürel ve dinî bir köprü görevi gördüğü, yani bölgesel düzeyde bir arabulucu rolü oynayabileceği çok sık dile getirilen bir husustur), gerekse dışarıdan gelmesi kaçınılmaz olan değerlere daha iyi karşı koyabilmek için³⁹ bir

³⁸ Olivier Roy, *La laïcité face à l'Islam*, Paris, Stock, 2005, s. 114-116.

³⁹ "Her kültürel form kendi çağının anlayışını, zevkini ve estetiğini yansıtır. Kültürler, kendilerini iç dinamikleri ve kültürel alışverişlerle zenginleştirerek yenilerler. Bu anlamda geleneği olmayan ve kendi kimliğini özgün bir biçimde sunamayan kültürlerin yabancı kültürlerle rekabet etmesi zordur. Ülkemizin kültür ve sanat alanlarında göstereceği etkinlik, uluslararası camiada saygınlığını zı artıracaktır." AKP Parti Programının Kültür ve Sanatla ilgili kısmı.

kimlik talebi içerisinde. Başka bir deyişle İslâm, küresel dünyanın bir alternatifi olarak veyahut yereli tanımlamak için kullanılan bir unsur olarak anlaşılmalıdır. Yerel ve küresel arasındaki çekişme de, evrenselliğin ve evrensel olma isteğinin yeniden yükselmesini sağlamaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

Hukukî Perspektifler

Türk Anayasalarında Laiklik İlkesi ve Din İşlerinin Düzenlenmesi

ATILLA NALBANT

Türkiye’de Anayasa Mahkemesi hâkimleri tarafından Türk Devrimlerinin temelini oluşturan öge olarak kabul edilen laiklik,¹ modern Türkiye’nin en dikkat çekici unsurlarından biridir.²

Hukukî metinlere bakıldığında, Türkiye’deki laiklik ile din işlerinin düzenlenmesi arasındaki karmaşık ilişki pek çok açıdan ele alınabilir. Elbette tarihin akışı, Türkiye’de laiklik kavramına özel bir anlam yüklemiştir. Türkiye’deki laikliğin kaynağında, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerindeki çağdaşlaşma süreçleri yatmasına rağmen, bu ilke, ancak hukukî metinler ve ilgili mahkeme kararları ile tanımlanabilmektedir.

LAİKLİĞİN TARİHİ KAYNAKLARI

19. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu’nda önceleri padişahlar, daha sonraları da üst düzey devlet erkânı tarafından yürütülen büyük bir reform süreci yaşanmıştır. Bu reformlar 1839 ve 1876 yılları arasındaki Tanzimat döneminde sistematik bir çerçeveye oturtulmuş ve Fransa’daki idarî sistem örnek alınarak neredeyse rasyonel ve büyük ölçüde merkezileşmiş bir idarî yapı ortaya konulmuştur. Bu reformlar çerçevesinde Bakanlıklar kurulmuş, 1864 ve 1871 yıllarında yayınlanan Vilayet Nizamnameleri ile taşra teşkilatı düzenlenmiş, idarî hukuk alanında Fransa modeli örnek alınarak

¹ Anayasa Mahkemesi’nin 7 Mart 1989 tarihli ve 1989/12 sayılı kararı.

² Jean Moreau, “La laïcité en Turquie: une veille idée moderne”, *Confluences méditerranée*, no. 33, 2000 ilkbahar.

Danıştay kurulmuş ve kamu maliyesinde borçların daha iyi yönetilmesini sağlamak amacıyla yeniden yapılanmaya gidilmiştir.³

Tanzimat döneminin sonunda, çağdaşlaşma hareketinin tam anlamıyla siyasî bir boyut kazandığı dönemde, 1876 Anayasası ile birlikte daha esaslı bir Osmanlı kamu hukuku ortaya çıkmaya başlamıştır. Kanun-ı Esasî'ye göre devletin dini İslâm'dır (madde 11) ancak kendilerine din serbestisi ve çok sayıda medenî ve siyasî hak tanınan Osmanlı tebaası, hangi dine mensup olursa olsun kanun önünde eşittir (madde 16).

1876 Anayasası'nın önemli özelliklerinden biri, dinî cemaatlere özerklik tanımış olmasıdır (madde 11 ve 111). Burada, tüm dinî cemaatlerin kendi kendisini yönetme özerkliğinin ve medenî hakların Anayasa tarafından kabul edildiği bir çeşit "kişisel ademi merkezîyetçilik"⁴ söz konusudur. Bu sisteme "millet" sistemi adı verilmiştir.

19. yüzyılda, İlber Ortaylı'nın tabiriyle imparatorluğun en uzun yüzyılı⁵ boyunca, dil ve yazı meselesi ya da kadının statüsü gibi gerek toplumsal gerekse kültürel içerikli Cumhuriyet reformları da dâhil olmak üzere, büyük bir imparatorluğu oluşturan bütün temel konular tartışılmıştır.⁶

Osmanlı reformculuğunun o dönemde artan bir şekilde siyasallaşan gündışatını açıklarken, Fransız İhtilali'nin doğurduğu fikirlerin etkisini de göz ardı etmemek gerekir. Bu fikirler, büyük olasılıkla taşıdıkları laikleştirici hava sayesinde giderek yayılmıştır.

BİR ANAYASA İLKESİNİN DOĞUŞU

1923 yılında Cumhuriyet ilan edildiğinde, yeni devletin kurucuları bu devletin temel ilkelerini belirlemek için bir seçim yapmak zorunda kalmıştır. Şüphesiz Halifelik hâlâ devam etmekte ve 1924 Anayasası "devletin dini İslâm'dır" demektedir (madde 2). Yine de eski rejimin Halifesi, ayrılmaz bir biçimde dünyevi iktidarla özdeşleştirilmiş ve Osmanlı tarihi boyunca bundan bağımsız hiçbir ruhanî rol üstlenmemiştir. Sonuç olarak Halifelik 1924'te, devletin dininin İslâm olduğunu belirten Anayasa maddesi de 1928 yılında kaldırılmıştır.

Anayasal düzeyde laiklik, eski rejimle olan bağların kopartılmasıyla özdeşleşmişse de, mülkî ya da idarî düzeyde, Osmanlı İmparatorluğu'nun üzerine inşa edildiği "milletler" ya da "dinî milletler" sisteminin nihaî olarak

3 Bkz. Atilla Nalbant, "Üniter Devlet: Bölgeselleşmeden Küreselleşmeye", YKY, 1997.

4 "Kişisel ademi merkezîyetçilik" için bkz. Charles Eisenmann, "Centralisation et décentralisation. Esquisse d'une théorie générale", LGDJ, Paris, 1948, s. 200.

5 İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, İletişim, 2000.

6 Jean Moreau, a.g.e.

ortadan kaldırılması anlamına geliyordu. Laiklik ilkesi benimsenirken, kanun önünde eşitliği garanti altına alan ve dinî farklılıkları göz ardı eden bir Türk vatandaşlığı kavramının oluşturulması bekleniyordu. Böylece, dinî milletler üzerine inşa edilmiş cemaatçi bir toplumun ortadan kaldırılması ve çağdaş, tek ve bölünmez, eşitlikçi, yeknesak ve akılcı bir ulus-devletin gelişmesine yardımcı olunması hedefleniyordu.

Anayasa Mahkemesi Refah Partisi'nin kapatılması kararında bu değişikliklerin gerekçelerini şu şekilde açıklamaktadır:

“Kurtuluş Savaşı sonrasında saltanat kaldırılmış, hanedan üyelerinin yurt dışına çıkarılması gerçekleştirilmiş, Cumhuriyetin ilânını izleyen yıllarda da hilâfet kurumu ile “Şer’iye ve Evkaf Vekâleti” kaldırılarak devlet, yapısına ve işlevlerine egemen olan teokratik özelliklerden arındırılıp, böylece uygar ve çağdaş devrimler süreci başlatılarak modern Türkiye’nin temeli atılmıştır.

Anayasa’da devlet dininin İslâm olduğuna ilişkin kural 9.4.1928 günlü, 1228 sayılı Yasa ile kaldırılmıştır.”⁷

Laiklik ilkesi Türk Anayasası’na 1937 yılında girmiştir (Anayasa’nın 2. maddesi). 1961 ve 1982 Anayasalarında da bu ilke bir Anayasal İlke olarak karşımıza çıkmaktadır (1961 ve 1982 Anayasalarının 2. maddeleri).

LAİKLİK: CUMHURİYETİN TEMEL İLKELERİNDEN BİRİ

1982 Anayasası madde 2’ye göre “Türkiye Cumhuriyeti (...) laik (...) bir devlettir.” Anayasa’nın bu ilkesi değiştirilemez ve değiştirilmesi teklif edilemez (Anayasa madde 4). Devlet bu ilkeyi savunmakla yükümlüdür (Anayasa madde 5). Devletin sosyal, ekonomik, siyasî veya hukukî temel düzeni kısmen de olsa, din kurallarına dayandırılmaz (Anayasa madde 24).

Laiklik ilkesi Anayasa’da bu şekilde tanımlanmıştır ve Yüksek Yargı Makamları (Anayasa Mahkemesi, Yargıtay ve Danıştay) karara bağladıkları davalar vasıtasıyla zengin bir içtihat oluşturmuştur. 1970 yılından itibaren, özellikle Anayasa Mahkemesi, laiklikle ilgili ilke kararları vermiştir.⁸

Anayasa Mahkemesi 7 Mart 1989 tarihli kararında, laiklik ve ulus-devlet arasındaki ilişkiye vurgu yapmıştır. Mahkemeye göre, Cumhuriyet ilan edildiğinde dinî bağların yerine ulusal bağlar geçmiştir:

⁷ Bkz. 7 Mart 1989 tarihli üniversitelerde İslâmî başörtüsü takılması ile ilgili karar ve 16 Ocak 1998 tarihli Refah Partisi’nin kapatılması kararı.

⁸ Bülent Tanör, Necmi Yüzbaşıoğlu, *Türk Anayasa Hukuku*, Beta, 2004, s. 81. Musa Sağlam, *L’expérience de la justice constitutionnelle en Turquie* (Türkiye’de Anayasa Hukuku Tecrübesi), Doktora Tezi, 2004, s. 329.

“(...) Türkiye Cumhuriyetini kuran Türkiye halkına Türk ulusu diyerek başka ayrımlara yer vermeyen Atatürk milliyetçiliğinde dinsel öge esas alınmamıştır. Lâiklik, devlet ve toplumun karşılıklı lâik tutumunu da içerir. Bu da birleştiricilikle sonuçlanır. Birleştiricilik dinsel bağda değil, Atatürk milliyetçiliğinde, ulus bağında, ulusal değerlerdedir (...).”⁹

Anayasa Mahkemesi aynı zamanda teokratik devletlere de değinmekte, dünyevi işlerle din işlerinin birbirinden ayrılması gerektiğinin altını çizerek bu devletleri kınamaktadır:

“Dinsel düşünce ve değerlendirmelerin geçerli olduğu dine dayalı toplumlarda siyasal örgütlenme ve düzenlemeler dinsel niteliklidir. Lâik düzende din, siyasallaşmadan kurtarılır, yönetim aracı olmaktan çıkarılır, gerçek, saygın yerinde tutularak kişilerin vicdanlarına bırakılır. (...) Dünya işlerinin hukukla, din işlerinin de kendi kurallarıyla yürütülmesi ilkesi, batı demokrasilerinin dayandığı temellerden birisidir. Lâik anlayış, devletin, göreviyle ilgili düzenlemelerinin salt günlük yaşamla ilgili olmasını gerektirdiği gibi içeriklerinin de mutlaka dinsel doğrultuda olmasını gerektirmemektedir. (...) Düzenlemenin kaynağı din değildir.”¹⁰

Laiklik aynı zamanda “Devletin dinler karşısında tarafsız olması” anlamına da gelmektedir. Burada da, kanun önünde eşitlik ilkesi ile tarafsızlık ilkesi arasındaki sıkı ilişki ortaya çıkmaktadır. Anayasa Mahkemesi bu tarafsızlığı şu şekilde tanımlıyor:

“Devletin dinlerden birini tercih fikri, ayrı dinlere bağlı yurttaşların yasa önünde eşitliğine de aykırı düşer. Lâik ülkelerde gerçek vicdan özgürlüğünden söz edilebilmesi de, lâikliğin vicdan özgürlüğü yönünden de yararını açıklamaktadır.”¹¹

Öte yandan yine Mahkemeye göre,

“(...) bu ilke [laiklik], Anayasa kuralı olmadan önce, Anayasa’daki devlet dini açıklığına karşın, dinsel alanda bir zorlamaya asla gidilmeyip lâiklik uygulamaları sürdürüldüğü gibi, lâiklik ilkesinin açıkça kabulüne karşın da yurttaşların dinsel inançlarına asla karışılmamış, ibadetleri sınırlandırılmamıştır. Devlet dininin İslâm olduğuna ilişkin kural kaldırılarak, devletin tüm dinler karşısında yansız tutumu ve lâik yapısı vurgulanmıştır.”

⁹ Yukarıda belirtilen 7 Mart 1989 tarihli karar.

¹⁰ Bkz. Yukarıda belirtilen 7 Mart 1989 ve 16 Ocak 1998 tarihli kararlar.

¹¹ A.g.e.

Anayasa Mahkemesi'nin üniversitelerde "İslâmî başörtüsü" takmayı mümkün kılan yasal düzenlemeleri onaylamasına ya da siyasî İslâm'ın savunuculuğunu yapan siyasî partileri kapatmasına imkân tanıyan, işte bu yansızlık ve eşitlik ilkesi arasındaki sıkı ilişkidir.

Anayasa Mahkemesi'ne göre, öğrencilerin "dinî inanç sebebiyle boyun ve saçların örtü veya türbanla kapatılmasının" serbest bırakılması tarafsızlık ilkesine uygun "değerlendirilemez." Bir yandan "Yükseköğrenim kurumlarında dinsel giyim esaslarını içeren düzenleme, dinsel kurallardan arındırılmış devlet düzenine, giyim nedeniyle dinsel bir 'elatmada' bulunmadır." Yine de "bu biçimde de olsa dinin siyasal alana çekilmesi ve siyasal araç durumuna getirilmesi sakıncası yaratılmıştır. Dine dayalı kurallar hukuk kuralı yerine geçirilmekle temelde siyasal ve hukuksal bir kurum olan devletin din özgürlüğü yönünden yansızlığı bozulmaktadır (...)." ¹²

Öte yandan, yasal bir hükme dayalı böyle bir izin, İslâmî başörtüsünü "dinî bir zorunluluk" gibi gösterme riski taşıyacak, bunun sonucunda da aynı dine mensup bireyler arasında bir ayırım gözetilmiş olacaktı. Hâkimler, dinî kılık kıyafet ile dinî inanç hürriyeti arasında bir bağlantı kurmayı reddetmiştir. Çünkü "[bunun] şimdiye kadar başörtüsü kullanmadan yükseköğretim kurumlarını bitirmiş bayanlarla şimdi yükseköğretim kurumlarında bulunan bayanları dine karşı ya da dinsiz göstermek için kullanılma olasılığı da kaçınılmazdır." ¹³

Şüphesiz bu ilkenin önemi öğretim alanında daha da belirginleşmektedir. 1982 Anayasası din ve ahlâk eğitim ve öğretimini devletin gözetim ve denetimi altına almıştır. (madde 24, paragraf 4). Eğitim ve öğretim kurumlarına gelince, gerek devlet, gerekse özel eğitim kurumlarının tamamı laiklik ilkesine uygun harekete etmekle yükümlüdür (Anayasa madde 42).

Anayasa Mahkemesi aynı şekilde, siyasî partilerin kapatılması ile ilgili verdiği dört kararında laiklik ilkesinin temel değerine ve hukukî, sosyal ve siyasî tanımlarına uzun uzadıya değinmiş, bu ilkenin hassasiyetle korunması gereken anayasal bir ilke olduğuna vurgu yapmıştır. ¹⁴ Bu siyasî kararlar, siyasî alanın sınırlarını ortaya koymakta ve önleyici bir mevzuatın varlığına vurgu yapmaktadır. Aynı şekilde, Siyasî Partiler Kanunu'nun 86. maddesinde:

¹² 7 Mart 1989 tarihli karar (E.1989/1, K. 1989/12).

¹³ A.g.e.

¹⁴ 20 Mayıs 1971 tarihli Milli Nizam Partisi'nin kapatılmasına ilişkin karar; 25 Ekim 1983 tarihli Huzur Partisi'nin kapatılmasına ilişkin karar; 16 Ocak 1998 tarihli Refah Partisi'nin kapatılmasına ilişkin karar ve 22 Haziran 2001 tarihli Fazilet Partisi'nin kapatılmasına ilişkin karar.

“Siyasî partiler, Türkiye Cumhuriyeti’nin laiklik niteliğinin değiştirilmesi ve halifelğin yeniden kurulması amacını güdemez ve bu amaca yönelik faaliyetlerde bulunamazlar” denmektedir.

Anayasa’nın 174. maddesine göre de açıkça:

“Anayasa’nın hiçbir hükmü, Türk toplumunu çağdaş uygarlık seviyesinin üstüne çıkarma ve Türkiye Cumhuriyeti’nin lâiklik niteliğini koruma amacını güden (...) inkılâp kanunlarının¹⁵ (...) hükümlerinin, Anayasaya aykırı olduğu şeklinde anlaşılamaz ve yorumlanamaz.”

Anayasa Mahkemesi demokrasiye, Şeriat kurallarına dayalı bir rejimin tam karşısında yer alan laiklik sayesinde ulaşıldığını belirtir. Mahkeme’ye göre Şeriat, aklın üstünlüğüne, özgürlük düşüncelerine, bağımsızlığa ya da bilimin ışığı altında gelişen bir insanlık ülküsüne aykırıdır. Ayrıca Şeriat yanlıları demokratik hak ve özgürlüklerle demokrasinin ilkelerini ortadan kaldırmaya çalışmaktadır.¹⁶

Anayasa Mahkemesi’nin kararlarını incelediğimizde, laikliğe aykırı çeşitli eylemlerde bulunan (yoğunluk şartı) ya da üyelerinin bu tarz eylemlerde bulunmalarına açıkça veya üstü kapalı olarak göz yuman (benimseme şartı) siyasî partilerin, laikliği kaldırarak teokratik bir devlet getirme eğiliminde “laiklik ilkesine aykırı eylemlerin odağı” olarak nitelendirildiğini ve böylece Yüksek Mahkeme tarafından kapatıldığını görmekteyiz.¹⁷

DİN HÜRRİYETİ VE LAİKLİK

Anayasa’nın getirdiği koruma, temel olarak bireylerin *forum interiumu* ile ilgilidir. Bu dokunulmaz bir alandır. Bunun sonucu olarak Anayasa’nın 24. maddesinin 1. ve 3. paragraflarında şöyle denmektedir:

“Herkes, vicdan, dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir (...).

¹⁵ Bu kanunlar daha sonra Anayasa’da tek tek belirtilmektedir. Adı geçen kanunlar 1924 tarihli ve 430 sayılı Tevhidi Tedrisat Kanunu; 1925 tarihli ve 671 sayılı Şapka İktisâsı Hakkında Kanun; 1925 tarihli ve 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlğasına Dair Kanun; 1926 tarihli ve 743 sayılı Türk Medenî Kanununu ve özellikle medenî nikahı getiren Kanun; 1928 tarihli ve 1288 sayılı Beynelmîlel Erkamın Kabulü Hakkında Kanun; 1928 tarihli ve 1353 sayılı Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun; 1934 tarihli ve 2590 sayılı Efendi, Bey, Paşa Gibi Lâkap ve Unvanların Kaldırıldığına Dair Kanun; 1934 tarihli ve 2596 sayılı Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun’dur.

¹⁶ Yukarıda belirtilen 22 Haziran 2001 tarihli karar. Ayrıca bkz. Musa Sağlam, *a.g.e.*, s. 583.

¹⁷ Musa Sağlam, *a.g.e.*, s. 545.

Kimse, ibadete, dinî ayin ve törenlere katılmaya, dinî inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; dinî inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz ve suçlanamaz (...).”

Anayasa Mahkemesi hâkimlerine göre, bu anlayış toplumun ahlâkî değerlerini küçümsemek anlamına gelmemektedir. Mahkeme’ye göre inanç özgürlüğü ahlâkî değerlerle kuşatılmıştır. Bu değerler arasında dinî gereklilikler de yer almaktadır. Laiklik, herkesin vicdanına, inanç özgürlüğüne ve dinî inançlara saygı göstermek zorundadır. Din farklılığının doğal olduğu, demokrasilerde düşünce ve inanç özgürlüğü ile teyit edilmiştir. Bu iki özgürlük, birbirini tamamlar, güçlendirir ve birbirinin güvencesidir. İnsanların dini ne olursa olsun, toplum hayatı medeniyetin bir gereğidir. Anayasal ilkelere aykırı olacağından, inanç özgürlüğü kişisel sembollerle kullanılamaz ve bu özgürlüğün uygulanamayacağı bir duruma sokulamaz. Kimsenin din ve inanç seçimine karışılmaz ancak, dinî sembollerin doğurabileceği ayrımcılık, toplumu bu haklardan mahrum bırakma riskini de getirebilir.¹⁸

Hâkimler, bu yasakları teokratik rejimi eleştirerek gerekçelendiriyor:

“Dinsel düşünce ve değerlendirmelerin geçerli olduğu dine dayalı toplumlarda, siyasal örgütlenme ve düzenlemeler dinsel niteliklidir. Lâik düzende ise din, siyasallaşmadan kurtarılır, yönetim aracı olmaktan çıkarılır, gerçek, saygın yerinde tutularak kişilerin vicdanlarına bırakılır. Dünya işlerinin lâik hukukla, din işlerinin de kendi kurallarıyla yürütülmesi, çağdaş demokrasilerin dayandığı temellerden biridir. Kamusal düzenlemelerin dinî kurallara göre yapılması düşünülemez. Düzenlemelerin kaynağı dinî kurallar olamaz.”¹⁹

Dinin tezahür şekillerine gelince, bu hürriyet laiklik ilkesini ortadan kaldırmayı amaçlayan faaliyetler biçiminde kullanılamaz (bkz. Anayasa madde 14 ve 24 paragraf 2). Geçmişe dayanan bu Anayasal yasak, dinin veya din duygularının yahut dince kutsal sayılan şeylerin istismar edilemeyeceğini belirtiyor. (Anayasa’nın 24. maddesi son paragraf).

LAİKLİK VE YENİ BİR KAMU HİZMETİ: DİN İŞLERİ

Nüfusun büyük çoğunluğunun Müslüman olduğu bir ülkede, yine çoğunluğun dünyevi iktidarın manevi iktidara her zaman üstün geldiği Sünnilik mezhebine ait olduğu bu ülkede, din işleri nasıl düzenlenebilir? Türkiye

¹⁸ Yukarıda belirtilen 22 Haziran 2001 tarihli karar.

¹⁹ A.g.e.

Cumhuriyeti'nin bu soruya yanıtı, din işlerini Cumhuriyet ilkeleri doğrultusunda yönetilen bir kamu görevi haline getirmek şeklinde olmuştur. Bu amaçla da, genel idarî yapının altında yer alan ve laiklik ilkesi doğrultusunda işlemekle yükümlü olan (Anayasa madde 136) Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur.

Anayasa Mahkemesi 1971'de böyle bir kurumun varlığının Anayasal İlkelerle bağdaşıp bağdaşmadığı yönünde yaptığı incelemede,²⁰ laiklik ilkesinin Türkiye'ye özgü bazı özelliklerini vurgulama fırsatı bulmuştur. Mahkeme bu kararında laiklik ilkesinin bazı Batı ülkelerinde değişik şekillerde uygulandığını ve bu ilkenin ilgili ülkenin içinde bulunduğu koşullardan ve dinlerin kendine has özelliklerinden etkilenmesinin normal olduğunu belirtir. Ülke koşulları ve dinlerin kendine has özellikleri arasındaki uyum ya da uyumsuzluk şüphesiz laikliğin o ülkede nasıl algılandığını ve uygulandığını etkileyecektir. "Laiklik genellikle 'din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması' olarak tanımlansa da, İslâm dini ile Hristiyanlık arasındaki farklardan dolayı, bizim ülkemizdeki durum ve bu durumun sonuçlarıyla, Batılı ülkelerdeki durum farklı olacaktır."

Anayasa Mahkemesi hâkimleri böylece laiklik ilkesinin uygulanmasında ülkelerin kendi özelliklerinin önemini belirtmekte ve Türkiye'deki laikliğin, hem Müslümanlığın özellikleri hem de ülkenin geçtiği tarihî süreçler göz önünde bulundurularak düşünülmesi gerektiğini söylemektedir.

Anayasa Mahkemesi'nin kararlarını incelediğimizde,²¹ Türkiye'deki laikliğin temel özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- a) Din, devlet işlerinde egemen ve etkili olamaz "ve hukuk dinî kural-lara dayanamaz";
- b) Dinî inançlar manevi hayatla ilgili olduğundan dokunulmazdır ve Anayasa tarafından güvence altına alınırlar;
- c) Dinî uygulamaların, eylem ve davranışların bireyin manevi hayatının sınırlarını aşarak toplumsal hayatı etkilemeleri durumunda; laikliğin, toplumun ortak değerlerinin ve dinî inançların korunması için birtakım sınırlandırmalar getirilmesi meşrudur;
- d) Sonuç olarak, laiklik ilkesi gereğince, devlete dinî hak ve hürriyetler üzerinde denetim yetkisi tanınması gerekli görülmektedir.

²⁰ 21 Ekim 1971 tarihli karar.

²¹ Bkz. yukarıda belirtilen 20 Mayıs 1971 ve 21 Ekim 1971 tarihli kararlar.

SONUÇ

Bu şekilde, laikliğin yukarıda incelediğimiz anayasal boyutunun yanı sıra, bir dizi değişiklik ve uzlaşmadan ve laikliğin pek çok farklı versiyonundan bahsetmek mümkün. Şüphesiz, İslâm'ın azınlık kanadı olan Aleviler bu Anayasal sistem içinde kendilerine bir yer bulmakta zorlanmıştır. Aynı şekilde, yeknesak bir bütün oluşturmayan Sünnî çoğunluk da, "laikleştirici" uygulamalardan hoşnut değildir.

Türkiye bugün, laikliğin istikrara kavuştuğu bir dönemden geçmektedir. Kendilerini "muhafazakâr demokrat" olarak adlandıran eski İslâmcılar "laiklik" için devletin tarafsızlığının daha da öne çıktığı yeni bir plan öneriyorlar. Kendilerini laikliğin koruyucuları olarak gören Aleviler ise, idarî yapıda Sünnilere tanınan imtiyazlı statüyü, Diyanet'in rolü ve Diyanet'e ayrılan geniş bütçe meselesini "tartışma konusu yapmakla" yetiniyorlar. Bu yüzden, İslâm-laiklik çekişmesi biraz yapay hale gelmiş ve tartışmanın temeli istikrarlı bir demokrasi ve gerçek bir hukuk devleti talebine dayanmaya başlamıştır.²²

²² Aynı doğrultuda bkz. Jean Moreau, *a.g.e.*

Fransız Anayasalarında Din: Ruhbanların Sivil Anayasası'ndan, Anayasal Laikliğe Uzanan Yol (1789-1958)

PIERRE-HENRI PRÉLOT

4 Ekim 1958 tarihli Fransız Anayasası'nda dinler konusunda neredeyse hiçbir ibare yer almaz. Anayasa'nın din konusunu sadece tek bir kelimeyle ele aldığını söyleyebiliriz: 'Fransa *laik*¹ bir Cumhuriyettir' (madde 1). Madde 1'in devamında ise "Cumhuriyet, köken, ırk ya da din ayrımı gözetmeksizin bütün vatandaşların kanun önünde eşitliğini güvence altına alır. Bütün inançlara saygı duyar" denmektedir. Anayasaların, dinî meselelerle ilgilenmek için değil; devletin genel teşkilat yapısının nasıl olacağı ve kamu erkinin nasıl işleyeceği ile ilgili kuralların belirlenmesi için hazırlandığı ilkesinden yola çıkıldığında, Anayasa'da bu satırların dışında dinden bahsedilmemiş olması aslında hiç de şaşırtıcı değil. Haklar Bildirgesi'nin Anayasa metninde yer almamasından dolayı, din özgürlüğü ya da ibadet özgürlüğü gibi ilkelerin de, madde 1'in yapıcı bir şekilde yorumlanması dışında Anayasa'da yer almamasına şaşırmamak gerekir: "(Cumhuriyet) bütün inançlara saygı duyar."

Bu açıdan bakıldığında ve Fransa'daki laiklik geleneği göz önünde bulundurulduğunda, Avrupa Anayasası'nın Giriş Bölümü'nde açıkça Hristiyanlığa atıfta bulunulması teklifinin Fransa tarafından bir türlü anlaşılammış olmasının, hatta pek çok kişinin kurumsal bir metinde tamamen yersiz olduğunu düşündüğü bu teklifin kimi zaman rahatsızlık yaratmış olmasının sebebini anlıyoruz. Aynı şekilde, Avrupa İçin Bir Anayasa Oluşturan Antlaşma'daki madde I-52 ve madde II-70 hepimizin bildiği değerlendirmelere

1 "Fransa, bölünmez, laik, demokratik ve sosyal bir cumhuriyettir."

sahne olmuş ve 29 Mayıs 2005 tarihinde yapılan referandumda Anayasa'nın reddedilmesinde önemli rol oynamıştır.

Anayasa'nın dinle ilgili konulara açıkça kayıtsız kalması, din ve siyasetin açık ve net bir şekilde birbirinden ayrıldığı ve bu iki müessesenin birbiri üzerinde temelde önemli bir etkisinin olmadığı devletlerde görülen bir durumdur. Fransa'da bu ayrılığa bugün bildiğimiz özelliklerini veren şey, 1879 ve 1905 yılları arasında, büyük kısmı Katoliklerden oluşan bir seçmen çoğunluğu tarafından desteklenen Cumhuriyetçilerin eylemleri olmuştur. Yine devlet okullarının yapılandırılması ve daha geniş anlamda dinlerin hukukî rejiminin oluşturulması da aynı Cumhuriyetçilerin elinden gerçekleşmiştir.

Ancak biraz daha geriye gittiğimizde, din meselesinin 18. yüzyılın sonlarında, Fransız İhtilali'nin patlak verdiği bir anda doğan Anayasalcılığın temel sorunsalı olduğunu açıkça görüyoruz. Üstelik sadece Fransa'da değil. Din özgürlüğünün Amerika siyaset planının kökeninde yattığı Amerika Birleşik Devletleri'nde de din meselesi en temel sorunsal olmuştur.² Amerika'daki İngiliz kolonileri, gördükleri dinî zulümden dolayı İngiltere'den kaçan ve bu sebepten dolayı din özgürlüğü ilkesine derinden bağlı olan göçmenlerle doludur. Amerika'ya uygulanabildiği kadarıyla devletin anayasal açıdan laik olması kavramı, 1791 Amerikan Haklar Bildirgesi'nin ilk iki değişikliğinde belirtildiği haliyle, din özgürlüğünün temel garantisi olarak tanımlanmış ve devletin herhangi bir dini diğerlerine göre ayrıcalıklı kılmasının yasaklanması ilkesini getirmiştir. Amerika'daki Anayasal laiklik 3 farklı düzenleme içermektedir:³

– “Birleşik Devletler’e ait bir vazifeye veya kamu hizmetine ehliyet şartı olarak dine ait bir beyanın talep edilemeyeceğini”⁴ öngören Federal Anayasa'nın VI. (3) maddesi;

– Kongre'nin “bir dine resmî din statüsü verecek bir yasa çıkartmasını” yasaklayan 1791 *Bill of Rights*'in (Amerikan Haklar Bildirgesi'nin) 1. değişikliği (resmi din kurmama maddesi);⁵

2 ABD ile ilgili şu esere hakmakta fayda var: Elisabeth Zoller (der.), *La conception américaine de la laïcité*, Dalloz, Actes, 2005, 210 s. Bu paragraf doğrudan oradan alınmıştır.

3 Elisabeth Zoller'in de belirttiği gibi “her bir düzenleme, Fransa'daki laiklik düzenlemelerinin karşısında bir ayna metin olarak okunabilir” (*a.g.e.*, s. 4).

4 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi (FİYHB) madde 6'nın eşdeğeri (kanun önünde eşitlik): “Yasa, genel iradenin ifadesidir. Tüm yurttaşların, bizzat ya da temsilcileri aracılığı ile yasanın yapılmasına katılma hakları vardır. Yasa ister koruyucu, ister cezalandırıcı olsun herkes için aynıdır. Tüm yurttaşlar yasa önünde eşit olduklarından, yeteneklerine göre her türlü kamu görevi, rütbe ve mevkiine eşit olarak kabul edilirler, bu konuda yurttaşlar arasında erdem ve yeteneklerinden başka bir ayırım gözetilmez.”

5 9 Aralık 1905 tarihli yasa, madde 2'nin eşdeğeri (tanımama).

– Kongre'nin “bir dinin gereklerinin serbestçe yerine getirilmesini engelleyecek bir yasa çıkartmasını” yasaklayan 1. değişikliğin devam cümlesi (dinin serbest uygulanması maddesi).⁶

Aynı dönemde Fransa'da, ulusal egemenliğin tesis edilmesinin hemen ardından, iktidarın kral aracılığıyla Tanrı'dan değil de, insanların kendisinden geldiği yeni devlette, din meselesi, özellikle de Katoliklik gündeme gelmiştir. Buradaki temel sorun din özgürlüğünün korunmasından ziyade⁷ yeni devletin din karşısında takınacağı tutumu belirlemektir. Aslında, Eski Rejim altındaki Fransa, sembolik kökenleri Clovis'in 496'da vaftiz edilmesine kadar dayanan Katolik bir monarşiydi. İktidar Tanrı'dan geldiğinden (*nulla potestas nisi a deo*), son derece dindar bir Katolik olan Kral, aynı zamanda vaftiz mekânı olan Reims'ta gerçekleşen kutsanma töreninin ardından tahta çıkarıldı. Ayrıca, özgür kilise öğretisiyle yoğrulan ve 1516 Bologna Konkordatosu'na göre yönetilen Fransa Kilisesi ile Monarşi arasında da oldukça sıkı bir bağ vardı. Bu koşullar altında yeni ulusal egemenlik sistemi içerisinde Katolikliğin yeri meselesi, devrimcilerin çözmesi gereken ilk konulardan biri olmuştur.

Başka bir deyişle, yeni yapılanmakta olan devletin dinî kılıfından sıyrarak tamamen dünyevî temeller üzerine inşa edilmek yönündeki iradesi, Katolikliğin ve daha genel anlamda tüm dinlerin hukukî statüsünün ve siyasî arenadaki yerinin vakit kaybedilmeden yeniden tanımlanmasını gerektiriyordu. Burada önemli olan ve takip eden olaylara oldukça etki eden şey, devrimcilerin önce din ve devleti tamamen çelişkili ve tutarsız bir şekilde ayırmaya çalışmaları, yani aslında sadece Katolik dinini “ulusallaştırarak” din ve devleti ayırmaya çalışmaları olmuştur.

KURUCU ULUSAL MECLİS

Ulusun Egemenliği

Kurucu Ulusal Meclis'te Anayasa ile ilgili pek çok konu, sonradan meşhur 1789 İhtilali'ne dönüşecek olan o ilk günlerden itibaren somut bir şekilde ele alınmıştır. Bu konulardan ilki ve belki de diğerlerini tetiklediği için en önemlisi, doğrudan Ulusal Egemenliğin ilan edilmesinin sonucu olan Yurttaşlık meselesidir. Din adamlarının, soyluların ve halkın temsilcilerinden oluşan

⁶ 1905 yasası, madde 1'in eşdeğeri.

⁷ Dinî inanç ve uygulamaların eşit şekilde korunması meselesi, Protestanlık ve Yahudilik için de geçerli olup, Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi madde 10'la ilgili 22 ve 23 Ağustos 1789 tarihinde yapılan tartışmalarda ele alınan temel konulardan biri olmuştur.

Etats généraux'nın (Genel Meclis'in) birleşerek tek bir Kurucu Ulusal Meclis haline gelmesinin (bilindiği üzere önce çekilip sonra iktidarı denetlemek için üçüncü sınıfın milletvekilleri arasına ilk katılanlar din adamları olacaktır) ilk sonuçlarından biri, her üç sınıfın belirlediği milletvekillerinin de bütün ulusu temsil eden eşit yurttaşlar haline gelmeleridir. Bu birleşmenin hem Kilisenin kendisi için, hem de ayrı ayrı düşünüldüklerinde din adamlarının kendileri için olmak üzere, iki türlü sonucu olur. Kilise açısından bakıldığında, kilisenin o zamana kadar organik olarak ayrılmış olan ve böylece Ruhban Meclisi vasıtasıyla gerçek siyasî temsile sahip olan yapısının ortadan kalktığını görüyoruz. Ayrı bir cemaat olan kilise bir anda, ulusun oluşturduğu egemen "bir (ve) bölünmez" (1791 Anayasası, Bölüm II, madde 1) yapının içinde erimiştir. Ulus, bütün ayrıcalıklı toplulukları kendi bünyesinde dağıtmış ve bu topluluklar artık devlet içerisinde ayrıcalıklı olarak temsil edilemez olmuştur. Bilindiği üzere İhtilal, aristokrasiyi ortadan kaldırmış ama aynı şekilde Kilisenin ve Din adamlarının varlığına son vermemiştir. Katolik Kilisesi toplumsal olarak mevcudiyetine devam etmiş olmakla beraber, daha ziyade, farklı bir temsilden faydalanan siyasî bir topluluk olmuştur. Din adamlarının kendilerine gelecek olursak, onlar da tıpkı soyluların temsilcileri gibi, daha önce faydalandıkları pek çok yasal ayrıcalığı o meşhur 4 Ağustos gecesi bırakarak bu ayrıcalıklardan yoksun bir biçimde Ulusal Meclis içerisinde yer almışlardır. Din adamları diğer yurttaşlarla aynı haklara sahip "eşit yurttaşlar" haline gelmiş, Sieyès'in de açıkladığı üzere hukukî eşitlik⁸ yurttaşlığın varoluş koşulu olmuştur. Dinî statüsü ne olursa olsun, ister keşiş ister rahibe ya da papaz, piskopos veya piskoposluk kurulu üyesi olsun, herkes bundan böyle ulusun gözünde sadece yurttaş sıfatıyla tanımlanacaktır.

Sınıfların birleşmesi, Kilise ve soylular artık ayrı ayrı temsil edilmediği için, 'farklı temsil' sistemine son vermiştir. Ancak yine de, toplumun oluşumu açısından homojen bir temsil getirilmiş değildir. Bu konuyla ilgili, birleşmenin ardından din adamlarının Kurucu Ulusal Meclis'in dörtte birini oluşturduğunu,⁹ oysa Sieyès'in tahminlerine göre üçüncü sınıfın seçtiği temsilcilerin ulusun neredeyse tamamını temsil ettiğini¹⁰ akılda tutmak gerekir. Böyle bir

8 *Qu'est-ce que le tiers état?* (Üçüncü Sınıf Nedir?) isimli meşhur broşürde belirtildiği gibi.

9 Din adamlarının temsilcilerinin sayısı yaklaşık 300 kişi kadar, rahiplerin sayısı da yaklaşık 250'dir (bkz. *Histoire et dictionnaire de la révolution française*, Jean Tulard, Jean-François Fayard, Alfred Fierro, Coll. Bouquins, Laffont, 1987, s. 31) ve çoğunluğu oluşturmaktadırlar. Aralarında büyük bir kısmı da "kendilerini halktan hissetmekteydi" (Michelet, *Histoire de la révolution française*, Coll. Bouquins, Laffont, 1979, Cilt I, s. 110).

10 "(...) din adamlarının toplam sayısı: 80.400. Soylulara gelince, (...) bütün Krallıkta olsa olsa yüz

toplumsal gerçekliğin Kurucu Ulusal Meclis'in din politikalarına ve özellikle de Ruhbanların Sivil Anayasası'nın kabulüne yansıması kaçınılmazdır. Aslında Kurucu Meclis'te dinin gücünün bu kadar hissedilir olması, sadece Kilise ve İhtilal arasında içeriden bir ittifak oluşmasını sağlayacak bir vatanseverlik unsuru ya da dini savunacak bir güç olarak karşımıza çıkmıyor. Aynı zamanda daha temelde, ulusun dörtte birinin artık yurttaşlar haline gelmiş din adamları tarafından temsil edilmesi de, şüphesiz devrimcilerin Katolik Kilisesi'ni ulus planına dahil etmesine ve Katolikliği "ulusallaştırmasına" sebep olmuştur.

Kurucu Meclis'in din politikalarının ardından meydana gelen gelişmeleri, ortaya konulan yeni yurttaşlık teorisinin ışığında yorumlamak uygun olacaktır. Böyle bir yorumun, Kurucu Meclis'in "ulusal" bir kilise sistemini tercih etmesinin kavramsal sebeplerini açıklayabileceğini düşünüyorum. Bu tercih, çelişkili bir biçimde, devletin ilk kez tam anlamıyla laik temeller üzerinde yeni yeni yapılanmaya çalıştığı bir esnada dinin devletin içine girmesiyle sonuçlanmıştır. "Başka bir deyişle başlangıç hipotezimize göre, Kurucu Meclis'in din konusundaki çalışmaları, özellikle de Ruhbanların Sivil Anayasası, siyasî devrim projesinin mantığında yatan çok sayıdaki çelişkiye rağmen –hatta belki de bu çelişkiler oranında– gerçekleşmiştir." Elbette böyle bir yorum dönemin koşullarının oynadığı belirleyici rolü kesinlikle göz ardı etmez. Örneğin, kamu maliyesindeki süregelen açık, din adamlarının mallarının ulusallaştırılmasına sebep olmuştur. Ayrıca tüm tarihçilerin belirttiği gibi, Ulusal Kilise'nin kurulmasında Gallikanizmin ya da Jansenizmin etkisini unutmamak gerekir.

Yurttaşlık

İhtilal sürecinin en başından itibaren yeni yurttaşlık kavramı¹¹ her türlü dinî düşünceden bağımsız olarak düzenlenmiştir. 22 Aralık-Ocak 1790 tarihli Birincil Meclislerin ve İdarî Meclislerin kurulmasıyla ilgili Kararname, yeni seçim bölgelerini coğrafi bölgelere göre belirlemiştir. Artık seçim bölgeleri, daha önceleri seçim kampanyalarında *Etats généraux*'ya üçüncü sınıfın temsilcilerini belirleyen eski Kilise bölgelerine hiçbir şekilde bağlı olmayacaktır:

on bin kadar soylu vardır. Yani ilk iki sınıfa ait ayrıcalıklı kişilerin sayısı toplamda iki yüz bin bile değil. Bu rakamları yirmi beş, yirmi altı milyon kişiyle (halkla) kıyaslayıp kararınızı verin..." Siyeyès, *Qu'est-ce que le tiers état?*, Bölüm III.

- 11 Burada özellikle 22 Aralık 1789 tarihli kararnamede bahsedilen aktif yurttaşlardan, yani "üç iş-günü değerinde katkı ödeyebilen" (madde 3) ve oy kullanma hakkından yararlanan yurttaşlardan bahsediyoruz.

“Oy kullanma hakkına sahip tüm yurttaşlar, Kilise ya da Cemaat Meclislerinde değil, Kantonlara göre ayrılmış Birincil Meclislerde toplanacaktır” (madde 1). Aynı kararnamenin 10. maddesinde ise “Fransa’da artık sınıf ayrımı yoktur; bu yüzden, Birincil Meclislerin oluşması için aktif yurttaşlar, hangi sınıftan ve koşuldan olursa olsun, hiçbir ayırım gözetmeksizin toplanacaktır” denmektedir.

Öte yandan yurttaşların bu yeni niteliği, bireylerin dinini, özellikle de o zamana kadar Fransa Krallığının resmî dinî olan Katolik inancına mensup olmayı kesinlikle göz önünde bulundurmamaktadır. Bu durum Protestanlara ve Yahudilere de yurttaş olabilmek ve Eski Rejim altında tutuldukları marjinallikten çıkabilmek için ortak koşullar sağlamıştır.¹² XIV. Louis’nin Protestanlara gösterdiği adaletsizliği onarmak maksadıyla Eylül 1791 tarihli yeni Anayasa şöyle demektedir: “... yabancı bir ülkede doğan ve kaçınıcı kuşaktan olursa olsun bir Fransız’ın soyundan gelen ve dinleri nedeniyle başka bir ülkeye giden, Fransa’ya geri gelen ve yurttaşlık andı içen kişiler Fransız vatandaşdır” (Bölüm II, madde 2).¹³ Yahudilere gelince, onlar da 27 Eylül 1791 tarihli kararnameyle ayrıca vatandaşlığa dâhil edilmiştir.

Ancak, dinî açıdan bakıldığında, böyle bir yurttaşlık yapısının oluşturulmasının yol açtığı tartışmasız en derin kopma/kırılma, bu yapının içinde barındırdığı ‘bireysel özgürleştirme’ vaadidir. Bireylerin hukukî açıdan kendilerini artık sadece yurttaşlık özellikleriyle tanımlamaya başlamasıyla, din bir kimlik göstergesi ya da bireysel statü belirtisi olmaktan çıkmış¹⁴ ve sadece kişisel inançları ilgilendiren bir mesele halini almıştır. Bireyin sahip olduğu din özgürlüğü –inanma ya da inanmama ya da başka türlü inanma özgürlüğü– bu açıdan yaklaşıldığında yeni yurttaşlığın üzerine inşa edildiği dayanak haline gelmiştir. İhtilal Kiliseyi, aristokrasiyi kaldırdığı gibi ortadan kaldırmamıştır. Ancak, artık insanları Kiliseye bağlayan şey sadece kişilerin kendi inançlarıyla ilgilidir. Ulusa ait olmak, diğer bütün toplumsal aidiyetlerden, özellikle de dinî aidiyetlerden ayrı tutulmalıdır. Başka bir ifadeyle,

12 Protestanlar böylece Etats généraux seçimlerine katılmış ve Kurucu Meclise birkaç milletvekili de çıkartmıştır (Rabaut Saint-Etienne gibi). Güneydoğudaki Yahudiler de Kurucu Meclis seçimlerinde bütün haklara sahip seçmenler olarak kabul edilmiştir. Bkz. *Histoire et dictionnaire de la Révolution française, 1789-1799*, coll. Bouquins, 1987, *Yahudiler ve Protestanlar* başlıkları.

13 Ayrıca bkz. 9 Aralık 1790 tarihli firari Protestanların soyundan gelenlerle ilgili karar [Joseph-Bartélémy, Benjamin Constant’ın bu karardan yararlanması gerektiğini belirtir, *Cours de droit constitutionnel comparé* (Mukayeseli Anayasa Hukuku Dersi), DES de droit public (Kamu Hukuku Mastırı), 1943-1944, *Les cours de droit* (Hukuk Dersleri), s. 375].

14 Bu konuyla ilgili olarak, Eski Rejim altında medenî hal kayıtlarının Kilise tarafından tutulduğunu biliyoruz (Protestanlar gerçek anlamda medenî hal hakkına 1787’de sahip olmuştur).

“inançların tezahürü, yasayla kurulan kamu düzenini bozmadığı sürece, hiç kimse inançları nedeniyle, bunlar dinî nitelikteki inançlar olsa bile, tedirgin edilmemelidir” diyen İnsan Hakları Bildirgesi’nin meşhur 10. maddesi, sadece gelecek dönemde din özgürlüğü hakkının tanınması anlamına gelmemektedir. Bu madde aynı zamanda, bundan böyle dinin, hukukî açıdan artık kimlikle ilgili değil, bireysel özgürlükleri ilgilendiren bir mesele olduğunu da ilan etmiştir. Böylece Fransa’da yurttaşlık kavramı, din alanındaki bu bireysel özgürleşmenin üzerine inşa edilecektir. Bu durum, bundan tam iki yüzyıl sonra okullarda başörtüsü takılması tartışmaları çıktığında öne sürülen argümanların neden Fransa dışındaki tüm ülkelerde olduğu gibi din özgürlüğü hakkına değil de, vatandaşlık ve entegrasyona dayandırılabilirdiğini daha iyi anlamamızı sağlayabilir. Fransa’da vatandaşlık ile bireylerin din konusunda özgür iradelerini kullanmaları, en başından beri birbirleriyle yakından bağlantılı iki konu olmuştur.

Yurttaşlık kavramının din özgürlüğü üzerine inşa edilmiş olması, dinin, hür vatandaşlığın gereklilikleriyle çelişkiye düşmemesi ve sadece kendi kendisiyle tanımlanması kaydıyla, din bağlantısı için prensipte bir engel teşkil etmez. Herkes istediği Tanrıya inanma ya da hiçbir Tanrıya inanmama hakkına sahiptir. Buna karşılık din bağlantısı, dinî kongregasyonlara (Kilise tarikatlarına) üye olanlar için sorun yaratmıştır. Çünkü bu kişiler, bağlı oldukları kongregasyona itaat ve boyun eğme sözü verirler. Oysa yeni ulusal egemenlik sistemine göre herkes sadece ortak hukukta ifade edilen genel iradeye itaat etmelidir. İnsan Hakları Bildirgesi madde 4’te belirtildiği gibi, herkesin doğal haklarından yararlanmasının “sınırları”, “sadece yasayla belirlenebilir.” Bu, bireysel iradenin öznel olarak tamamen devredilmesi fikrini ilke olarak reddetmektedir. Daha 18. yüzyılda, gençleri kendi iradelerinin dışında hapsedmekle suçlanan Manastırlar ağır eleştirilere sahne olmuştur.¹⁵ 22 Aralık 1789 tarihli kararname (madde 3) “hizmetçi konumunda olan, yani para karşılığı hizmetçilik yapan” kişileri aktif yurttaşlık kavramının dışında tuttuğundan, yine yeni yurttaşlık kavramıyla çelişen başka bir kavram olan manevi hizmetçilik¹⁶ de benzer bir sorunla karşı karşıya kalmıştır. Bu yüzden Ulusal Kurucu Meclis’in dinle ilgili ilk önemli kararlarından biri, ruhbanlık yeminlerini kaldırmak ol-

15 Örneğin bkz. Diderot’nun *La religieuse* (Dindar Kadın) eseri.

16 Paris Komünü döneminde, 1871’de komüncüler tarafından tutuklanan bir Cizvit papazının sorgusu esnasında şöyle bir diyalog yaşanır: “Mesleğiniz?.. Tanrının hizmetkârıyım. – Efendiniz nerede? – Her yerededir. – Kâtip yazsın... Tanrı adlı bir kimsenin hizmetkârı olduğunu belirten, başıboş ve evsiz şahıs...” E. Lecanuet, *L’Église de France sous la III^e République, 1870-1878*, Paris, Poussielgue, s. 109.

muştur. Basit bir yeminle girilen ya da yemin gerektirmeyen kongregasyonlar ise tartışma konusu olmamıştır. 13 Şubat 1790 tarihli kanunun 1. maddesine göre “yasa bundan böyle manastırlardaki her iki cinsiyete de mensup olan kişilerin ruhbanlık yeminlerini tanımayacaktır: Yasa böylece, Fransa’da bu tarz yeminlerin edildiği meşru kongregasyonların ve tarikatların kaldırıldığını ve gelecekte bunlara benzer müesseselerin kurulamayacağını ilan eder.” Bu yasa-ya göre, bir kimsenin yeminini bozup manastırdan ayrılmaya karar vermesi durumunda, kamu erki bu kişiyi manastıra zorla geri götürmek yerine, onu koruyacaktır (bkz. madde 3). Bu ilke 1791 Anayasası’nda, Bölüm I’den önce yer alan giriş kısmında da belirtilmektedir: “Yasa bundan böyle ne ruhbanlık yeminlerini, ne de Anayasadaki doğal haklara karşı olan başka bir taahhüdü tanımamaktadır.” 1789 kuşağı için ruhbanlık yeminlerinin yasaklanması, medenî hukuk ve ortak hukukun üstünlüğü ile ilgili bir meseledir.¹⁷ Manastırlardan ayrılanların korunacağı olumlu bir şekilde teyit edildikten sonra sıra ikinci adıma gelmiştir. Daha dramatik olan bu adım, hâlâ manastırlarda kalanları gidip bulmak ve onları oradan çıkartmak olacaktır...

12 Temmuz 1790 tarihli “Ruhbanların Sivil Anayasası”, manastırlara ya da tarikatlara bağlı olmayan tüm sekülerlerin “kendisine bağlı olan piskoposluğun müminlerine titizlikle göz kulak olacağına dair yemin etmelerini, ulusa, yasaya ve Krala sadık kalmalarını ve Ulusal Meclis tarafından ilan edilen ve Kral tarafından kabul edilen Anayasayı tüm gücüyle korumalarını” şart koşar. Bilindiği üzere ruhban sınıfına ait din adamlarının yemin etmesi konusu, bütün Fransız İhtilali dönemi boyunca ve yemini zorunlu kılmaya devam eden Konkordato’ya¹⁸ kadar temel konu olmuştur.¹⁹ Yeminin metni de devamlı gelişmiş, Konsüllük Dönemine kadar edilmesi gereken en az 6 farklı yemin metni olmuştur. Yemin ne kadar değişirse değişsin, özü hep aynı kalmış, yani yurttaşlık bağının dinî bağlardan üstün olduğu hep kabul edilmiş ve devlet erkine ve kurumlarına sadık kalınacağı yönünde teminat verilmiştir. Yemin ettikten sonra eski görevlerine “burunlarını sokmaya” devam edenlerin siyasî ehliyetleri ellerinden alınmış, yani aktif yurttaşlık haklarından yoksun kalmışlar ve herhangi bir kamu görevinde bulunamaz hale gel-

¹⁷ Adhémar Esmein’a göre “Manastırlardaki tarikatların ve dinî kongregasyonların tamamen kaldırılması, bir birleştirme rejiminde Devlet’in yetkilerini aşan bir durum olarak değerlendirilemez.” *Éléments de droit constitutionnel français et comparé*, Cilt II, 8. baskı, 1928, s. 666.

¹⁸ Protestan inancıyla ilgili organik maddeler de Protestan papazlara aynı yemini zorunlu kılar.

¹⁹ Temel konu olmakla beraber bu konu tamamen yeni değildir. Piskoposlar Devrim’den önce de Krala bağlılık yemini etmek durumundaydı.

mişlerdir.²⁰ Bu kişilerin yerine, bu sefer seçimle başa geldikleri için iyi yurttaşlık özelliklerinden emin olunan Kilise görevlileri geçmiştir.

Kilisenin Anayasal Statüsü

Ayrıcalıklı sınıfların kaldırılması, anayasal teşkilatlanma açısından temel teşkil eden bir başka soruyu da beraberinde getirir: Kurum olarak Katolik Kilisesi'nin hukukî statüsü ve devletle olan ilişkisi. Eski Rejim, sözleşme bağıyla birbirine bağlı olan farklı iki toplum ilkesini hukukî olarak Bologna Konkordatosu ile korumuştur. Ancak Fransa Kilisesi'nin özerk bir toplum olmaktan çıkması ve tüm Kilise mensuplarının, tek ve bölünmez egemen yapı içerisine yurttaşlar olarak kaynaşmaları, bunun doğal sonucu olarak da, ulusa olan aidiyetlerinin hiyerarşik dinî yapıya olan bağlılıklarına²¹ üstün gelmesiyle, böyle bir formülün devam ettirilebilmesi zorlaşmıştır. Konkordato'nun amacı –tamamen buna indirgenemezse de– Kilise'nin bağımsızlığını azaltmak olduğundan, Konkordato yapılabilmesi için teşkilatlı ve devlet nezdinde az çok bağımsız bir Kilise gerekmektedir. Oysa daha önce de bahsettiğimiz gibi, Fransa Kilisesi artık ayrı bir kurum olarak varlık sergilememektedir. Üstelik artık “evrensel Kilisenin zahirî lideri”²² olarak tanımlanan Papanın Fransa Kilisesi üzerindeki yetkisi, özgür kilise geleneği sebebiyle hiçbir zaman güçlü olmamıştır. Ancak klasik Konkordato formülü artık devam edemez olsa da, Kilisenin içinde bulunduğu yeni duruma uygun düşen başka bir formül bulunmuştur. Kilisenin organik olarak ulusun içine karışmasıyla birlikte, Kilise teşkilatı sadece ulusun kendisi tarafından belirlenen organik bir statüye, yani nihayet özellikli bir “Anayasa'ya” sahip olacaktır. Genellikle Devrimcilerin ilk ve en büyük hatası olarak nitelendirilen “Ruhbanların Sivil Anayasası”, Devrimcilerin ideolojik bir ulus inşa etme düşüncesine kazınacaktır.

Böylece, Fransa Kilisesi'nin Anayasal olarak düzenlenmesi, Ulusal Meclis üyelerine siyâsî bir Anayasa hazırlamak kadar meşru bir yetki gibi gelmiştir. Elbette, bahsettiğimiz Ruhbanların Sivil Anayasası özünde organik bir anayasa olacaktır. Yani bu Anayasa'da dogma ile ilgili meselelere değinilmeyecek, ancak Ulusal Kilise'nin kurumsal işleyişini ve teşkilatlanmasını ilgilendiren tüm konular ele alınacaktır. Yine de, dogma ile ilgili konular da Kuru-

20 Ruhbanların Sivil Anayasası ile ilgili oldukça eleştirel bir yaklaşım için (ve Thermidorienlerin din politikasının uzantıları için) bkz. Ludovic Sciout, *Le Directoire, I^{re} Partie*, Firmin Didot, Paris, 1895, s. 79.

21 Kurucu Meclis'te üst düzey din adamları soylulara katılırken, daha alt düzey olanlar halka katılmıştır.

22 Bâtını lider de Mesih İsa'nın ta kendisidir.

cu Meclis'in egemenlik yetkisinden kaçmayacaktır. Mebus Camus'nün, 31 Mayıs 1790 tarihinde söylediği gibi, "bizler ulusal bir Kurultayız. Kuşkusuz dini değiştirme yetkimiz var, ama bunu yapmayacağız."²³ Böylece Ruhbanların Sivil Anayasası bir kurum olarak Katolik Kilisesi'ni "ulusallaştırmışsa" da, Katolikliği devletin dini yapmamıştır.

Egemen kurumun çıkarttığı bir kararnameyle kurulan "ulusal" Kilise, aynı zamanda "temsili" bir kurum olarak düzenlenmiştir. Çünkü Kilise artık ulusun seçimle başa gelen ve görevi ulusun din-Katoliklik konusundaki ortak iradesini gerçekleştirmek olan bir uzantısıdır. Sieyès'in hazırladığı *Ruhbanlıkla ilgili geçici yasa tasarısını* yorumlayan Paul Bastid şöyle diyor: "Sieyès'in gözünde bu kişilerin, diğer devlet memurları kadar, mesela ulusu savunan askerler kadar ulusun temsilcisi olduğundan kimsenin şüphesi yoktur."²⁴ Seçim ilkesi, 12 Temmuz 1790 tarihli Ruhbanların Sivil Anayasası'nı oluşturan kararnamede, Bölüm II madde 1'de (ilgililerin atanması) açıklanmaktadır: "İşbu kararnamenin yayınlandığı günden itibaren, piskoposluk ya da papazlık makamına gelmenin tek bir yolu olacaktır, o da seçimle başa gelmektir." Bu ilkeyi bütün inançlara yayan Eylül 1791 Anayasası da, bir dizi "temel hükmü" aracılığıyla, "yurttaşlar kendi inançlarının papazını seçme hakkına sahiptir" diyen temel ilkeyi güvence altına almıştır.

Ruhbanların Seçimi

Papazlar 22 Aralık 1789 tarihli Birincil Meclislerin ve İdarî Meclislerin kurulması ile ilgili kararnamede belirtilen temellere dayalı olarak seçilirler. Yani sadece kilise mensupları ve vaftiz edilmiş Katolikler tarafından değil; neredeyse seçmen kitlesinin tamamı tarafından seçilirler. Papaz seçimlerinin gerçekleştirilmesi ise Bölge Seçim Kurullarının görevidir. Piskoposlukların idarî bölgelere ayrılmasında, il teşkilatlarındaki yapı dikkate alındığından, piskoposların seçilmesi için İl Seçim Kurullarında da benzer bir hüküm uygulamaya alınmıştır. Piskoposlarla ilgili olarak, bölge temsilci-vekillerinin "idarî meclis üyeleri için yapılan son atamada hazır bulunan seçmenleri" (Bölüm II, madde 4) çağırması gerektiği açıkça vurgulanmıştır. Başka bir deyişle, Katolik olma kriteri dikkate alınmamaktadır.

Böylece papaz ve piskoposlar artık tıpkı siyasî temsilciler gibi, tüm

²³ Jean de Viguier, *Christianisme et révolution. Cinq leçons d'histoire de la révolution française*, Nouvelles éditions latines, 1986, s. 75.

²⁴ Sieyès *et sa pensée*, Hachette, 1970, s. 520. Sieyès Ruhbanların Sivil Anayasası'nın kaleme alınmasına katılmamış olsa da, Anayasa'da ulusu temsil eden ruhban vizyonu göze çarpar.

inançlara mensup yurttaşlar tarafından belirlenmektedir. Madde 29 (Bölüm II) şöyle diyor: "Her seçmen oy pusulasını sandığa atmadan önce, hiçbir rüşvet, vaat, ısrar ya da tehdidin etkisi altında kalmaksızın sadece tüm vicdanıyla bu göreve en uygun olduğunu düşündüğü kişiyi seçeceğine dair yemin edecektir. Bu yemin gerek piskoposluk gerekse papazlık seçimleri esnasında yapılacaktır."

Papaya gelecek olursak, Papa artık papaz ve piskoposların onaylanmasında hiçbir rol oynamayacaktır. Hatta yeni seçilmiş bir piskopos "hiçbir şekilde kendisinden teyit almak amacıyla Papa'ya müracaat edemeyecek; ancak evrensel Kilisenin zahiri lideri sıfatıyla, kendisiyle kurmak zorunda olduğu inanç birliğinin ve uyumun belirtisi olarak Papa'ya bir mektup yazacaktır." Artık papaz ya da piskoposun seçilmesiyle alınan Kilise onayı, tamamen Kilise içinde işleyen bir sürecin sonunda veriliyordu. Papazların onayı piskopos tarafından, piskoposların onayı başpiskopos tarafından veriliyor ve başpiskoposun kendisi de o yönetim bölgesindeki en yaşlı piskopos tarafından onaylanıyordu. Kurucu Meclis üyeleri, din adamlarının cemaatinin arasından çıktığı Kilisenin ilk dönemlerindeki uygulamalara geri dönmüş izlenimi yaratmıştır. Böylelikle Roma'yla olan bağ tamamen kopartılmış olur.

Bu hüküm son derece anlaşılmas bir hükümdür ve aynı dönemde ilan edilmekte olan ilkelerle, özellikle de din konusunda inanç özgürlüğü ilkesiyle gelişmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Ruhbanların Sivil Anayasası papazları (ve piskoposları) ulusun seçtiği kimseler haline getirmişti. Ancak seçimler, Katolik olmayan, Katoliklikten çıkan ve Kiliseye gitmeyen seçmen kitlesini fiilen dışarıda bırakan dinî bir çerçevede gerçekleştiriliyordu. Ruhbanların Sivil Anayasası madde 30 uyarınca "papazlık seçimleri sadece Pazar günü yapılabilir ya da seçimin yapılmasına sadece Pazar günü başlanabilir. Seçimler bölgenin yönetim merkezindeki ana Kilisede, tüm seçmenlerin katılmak zorunda oldukları Kilise ayininin ardından düzenlenir." Yine aynı şekilde "seçilenler, bu vesileyle düzenlenen ve bu sefer halkın ve din adamlarının da katılımıyla gerçekleşen tören ayininin ardından seçmenler tarafından ana Kilisede ilan edilir" (madde 31). Böyle bir sistemin tamamı Katoliklerden oluşan bir ulusta öngörülebileceği, hatta bu sistem sayesinde dinin ulusu birleştirici bir rol oynayabileceği açık. Oysa durum hiç de böyle değildir. Zira bu ulusal Kilisenin kurulması, zaten buna paralel yürütülen devletin ve devlet kurumlarının laikleştirilmesi sürecine eşlik etmesi için olmuştur.

Dönemin tanıklarının gözünden kaçmayan bu tutarsızlığı açıklamanın yolları elbette bulunmuştur. İlk akla gelen açıklama, Fransız İhtilali esnasın-

da Katolikliğin ağırlıklı din olmaya devam etmesi, hatta halkın çoğunluğunun gözünde tek din olmasıdır. Bu yüzden işin özünde seçmen kitlesiyle Katolik kitleler birbirine karıştırılmıştır. Başka bir deyişle, derin çelişkilerine rağmen böyle bir sistem, somut uygulaması açısından genel anlamda akla yatkın görünmüştür. Çünkü o dönemin koşullarında ve demokrasi kültürünün kesinlikle olmadığı bir ortamda, din adamlarının seçilmesinin sadece eldeki listelere dayanması, her şeye rağmen tatmin edici bir sonucun elde edilmesini sağlamaktaydı.

Ancak bu açıklama tamamen ikna edici değildir. Aslında bu sistematik çelişkiler 1789 kuşağının, Ruhbanların Sivil Anayasası vasıtasıyla inançların hukukî düzenlenmesinde tutarlı bir model getirmeye çalışmadıklarını açıkça ortaya koymaktadır. Aksine, başlattıkları İhtilal, Katolik Kilisesi'nin bu yeni ulusal egemenlik sistemi içerisindeki durumunun, birtakım çelişkilere düşmek pahasına da olsa, bir an evvel ve vazgeçilmeksizin gözden geçirilmesini gerektiriyordu. Yukarıda da belirttiğimiz üzere, din adamları artık egemen kitlenin bir parçası olmuş, üstelik Kurucu Meclis'te temsil edilenlerin neredeyse dörtte biri ruhbanlardan oluşmuştur. Dinî görevlere getirilecek kimselerin ulusun tamamı tarafından seçilmesi bu din adamlarının gerçekten 'ulusal' kılınmasının en iyi yolu gibi görünmüş olabilir. Ne de olsa din adamları artık, sadece din işleriyle ilgili bile olsa, herhangi bir şekilde tamamen ayrı bir topluluk oluşturmayacaktır. Oysa papaz ve piskoposların sadece Katolikler tarafından seçilmesi, devlet içerisindeki belirli bir toplumun reformdan geçmesine sebep olacak, bu da nihayetinde İhtilal projesinin kendisiyle çelişecekti.

Devrimciler bir şekilde, dinî görevlere getirilecek din adamlarının ulusun tamamı tarafından seçilmesini sağlayarak, bir tutarsızlığı başka bir tutarsızlıkla gidermeye çalışmıştır. Giderilmeye çalışılan tutarsızlık, Ruhbanlık Meclisi'nden gelenlerin, Kurucu Meclis'te Devrimcilerin yanında yer alarak artık ulusun tamamını temsil eder hale gelmiş olmasıdır. Oysa bu kişiler ilk başta, imtiyazlı olan bir topluluk tarafından belirlenmiş kişilerdir. Bahsettiğimiz hüküm hiç şüphesiz pek mantıklı değildir ancak yine de devrim hareketinin mantığına ve yeni yurttaşlık ve temsil kavramlarına derinden kazınmıştır.

Din Adamlarının Mallarının Ulusallaştırılması

Katolik Kilisesi'nin yapısının yeniden düzenlenmesinin bir de mali açıdan ve mal varlığı açısından önemli olan bir boyutu vardır: Başlığımızda da görüldüğü gibi din adamlarının mallarının "ulusallaştırılması." Tarihçilerin de önemini altını çizdiği üzere, devletin ihtilalden önceki dönemler için de geçerli

olan yüklü mali ihtiyaçları ve borçları, bu ulusallaştırmada belirleyici rol oynamıştır. Malî kaygılar merkezi bir rol oynamışsa da, Kurucu Ulusal Meclis'in bir gecede, üstelik mülkiyetin kutsallığı ilkesini çiğnemeksizin Kilise mallarının artık ulusa ait olduğuna nasıl karar verdiğini açıklamaya yetmez.

Ruhbanların mallarının ulusallaştırılmasını, 1789 yılındaki kargaşa ortamıyla açıklamak gerekir. Aslında, Kilise kurumunun artık ulusun bir parçası haline geldiği andan itibaren, mantıksal olarak bu kurumun malları da ulusa ait olmuştur. Esmein'in da belirttiği gibi, Kurucu Meclis "Kilisenin büyük ölçüde arazilerden oluşan muazzam malvarlığına el koymuştur. Fakat o döneme ait ve farklı içerikteki değişik hukukî görüşlere göre bu mallar, 1791 Anayasası'nda da belirtildiği üzere ulusa aittir."²⁵ Nihayetinde yüzyılların birikimiyle oluşan bu "muazzam malvarlığı" mevcudiyetini, Fransızların sayısız nesiller boyunca gösterdikleri çabalara ve cömertliğe borçludur. Bu Fransızların soyundan gelenler de artık hep beraber yeni bir ulusal toplumun içerisinde yer almaktadır.

Burada, Devrimcilerin "insanın doğal ve zaman aşımıyla kaybolmayan bir hakkı" olan (İYHB, madde 2) mülkiyetle ilgili keskin görüşlere sahip olduğunu eklemekte fayda var. Devrimciler din adamlarının mallarının ulusallaştırılmasını sadece ve tamamen bir mülkiyet nakli gibi ele almış olsaydı, İnsan ve Yurttaşlık Hakları Bildirgesi madde 17'de belirtilen tazminat ödeme zorunluluğu ile karşı karşıya kalacaklardı.²⁶ Başka bir deyişle Katolik Kilisesi'nin "ulusallaştırılması", Kilisenin tüm mallarının münasip bir şekilde ortak ulusal malvarlığına katılmasını ve bu malların tamamının, dinî amaçlar dışında da, hiçbir şekilde doğrudan malî bir tazminat ödenmeksizin istenildiği gibi kullanılmasını mümkün kılıyordu. Bu, böyle bir birleşme mantığına karşı olan, "Kilise mallarıyla ilgili kısa gözlemler" eserinde Kilisenin malvarlığı ilkesini²⁷ savunan ve ulusun kendisine ait olmayan mallara hiçbir tazminat ödemeksizin el koymasının mümkün olamayacağını belirten Sieyès'in kesinlikle tasvip etmediği bir soygundur. "Ulus, yüce kanun koyucu olmasına rağmen, ne evimi ne de inancımı elimden alamaz."²⁸

Esmein'in belirttiği gibi, Kurucu Meclis tarafından açıklanan 3 Eylül 1791 tarihli Anayasa'da, Katolik inancının malvarlığının ulusal olması dü-

²⁵ Esmein, *Éléments...*, s. 666.

²⁶ "Mülkiyet dokunulmaz ve kutsal bir hak olduğundan, yasa ile belirlenen kamu ihtiyacı açıkça gerektirmedikçe ve adil ve peşin bir tazminat ödenmedikçe, hiç kimse bu haktan yoksun bırakılamaz."

²⁷ Bkz. Paul Bastid, *Sieyès et sa pensée*, Hachette, 1970, s. 513-521.

²⁸ Alıntı yapan P. Bastid, *a.g.e.*, s. 515.

şüncesi açıkça görülmektedir: "...İbadet giderleri ve kamu yararına olan her türlü hizmet için ayrılan mallar ulusa aittir ve her zaman ulusun hizmetindedir."²⁹ Üstün Anayasal meşruiyet uygulamasını hayata geçiren temsilciler, aynı zamanda (çok hassas bir dönemde), ulusa ait malları elde edenler için devlet güvencesini de Anayasa'ya kazıyacaktı: "Anayasa, yasayla belirlenen usullere göre yapılan ve yapılacak olan mal devirlerini güvence altına alır."³⁰ Anayasa'nın ayrılmaz parçası olan bu güvence, Restorasyon'a kadar yapılan tüm Anayasalarda yer alacaktır.³¹

Din Adamlarının Maaşları

Maddi konuları ilgilendiren bir diğer önemli hüküm de ruhban sınıfının aylıklarıyla ilgiliydi. Kutsal görevlerini icra etmek için ulusun arasından seçilen din adamları, ulus tarafından Katoliklik yönetiminde görevlendirilen gerçek birer din memuru gibi görünüyordı. Din adamlarının aylıklarını devletten almaları, temsilcilerin icat ettiği 'ulusal din' sistemiyle mükemmel bir uyum içindeydi. Bu yüzden 1791 Anayasası "ulusal borcun parçası" olduğundan, "Kurucu Ulusal Meclis kararları uyarınca seçilen ya da atanan maaşlı Katolik papazların aylıklarını" güvence altına almıştır (Bölüm V, madde 2). Eski Rejim altında da, din adamlığı sınıfı bir "devlet" memurluğu gibi görünmüştür. Bu da aslında böyle bir uygulamanın, Kiliseye emanet edilmiş olan dinle ilgili kamu hizmetlerini yeni ulusal egemenlik ilkelerine adapte etmekten başka bir şey yapmayan Devrimcilerin 'bir icadı' olmadığını gösteriyor. Joseph-Barthélémy'nin belirttiği gibi, "Fransa o dönemde o kadar Katolik'ti ki, ibadet hizmetleri adeta bir kamu hizmeti gibi düşünülüyordu. Bunun sonucu olarak da bu hizmeti, sahip olduğu imtiyazın karşılığı olarak Kilise sunuyordu."³² Din adamları sınıfını çok iyi tanıyan Sieyès *Tiers état?* broşürünün ilk satırlarında "mevcut durumda devlet memurluğunun, askerler, yargıçlar, Kilise ve idareciler olarak bilinen dört kategori altında toplanabileceğini" vurguluyor.

Elbette 1905 tarihli yasa Mecliste görüşülürken, İhtilal sırasında din adamlarının maaşlarını devletten almalarına, belki de Kilise mallarının ulusallaştırılmasının bir karşılığı olarak karar verilip verilmediğini anlamak için

²⁹ Birinci Bölüm: Anayasa ile güvence altına alınan temel hükümler.

³⁰ A.g.e.

³¹ Direktuar, madde 374; Sene VIII, madde 94; 28 Floreal Sene XII tarihli Senato Kararı, madde 53; Ek Kanun, madde 67.

³² Joseph-Barthélémy, Cours de droit constitutionnel comparé, DES de droit public, 1943-1944, Les cours de droit, s. 375.

çok sayıda tartışma yaşanmıştır. Bu sorunun cevabı çok önemliydi, zira tartışılan şey, bu yasayla getirilen ayrılık ilkesiyle inançların kamu bütçesinden karşılanmasına son verilmesi, ancak 1790 yılında ulusallaştırılan Kilise mallarının devlete ve komünlere ait olmaya devam etmesiydi.³³ Yukarıda da gördüğümüz üzere 1791 Anayasası “(sadece) Katolik inancına” ait papazların aylıklarını “ulusal borcun” bir parçası olarak görüyordu. Onlara göre 2 Kasım 1789 ve 20 Nisan 1790 tarihli kararnameler,³⁴ ulusallaştırmayla Katolik din adamlarının aylıklarının devlet tarafından ödenmesi arasında sıkı bir bağ kuruyordu. Ulus, Kilise mallarını ulusallaştırarak din adamlarının maaşlarını ödemeyi üstlendiği için, böyle bir bağ hiç de gerçek dışı değildir.

Ancak bu karşılıklı tartışmanın oldukça taraflı bir yönü vardır. Yine aynı şekilde olayın sadece bir soyguna indirgenmesi, Kurucu Ulusal Meclis'in esas din politikasının ne olduğunun anlaşılmasını engellemektedir. Gerçekte din adamlarının mallarının ulusallaştırılmasında ve papazların maaşlarının ödenmesinde, oldukça karmaşık tek bir karma hükmün iki ayrı kısmını görmek gerekir. Bunlar birbirlerine göre anlam kazanan iki kısım değil, birlikte Ruhbanların Sivil Anayasası'nı oluşturan sistemin unsurlarıdır. Başka bir deyişle, ulus sırf Kilisenin malları ulusallaştırıldı diye papazların ve piskoposların aylıklarını ödemeye kalkmamıştır. Bu kararın sebebi, Katolik dinî sisteminin artık kelimenin tam anlamıyla ulusal hale gelmiş olması ve kilisenin mallarının ortak malvarlığına dâhil edildiği bir kamu hizmeti olarak düzenlenmesidir. Buna paralel olarak da papazlar ulusun hizmetinde olan ve maaşını ulustan alan din memurları haline gelmiştir. Ruhbanların Sivil Anayasası'nın getirdiği sistemin temelindeki mantıkta papazların maaşlarının kamu tarafından verilmesi, din adamlarını mallarından alıkoymanın telafisi olarak ulusun vereceği basit bir mali karşılık değildir. Her ne kadar Ruhbanların Sivil Anayasası'nın mantığına göre, papazların maaşlarının devlet tarafından karşılanmasının sebebi sadece ruhbanların malvarlığına el konulduğu için onlara maddî bir telafi sunmak olmasa da (ne de olsa bu, din adamlarının mallarının

33 Lyon Belediye Başkanı radikal (ve kilise-karşıtı) vekil Augagneur, 1905'te Meclis'te ibadet mekânlarının Kiliseye geri verilmesi ilkesini belirli bir mantık çerçevesinde savunur. Şüphesiz kendi partisi içerisinde tamamen tecrit edilen bu vekil bazılarının gözünde hain bile ilan edilecektir.

34 2 Kasım 1789 Kararnamesi: “Ulusal Kurucu Meclis tüm Kilise Mallarının ulusun kullanımına açık olduğunu; bu malların ibadet masraflarına, din adamlarının geçimine ve yoksullara yapılacak bağışlara yetecek şekilde, iktidara ait olduğunu ilan eder.”

20 Nisan 1790 Kararnamesi, madde 5: “Her sene hazırlanan kamu harcamaları bilançosunda, Katolik dininin ve ibadetlerinin... din adamlarının geçimlerinin masraflarını karşılamaya yetecek bir miktar yer alacaktır. Öyle ki (din adamlarının) malları tüm yükümlülüklerden kurtularak Ulusal Meclis tarafından Devletin daha büyük ve daha acil ihtiyaçları için kullanılacaktır.”

ulusallaştırılmasını bir çeşit ‘istimlâk’ gibi gösterecektir ve devrimcilerin gözünde durum aslında hiç de öyle değildir), maaşlar ve mallar artık yeni ulusal din sisteminin ayrılmaz bir maddî ve mali parçasıdır.

Papazların maaşlarının kamu tarafından ödenmesi ilkesini benimseyen ve Kilise mallarının ulusallaştırılmasını onaylayan Konkordato ve organik maddeler, böylece 19. yüzyıl boyunca bu ‘devlet borcu’ tezini güçlendirecektir. Daha önce de belirttiğimiz gibi bu tez Devlet ve Kiliselerin Ayrılması Yasası’nın çıktığı dönemde Meclis’teki tartışmaların kalbinde yer alacaktır. Ancak Bonapart’ın 1801’deki görüşüne göre bu hiçbir şekilde bir borç ödemesi değildir. Dahası, malları hiçbir şekilde ulusallaştırılmamış olan Protestanların ve 1831’den itibaren Yahudilerin din adamlarının da maaşları devlet tarafından ödenmeye başlanacaktır. İşte bu “ortadan kaldırılan özel idarî malvarlığına ait (ağır) borçlar” meselesi özellikle Gaston Jèze tarafından 1914 yılında yayınlanan *Principes généraux du droit administratif*³⁵ (İdarî Hukukunun Genel İlkeleri) adlı eserin ikinci baskısında ele alınır. Jèze’e göre “(kamuya ait din kurumlarının) ortadan kaldırılan malları, ancak borçların ödenmesinin ardından ya da borçların ödeneceği koşuluyla başka bir malvarlığına geçebilir.”³⁶ Yani burada önemli olan mesele, kamuya ait din kurumlarının kaldırıldığı esnada herhangi bir borcun kalıp kalmadığıdır. Jèze: “Ben, başvuru metinlerde din hizmetlerinin, devletin sorumluluğunda bir kamu hizmeti olarak düzenleneceğine dair bir taahhüt olması gerektiğine inanıyorum”³⁷ diyerek tarihî borçlar argümanını çürütecektir. Bana öyle geliyor ki, Kurucu Ulusal Meclis’in siyâsî çalışmalarını, din hizmetlerinin ilk başta ulusu temsil eden bir kamu hizmeti olarak düzenlenmesi bağlamında anlamak gerekir.

Son olarak, Ruhbanların Sivil Anayasası İhtilal hareketinin altında yatan fikri beklenildiği üzere genel hatlarıyla çizmeyi başarmış olsa da, oldukça belirsiz olan, hatta tamamen turtasızlık arz eden pek çok konuyu aydınlığa kavuşturduğunu söyleyemeyiz. Esmein bu Anayasa’yı “yanlış kaynaklardan esinlenmiş ve hoş karşılanmamış; özgür Kilise öğretisiyle 18. yüzyıla ait bazı felsefî düşüncelerin karma bir ürünü”³⁸ olarak nitelendirmiştir.

³⁵ Gaston Jèze, *Les principes généraux du droit administratif*, Giard ve Brière, 1914, s. 351. Birinci basım: 1904.

³⁶ A.g.e., s. 351.

³⁷ A.g.e., s. 357. Jèze tezini desteklemek için: “burada, tazminat olarak yeterli bir tahsisat yapmaksızın Kiliseye yapılan yardımları ve ödenen aylıkları bütçesinden çıkartan Devletin gerçek bir hukukî borcu ödemekte kusur edip etmediğini anlamaktan ziyade, yüksek siyaset ve hakkaniyetle ilgili bir hususta kusurlu olup olmadığını anlamak söz konusudur” diyor Hauriou’dan alıntı yapar.

³⁸ Esmein, *Éléments...*, s. 666. Direktuvar dönemi tarihçisi Ludovic Sciout de aynı dönemde benzer bir görüşü dile getirir. Ancak onun sözleri kibar Esmein’dan çok daha ağırdır: “Jansenistlerin ve

Ancak Ruhbanların Sivil Anayasası sadece tutarsız olmakla kalmayacaktır. Bu Anayasa aynı zamanda son derece gerçek dışı olan, bu yüzden de uygulanması imkânsız bir Anayasa'dır. Ulusal Kilise artık, gerçek bir temsil yetkisiyle donatılmış ayrı bir siyasî organ olarak var olmadığından, Kiliseden Sivil Anayasa'yı kurumsal olarak onaylamasını beklemek mümkün değildir. Papaya gelince, sonunda Anayasa'yı kabul etmemiş olsa da,³⁹ onun görüşü artık Devrimcilerin gözünde pek bir öneme sahip değildi. Çünkü Fransa Kilisesi artık Papa'dan tamamen ayrılmıştı. Böylece sistem, ancak ve ancak din adamlarıyla Ulus arasında, yeni siyaset tasarısıyla ilgili tesis edilen derin bir uyum sayesinde işleyebilecektir. Özellikle, ulusun her ferdinin münferit olarak Sivil Anayasa'yı tamamen benimsemesi ve tüm din adamlarının, tıpkı Rahip Gregoire gibi Anayasa'ya uygun hale gelmesi gerekecektir. Oysa bu amaçla ulaşılması kesinlikle imkânsızdır. Böylece ulusal cemaatin bağrında, Anayasa'ya bağlılık yemini eden din adamlarıyla Anayasa'ya karşı olan din adamları arasında derin bir ayrılığın doğması kaçınılmaz olacaktır.

Anayasa'daki Diğer Hükümler

Gerçek anlamda dini ilgilendiren meseleler Ruhbanların Sivil Anayasası'nda büyük ölçüde ele alınmış olmakla beraber, Eylül 1791 Anayasası daha ziyade devletin din karşısındaki tarafsızlığını düzenlemeye çalışmıştır. Bilindiği üzere bu konuyla ilgili en önemli hüküm, siyasî iktidarın temelindeki ilahilik unsurunun yerine ulusal egemenliğin getirilmesidir. Artık, Bölüm III'te (Kamu yetkileri) belirtildiği üzere: 1) egemenlik Ulusa aittir; 2) Ulus yetkilerini sadece vekâletle kullanabilir; 3) Ulus adına bu yetkileri kullanma ehliyeti olan temsilciler, yasama organından ve kraldan oluşur. Başka bir deyişle Fransa Kralı, yeni Anayasa altında dinî bir kutsanmışlık sebebiyle değil, sadece ve sadece Ulusun temsilcisi olma sıfatıyla görevini icra etmeye devam edebilmektedir. Durum böyle olsa da Anayasa, temsilci Kralın şahsına, yasaların ilan edilmesi ve mahkeme kararlarının uygulanması ile ilgili usuller vasıtasıyla dinî bir güvenilirlik tanımaya devam eder: "(Yasaların) ilanı şu şekilde olacaktır: Tanrının lütfu ve devletin Anayasası'yla mevcut ve gelecekteki Fransızların Kralı olan İ.'yi (Kralın ismi), selamlarız. Ulusal Meclis'in verdiği ka-

her sınıftan devrimcilerin güç birliğinin tam da onlara layık bir ürünü olan Sivil Anayasa, ansiklopedik felsefenin, parlamenter özgür kiliseciliğin, Jansenizmin ve hatta Protestanlığın korkunç bir karışımından başka bir şey değildi. Kurucu Meclis bütün bu doktrinlerin yırtık parçalarını birbirine dikmekte aceleci davranmıştır. Bu nefret ve kötü niyet mahsulünden daha tutarsız ve çelişkili bir şey olamaz!" *Le Directoire*, s. 79.

rar uyarınca, şu hususları talep ediyor ve karara bağlıyoruz...”⁴⁰ Başka bir deyişle, insan ve yurttaşlık haklarının “Yüce varlığın huzurunda ve himayesinde” kabul ve ilan edilmiş olduğu gibi (DDHC, giriş kısmı),⁴¹ artık yasalar ve mahkeme kararlarından oluşan ulusal iradenin eylemlerinin, hükümdar tarafından onaylanması sayesinde ilahî güçten geri kalanlar yaşamaya devam etmiştir. Monarşinin planlanan şekilde kaldırılması da kısa bir süre sonra gerçekleşecek ve böylece bu da son bulacaktır.

Anayasa’daki bir diğer önemli hüküm de, bugün artık tamamen medenî hukuku ilgilendirdiği düşünülen ve o dönemki Anayasa’nın haklı olarak temel yurttaşlık meselelerini ilgilendirdiğini düşünerek Bölüm II altında ‘Krallığın bölünmesi ve yurttaşların durumu üzerine’ başlığıyla yer verdiği konulardır. Şöyle ki, bundan böyle “yasa evliliği sadece medenî bir sözleşme olarak görür. Yasama organı hiçbir ayırım gözetmeksizin bütün nüfus için doğum, evlenme ve ölüm işlemlerinin nasıl yapılacağını belirleyecek ve bu işlemlerle ilgili belgeleri toplayıp saklamakla görevli devlet memurlarını atayacaktır” (madde 7). Burada başka bir deyişle, medenî hal ve evlilik yoluyla, şahısların durumunun laikleştirilmesi söz konusudur. Yeni yurttaşlık kavramının oluşturulması açısından bakıldığında, şahısların durumu oldukça ulusal bir meseledir. Ne de olsa, yurttaşlık niteliğini belirleyen (doğum, rüşt, ölüm) ve zaman içerisinde ulusal topluluğun yenilenmesini sağlayan (evlilik, nesep) budur. Burada da, yeni devletin Katoliklikle olan bağlarını bir kalemde kesip atmasının altında yatan ve medenî halin ve evliliğin laikleştirilmesini temel ve anayasal bir yurttaşlık meselesi haline getiren şey, yurttaşlık ve ulusun bütünleştirilmesi ideolojisidir.

Son olarak Eylül 1791 Anayasası, inanç özgürlüğünü “Anayasa’nın güvence altına aldığı temel hükümler” başlığı altında garanti altına almıştır. Bu güvence, göreceğimiz üzere açık ya da üstü örtülü bir şekilde en baştan beri bütün Fransız Anayasalarında yer aldığı için, bu konuya daha sonra geri geleceğiz.

Üzerinde uzun uzadıya durmak gerektiğini düşündüğüm bu ilk Fransız Anayasası’nın ayırt edici özelliği, bir kez çözüldüğü takdirde diğer Anayasalarda tekrar ele alınmak zorunda kalmayan bir dizi meseleyi çözüme kavuşturmuş olmasıdır. İhtilalin getirdiği ayrılığın yaşanmakta olduğu bir dönem-

⁴⁰ Bölüm III, Kısım IV, Paragraf 1: Yasaların ilanına dair. Kararların yürürlüğe konması için bkz. Bölüm III, Kısım V: Yargı erkine dair, madde 24: “Mahkeme kararlarının yürürlüğe konması şu şekilde gerçekleşecektir: Tanrının lütfu ve Devletin Anayasasıyla, mevcut ve gelecekteki Fransızların Kralı L’yi (Kralın ismi), selamlarız. ... Mahkemesi şu karara varmıştır...”

⁴¹ Benzer bir giriş cümlesini, “Yüce varlığın huzurunda” ilan edilen 1793 ve 1795 tarihli haklar bildirgelerinin başında da görüyoruz.

de yürürlüğe giren hukuk-ötesi ilkeler, gerek örfi Anayasa hukukunun ilkele-ri olarak, gerek sonraki Anayasalar tarafından kaldırılmadıkları için uygulanmaya devam ettiklerinden, gerekse –medenî hal ve evlilik örneğinde oldu-ğu gibi– ulusal yasalar tarafından kesin ve nihai bir biçimde ortaya konduklarından, bir şekilde var olmaya devam etmiştir. Ne olursa olsun, dinler hu-kuku açısından bakıldığında Kurucu Ulusal Meclis'in çalışmaları, sadece Ruhbanların Sivil Anayasası'nın yaşadığı talihsiz tecrübeyle özetlenemez. Ak-sine, bu çalışmalardan akıllarda kalması gereken şey, Devrimci Anayasalcı-lıktan doğduğu şekliyle çağdaş laik devletin temellerini eksiksiz bir biçimde atmış olmasıdır.

KONVANSİYON VE DİREKTUVAR DÖNEMİ: AYRILIĞA DOĞRU

Konvansiyonun Çalışması: Devlet ve Kiliselerin İlk Kez Ayrılması

Konvansiyon Rejimi dinî açıdan birkaç farklı özelliğe sahiptir. Öncelikle, özellikle Robespierre'in etkisiyle, bir ölçüde Rousseau'nun *Toplumsal Sözleşme*'sinden ilham alan bir sivil din oluşturulması iradesinden söz edebi-liriz: Mantık kültü, Yüce Varlık kültü ve daha sonra da Direktuvar Rejimi al-tında İnsanlık Dini ve decadaire kültü. Devrim döneminde, Cumhuriyete ve yasalarına karşı sempati uyandırmak amacıyla devamlı olarak dinî duygu-la-ra hitap edilmiştir.⁴² Aynı şekilde Konvansiyon Rejimi de, Ruhbanların Sivil Anayasası'nın başarısızlığına sebep olan din karşıtı zulümle bağdaştırılmıştır. Kralın 26 Mayıs 1792 tarihli sisteme karşı çıkan yeminli din adamlarının sür-güne gönderilmesine dair kararnameyi onaylamayı reddetmesi, 10 Ağustos'ta tahttan indirilmesinde önemli rol oynamıştır. Din adamlarına karşı düzenle-nen ilk katliamlar ise Eylül 1792'den itibaren başlayacaktır. Paris'te kurulan Komün ve Nantes, Lyon, Nevers gibi diğer şehirlerdeki görevli temsilcileri, korkunç bir Hıristiyanlık-karşıtı hareket başlatacaktır.

Hukukî açıdan Konvansiyon'un düşüşe geçtiği dönemdeki ilk faaliye-ti, ilk kez olarak devlet ve kiliseleri ayırmayı başarmasıdır. Buradaki ayrılık-

42 “Aslında, Yüce Varlığı yaratan, yasa koyucu ve eşitliğin koruyucusu olarak sunan bir kült, Hıris-tiyanlığa sadece ahlâkî yönü yüzünden bağlı olanların, ateizmi reddedenlerin ve batıl inançlardan tiksinenlerin hoşuna gitmek gibi büyük bir avantaj sunmaktaydı. Bu kült ayrıca, insanlığın büyük saygı duyduğu bilgelerin görüşlerine ve çürütülmesi imkânsız düşüncelere dayanmaktaydı. Re-formcuların ellerinde bu kült, demokratik müesseselerin kurulmasına yardımcı olarak güçlü bir kaldıraç görevi görebilirdi. Büyük halk topluluklarıyla konuşmanın tek yasal yolu bu kültü”, Philippe Buonarroti, *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*, Les classiques du peuple, Editions so-ciales, 1957, s. 92-93. Buonarroti'nin bu sözleri Direktuvar yönetimi altında on günde bir tatil ilan edilmesine yöneliktir.

ta, dönemin koşullarının çok büyük etkisi olacaktır. Bu koşullara örnek olarak, Katolik Kilisesi'nin ulusallaştırılmasını öngören tasarının başarısızlıkla sonuçlanmış olmasının, tamamen özel olan alanda dinin reddedilmesi gibi ters bir tepki yaratmasından bahsedebiliriz. Buna ek olarak bir de, acilen ele alınması gereken önemli mali kaygıların varlığından söz edilebilir. Bunlar da ayrılığı hızlandırmıştır. Konvansiyon, Thermidor'un (Fransız Devrim takviminin on birinci ayı) hemen akabinde (5 Ağustos 1794'te) "bugüne dek maaşları Cumhuriyet tarafından ödenen papazlara, din adamları ve kadınlarına (...) ödenmesi gereken gecikmiş borçların" kapatılmasına karar verir. Bir sonraki ay ise, Cambon raporuna dayalı olarak kabul edilen bir başka yasa (2 Sans-culottides Sene II, 18 Eylül 1794), birinci yasanın tam tersini savunur ve din adamlarına olan borçları ödemenin imkânsız olmasından dolayı, ruhbanların maaşlarını topyekûn kaldırır.

Devlet ve kiliselerin tamamen ayrılması, Şubat 1795'te oylanır (3 ventôse-21 Şubat tarihli yasa). Boissy d'Anglas'ın "asayiş, genel güvenlik ve yasa-ma komisyonları adına, inanç özgürlüğü üzerine" hazırladığı rapor, Kurucu Meclis'in din konusundaki çalışmalarına eleştirel bir bakış açısı getirir. Bu rapor, devlet ve kiliselerin ayrılması girişimini, başarısızlıkla sonuçlanan Ruhbanların Sivil Anayasası'nın doğrudan bir devamı olarak niteler ve böylece dinin kamusal alandan tamamen çıkartılması gerektiği yönünde insanları ikna etmeye çalışır. Aslında Ruhbanların Sivil Anayasası, sadece "din için, neredeyse kendisinin ortadan kaldırdığı kadar engin olan, görkemli ve külfetli bir müessese" oluşturulmasıyla sonuçlanmamıştır. Bu Anayasa aynı zamanda "baskı altına almayı başaramadığı" bir "ayrılığın oluşmasına" izin vermiştir. Burada her şeyden önce, "dini sadece özel (kişiye ait) bir görüş olarak kabul ederek", Kilisenin kurumsal olarak yeniden teşkilatlanmasını engellemek söz konusudur: "Bütün ayinler o denli serbest olsun ki, kimse bu ayinlere bir değer vermesin, polisiniz bu ayinlerdeki uygunsuzlukları ve aşırılıkları denetleyebilsin; papazlık hiyerarşisini teşkil eden hiçbir şey, her ne şekilde olursa olsun aranızda yeniden ortaya çıkamasın. Sağduyuyla yok ettiğiniz dinî birliklerin yeniden tesis edilmesi için yapılan her türlü girişimi suç sayın... tek bir kelimeyle, tüm görüşlere saygı duyarken, hiçbir şekilde bir mezhebin yeniden doğmasına izin vermeyin... ve dini sadece özel (kişiye ait) bir görüş olarak kabul ederek, dinin dogmalarını tanımayın, hatalarına acıyarak bakın, ama her yurttaş da kendi arzusuna göre seçtiği ibadeti yerine getirmesi özgürlüğünü tanıyın."⁴³

11 kısa madde halinde düzenlenen ilk ayrılık, inanç özgürlüğünün resmî olarak ilan edilmesiyle böylece başlamıştır.⁴⁴ Bu inanç özgürlüğü artık, neredeyse üç yıl süren şiddetli bir baskının ardından özellikle Batı'da yaşayanlara⁴⁵ verilmiş bir güvencedir. Bu aynı zamanda anayasal piskoposların, özellikle de Anayasayı şiddetle isteyen Grégoire'ın ısrarlı bir talebidir. Bunun dışında 21 Şubat 1795 kararnamesinin içeriğinde 3 konuya değinilmektedir: Ne şekilde olursa olsun, inancın mali olarak desteklenmesine son verilmesi, özellikle de maaşların ödenmesi ya da ibadet mekânlarının tahsis edilmesi (madde 2, 3, 8, 9, 11); dinî ibadetlerin mutlak suretle özelleştirilmesi (madde 4, 5 ve 7), örneğin bundan böyle "bu ayinlerin düzenlenmesi için ayrılan mekânların dışında düzenlenen her türlü dinî ayin yasaktır" (madde 4) ve "yasa hiçbir dinin papazını tanımaz: Kimse kamusal alana dinî ayinlerde kullanılan giysilerle, ayin kılık ve kıyafetleriyle çıkamaz" (madde 5); son olarak da dinî uygulamaların ve ibadetlerin kamu yetkilileri tarafından sıkı bir şekilde denetlenmesi (madde 6).⁴⁶ Bütün bunlara ek olarak, devlet ve kiliselerin ayrılmasına rağmen, din adamları 14 Ağustos 1792 tarihinde, her vatandaşın yaptığı gibi özgürlük ve eşitlik için "küçük bir ant" içmek zorunda bırakılacaktır. Bu sert ayrılığın ardından, (30 Mayıs 1795'te) "daha önce Katolik inancına ait olan binalar" (en azından "ulusun kendi isteğiyle devrettikleri") dinî kullanım amacıyla ruhbanlara geri verilmiştir (Esmein). Aslında, tüm Kiliseler ulusun kullanımına açıldığı için, aralarından bazıları çoktan değiştirilerek sadece medenî işler için kullanılmaya başlanmıştı. Öyle ki, resmî olarak inanç özgürlüğü ilan edilmiş olduğundan, dinî mekânların ibadet amacıyla yeniden kullanılmasına karar vermek gerekmiştir. Ancak bu eskiye dönüş, "bu mekânlar, eğer toplumda başka inançlar varsa o inançların ayinlerinde ve 'yasayla düzenlenen' yurttaşlar meclisleri için de kullanılmak zorunda olduğundan, pek de adil olmayan şartlarda"⁴⁷ gerçekleşecektir.

Normların hiyerarşik sıralaması açısından Konvansiyonun çıkarttığı bu kararnamenin hukukî değerine baktığımızda, bunun 1789 İnsan ve Yurt-

⁴⁴ Madde 1: "İnsan Hakları Bildirgesi madde VII ve Anayasa madde CXXII uyarınca, hiçbir dinin yerine getirilmesi engellenemez."

⁴⁵ Ludovic Sciout'un yorumuna göre, silahlarını bırakmaları için Brötanya ve Vendeen halklarına vicdan özgürlüğü vaadinde bulunan "inatçı ama ikiyüzlü zalimler olan" Konvansiyon üyeleri 3 Ventôse yasasını çıkartır. Zira "onlara güven aşılacak için din özgürlüğünün, sadece bu özgürlüğü elde etmek için ayaklanan memleketlerle sınırlı değilmiş gibi görünmesi gerekiyordu", *Le Directoire*, s. 89.

⁴⁶ Boissy d'Anglas da raporunda şöyle der: "Bir şeye engel olamıyorsak onu denetlemeliyiz, savunmıyorsak düzenlemeliyiz" (Jean Tulard, *Les Thermidoriens*, Fayard, 2005, s. 341).

⁴⁷ Adhémar Esmein, *Éléments...*, s. 667.

taşlık Hakları Bildirgesi madde 6'da belirtildiği anlamda genel iradenin bir ifadesi olan bir kanun olduğunu görüyoruz. Bu kanunun hükümleri maddi olarak hem Anayasal (ne de olsa bu hükümler Ruhbanların Sivil Anayasası'na son vermiştir ve bazıları Direktuar Anayasası'nda da kullanılacaktır), hem de yasal kabul edilmelidir. Ancak tabi ki bu kararname, bizim bugün anladığımız anlamdaki düzenleyici bir kararname değildir.

24 Haziran 1793 tarihli Montagnardlar Anayasası, 1791 Anayasası'nın tersine, din konusuna uzun uzadıya yer vermez. Sadece İnsan ve Yurttaşlık Hakları Bildirgesi'nde "gerek basın yoluyla gerekse başka bir şekilde görüş ve düşüncelerini belirtme hakkı, barışçıl toplanma hakkı ve inançların serbestçe yerine getirilmesi engellenemez. Bu hakların açıklanması gereği, ya geçmiş ya da mevcut bir zorbalığı gerektirir" ibaresini görüyoruz (madde 7). Aynı doğrultuda madde 122 de şöyle der: "Anayasa tüm Fransızlar için eşitliği, özgürlüğü, güvenliği, malvarlığını, kamu borcunu ve dinlerin yerine getirilmesini garanti altına alır." Esas itibarıyla siyasi olan Anayasa, Ruhbanların Sivil Anayasası'na yeniden geri dönmez. Ancak inanç özgürlüğü ile diğer temel bireysel haklar arasında bağlantı kurarak, bir şekilde din meselesinin özel alana inmesine⁴⁸ katkıda bulunur. Oysa ki Kurucu Ulusal Meclis, tam tersine dini ulusal yapının tam merkezine oturtmuştu.

Direktuar Anayasası

Thermidorienler Direktuar Anayasası'nda, birkaç ay evvel ortaya konulan ayrılık rejimini kısaca onaylamakla yetinecektir. Üstü kapalı bir şekilde 21 Şubat 1795 tarihli kararnamenin hükümlerine atıfta bulunan madde 354, bundan böyle yeni inanç rejiminin iki temel esası olduğunu belirtir. Bunlardan biri, inançların yasal çerçeve içerisinde serbestçe yerine getirilmesi, diğeri de her türlü mali desteğin yasaklanmasıdır: "Yasalara uygun davrandığı sürece, hiç kimse seçtiği inancı yerine getirmekten alıkonulamaz. Hiç kimse belirli bir inancın giderlerine katkıda bulunmaya zorlanamaz. Cumhuriyet hiçbir inancı finanse etmez." 9 Aralık 1905 tarihli yasada da bunlara benzer iki hüküm yer alır. "Yasa ne dinî yeminleri, ne de insanın doğal haklarına karşı olan herhangi bir taahhüdü tanımaz" diyen madde 352 ile birlikte, Anayasa'da Genel Hükümlerin yer aldığı Bölüm XIV, dinî referansların yer aldığı tek kısımdır.

Bu düzenlemeyle Fransa'nın anayasal dinî yapısı, iki boyutlu bir düzenleme şeklinde *genel hatlarıyla* çizilmiştir. İnanç rejiminin temel ilkeleri

⁴⁸ Bu fikrin dolaylı da olsa Esmein tarafından da dile getirildiğini görüyoruz. Esmein laik bir Devlet- te inanç özgürlüğünün "bireysel bir hak" olduğunu düşünür (Bkz. *Éléments...*, s. 665).

anayasal düzeyde açıkça belirtilmiş, bu rejimin temel kurallarını belirleyen özel bir organik mevzuat, yani 21 Şubat 1795 tarihli kararname, açıkça ya da üstü kapalı olarak devre dışı bırakılmıştır. Bunun ardından benzer bir düzenleme biraz daha açık bir şekilde getirilecektir.

KONKORDATO FRANSASI

Konsüllük Devri ve İmparatorluk

VIII. yıl Anayasası inanç meselesini bir kenara bırakır ve bu konuyla ilgili tek bir kelime bile içermez. Ancak bunun amacı, konuya tamamen yeni bir bakış açısı getirmektir. Bilindiği üzere Bonapart dini sosyal düzenin bir unsuru olarak görmekte ve bir yandan dinden destek almayı, diğer yandan da dini sıkı bir şekilde kontrol altında tutmayı tasarlamaktadır. Açıkça yürürlükten kaldırılmamış olan ayrılık rejimi, bu rejime son veren İnançların Düzenlenmesine dair 18 Germinal Sene X Yasası çıkıncaya kadar korunmuştur. Bu yasa, “Papa ile Fransa Hükümeti arasında Paris’te 26 Messidor Sene IX tarihinde kabul edilen ve 23 Fructidor Sene IX’da (10 Eylül 1801) Paris’te karşılıklı olarak onaylanan” anlaşmayı (Konkordato’yu) ve aynı zamanda bu anlaşmanın Katolik dini ile ilgili olan organik maddeleri ile Protestanlıkla ilgili organik maddelerini de (Reform Kilisesi ve Ogsburg Kilisesi) içerir. Getirilen düzenleme oldukça detaylı ve karmaşıktır. 19. yüzyıl inanç rejimini tam olarak açıklayabilmek için, Yahudiliği düzenleyen 17 Mart 1808 tarihli üç kararnameyi, hahamların maaşlarının devlet tarafından ödenmesini düzenleyen 8 Şubat 1831 tarihli yasayı ve yine Yahudi inancıyla ilgili 25 Mayıs 1844 tarihli kararı da zikretmek gerekir.

Burada detayına girmeyeceğimiz bu inanç rejiminin iki unsurunu belirtmekte fayda var. Öncelikle, Konkordato ile “Cumhuriyet Hükümeti, Katolik dininin (Apostolik ve Romen) Fransız vatandaşlarının çoğunluğunun dini olduğunu kabul etmiştir.” İlk olarak Bonapart, Katolikliğin devletin dini olarak ilan edilmesini kabul eder. Eski piskopos Talleyrand ise, Birinci Konsüle “(korumayı taahhüt ettiği) devrim ilkelerinde inanç eşitliği olduğunu, bir dinin devletin dini olarak ilan edilmesi durumunda ‘inanç eşitliğinin’ ortadan kalkacağını” hatırlatır.⁴⁹ “Fransızların büyük çoğunluğunun dini” olarak akıllarda kalacak tabiri bulan da yine Talleyrand’dır. Böyle bir adlandırma oldukça önemli, zira diğer dinlerin tanınmasına imkân veriyor. Yeni rejim altında Katoliklik, toplumdaki hâkim din olmasından dolayı ayrıcalıklı din ola-

49 Bkz. Joseph-Barthélémy, Cours de droit constitutionnel comparé, a.g.e., s. 401.

caktır. Ancak diğer dinlerin de, her birine varlıklarını sürdürmelerini sağlayacak koşullar garanti edildiğinden, özel bir muamele görmediği söylenemez. Katolik inancı dışındaki inançlar, yani Reform Kilisesi ve Ogsburg Kilisesi ile 1808'den itibaren Yahudilik, daha önce Ruhbanların Sivil Anayasası'nda yer almayan özel bir düzenlemeye tabi olur. Genel hatlarıyla Katolik Kilisesi için oluşturulan hukukî rejim, Fransa'daki diğer inançların kendine has özellikleri dikkate alınarak küçük çapta onlara da uyarlanır.

Belirtilmesi gereken ikinci husus da, yanlış bir şekilde⁵⁰ Konkordato olarak adlandırılan bu rejimin İhtilalin temel kazanımını, yani siyasî iktidarın ve kamu kurumlarının laikliğini tartışma konusu yapmamasıdır. Bu anlamda Bonapart'ın ortaya koyduğu rejim, Konkordato geleneği ile (sadece biçimsel olarak) Ruhbanların Sivil Anayasası'nı (Kilise topraklarının düzenlenmesi, ruhbanların maaşlarının devlet tarafından ödenmesi) bir nevi bağdaştırır ve devlet ve kiliselerin ayrılması (din özgürlüğü, çoğulculuk, devletin laik olması), Hauriou'nun tabiriyle “etkisi azaltılmış” bir ayrılık⁵¹ olarak gerçekleşir.

19. yüzyıl inanç rejimi ile ilgili sahip olduğumuz bilgiler bize büyük ölçüde 1905 yılında ayrılığı gerçekleştiren ve bu rejimi olumsuz bir yaklaşımla değerlendiren cumhuriyetçi gelenek tarafından aktarılmıştır. Yine de, papazların maaşları meselesini bir kenara bırakacak olursak (ki temel bir meseledir), yukarıda bahsettiğimiz ve aslında ilk olarak Kurucu Ulusal Meclis tarafından getirilmekle beraber Bonapart tarafından da kullanıldığını gördüğümüz düzenlemenin içeriğine bakıldığında, aslında anlamının belirsiz olduğunu ve inançlar için çok daha sert koşullar getirildiğini görüyoruz. Bu düzenlemeyle inançlar son derece katı bir hukukî rejime tabi olur. Bu rejimse sadece, artık Katolik Kilisesi'yle organik bağlarını kopartan ve din adamlarının nüfuzuyla dilediği kadar korunan devlet içindir. Zaten konkordato olarak anılan bu sistemin, kurumsal olarak bu denli istikrarsız bir yüzyılda beklenmedik bir şekilde uzun ömürlü olmasının sebebi de budur. Aslına bakarsanız bu sistem, 1879-1905 yılları arasında 27 yıl süren ve Kilisenin devlet iktidarını ele geçirmesinin izine bile rastlanmayan kilise-karşıtı cumhuriyet dönemi de dâhil, 19. yüzyıl boyunca Fransa'da birbiri ardına gelen tüm siyasî rejimlerle uyum sağlamayı başarmıştır. 9 Aralık 1905 tarihli yasa ile tesis edilen ayrılık rejiminin ve süregelen uygulamasının, dinlerin devlet tarafından yönetilmesiyle ilgili

⁵⁰ Konkordato Yahudiliği ve Protestanlığı ilgilendirmedeği ve ayrıca Katolik Kilisesi'nin hukukî rejiminin sadece bir kısmını oluşturduğu için.

⁵¹ Hauriou, *Principes de droit public (Kamu Hukukunun İlkeleri)* (Sirey, 1910, s. 388) adlı eserinde “Konkordato ile etkisi azaltılmış ayrılık çözümü ile Konkordatosuz mutlak ayrılığı” birbirinden ayırır.

ulusal anlayışımız açısından konkordato rejimine çok şey borçlu olduğunu eklemekte fayda var. Dört yüzyıl süren Konkordato ile bağlar kopmuşsa da, bu sistem, sonrasında gelen hukukî yapıda bazı izler bırakmıştır.

Belirttiğimiz gibi Konsüllük Devri Anayasası inanç rejimine değinmez. Ancak 28 Floreal Sene XII tarihli organik Senato kararı, İmparator tarafından edilen yemine inanca değinerek Konkordato'ya bu hususu eklemiş olur. Madde 53 şöyle diyor: "İmparatorun yemini şu şekildedir: 'Cumhuriyet topraklarının bütünlüğünü koruyacağıma, Konkordato yasalarına ve inanç özgürlüğüne saygı göstereceğime ve gösterteceğime ant içerim'..." İmparator yemini "İncil" üzerine eder (madde 52). Konkordato'da "akit taraflar arasında mutabık kalındığı üzere, mevcut Birinci Konsülün haleflerinden birinin Katolik olmaması durumunda, hak ve imtiyazlar (eski hükümetin Papa nezdinde faydalandığı) ve piskoposluk atamaları yeni bir anlaşmayla karara bağlanacaktır" denildiği için, Cumhuriyet Konsüllerinin "özellikle Katolik inancının işleriyle ilgilendikleri" belirtilir (madde 17). Yani, daha önce bahsettiğimiz gibi Katoliklik tam anlamıyla ulusal din ya da devletin dini olarak ilan edilmişse de, yine de yeni İmparatorlukta ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğu (her ne kadar temelde göstermelik de olsa) açıktır. Diğer inançlara gelince, daha geri planda kalmalarına rağmen, yine de imparatorluğun görkemli resminden tamamen silinmezler. Haham ve Protestan papazlar kurulu başkanları da, başpiskopos ve piskoposların yanında imparatorun yemin töreninde hazır bulunurlar.

Restorasyon

4 Haziran 1814 Şartı, 18 Germinal Sene XII tarihli yasayı⁵² mevzubahis etmeksizin inançlar rejimine Anayasal bir statü tanır ve böylece bu rejimin sembolik anlamı ve kapsama alanı derinden değişir. İnanç özgürlüğü ve inançların eşit muamele görmesi resmî olarak teyit edilmişse de (madde 5: "Herkes kendi dinini eşit bir serbestlikle yerine getirir ve inançları için aynı korumadan faydalanır") bu konuda Eski Rejime geri dönen madde 6 "bununla beraber Katolik dini (Apostolik ve Romen) devletin dinidir" diyerek bu ilkesel eşitliği yok sayar. Konkordato'nun tanıdığı toplumsal üstünlüğe karşı, 1814

⁵² Restorasyon Döneminin başında Roma ile müzakere edilen ve meşru din adamlarının tanınması ni da içeren yeni bir Konkordato 1817 Haziran ayında imzalanır. Bu konkordato pek çok açıdan Bologna Konkordatosu'na geri dönüş niteliğindedir. XVIII. Louis de bu Konkordato ile Bonapart tarafından desteklenen Anayasal piskoposlardan kurtulmayı amaçlamaktadır. Ancak Esmein'in açıkladığı üzere (*Éléments...*, s. 669), "Hükümet bu konkordatoyu Meclise sunacak cesareti bile bulamamıştır."

Şartı Katolikliği devletin dini ilan ederek ona hukukî üstünlük de getirir. Madde 7, organik maddeler uyarınca sadece Hristiyan inançların din adamlarının maaşa bağlanmasını güvence altına alır ve üstü kapalı da olsa Anayasa olarak hahamların maaşlarının kamu tarafından ödenmesini yasaklar. O dönemde haham maaşları devletin sorumluluğunda değildir: “Sadece Apostolik ve Romen Katolik inancının papazları ile diğer Katolik inançlarına mensup papazların maaşları Kraliyet Hazinesinden ödenir.”

Katolikliğin bu şekilde devletin dini olarak ilan edilmesi sert tepkiler doğurur. Benjamin Constant kaleme aldığı Ek Anlaşma’da, dinî inancını güçlü bir liberal Protestan olarak açıklama fırsatı bulur. Eski Rejimin tüm hayallerine karşı egemen halka olan desteğini hatırlatan madde 67 şöyle diyecektir: “Fransız halkı devrettiği yetkilerle, Burbon Hanedanlığının yeniden başa geçmesini ya da bu aileden herhangi bir prensin tahta çıkmasını önermediğini... gerek feodalite ve derebeylik hakları, gerek aşar vergisi, gerekse herhangi bir inancın egemen ve ayrıcalıklı olması olsun, eski feodal soylular sisteminin yeniden getirilmesi ya da ulusal beylik arazilerinin satılmasının geri döndürülemez özelliğini değiştirme yetkisi vermediğini... ilan eder.”

Temmuz Monarşisi

Birinci Şartın metnine büyük bir değişiklik getirmeyen 14 Ağustos 1830 tarihli Anayasa Şartı, kesin bir şekilde iki temel konuda inanç rejimine hassas bir değişiklik getirir. Katoliklik devletin dini olma statüsünü kaybeder ve Konkordato’nun giriş kısmı uyarınca (tekrardan) “Fransızların çoğunluğunun mensup olduğu” din haline gelir.⁵³ Öte yandan, madde 6’da hâlâ “Fransızların çoğunluğunun mensup olduğu Apostolik ve Romen Katolik inancının papazları ile diğer Katolik inançlarına mensup papazların maaşları Kraliyet Hazinesi’nden ödenir” dense de, Hristiyan olmayan din adamlarına maaş bağlanmasının açıkça yasaklanması uygulaması da son bulur. “Sadece” sıfatı kaldırıldığı için bu değişiklik inanç eşitliği açısından önemlidir, zira 1831’den itibaren⁵⁴ hahamların maaşları da devlet tarafından ödenmeye başlayacaktır.

“Zambaksız ve papazsız temmuz monarşisi”,⁵⁵ Restorasyon’dan ve devlet ve iktidarın inançtan arındırılmasıyla serbest bırakılan kilise yanlılığın-

53 Konkordato Katolikliği Fransız vatandaşlarının çoğunluğunun mensubu olduğu din olarak tayin ediyordu. Ancak Şartlar sisteminde vatandaşlardan bahsedilmez.

54 8 Şubat 1831 tarihli yasa ve onu tamamlayan 25 Mayıs 1844 tarihli yasa.

55 Joseph-Barthélémy, Cours de droit constitutionnel comparé, a.g.e., s. 414.

dan farklıdır. Özellikle *Chambre des Pairs*'in (Üst Meclis) oluşumuna baktığımızda, üyelerin Kral tarafından serbestçe atanmaya devam etmesine rağmen, Kral artık sadece saygın kişilerden oluşan belirli bir isim listesi arasından seçim yapacaktır. Bu listede de Kilise mensupları yer almayacaktır.⁵⁶

İkinci Cumhuriyet

Katolik Kilisesi ile Cumhuriyetçiler arasında koşullar öyle gerektirdiği için oluşturulan bir ittifakın işareti olarak ortaya çıkan 4 Kasım 1848 Anayasası, bu geçici birleşmenin izlerini taşır.⁵⁷ Anayasa'nın en belirgin özelliği, geriplandaki din duygusunun her yerde hissedilmesidir. Anayasa'nın ilanıylailgili 6 Kasım 1848 tarihli yasanın da belirttiği üzere, Anayasa ilan töreni "halka açık konuşmalar ve beyanların ardından dinî bir törenle" gerçekleşir. Cumhuriyet'in temel ilkelerini açıklayan Anayasa'nın Giriş kısmında ise "Tanrı'nın huzurunda ve Fransız halkı adına" ibaresi yer alır. Yine Giriş Bölümü'nün VIII. maddesine göre Cumhuriyet "vatandaşların kişiliğini, ailesini, dinini, mülkiyetini, işini... korumakla" yükümlüdür. Son olarak madde 48'e göre "Cumhurbaşkanı göreve başlamadan evvel Ulusal Meclis huzurunda şu yemini eder: 'Tanrı'nın huzurunda ve Ulusal Meclisle temsil edilen Fransız halkının karşısında'..."

Ancak inanç rejimi açısından en önemli düzenlemeler tek bir maddede; Şart'larda belirtilen hükümleri biraz değişiklik yaparak tekrarlayan madde 7'de toplanır. Bu maddeye göre "herkes dinini serbestçe yerine getirir ve inancını uygulamak için devletin eşit korumasından faydalanır. Gerek mevcut yasayla tanınmış, gerekse gelecekte tanınacak inançlara mensup din adamlarının Devletten aylık alma hakları vardır." Madde 7'nin ilk cümlesi temelde Şartların 5. maddesinin bir kopyasıdır. Tek bir farkla: Artık Devletin, inançların serbestçe uygulanmasını korumak yönünde pozitif bir yükümlülüğü bulunmaktadır ("herkes inancını uygulamak için devletin..."). Ancak dikkatimizi çeken

⁵⁶ 29 Aralık 1831 tarihli yasanın ardından kaleme alındığı haliyle 14 Ağustos 1830 tarihli Şart, madde 23. Bir kilise mensubu Fransa *Chambre des Pairs*'e hâlâ atanabilmektedir ancak bu atama Kilise mensubu olmasından dolayı değildir. Bu kişinin Anayasa'da belirtilen saygınlık kriterlerinden birini yerine getirmesi, örneğin Akademi üyesi olması gerekmektedir.

⁵⁷ Bu dönemin eleştirel bir tasviri için bkz. Georges Weil, *Histoire de l'idée laïque au 19^e siècle*, Paris, Librairie Félix Alcan, Bölüm V, İkinci Cumhuriyet'in laik ruhu, s. 105-120. Georges Weil "tanınmamış genç bir adam olan Ernest Renan'ın 'kilise liberalizmi' başlıklı makalesinden" alıntı yapar. "Renan şöyle diyor: Ateşli demokratlar haline dönüşen keşişler, eskiden soyluların müttefikiyken şimdi halktan çok cumhuriyetçi kesilenler, kimbilir kaç kez lanetledikleri ağacı kutsayan ve ilk başta anarşiyile karşıladıkları hükümete zorba gözüyle bakan papazlar, işte bu senenin bize bahşettiği mucizeler."

madde 7'nin özellikle ikinci kısmıdır. Öncelikle terminolojik açıdan, pozitif hukuka "tanınmış inançlar" kavramının böylece girmiş olduğunu belirtmekte fayda var. Bu tabir daha sonra, Konkordato ve organik maddelerden (ve Yahudilikle ilgili metinlerden) doğan inanç rejimi doktrinini açıklamakta kullanılacaktır. Yasayla tanınmış inançlar kavramının doğmasını sağlayan 4 Kasım 1848 Anayasası, devlet-kiliseler ilişkisi açısından özel bir modelin tanımlanmasına yardımcı olur. Bu model, belirli bir dinin düzenlenmesine yönelik spesifik hak ve yükümlülükler bütününe devlet tarafından açıklanmasından oluşan (tek taraflı ya da akdi) farklılaşmış bir tanıma modelidir.

İnanç rejiminin 1848 Anayasası'yla bu şekilde bir modele oturtulmasının hemen ortaya çıkan bir sonucu, madde 7'nin devletin tanıdığı inançların "gelecekte" diğer inançları da kapsayacak şekilde genişleyeceği yönündeki cömert önermesiyle ilgilidir. Yeni fethedilen Cezayir'le birlikte artık İslâm dini uygulamaları da, diğer inançlar karşısında etkililiğini kanıtlayan ve o dönemde kesinlikle sorgulanmayan mevcut modele göre düzenlenebilecektir. Bindiği gibi bu perspektifin bir geleceği olmayacaktır.

4 Kasım 1848 Anayasası'nın 7. maddesinden çıkartılacak bir başka sonuç da din adamlarının maaşlarının devlet tarafından ödenmesinin, tanınma hükmünün çerçevesini oluşturmasıdır. Aslında maaş alma hakkı, tanınmış inançlar rejiminin Anayasal bir düzenlemeye tabi olan tek unsurudur. Başka bir deyişle, 19. yüzyıl Fransa'sında bir dinin tanınması her şeyden evvel, o dine mensup din adamlarının, maaşları devlet tarafından ödenen devlet memuru sıfatına sahip olmaları anlamına geliyordu. Yani mesele bir kamu hizmeti olarak düzenlenmişti. Bunun tersi olarak, 1905 Yasası'yla inançlara ödeme yapılmasının yasaklanmasının önemi buradan kaynaklanır. Devlet tarafından tanınma, kamu hizmeti olarak düzenlenen inançların devlet tarafından finanse edilmesi anlamına geliyorsa, devlet ve kiliselerin ayrılması bunun tersine her türlü kamu finansmanının kati suretle yasaklanması anlamına gelecektir. Tanınma ile ilgili yaşanan bu karışıklık bugün bile ayrılık rejiminin tam olarak anlaşılmamasında önemli rol oynar.

Ancak Cumhuriyetçilerin gözünde tanınmış inançlar rejiminin saygınlığını tamamen yitirmesine sebep olan şey, tanınma ile devlet tarafından finanse edilme arasındaki Fransa'ya özgü bu karışıklıktan ziyade, 1848 kurumlarının trajik sonu ve ardından da Özgür Kilisenin darbe sonrası Louis Napolyon Bonapart'a katılmasıdır. Bundan böyle her türlü tanınmaya kesinlikle karşı çıkan Cumhuriyetçiler, İkinci İmparatorluğun ilanının hemen ardından devlet ve Kiliselerin tamamen ayrılması ilkesini kararlılıkla savunur.

Nihayetinde 1848 Anayasası, tanınmış inançlar sistemini Cumhuriyet ilkele-
rine uydurmak yönündeki çabalarında başarısız olacaktır.

İkinci İmparatorluk

14 Ocak 1852 Anayasası inanç rejiminden bahsetmese de, ondan önce ilan edilen Anayasa, tıpkı Medenî Kanun, idare, yargı teşkilatı ve hatta Banque de France (Fransa Bankası) gibi, Konkordato'yu da 50 yıldır "toplumsal yapımı-
zın iskeleti" olarak tanımlar ve böylece Konsüllük Devri kurumlarının yeni-
den oluşturulmasını gerekçelendirir: "Tek kelimeyle kendime şöyle dedim: Madem Fransa son elli yıldır sadece Konsüllüğün ve İmparatorluğun idarî, askerî, adlî ve dinî teşkilatlanması sayesinde ilerliyor, neden bizler de bu dö-
nemin siyasî kurumlarını benimsemeyelim? (...) 50 yıldır vatandaşların çıkar-
larını kendi aralarında düzenleyen Napolyon Yasalarıdır. Devlet ve kiliseler arasındaki ilişkileri düzenleyen de hâlâ bu Konkordatodur. (...) Tekrar söyle-
yebiliriz ki, toplumsal yapımızın iskeleti imparatorumuzun eseridir ve bu eser onun devrilmesine ve tam üç ihtilale karşı dayanmayı başarmıştır." Başka bir ifadeyle Louis Napolyon Bonapart inançlar rejimini toplumsal uyumun ve dolayısıyla istikrarın bir unsuru olarak sağlamlaştırmıştır.

Ancak Anayasal din hukuku açısından yeni Anayasa'nın unutulmaz hükmü olarak kayda geçen kardinallerin (amiral ve mareşallerin yanı sıra) hak sahibi üyeler olarak Senato'ya atanması (madde 20) Katolik Kilisesi'ni si-
yasî iktidarın bünyesinde yeniden ayrıcalıklı bir konuma sokacak ve devletin organik laikliğine gölge düşürecektir. Bundan böyle özgürlüklerin uygulan-
masına yön verecek olan ahlâkî ve dinî düzenin koruyucusu haline getirilen Senato, diğer yetkilerinin yanı sıra "Anayasa'ya, dine, ahlâka, inanç özgürlü-
ğüne, bireysel özgürlüklere ... aykırı olan ya da zarar getiren yasaların" çıkarılmasına karşı koyma yetkisine sahiptir (madde 26).

AYRILIK REJİMİ

Üçüncü Cumhuriyet

Üçüncü Cumhuriyet Anayasası ve yasaları, devletin dinî durumu ve inanç re-
jimiyle ilgili hiçbir ibare barındırmaz ve bunların herhangi bir tanımını yap-
maz. Aynı organik metinlerde devletin özellikleriyle ilgili bir tanımın da geti-
rilmediği düşünüldüğünde bu sessizliğin sebebi kolayca anlaşılır. Ne de olsa, kurumların Cumhuriyetçi yaklaşımla teyit edilmesi, sadece bir Cumhurbaş-
kanlığı müessesesi kuran Wallon yasa değişikliği oylamasının dolaylı sonucu-

dur. Sadece 16 Temmuz 1875 tarihli kamu erklerinin ilişkileri konulu yasanın 1. maddesi üçüncü ve son paragrafında “tatil dönüşü haftasının Pazar günü, Kiliselerde ve kutsal mekânlardaki halk ayininde, Meclislerin çalışmalarında yardımcı olması için Tanrıya dua edilecektir” denmektedir. Bilindiği üzere bu tarz talimatlar, ancak dinlerin kamusal bir statüye sahip olduğu bir sistemde anlam ifade eder. Bu anlamda bakıldığında bu talimatların tanınmış inançlar rejimini dolaylı olarak Anayasallaştırdığını düşünebiliriz. Esmein⁵⁸ 3 sene evvel teamül olarak ortaya çıktığı anlaşılan bu ayini “Anglosaksonlardaki dinî uygulamaların hafifletilmiş bir yansıması” olarak niteler. Bir Belcastel yasa değişikliğinin⁵⁹ sonucu olan ve “Anayasal bir metne uygun olmayan, yakışsız”⁶⁰ bir hüküm olduğu için liberal Laboulaye’in karşı çıktığı bu hüküm nihayetinde 14 Ağustos 1884 tarihli yasayla kaldırılır. Yürürlükten kaldırma önerisinin gerekçelerinin Laboulaye’in argümanlarıyla aynı olduğunun altını çizen Esmein yasanın “İhtilal sonrası kamu hukuku açısından Fransız devletinin ayırt edici özelliği olan laiklik özelliğine aykırı olduğunu”⁶¹ ekler. Devlet ve kiliselerin ayrılmasının ilk adımı olan 14 Ağustos 1884 tarihli yasa, 9 Aralık 1905 tarihli yasayla getirilecek olan bu ayrılığın önündeki tek olası anayasal engeli de bir şekilde ortadan kaldırmış olur.

Vichy Rejimi

Bilindiği üzere Vichy Hükümeti’nin Anayasa çalışmaları yarım kalır. Mevzuat olarak 9 Aralık 1905 Yasası korunur. Aynı şekilde eğitim alanında cumhuriyet yasalarının temel hükümleri de devam ettirilecektir. Joseph Barthélemy’nin (en son) *Cours de droit constitutionnel comparé* (Mukayeseli Anayasa Hukuku Dersi) kitabında⁶² “1944’te Kilise ve Devlet” konusunda anekdotlarla dolu uzun bir açıklama yer alır. İnanç rejimiyle ilgili yaptığı özet açıklamada yazar, çok önem taşıdığını düşündüğü sekiz noktaya değinir. Bu konular ayrılığı düzenleyen yasalardan beri hiç değişmeden aynı kalmıştır. Bu konuların vurgulanmasının o dönemde, Vichy Rejimiyle laik Cumhuriyet geleneğinin devamı arasında Barthélemy için taşıdığı önemi anlayabiliyoruz: “1944 rejiminin temel özellikleri şu şekildedir:

⁵⁸ *Éléments...*, cilt 2, s. 172.

⁵⁹ 7 Temmuz 1875 oturumu, Ulusal Meclis tutanakları, cilt XXXIX, s. 472. Referansı yapan A. Esmein, *a.g.e.*

⁶⁰ A. Esmein, *a.g.e.*, s. 173.

⁶¹ *A.g.e.*

⁶² *Cours de droit constitutionnel comparé*, DES de droit public, 1943-1944, Les cours de droit, özellikle s. 318-429.

- 1) Ayrılık devam eder. 1905 Yasası'na dokunulmaz.
- 2) Konkordato yoktur. (...)
- 3) Rahipler ve piskoposlar devlet memuru değildir...
- 4) Maaşları devlet tarafından ödenmez: ödenemez. Onlara maaş bağlanması yasaktır.
- 5) Piskoposlar doğrudan Papa tarafından atanır...
- 6) İbadeti sağlamakla görevli oluşumlar, yani mevcut piskoposluklar kamu müesseseleri değil; kamunun kullanımına açık müesseselerdir.
- 7) Kiliselerin mülkiyeti komünlere aittir. Komünler bunları dilerse idame ettirebilir ama bu bir zorunluluk değildir.
- 8) Papaz evlerinin mülkiyeti komünlere aittir. Komünler dilerse bu evleri papazlara kiralayabilir ama bu bir zorunluluk değildir..."⁶³

Cumhuriyet yasaları yine de bir dizi önemli değişikliğe uğrayacaktır. Bu değişiklikler arasında özellikle papazların eğitiminin yasaklanmasının kaldırılması, kongregasyonların tabi olduğu rejimin yumuşatılması (kongregasyonlar artık Danıştay kararıyla ve ayrıca bir yasa tarafından tanınmaktadır), dinî derneklere önemli kişilik sıfatının verilmesi, dinî derneklere ait ibadet mekânlarının onarım çalışmalarının kamu tarafından finanse edilebilmesi olanağının getirilmesi, dinî derneklere bırakılan miras ve yapılan bağışlar için vergi muafiyeti... yer alır. Öte yandan, Joseph Barthélémy'nin sözlerine başlarken euphemizm (örtmece) kullanarak itiraf ettiği üzere "mevcut rejim hiç tartışmasız genel olarak dinden ve özel olarak da Katolik Kilisesi'nden yadardır."⁶⁴ Bu ortam "Vichy çöplüğünü" ağır bir dille eleştiren ve "korkunç başkentin boşaltılması"⁶⁵ çağrısında bulunan Déat'nın sert tepkisine sebep olur. Zaten başlarda Mareşal Pétain rejimine karşı en sert eleştirilerin, en az işbirlikçi politikalar kadar din politikasından da kaynaklandığını söyleyebiliriz. Liberasyon, kilise yanlısı devlet anlayışına son vermişse de, dönemin mevzuat değişikliklerinden temelde vazgeçmez. Fransız devleti laik cumhuriyet mirasının temellerini sarsmamıştır. Ancak bu mirasa, daha sonra bir daha gündeme gelmeyecek olan birtakım yumuşatmalar getirmiştir.⁶⁶

⁶³ A.g.e., s. 333-334.

⁶⁴ A.g.e., s. 318.

⁶⁵ A.g.e.

⁶⁶ 1940 ve 1944 yılları arasında kabul edilen hükümlerin zaman zaman farklı şekillerde uygulanması. Örneğin dinî kongregasyonların bir kararnameyle tanınması olanağı 1970'lerden önce gerçekleşmez. Bu olanak daha sonra Katolik olmayan inançları da kapsayacak şekilde genişletilir (özellikle 1980'lerin sonlarında Budistler de yararlanacaktır). Aynı şekilde, dinî derneklerin sahibi bulundukları binaların onarılması için kamu yardımlarından faydalanabilmesinin önünü açan (25 Aralık 1942 tarihli yasa) ve genellikle söylenildiği üzere Katolik Kilisesi'ne iltimas geçmekten ziyade (zira Katolik Kilisesi mülk sahibi dernekler tablosunda yer almamaktadır) ibadet yerleri genel-

IV. Cumhuriyet

IV. Cumhuriyet, Cumhuriyetin laik olduğunu Anayasası'na koyar. İkinci Kurucu Meclis Komisyonu'nda yapılan ve genellikle kayıtlara geçtiğinden iyi bilinen tartışmalar, Cumhuriyetin laik özelliğini teyit eden koşulların tekrar oluşmasına yardımcı olur. Etienne Fajon ve Pierre Hervé tarafından Komisyona getirilen komünist yasa değişikliği önerisi 9 Ağustos 1946'da incelenir. Bu öneride Fransa'nın bölünmez, demokrat ve sosyal bir Cumhuriyet olduğunu söyleyen Anayasa'nın 1. maddesine "laik" ibaresinin eklenmesi teklif edilir. Komünist milletvekilleri için aslında "Devlet ve kiliselerin ayrılmasıyla kendini gösteren devletin laik özelliği ile, devletin hiçbir inancı ya da dini tanımaması ve korumaması ilkesinin Anayasa'da yer alması gerekir."

"Bu konuda sessiz kalınması, ancak ve ancak, Cumhuriyetçilerin 19. yüzyılda elde ettiği en büyük başarılarından birinin kaybedilmesi olarak anlaşılacaktır." Paul Coste-Floret'nin ağzından MRP'nin (Cumhuriyet Halk Hareketi) kabul ettiği formül şu şekildedir: "(...) bu değişiklik önerisini kabul ediyoruz, zira bizler, devletin tarafsızlığı manasındaki laikliğin Cumhuriyet geleceğine uygun olduğu inancındayız."⁶⁷ 3 Eylül 1946 tarihli halka açık oturum, MRP adına Maurice Schumann'ın,⁶⁸ Anayasa Komisyonu başkanı sıfatıyla André Philip'in⁶⁹ ve önerinin mimarları olan Komünistler adına Etienne

likle bir dernek mülkiyeti altında olan Protestanların da yasal olarak tahsisat alan kiliselerle benzer bir uygulamadan yararlanmasını amaçlayan olanak da uzun bir süre kullanılmayacaktır. Bunu 1980'lerden itibaren 1942 tarihli metnin nasıl yorumlanması gerektiği ile ilgili defalarca Meclise getirilen sorulardan anlıyoruz.

⁶⁷ 2 Haziran 1946'da seçilen Kurucu Ulusal Meclis, Anayasa Komisyonu oturumları, analitik özetler, s. 306. Ayrıca bkz. Jean Rivero, "La notion juridique de laïcité": D. 1949, chron., XXXIII, s. 30.

⁶⁸ Maurice Schumann, vicdan özgürlüğüne saygı olarak tanımladığı "Cumhuriyetçi laikliğin negatif tanımı" ile "ulusun tamamı tarafından tanınmayan her türlü otorite karşısında, devletin ulusal toplumun her bir mensubuna karşı tarafsız olmasını sağlamak ve ulusun şu veya bu kesimine iltimas geçmemek için" devletin "bağımsızlığı" anlamına gelen "pozitif tanımı" birbirinden ayırır. Böylece laiklik, devletin ideolojik olarak tarafsızlığı açısından inışe geçer: "buradan çıkan sonuç, tarafsızlık doktrininin -ya da daha iyi tabiriyle devletin ulusal toplumun tüm üyeleri karşısında tarafsızlığının- sınırlayıcı bir zorunluluk olması ve bu zorunluluğun siyasi ya da ekonomik bir özelliğinin olması değil, gerçek özgürlüğün garantisi olarak tasarlanmasıdır." *Kurucu Ulusal Meclis Resmi Gazetesi*, tartışmalar, 3 Eylül 1946 tarihindeki 2. oturum, s. 3474. MRP temelde Devletin anayasal laikliğine olumlu baksa da, eğitim özgürlüğünün temelde tehlikeye düşmesinden endişelenmektedir. Zaten aslında Maurice Schumann'ın Meclis önünde yaptığı uzun konuşmanın sebebi de budur.

⁶⁹ "Son olarak laiklikle ilgili (...) hepimizin üzerinde hemfikir olabileceğine inandığım üç gözlemi açıklamak isterim."

"Laiklikten bahsettiğimiz zaman öncelikle devletin laikliğinden, devlet ve kiliselerin tamamıyla ayrılmasından bahsediyoruz."

"Fransız ulusu bünyesinde her türlü inançtan ve her türlü felsefi düşünceden insanlar olmasından dolayı, devlet her türlü eyleminde tüm düşünceler ve tüm dinî ve felsefî görüşlerin ince fark-

Fajon'un⁷⁰ söz aldığı bir tartışmaya sahne olur. Tüm konuşmacıların laiklikle ilgili kendi vizyonunu hatırlatmasının ardından nihayet değişiklik oybirliğiyle kabul edilir.⁷¹ Jean Rivero'nun da belirttiği gibi, Kurucu Meclis'teki tartışmalar esnasında konuşmacılardan hiçbiri "tarafsızlık fikrinden uzaklaşmaz",⁷² başka bir deyişle sonunda, devletin din konusunda tarafsızlığı fikri etrafında mutabakat sağlanır.

IV. Cumhuriyet yılları aynı zamanda, Fransa Kilisesi'nin işleyişinin bir nevi neo-konkordato modeli üzerinde yeniden düzenlenmesi için Vatikan'la gerçekleştirilen uzun (ve gizli) müzakerelere de sahne olacaktır. Alsace-Lorraine tekrar ortak hukuka dâhil olduğundan, bu projeyle Fransa'daki inanç hukuku rejimi tekrar birleşebilecekti. Bilindiği gibi bu görüşmeler sonuçsuz kalacaktır.

V. Cumhuriyet

1946'da önerilen formül 1958 yılında kaleme alınır ve görünüşe göre hiç tartışmaz,⁷³ sonradan 1995 yılında madde 1 haline gelecek olan 2. madde ile yeni Anayasa metnine girer. Anlaşıldığı üzere o dönemde bazı piskoposlar, kaldırılmasını istedikleri bu laiklik referansından dolayı heyecana kapılır. Bu referansın kaldırılması teklif edilmişse de, en azından siyasî ihtiyat bu teklifin gerçekleşmesine engel olur. 27 Ağustos 1958'de *metin Danıştay'da görüşül-*

lulukları karşısında, bu görüşler ne olursa olsun tamamen bağımsız olmak zorundadır."

"İkinci gözlem (...) bütün siyasî partilerin laik olma zorunluluğudur (...) bütün partiler her türlü kiliseden ve her türlü kilise hiyerarşisinden bağımsız olmak zorundadır."

"Son olarak, eğitimin laikliği, yani her şeyden önce okulların tarafsızlığı ve okullardaki tarafsızlık, öğretmenin herhangi bir konuda çocuğun genç vicdanını incitebilecek hiçbir şey söylememe iradesi..."

"Felsefî ve dinî görüşlerimizdeki farklılıkların ötesinde, hepimizin inandığı ve laik eğitimin teyit edebileceği ve etmesi gereken bir dizi ahlâkî değer vardır... Fransız ulusunu ve kültürünü tanımlayan bir şeyler bulunmaktadır: biz laikliği teyit ederken, aslında sadece vatani, yani görüş ayrılıklarımızın ötesinde bizi ortak bir inanç etrafında birleştiren bu ortak bağı teyit ediyoruz." *A.g.e.*, s. 3476-3477.

70 "Özet sunumumuzda, neden "laik" kelimesinin 1. maddeye eklenmesini önerdiğimizizin sebepleri ni belirttik."

"Öncelikle bu kelimenin Anayasa'ya eklenmesiyle, bizim gözümüzde önemli bir demokratik ilke olan devlet ve kiliselerin ayrılması sonucu zorunlu kılınacaktır."

"Ayrıca bizim değişiklik önerimiz devletin her türlü din ve inanç karşısında tarafsızlığı anlamına gelmektedir." *A.g.e.*, s. 3477.

71 Jean Rivero'nun haklı olarak belirttiği üzere, Kurucu Meclisteki tartışmalar esnasında konuşmacılardan hiçbiri "tarafsızlık fikrinden uzaklaşmaz." "La notion juridique de laïcité", *D.* 1949, chron., XXXIII, s. 137.

72 "La notion juridique de laïcité", *D.* 1949, chron., XXXIII, s. 137.

73 En azından Anayasa İstişare Komisyonu'nun görüşmelerinde böyle bir tartışmanın izine rastlanmaz.

düğü esnada söz alan konuşmacılardan biri şöyle diyor: “Göz önünde bulundurulması gereken bir başka husus da, bir önceki Anayasa’da yer alan terimlerin Anayasa’dan çıkartılmasının doğurabileceği sonuçlardır. Örneğin ‘laik’ kelimesini ele alalım. Hiç kimse yeniden bir devlet dini tesis etmeyi düşünmüyor. Ancak bu kelimeyi Anayasa’dan çıkartmak pek çok sorunu da beraberinde getirecektir.”⁷⁴ Böylece piskoposların kişisel olarak endişelerinin giderilmesi için çaba sarf edilir.⁷⁵ Katolik hiyerarşisinin yaşadığı bu korku ve telaş, son Bakanlıklararası Kurul’un gerçekleştiği tarih olan 1 Eylül ile, ön-tasarının Bakanlar Kurulu’nda nihai incelemeden geçtiği 3 Eylül tarihleri arasında, Anayasa ön-tasarısına laiklik kavramının dinî inançlara saygı şeklinde yorumlanmasını sağlamaya yönelik bir ilave yapılmasına sebep olur.⁷⁶ Fransa’nın laik bir Cumhuriyet olduğunu belirten cümleye şu iki cümle de eklenecektir: “(Cumhuriyet) menşe, ırk ya da din ayrımı yapılmaksızın bütün vatandaşların kanun önünde eşitliğini sağlar. Tüm inançlara saygı duyar.”⁷⁷

⁷⁴ M. Blondel’in konuşması, Documents pour servir à l’histoire de l’élaboration de la Constitution du 4 octobre 1958, cilt III, s. 294. Buradan mantıksal olarak çıkartılan sonuç, laik kelimesinin Anayasa’dan çıkartılmasının ciddi ciddi öngörüldüğüdür.

⁷⁵ *Notre laïcité publique. La France est une République laïque*, adlı eserinde Émile Poulat şu anekdotu anlatır: “General de Gaulle 17 Eylül 1958 tarihinde Fransız Akademisi üyesi, Mans piskoposu kardinal Grete’a yazdığı mektupta şöyle der: ‘Devlet kilise yanlısı olmadığı sürece, ben –ayrıca eminim saygıdeğer Kardinal siz de katılıyorsunuzdur– devletin laik olmak dışında başka bir şey olamayacağını düşünüyorum... Bütün mesele nasıl ve hangi zihniyetle olacağını bilmektir.’” Émile Poulat, *Notre laïcité publique. La France est une République laïque*, Berg International, 2003, s. 15.

⁷⁶ 2. maddeye ilave yapılması kararı büyük ihtimalle 1 Eylül tarihli Bakanlıklararası Kurul toplantısında alınmıştır.

⁷⁷ François Méjan olayı şöyle anlatıyor: “(...) bu 2. maddenin bir de üçüncü cümlesi vardır. Bu cümle –ve ayrıca ikinci cümle– Temmuz 1958’de Anayasa İstişare Komisyonu’na sunulan metinde yer almamış, sadece 28 Eylül 1958’de referanduma sunulan metin yayınlandığı zaman, o da yalnızca basında çıkmıştır. Cümle şu şekildedir: Cumhuriyet bütün inançlara saygı duyar.

“Fransa’daki piskoposlar ancak daha sonra, Anayasa metnine son dakikada giren bu eklemin ardından inançlarına karşı bir şey olmadığını ve lehte oy verebileceklerini Katoliklere bildirerek olumlu karar alır. O dönemden beri pek çok piskoposun ya da din adamının ağızından ya da kaleminden Fransa’daki Anayasal laiklik ilkesinin şu yeni ve kısa cümleyle yorumlandığını görürüz: ‘(cumhuriyet) bütün inançlara saygı duyar.’ Bu da Devletin bu konudaki rolüyle ilgili Katoliklerin olumsuz yorumunu güçlendirir” (“La laïcité de l’État en droit positif et en fait”, *La Laïcité* içinde, Bibliothèque des Centres d’études supérieures spécialisées, Centre de sciences politiques de l’Institut d’études juridiques de Nice, Université d’Aix-Marseille, PUF, 1960, no. VI, s. 243).

François Méjan’ın eleştirisi 1946 yılında gerçekleşen tartışmalar söz konusu olduğunda tam anlamıyla inandırıcı değildir. Nisan 1946 tarihli metinde dahi 1958’de getirilen formüle oldukça benzer bir cümle yer almaktadır ve tam olarak inançlara bir gönderme yapılmaktadır. Aynı şekilde Ekim 1946 tarihli metin üzerinde oy birliği ile uzlaşmaya varılması, tarafsız bir laiklik fikri etrafında gerçekleşecektir. Ne var ki “inançlara” atıfta bulunulması, dinî inançlarla dinî olmayan inançların aynı kefeye konulmasını sağlamıştır ve bu da bu anlamda 1958 tarihli metne getirebileceğimiz en temel eleştiridir.

Kısacası bundan böyle laikliği bu iki ilkenin (eşitlik ve dinî inançlara saygı) ışığında yorumlamak, yani temel olarak laikliği devletin din konusunda tarafsızlığı olarak düşünmek doğru olacaktır.⁷⁸

Burada özetlediğimiz görüşlerden anlaşıldığı kadarıyla ve Anayasa'nın bir buçuk asırlık tarihi ışığında, Anayasa'daki laiklik ilkesinin çift anlamlı olduğunu görüyoruz. Bu ilke bir taraftan "devletin inançsal statüsü" olarak adlandırabileceğimiz ve devletin artık tüm dinlere karşı ideolojik ve organik tarafsızlığıyla belirginleşen durumu tanımlamaktadır. Devletin dini yoktur, devlet hiçbir dine iltimas geçmediği gibi hiçbir dinin desteğini de talep etmez. Laiklik ilkesi diğer taraftan, 1905 tarihli yasayla düzenlendiği şekliyle "Fransız hukukunda dinlerin tabi olduğu hukukî rejimin temel ilkelerini" ortaya koymaktadır. 1946 yılında İkinci Kurucu Meclis'teki tartışmalarda belirtildiği üzere "Devletin hiçbir inancı ya da dini tanımaması ve korumaması ilkesini" dile getirmektedir. Dinlerin tabi olduğu bu hukukî rejim, ortak kamu hukuku çerçevesinde düzenlenmiştir ve artık hiçbir din herhangi bir şekilde özel bir kamu statüsünden faydalanmayacaktır. Başka bir deyişle, özetlemek gerekirse Anayasa'ya yazılan bu basit 'laik' kelimesi, Cumhuriyetçi devletin Anayasal statüsünün tanımını açısından tıpkı devletin üniter yapısı, sosyal bir Cumhuriyet olması ve hatta kuvvetler ayrılığı ilkesi gibi temel bir öneme sahiptir. Bir Anayasa'da devletin dini olmadığı (laiklik) ya da tek bir dini olduğu (devlet dini, ulusal din) belirtilebilir. Ya da devletin şu veya bu dine ayrıcalık verdiği (Konkordato, özel tanıma) ibaresi yer alabilir. Ancak dinler var olduğu ve bizler nereden geldiğimizi bildiğimiz sürece, bir Anayasa dinleri tamamen yok sayamayacaktır.

DİN ÖZGÜRLÜĞÜ VE ANAYASA

Din ya da inanç özgürlüğü meselesinden önce meydana gelen gelişmelerden, Anayasa hukukunun dinleri ilgilendiren kısmının üçüncü bileşenine bilinçli olarak değinmedik. Şüphesiz üç kısımdan oluşan bu tablonun hiçbir parçası

⁷⁸ Örneğin: "Laiklik devletin ideolojik tarafsızlığını yansıtır. Laiklik, Cumhuriyetin tüm inançlara saygı duyduğunu ve bütün vatandaşların... din ayrımı yapmaksızın kanun önünde eşitliğini sağladığını beyan eden Anayasa'da açıkça ifade edilmiştir" (Marcel Prélot, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, no. 407). Aynı analizi Jean Rivero'nun kaleminden de okuyoruz: "Liberal laiklik; gerçeğe saygı gösteren laiklik, hukukun Fransız devletinin laikliğine verdiği şekildir: Ve bu konudan oldukça ilham alan 4 Ekim 1958 Anayasası, din ayrımı gözetmeksizin kanun önünde eşitlik ve bütün inançlara saygı gösterilmesi düşünceleriyle 2. maddesinde 'Fransa laik bir cumhuriyettir' diyerek 1946 yılında getirilen formülü açıklamış olur ve bu gelişmeyi onaylar" ("De l'idéologie à la règle de droit: la notion de laïcité dans la jurisprudence administrative", *La Laïcité* içinde, Bibliothèque des Centres d'études supérieures spécialisées, Centre de sciences politiques de l'Institut d'études juridiques de Nice, Université d'Aix-Marseille, PUF, 1960, no. VI, s. 282).

(Devletin dinî statüsü, inanç rejimi, din özgürlüğünün öznel güvencesi) birbirinden ayrı düşünülemez. Özellikle de din özgürlüğünün Anayasa tarafından güvence altına alınmasının, devletin dinî statüsünü olduğu kadar inançların tabi olduğu hukukî rejimi de etkilediği düşünüldüğünde.⁷⁹ Fakat bu ilkeyi diğer ikisinden ayıran ve bu ilkenin diğerlerinden ayrı incelenmesi gereğini ortaya koyan şey, bütün Anayasa tarihimiz boyunca kayda değer bir biçimde hiç değişmeden teyit edilmiş olmasıdır. Oysa devletin Anayasal statüsü ve inanç rejimi, Fransız Devrimi'nden beri pek çok değişiklikten geçmiştir.

İnanç özgürlüğünün güvence altına alınması, ilk Fransız Anayasası'nda ortaya çıkar. Anayasa içinde yer alan İnsan ve Yurttaşlık Hakları Bildirgesi'ne doğrudan yazılmamış olsa da, *Anayasa tarafından güvence altına alınan hükümler* kısmında geçmektedir. Burada belirtildiği üzere “Anayasa tıpkı doğal ve medenî hakları güvence altına aldığı gibi şunları da güvence altına alır: (...) Her insanın konuşma, yazma, yazıları yayınlanmadan önce herhangi bir sansüre ya da teftişe uğramaksızın düşüncelerini basıp yayınlama ve bağlı olduğu dinin gereklerini yerine getirme özgürlüğü...” Burada gerçek anlamda bir inanç özgürlüğünden bahsedebileceğimiz gibi, Katolik inancı dışındaki inançların faydalanması için dinî çoğulculuğun Anayasal bir güvenceye tabi olduğu da görülüyor. Aynı şekilde Anayasa'nın VI. Bölümü (*Fransız ulusunun yabancı uluslarla olan ilişkileri*) “Fransa'da bulunan yabancılar” için “yabancı güçlerle yapılan anlaşmalar dışında, Fransız vatandaşlarıyla aynı ceza ve polis yasalarına tabidirler” der ve “kişilikleri, malları, işleri, inançları da yasayla korunur...” güvencesini verir.

İnsan ve Yurttaşlık Hakları Bildirgesi'nin “dinî mahiyette de olsa düşünce özgürlüğünü” ilan eden 10. maddesinin kabul edilmesi esnasında yaşanan tartışmalar, inanç özgürlüğü ve bunun güvence altına alınması meselesinin uzun uzadıya tartışıldığını kanıtlar niteliktedir (22 ve 23 Ağustos 1789 tartışmaları). Elit din adamlarından oluşan Kurucu Meclis'in muhafazakâr kanadı inanç özgürlüğünün açıkça ilan edilmesini ve “yerleşik inanç” için özel bir koruma getirilmesini istiyordu. Ancak sonunda inancın “doğal bir insan hakkından” çok, düzenleme tedbirleri ve somut güvenceler gerektiren bir özgürlük olduğu düşünülerek, inanç özgürlüğünün güvence altına alınması ve bunun tesis edilmesi yazılacak olan Anayasa metnine havale edilir. 1791 Anayasası'nın inanç özgürlüğü ile ilgili hükümleri böylece 1789 Bildirgesi'nin

79 Örneğin, inanç özgürlüğü ilkesini ilan eden ama aynı zamanda Katolikliğin devletin dini olduğunu belirten Restorasyon gibi bir rejimin diğer inançlara herkesin inanç özgürlüğünü korumaya yönelik asgari garantileri vermekle tutarsız olmadığı düşünülmüştür.

uzantısında yer alacaktır. İlk başlangıcın bu şekilde olduğu düşünüldüğünde, aynı inanç özgürlüğü güvencesinin diğer Anayasalarda da yer aldığını görmek pek şaşırtıcı olmayacaktır.

Aslında inançların serbestçe yerine getirilmesinin güvence altına alınması, Üçüncü Cumhuriyete kadar pozitif Anayasa hukukunun bir parçasıdır. Bu güvence İhtilal döneminin tüm Anayasalarında yer alır: 24 Haziran 1793 Anayasası, madde 122,⁸⁰ Direktuar, madde 354.⁸¹ Ayrıca yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu güvence 21 Şubat 1795 tarihli devlet ve kiliselerin ilk ayrılığını düzenleyen kararnamenin 1. maddesinde de yer alır. Konsüllük Anayasası bu güvenceye değinmez ama Sene XII tarihli senato kararının öngördüğü imparator yemininde vardır: “İmparatorun yemini şu şekildedir: ‘Cumhuriyet topraklarının bütünlüğünü koruyacağıma, Konkordato yasalarına ve inanç özgürlüğüne saygı göstereceğime ve gösterteceğime ant içerim’...” (28 Floreal Sene XII tarihli organik Senato Kararı, madde 53). Ayrıca bu, İmparatorluk Anayasası’nın ek belgesi madde 62’de de belirtilir.⁸² Şartlara baktığımızda madde 5’te “Herkes kendi dinini eşit bir serbestlikle yerine getirir ve inançları için aynı korumadan faydalanır” yazdığını görürüz. 4 Kasım 1848 Anayasası (madde 7) Şartlarda yer alan cümleyi neredeyse aynen tekrar eder: “Herkes dinini serbestçe yerine getirir ve inancını uygulamak için devletin eşit korumasından faydalanır.” Son olarak 14 Ocak 1852 Anayasası (madde 26) Senato’ya “Anayasa’ya, dine, ahlâka, inanç özgürlüğüne, bireysel özgürlüklere... aykırı olan ya da zarar getiren yasaların” çıkartılmasına karşı koyma zorunluluğu getirir.

III. Cumhuriyetin Anayasal düzenlemeleri, inanç özgürlüğünü aşırı Anayasal bir kural haline getiren bu daimi geleneğe son verir. Ancak uygulamada, tanınmış inançlar rejiminin devam etmesi sebebiyle sorgulanmaz. Ayrıca, 9 Aralık 1905 tarihli ayrılık yasası buna son vermeye karar verdiğinde, 1875 tarihli Anayasa kanunlarının bu konudaki sessizliğini göz önünde bulunduran 1. maddenin görevi devralarak “Cumhuriyet... inançların serbestçe yerine getirilmesini güvence altına alır...” diyerek resmen ilan etmesi çok doğaldır. Bu anlamda bakıldığında 1905 tarihli yasanın 1. maddesinin, Cumhuriyet yasalarının tanıdığı temel bir ilke olarak Anayasa’ya girmesi ve bunun çağdaş doktrinin önemli bir parçası olarak gösterilmesi, tarihî devamlılık içe-

⁸⁰ “Anayasa tüm Fransızlara eşitlik, özgürlük, güvenlik, mülkiyet, kamu borcu, inançların serbestçe yerine getirilmesi... güvencesi verir...”

⁸¹ “Hiç kimse kendi seçtiği inancı yasalara uygun olarak yerine getirmekten alıkoymamaz. Hiç kimse belirli bir inancın masraflarına katkıda bulunmaya zorlanamaz. Cumhuriyet hiçbir inanca ma-aş bağlamaz.”

⁸² Madde 62: “Herkesin inanç özgürlüğü garanti altına alınmıştır.”

risinde güçlü bir argüman oluşturur. Nisan 1946 tasarısına gelince, o da bu şekilde Anayasa külliyatına girmiş bir insan hakları bildirgesi içermekteydi (madde 1-39). Bu bildirgenin 13. maddesi kamu erklerinin laikliğini şu şekilde ilan eder: “Hiç kimse menşei ve din, felsefe ve siyaset konusundaki düşünce ve inançları nedeniyle tedirgin edilemez. Vicdan ve inanç özgürlüğü, devletin tüm din ve inançlar nezdinde tarafsız olmasıyla güvence altına alınır. Bu özgürlük özellikle, devlet ve kiliselerin ayrılması ve kamu erki ile kamu eğitiminin laik olması ile güvence altına alınmıştır.” Devlet ve kiliselerin ayrılması ile kamu erklerinin laik olmasının inanç özgürlüğünün garantisi olarak gösterilmesinden dolayı, bu ibare oldukça önem taşımakta. Başka bir deyişle, daha sonra 27 Ekim 1946 Anayasası’nın 1. maddesinde açıkça belirtilecek olan Cumhuriyet’in laik olması ilkesi, devletin tarafsızlığı ve devlet ve dinlerin ayrılmasına ek olarak ayrıca bir de vicdan özgürlüğü ve inanç özgürlüğü çifte ilkesini de içermektedir. Yani, 9 Aralık 1905 tarihli yasanın 1. maddesinin hükümlerini resmî olarak barındırır. Bilindiği üzere, 1946 tarihli metnin 1. maddesi 1958 tarihli metnin 2. maddesinde tam haliyle tekrarlanacaktır. Bu madde daha sonra 1995 yılında 1. madde haline gelecektir. Anayasa Konseyi’nin 19 Kasım 2004 tarihli kararıyla din özgürlüğünün ayrı bir Anayasa ilkesi olarak tanınması reddedilmiş olsa da, bütün bunlara bakarak Fransız Anayasa tarihinde, bugün laiklik ilkesinin en temel bileşenlerinden biri olarak gördüğümüz inanç özgürlüğünün her daim süregelen bir ilke olduğu sonucuna varabiliyoruz.

Tüm bu bilgilerden, din özgürlüğü ilkesinin savunulması açısından büyük sonuçlar çıkartmaktan kaçınmak gerekir. Bu ilkenin güvence altına alınması, resmî olarak Anayasa’da yer almasından ziyade, yapılan somut düzenlemelere bağlıdır. Ben bunun bir tehlike oluşturduğunu düşünmüyorum. İki yüzyıl süren çalkantılı bir Anayasa tarihinin ışığında, Anayasal bir ilke olan inanç özgürlüğünün iki anlam taşıdığını söyleyebiliriz. Bir yandan dinî çoğulculuk ve inançların hukukî açıdan eşitliği ilkesi olması; diğer taraftan da, Ruhbanların Sivil Anayasası’nın önemli tecrübesi göz önünde bulundurulduğunda, devlet ve inançların bağımsız olması ve devletin din konusunda tamamen tarafsızlığı. Aslında nihayetinde inanç özgürlüğü, çoğulcu bir toplumda inanan ve inanmayan insanların bulunduğunu kabul etmek ve herkesin eylemlerini, mantıksız olsa bile kendi özel inançlarına uygun bir şekilde, ama yine de başkalarının haklarına saygı göstererek gerçekleştirmesi imkânının devlet tarafından güvence altına alınması gereğidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Fransa ve Türkiye’de İnançların İdaresi

Avrupa'nın Demokrasi Mücadelesi: Din Özgürlüğü

ALAIN GARAY

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nde yer alan ve "dinî" haklar olarak adlandırılan hakların dile getirilmesi, hukuk devletinin sağlamlaştırılması ve demokrasinin pekiştirilmesine kendince katkıda bulunmaktadır.¹ Oysa Avrupa Konseyi'ne üye 47 devletin kendi ulusal hukukî uygulamaları, çok yakın bir zamana kadar, "inanananlarla" "inançsızların" korunması için başvurulabilecek Avrupa İnsan Hakları sistemine gereken yeri vermemekteydi. Gerek bu sistemi bilmemekten, gerekse ulusal sistemlerin yeterliliğinden, bazen de ulusal bir "splendid isolation" yüzünden, "inananan" ve "inanmayan" pek çok topluluk, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin "dinî" olarak bilinen maddelerine dayanarak ulusal mahkemelere şikâyetle bulunmaktan kaçınmıştır. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin (AİHM), Avrupa'da din özgürlüğü alanında gerçek bir ilerleme kaydedilmesine yardımcı olmasından dolayı, aslında bu durum son derece ilginçtir. Burada, Yunanistan devletinin *Kokkinakis* kararının ardından takındığı yenilikçi tutumu örnek gösterebiliriz. Dinî "propaganda" yapmanın yasaklanmasıyla ilgili verilen bu kararın ardından Yunanistan Adalet Bakanlığı, 3 Ağustos 1993 tarihinde yayınladığı bir genelgeyle

1 Gérard Gonzalez, *La Convention européenne des droits de l'Homme et la liberté des religions*, Economica, 1997; J.-F. Flauss (ed.), *La protection internationale de la liberté religieuse*, Publications de l'Institut International des Droits de l'Homme, Institut René Cassin de Strasbourg, Bruylant, Brüksel, 2002; Patrice Rolland, "Ordre public et pratiques religieuses", yukarıda adı geçen *La protection internationale de la liberté religieuse*, adlı eserde yazar, Strasbourg Mahkemesi organlarının içtihadına göre "Kamu düzeninin içeriğinin, kelimenin en sert anlamıyla, ancak somut uygulamalarda ortaya çıktığını" belirtmektedir.

bu AİHM içtihadını² ulusal yargı makamlarına; hatta Bulgaristan ve Romanya’daki adli mercilere de duyurarak, ilerlemeci bir tavır sergilemiştir.

Aslında özünde hem “laik”³ inançların, hem de dinî inançların⁴ ifade edilmesini koruyan bir rejim olan liberal demokrasinin mekanizmalarının Avrupa’da güçlenmekte olduğunu söyleyebiliriz. Pek çok liberal demokrasi gibi, demokratik Avrupa da bugün, güçlü ve iyi organize olmuş din-karşıtı çevrelerin⁵ ve değişen kimlik boyutlarının⁶ (örneğin bir tarafta “İsrail’in” diğeri de “Arap dünyasının” olduğu “Yahudilik”, “Müslümanlık” kimliği gibi) etkisi altında kalan dinî meselelerin siyasî bir araç haline getirilmesi sürecinden geçmektedir. Bu dinî meseleler ayrıca, “göç”, “cemaatleşme”, “get-tolaşma”, “asimilasyonculuk”, “toplumsal cinsiyet eşitliği” gibi kavramsal referansların iç içe geçmesi yüzünden yaşanan kafa karışıklığından da etkilenmektedir. Avrupa’dan gelen etkilere karşı azımsanmayacak boyutta bir kültürel direniş olsa da, din özgürlüğü, –AİHM içtihatları açısından hâlâ daha da geliştirilebilecek olmakla birlikte–, şüphesiz Avrupa için büyük bir demokrasi kazanımıdır.⁷

DİNİ ÖZGÜRLÜKLER İÇİN AVRUPA YARGI DENETİMİNİN DOĞUŞU

AİHM hüküm ve kararlarının önemli hukukî ve siyasî sonuçları bulunmaktadır. Bu kararların ulusal iç hukuk üzerindeki etkisi tartışılmazdır.⁸ Mahkeme, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’nin 34. maddesinde öngörülen başvuru

2 Bkz. AİHM’in *Kokkinakis* davasıyla ilgili 25 Mayıs 1993 tarihinde açıkladığı kararının ardından Yunan Hükümeti tarafından Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi’ne sunulan resmi bilgiler (Bahsi geçen Bakanlar Komitesi tarafından 15 Aralık 1997 tarihinde kabul edilen İH (97) 576 sayılı kararın eki).

3 Bkz. Avrupa Hümanist Federasyonu yayınlarından *Laïcité et humanisme en Europe (Avrupa’da laiklik ve hümanizm)* adlı belge (www.humanism.be).

4 Bkz. Planlama Genel Komiserliği’nin Mayıs 2002 tarihli ve *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne (Avrupa’nın inşa sürecinde dinî, ahlâkî ve etik inançlar)* konulu raporu. Rapor Floransa Üniversitesi Enstitüsü ve Jean Monnet Avrupa Çalışmaları Kürsüsü’nün ortak çalışmasıdır (La Documentation Française, Paris, Haziran 2002).

5 François David, *Les réseaux de l’anticléricisme en France*, Bartillat, Paris, Haziran 1997; René Rémond, *L’anticléricisme en France, de 1815 à nos jours*, Editions complexes, Brüksel, 1985.

6 Fransa ve Kanada’da kimlik boyutlarıyla ilgili mukayeseli bir yaklaşım için bkz. *Les identités en débat: intégration ou multiculturalisme?*, Der. Hélène Greven-Borde ve Jean Tournon, L’Harmattan, Paris-Montreal, 2000.

7 Blandine Chélini-Pont, Dominique Decherf, “Les États-Unis au secours des ‘droits de l’homme religieux’”, *Critique internationale*, no. 15, Nisan 2002, s. 15-24.

8 Fransa’da Avrupa standartları karşısında yaşanan idarî anlaşmazlıklar için bkz. Gérard Gonzalez, *La liberté européenne de religion et le juge administratif français*, RFD, Eylül-Ekim 1999, s. 995-1004.

hakkı yoluyla bireysel ve toplu başvurulara açıktır.⁹ Avrupa Mahkemesi'nin olaylara getirdiği yorumlar, ulusal idare ve hâkimler için tartışılmaz bir referans kaynağıdır. Mahkeme'nin yetkisi göz ardı edilemez (masumiyet karinesi ile ilgili 15 Haziran 2000 tarihli yasanın kabulüyle ilgili açılan *Hakkar-Fransa* davasındaki son gelişmeler, Avrupa'da açılan bir davanın ulusal yetkililer tarafından kabul edilebilirliğini gösterir nitelikte). “Gerçek bir hukukî görüş üretim merkezi olan” Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin “teşvik etme” görevi, Fransa'daki inançlar rejiminin gelişmesine etki eden unsurlardan biri olmuştur. Öte yandan, bu alandaki AİHM içtihatlarının “her davayla ilgili olayların iyice incelenmesinden” oluştuğu ve Strasbourg'da getirilen çözümlerin herhangi bir şekilde yeniden düzenlenmesinin de çok zor olduğu tartışmasız bir gerçektir. Avrupa insan hakları denetim mekanizmasının kullandığı yöntem bir taraftan “standartlaşmış” diğer taraftan da gelişme gösteren bir yargı mantığına dayanmaktadır. Gerekli hukukî öngörülebilirlik ve demokratik topluma saygı gibi koşullara uyulması ve fiilî bir çözüm getirme arzusu, mahkeme denetiminin standart bir kaliteye ulaşmasını mümkün kılmaktadır.¹⁰ Örneğin Mahkeme'nin inanç özgürlüğüne getirilen hukukî ve idarî kısıtlamalarla ilgili yaptığı incelemeler bile oldukça öğretici niteliktedir.¹¹ 20. yüzyılın sonunda ortaya çıkan bu ilk müktesebattan gücünü alan inanç rejimleri, Avrupa Birliği'nin din olgusunu ulusal düzeyde dikkate almasıyla oluşturulan ve kural ve içtihat üreten başka kurumlarla beraber giderek daha da gelişmiştir. Burada hemen akla, inanç topluluklarının ve derneklerinin çalışmalarının ekonomik ve sosyal etkileri, Avrupa vatandaşlığının durumu ve uluslar-ötesi dinî akımlar, vs. gibi konular geliyor. Amsterdam Antlaşması'na eklenen 11. Deklarasyon'da “Avrupa Birliği, üye devletlerdeki ulusal iç hukuk uyarınca Kiliselerin ve dinî dernek ve cemaatlerin üye devlet içerisinde faydalandığı statüye saygı gösterir ve buna önyargıyla yaklaşmaz. Avrupa Birliği

9 Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin dinî tabir edebileceğimiz maddeleriyle ilgili Strasbourg'dan gelen kararların detaylı bir analizi için, Gérard Gonzalez'in yukarıda belirtilen eserinde detaylı bir çalışma yer almaktadır. Ayrıca bkz. Christian Skakkebaek'in *Article 9 of the European Convention on Human Rights*, (Avrupa Konseyi, H92-16, 1992) isimli çalışması ve ayrıca Raymond Goy, “La garantie européenne de la liberté de religion - l'article 9 de la Convention de Rome”, RDP 1991, s. 5-60 ve Patrice Rolland, “Le fait religieux devant la Cour européenne des droits de l'homme”, *Mélanges Raymond Goy*, Presses Universitaires de Rouen, 1999, s. 271-285.

10 Sözleşmenin 14. maddesiyle yasaklanan ve yorumlanması zor olan ‘farklı muamele’ konusunda Avrupa'da kullanılan yöntem ve yaklaşıma göre: “Farklı muamele objektif ve makul bir gerekçeyle sahip değilse, başka bir ifadeyle meşru bir amaca hizmet etmiyorsa ya da kullanılan yöntemle ulaşılmak istenen amaç arasında makul bir orantısallık ilişkisi yoksa, bu muamele ayrımcılıktır.”

11 Alain Garay, “La liberté religieuse en Europe - restriction et protection”, *Conscience et Liberté*, no. 59, 2000, s. 81-83.

ayrıca felsefî örgütlenmeler ve inanç-dışı örgütlenmelerin statüsüne de saygı gösterir”¹² denmektedir.

Ulusal içtihatların ve Avrupa içtihadının manevî gücü ve “hâkimler diyalogunun”¹³ yarattığı etki, Avrupa’daki inançlar rejiminin gelişimine katkıda bulunmaktadır. Küreselleşmenin etkisi altındaki din ve inançlar hukuku da¹⁴ “Avrupa’da dinin yeni hukukî idaresinden”¹⁵ nasibini alacaktır. Bugün AİHM’in içtihatlarının damgasını vurduğu dinler hukukunun Avrupalılaştırılması, Müslümanların ve Fransa’daki Müslüman kurumlarının Avrupa’da ve başka yerlerde sivil toplumla ve siyasetle girdiği ilişkileri değiştirebilecek güce sahip midir? Bu yeni soru, AİHM karar ve hükümlerinin basit bir listeyle ya da kısa bir özetle sınırlı kalmaması gereken, güncel ve zengin bir derinlemesine inceleme gerektirmektedir.¹⁶

Aslında Avrupa, her türlü etkinin ve açılımların görüldüğü bir kıta olmaya devam etmektedir. Avrupa hukuku özü itibariyle, pek çok kaynaktan beslenerek kendini yenileyen bir yapıya sahiptir.¹⁷ AİHM, din olgusu konusunda, demokratik ilerleme ve siyasî çağdaşlaşmanın bir unsuru olan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’nin ilerici anlayışına damgasını vurmaktadır. AİHM’in *Minos Kokkinakis-Yunanistan* davasında din özgürlüğü alanında verdiği 25 Mayıs 1993 tarihli esas kararı şöyle diyor: “...düşünce, vicdan ve din özgürlüğü Sözleşme’de ifade bulduğu haliyle demokratik toplumun en temel dayanaklarından biridir. Bu özgürlüğün dinî boyutu, inanç sahibi olanların kimliklerinin ve hayat görüşlerinin en temel unsurları arasında yer aldığı gibi; ateistler, agnostikler, inançsızlar ya da kayıtsızlar için de son derece değerli bir varlıktır. Burada söz konusu olan, yüzyıllar boyunca güçlüklerle kaza-

12 Louis-Léon Christian, “Droit et religion dans le Traité d’Amsterdam: une étape décisive?”, *Le Traité d’Amsterdam - espoirs et déceptions*, Bruylant, 1998, Coll. Inst. Études européennes; bkz. Kiliseler-Devlet arasındaki ilişkilerin araştırılması için Avrupa Konsorsiyumu’nun 21-22 Kasım 1996 tarihinde gerçekleştirdiği *Topluluk Hukukunda Dinler* konulu sempozyumun notları, Giuffrè Ed.

13 Hükümet raportörü Bruno Gennevois’in tabiri (22 Aralık 1978, *İçişleri Bakanı- Cohn-Bendit Davası*, D 1979, s. 155).

14 Mireille Delmas-Marty, *Trois défis pour un droit mondial*, Le Seuil, Paris, 1997. Ayrıca kısa bir sentez için bkz. Jean-Bernard Auby, *La globalisation, le droit et l’État*, Montchrestien, Clefs-politique, Paris, 2003.

15 Marco Ventura, “Protectionnisme et libre-échangeisme. La nouvelle gestion juridique de la religion en Europe”, *Conscience et Liberté*, Berne, no. 64, 2003.

16 Avrupa bağlamında ve Avrupa Kurumları açısından bu konu henüz pek araştırılmamıştır. Bkz. *European Union and Islam*, European Consortium for Church and State Research, Viyana Toplantısı, Milano (www.church-state-europe.org), 16-17 Kasım 2001 (toplantı notları henüz yayınlanmamıştır).

17 Mireille Delmas-Marty, *Pour un droit commun*, Seuil, Librairie du XXe siècle, Paris, 1994.

nılmış ve toplumun ayrılmaz bir parçası haline gelmiş olan çoğulculuktur.”¹⁸

Öyle ki, 4 Kasım 1950 tarihli Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne 47 üye devletin¹⁹ taraf olmasıyla yüksek destek bulan Avrupa Konseyi, yargı organı olan AİHM vasıtasıyla, Avrupa'daki “inananlara” ve “inanmayanlara” yardımcı olacak şekilde, insan haklarının korunması ve sağlamlaştırılması usullerinin iyileştirilmesi görevini (İnsan Hakları Yönlendirme Komitesi tarafından belirlenen Uzmanlar Komitesi'nin himayesi altında)²⁰ bıkmadan yerine getirmeye çalışmaktadır.

Avrupa'da insan hakları konusunda yaşanan anlaşmazlıklar, dinî görüşlerin insan haklarıyla ne derece bağdaştığı yönündeki bir tartışmanın habercisi midir?²¹ “Yaşanan din; dinî düzen ve dinî kurumlar tarafından sunulan resmî dinden son derece uzaktır”²² önermesine kulak verecek olursak, dinî aidiyet yüzünden ya da dinî inancını açıklamaktan dolayı AİHM'e yapılan bir başvuru karşısında ne derece isnat ve temsil yetkisi aramak gerekir? [Bugüne kadar, Gilles Lebreton'un *Revue du Droit Public et de la Science Politique en France et à l'étranger* dergisinin 2002 yılı 5. sayısında yayınlanan “L'islam devant la Cour européenne des droits de l'Homme”²³ (Avrupa İnsan

18 Hélène Surret, “La liberté religieuse devant la Cour européenne des droits de l'Homme”, *RFD* 1995, s. 573 ve devamı; Alain Garay, “Liberté religieuse et prosélytisme: l'expérience européenne”, *RTDH* 1994, s. 9-29.

19 Almanya, Andora, Arnavutluk, Avusturya, Azerbaycan, Belçika, Birleşik Krallık, Bosna-Hersek, Bulgaristan, Çek Cumhuriyeti, Danimarka, Ermenistan, “eski Yugoslav Makedonya Cumhuriyeti”, Estonya, Finlandiya, Fransa, Gürcistan, Hırvatistan, Hollanda, İrlanda, İsveç, İsviçre, İtalya, İzlanda, Karadağ, Kıbrıs, Letonya, Lihtenştayn, Lituanya, Lüksemburg, Macaristan, Malta, Moldova, Monako, Norveç, İspanya, Polonya, Portekiz, Romanya, Rusya, San Marino, Sırbistan-Karadağ, Slovakya, Slovenya, Türkiye, Ukrayna, Yunanistan.

20 Bahsi geçen Komite, Kasım 2003 tarihinde *Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin uzun vadede etkililiğinin sağlanması* (aşağıya bakınız) adlı geçici bir rapor onaylamıştır.

21 Demokratik meşruiyete yasal başvurunun önkoşuluyla ilgili olarak, Fransız makamları 2000 yılında, geniş çapta ulusal bir istişareye başvurmuş, bunun için de Fransa'daki Müslüman cemaatin temsilcilerine bir ön-gereklilik getirmiştir. Bu ön-gereklilik, “Fransa'daki Müslüman müminlerin hak ve yükümlülüklerine dair niyet beyanı” adlı bir taahhüde imza atmak şeklinde olmuştur.

22 Bu konuyla ilgili bkz. G. Michelat, J. Potel, J. Sutter, *L'héritage chrétien en disgrâce*, L'Harmattan, Paris, 2003.

23 Fransızca yazılmış temel eser, Gérard Gonzalez'in *La Convention européenne des droits de l'Homme et la liberté des religions*, Economica, Paris, 1997 kitabıdır. Ayrıca bkz. Michele de Salvia, “Liberté de religion, esprit de tolérance et laïcité dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'Homme”, *Mélanges Gérard Cohen-Jonathan*, Bruylant, Brüksel, 25 Mayıs 2004 (kendisi AİHM'in hukuk danışmanıdır); Jean-François Flauss, “Les sources internationales de du droit français des religions”, *Les Petites Affiches*, Paris, no. 95, 1992 ve “La laïcité et la Convention européenne des droits de l'homme”, T. Massis ve C. Pettiti (ed.), *La liberté religieuse et la Convention européenne des droits de l'homme*, Bruylant-Nemesis, Brüksel, 2004, s. 117-155; Jean Duffar, “La liberté religieuse dans les textes internationaux”, *Revue de Droit Canonique*, Paris, 1996, s. 317-344.

Hakları Mahkemesi önünde İslâm) adlı doktrin makalesi gibi tek tük birkaç makale dışında, bu konuyla ilgili kapsamlı bir Fransızca çalışma yapılmamıştır.] Olayı basite indirgeyen bu makale ise, konuyu sadece *Refah Partisi-Türkiye* davası kararının incelenmesiyle sınırlı tutmuştur. Bu da kesinlikle İslâm-AİHM ilişkisinin hukukî boyutunu ele almayı mümkün kılmamaktadır. Aca-ba AİHM içtihatları, Müslüman inanç ve ibadetlerinin dikkate alınması için yeni ve eşsiz bir yapı sunuyor mu?

Şüphesiz, insan hakları konusunda Avrupa'nın demokratik yapılanmasının çağdaş kâhinleri olan Avrupa hâkimlerine başvurulması, temel Avrupa ilkelerine dayanan AİHM kararlarının işleyişinin, rolünün ve taşıdığı değerin tanındığı anlamına gelmektedir.²⁴ Bu bağlamda, Müslüman uygulamalarının Avrupa hukukuna entegre olması, İnsan Hakları alanındaki "dinî" içtihadın Avrupa'nın demokratik yapısına yaptığı katkıyı vurgulayarak, Avrupa'daki Müslümanların toplumla bütünleşmesine ve dinî faaliyetlerinin belirli bir yapıya oturtulmasına yardımcı olmaktadır.

Uluslararası hukuk makamlarına başvurmak aynı zamanda, bir şekilde, Avrupa kamu düzeni tarafından belirlenen sınırlara boyun eğmek ve devlet olarak bu sınırlayıcı çerçevenin yargı denetimine ve içtihat yorumlarına tâbi olmak anlamına gelmektedir.²⁵ "Avrupa'daki kamu düzeni"²⁶ bu açıdan bakıldığında sadece inananların gönülden bağlı oldukları özgürlüklerin ve yükümlülüklerin hukukî çerçevesini çizmekle kalmaz, aynı zamanda Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin giriş kısmında belirtilen demokrasinin sağlamlaştırılması ve hukuk devleti gibi ortak temel değerlerin de temsilciliğini yapar.²⁷ Basit bir niyet bildirgesinden ibaret olmayan Avrupa insan hakları dinamiğinin daha iyi anlaşılması için bu gelişmelerin incelenmesi gerekmektedir.²⁸ Zira söz konusu olan, özellikle Türkiye, Bulgaristan ve Yunanistan'da yaşanan anlaşmazlıklarla ilgili AİHM tarafından verilen çok sayıda kararla

²⁴ Değişmez hukuk kaynağı olan içtihatla ilgili tarihî bir bakış açısı için, bkz. Antoine Leca, *La genèse du droit. Essai d'introduction historique du droit*, Librairie de l'Université d'Aix-Marseille, 3. baskı, 2002.

²⁵ Patrice Rolland, "Ordre public et pratiques religieuses", Jean-François Flauss (der.), *La protection internationale de la liberté religieuse*, Bruylant, Brüksel, 2002.

²⁶ Frédéric Sudre, "Existe-t-il un ordre public européen?", Paul Tavernier (der.), *Quelle Europe pour les droits de l'Homme*, Bruylant, Brüksel, 1996, s. 39-80. Jean-Paul Costa, "La Cour européenne des droits de l'Homme", *Mélanges Pettiti*, Bruylant, Brüksel, 1998.

²⁷ Patrice Rolland, "Ordre public et pratiques religieuses", dipnot 25.

²⁸ Bkz. Marie-Noëlle Redor yönetimindeki derleme eser, *L'ordre public: Ordre public ou ordres publics? Ordre public et droits fondamentaux*, Actes du colloque de Caen, 11-12 Mayıs 2000, Bruylant, Brüksel, 2001.

oluşan ve Müslüman topluluklara uygulanan gerçek bir Avrupa içtiihadıdır. Tıpkı Yehova Şahitleri gibi, daha ziyade azınlık olarak anılan hareketlerden gelen başvurularla oluşan bu içtiihadın içeriğinin değiştiğini ve bugün Müslümanların davalarını kabul edebilir hale geldiğini görmekteyiz.

GÜNCEL BİR ÖRNEK: AVRUPA İNSAN HAKLARI MAHKEMESİ'NİN KONTROLÜ ALTINDA MÜSLÜMAN KURULUŞLAR VE FAALİYETLERİ

AİHM'e "Müslüman Davalarının" Gelmeye Başlaması ya da Din Özgürlüğüne "Sömürgeci Yaklaşımın" Reddedilmesi

Son birkaç yıla kadar Avrupa insan hakları içtiihadı 'azınlık' olarak adlandırılan dinî uygulamalara ve inançlara dayanmaktaydı.²⁹ Müslümanların dinî uygulamaları, 1995 yılından itibaren, din özgürlüğünden yararlanmalarına yönelik ciddi saldırıların mağduru olduklarını belirten gerçek kişilerin girişimleriyle, yavaş yavaş Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin denetimine girmeye başlamıştır.³⁰

*Laiklik İlkesinin Avrupa'da Demokratik Topluma Ait Bir Değer Olduğunun Teyit Edilmesi*³¹

AİHM verdiği iki kararla, Türk makamlarının, 1996 yılında Başbakan olan Necmettin Erbakan liderliğindeki Refah Partisi'nin kapatılmasına yönelik 1998 yılında takındığı tutumu onaylamıştır.³² AİHM bazı yöneticilerinin dinî içerikli ve din devleti yanlısı siyasî söylemlerde bulunduğu³³ Refah Partisi'nin demokrasinin savunulmasına karşı olduğunu ve partinin kapatılmasının "partinin siyasî projesini hayata geçirme yönünde gerçek bir imkânı

²⁹ Raymond Goy, "La garantie européenne de la liberté de religion", *Droit et religion*, Archives de Philosophie du droit, Sirey, 1993, cilt 38, s. 209 (makale daha önce 1991 yılında *Revue du Droit Public*'de yayınlanmıştır, s. 5-60).

³⁰ Alain Garay, "L'Islam et l'ordre public européen vus par la Cour européenne des droits de l'homme", *Revue de droit international et de droit comparé*, 2005, Brüksel, s. 117-155.

³¹ "Dinî siyasî parti" olan *Refah Partisi*'nin kapatılması davası: 31 Temmuz 2001 ve 13 Şubat 2003 tarihlerinde iki karar verilmiştir. Alain Garay, *La laïcité, principe érigé en valeur de la Convention européenne des droits de l'homme*, Dalloz, 2005.

³² Bkz. "La Cour européenne des droits de l'Homme et les organisations antidémocratiques, Observations sous l'arrêt de la CEDH du 31 juillet 2001", Stefan Sottiaux, Dajo de Prins, *RTDH* 2002, s. 983-1034; Ayrıca konuyla ilgili bkz. "Convention européenne des droits de l'Homme, fondamentalisme islamique et charia", Ekim-Aralık 2001 tarihli *RTD*'de çıkan makale.

³³ Refah Partisi, Müslüman personel statüsünü getirerek "çok hukuklu bir sistem" kurmak, ulusal topluma şeriatı getirmek ve İslâm dininin toplum üzerinde mutlak egemen kılınması için şiddete başvurmak ve cihat ilan etmek istemektedir.

bulunduğu ve bu sebepten kamu düzenine somut ve doğrudan bir tehdit teşkil etmesi sebebiyle”³⁴ haklı bulunduğunu belirtmiştir.

***Devletin Tarafsızlığının Teyit Edilmesi*³⁵**

Bulgaristan’daki Müslüman azınlığın kendi iç örgütlenme yöntemleriyle ilgili bir davayı inceleyen Mahkeme, “inançların din özgürlüğü hakkı, cemaatlerin devletin keyfi müdahalelerine maruz kalmaksızın rahatça işleyebilmesini gerektirir. Aslında dinî toplulukların özerk olması, demokratik bir toplumda çoğulculuk için vazgeçilmezdir ve bu özerklik, 9. madde ile getirilen korumanın da temelinde yatmaktadır. Bu, dinî topluluğun cemaat olarak örgütlenmesini doğrudan ilgilendirdiği gibi, aynı zamanda cemaatin tüm faal üyelerinin din özgürlüğü hakkından etkin bir biçimde yararlanmasını da ilgilendirmektedir. Topluluk hayatının düzenlenmesi Sözleşme’nin 9. maddesi altında korunuyor olmasaydı, bireyin sahip olduğu din özgürlüğünün diğer tüm unsurları tehlikeye düşerdi (§ 63)... çok istisnâî durumlar dışında Sözleşme’nin tanımladığı din özgürlüğü hakkı, devletin dinî inançların meşruluğu ya da bu inançların nasıl ifade edileceği ile ilgili her türlü takdirini hükümsüz kılmaktadır. Devletin bölünmüş bir dinî topluluğun bir yöneticisine ayrıcalık göstermeye ya da topluluğu kendi istekleri dışında baskı altına almaya ve tek bir yönetim altına yerleştirmeye yönelik önlemleri de din özgürlüğüne bir saldırı teşkil etmektedir. Demokratik bir toplumda devletin, dinî toplulukların tek bir yönetim altında kalmasını ya da bu yönetime verilmesini sağlamaya yönelik önlemler almasına gerek yoktur (Şerif-Yunanistan Davası, no. 38178/97, § 52, AIHM 1999)” diyecektir.

***Yunanistan’da Müslüman Bir Yöneticinin Dinî Liderlik Görevini Kötüye Kullanmaktan Mahkûm Edilmesi Davası*³⁶**

AIHM, Rodop’taki Müslüman azınlığın bir kısmı tarafından desteklenen başvuru sahibinin “sadece kendisini gönüllü olarak izleyen bir grubun

³⁴ Yukarıda belirtilen gözlemler, Stefan Sottiaux, Dajo de Prins, s. 1034. Bu kararın Dekan Lebreton tarafından ciddi şekilde eleştirildiğini ve RTD’de yayınlanan yorumu belirtmekte fayda var: “*Refah Partisi* kararı, bir yanda İslâmî köktendincilik tehdidiyle karşı karşıya olan Devletlere sağlam argümanlar sunan, siyaseten cesur bir yaklaşımın takdir edilmesi, diğer yandan da açıklanan hukukî argümanların belirsizliği ya da muğlaklığı karşısında yaşanan rahatsızlığın birleşmesiyle, tuhaf bir izlenim yaratmaktadır.”

³⁵ Bulgaristan Baş Müftüsünün Devlet tarafından görevden alınması davası ya da dinî kurumların iç teşkilatlanmasının özerkliği ilkesinin tanınması (26 Ekim 2000 tarihli *Hasan ve Çavuş – Bulgaristan* kararı). AIHM’in 17 Ekim 2002 tarihli *Agga-Yunanistan* davası kararıyla kıyaslayınız.

³⁶ 14 Aralık 1999 tarihli *Şerif-Yunanistan* kararı.

dinî lideri gibi davrandığı gerekçesiyle..." cezalandırılmayacağına karar vermiştir. Bu sebepten dolayı verilen cezaî müeyyide AİHM'in gözünde demokratik bir toplumda dinî çoğulculuğun gereklilikleriyle bağdaşmamaktadır. Mahkeme "dinî veya başka özellikteki bir cemaat içinde bölünmeler olduğu zaman gerilimlerin doğabileceği bir gerçektir. Ancak bu, çoğulculuğun kaçınılmaz sonuçlarından biridir. Bu gibi koşullarda yetkililerin rolü bu gerilimi çoğulculuğu ortadan kaldırarak gidermek değil, rakip grupların birbirlerine hoşgörüyü yaklaşmasını sağlamaktır... bütün bunların ışığında Mahkeme, başvuru sahibine getirilen mahkûmiyetin... bunu gerektirecek toplumsal koşullar sebebiyle haklı olduğunu gösteren bir kanıt olmadığını düşünmektedir" (§ 53-54).

Bir Silahlı Kuvvetler Mensubunun Dinî Bağlılığını Açıkça Göstermesine Getirilen Kısıtlamalar³⁷

Bu davada AİHM, Yüksek Askerî Şûra tarafından davranış ve faaliyetlerinde "yasaya aykırı radikal dinci görüşler" benimsediği gerekçesiyle bir albay hakkında zorunlu emeklilik kararı alınmasının Sözleşme'nin 9. maddesine aykırılık arz etmediğini beyan ederek silahlı kuvvetlerin inançlar karşısındaki tarafsızlığının korunmasına önem verdiğini göstermiştir (AİHM burada açıkça, Albay Kalaç'ın "Süleymanlık tarikatı" içerisinde gösterdiği faaliyetleri ve bu harekete olan bağlılığını temel almaktadır).

Devlet Memurlarının Dinî Kıyafetler Giymesinin Yasaklanması³⁸

1996 yılında, İsviçre makamlarına göre "laik bir eğitim sisteminde, öğrencilere öğretmen tarafından görünür biçimde dayatılan bir kimlik modeli" oluşturmasının İsviçre Devlet Eğitimi Yasası'nın 6. maddesine aykırı olduğu gerekçesiyle Katolik bir aileden gelen bir öğretmen olan Lucia Dahlab'ın "İslâmî başörtüsü" takması yasaklanmıştır. Bu kişinin AİHM nezdinde yaptığı başvuruyu "açıkça dayanaksız" bularak başvurunun kabul edilemezliğine karar veren AİHM, "başörtüsü kadar güçlü bir dış sembolün etkisinin küçük

37 1 Temmuz 1997 tarihli *Kalaç-Türkiye kararı*. *İbrahim Tepeli ve diğerleri – Türkiye* davasıyla ilgili, 11 Eylül 2001 tarihli kabul edilemezlik kararıyla kıyaslayınız (RTDH 2001, s. 274 ve devamı). Bu dava AİHM'e göre, "dinî kuralların üstünlüğünü sağlamak için çalışan köktendinci İslâmî bir hareket" içerisinde yer alan askerî personelin bu faaliyetlerden vazgeçmesi gerekliliği ile ilgilidir. AİHM'e göre Yüksek Askerî Şûra, askerî disiplinin özel gereklilikleri konusunda, "başvuru sahiplerinin dinî inançları, bu kişilerin dinî vazifelerini nasıl yerine getirdikleri ya da eşlerinin başörtüsü takmasıyla bağlantılı bir karar vermemiştir. Yüksek Askerî Şûra, başvuru sahiplerinin, askerî disipline ve laiklik ilkesine zarar veren davranışları ve çalışmaları sebebiyle bu kararı vermiştir."

38 *Dahlab-İsviçre* davasında 15 Şubat 2001 tarihli kabul edilemezlik kararı.

yaştaki çocukların vicdan ve din özgürlükleri üzerinde yaratabileceği etkiyi takdir etmek güçtür ... Öyleyse bu koşullar altında, başörtüsü takmanın dış görünüşe bakarak yaratabileceği dinî propaganda etkisi nasıl yadsınabilir? Başörtüsü Kur'an'ın emriyle kadınlara dayatılmakta gibi görünmekte ve bu durum, İsviçre Federal Mahkemesi'nin de belirttiği üzere toplumsal cinsiyet eşitliği ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Ayrıca, İslâmî başörtüsünü, demokratik bir sistemde bütün öğretmenlerin öğrencilerine aşlamakla yükümlü olduğu hoşgörü, başkalarına saygı ve özellikle de eşitlik ve ayrımcılık yapmama mesajıyla bağdaştırmak da zordur. Bundan dolayı, öğretmenin dinini ifade etme hakkıyla, öğrencilerin dinî huzurun muhafaza edilmesi yoluyla korunması prensibini teraziye koyan Mahkeme, belirtilen şartlarda ve özellikle de başvuru sahibinin devletin temsilcisi sıfatıyla sorumlu olduğu çocukların küçük yaş dikkate alındığında, Cenevre makamlarının takdir yetkilerini aşmadığına ve aldıkları önlemin makul olduğuna karar vermiştir... Mahkeme dava sonucunda alınan tedbirin kamu düzeninin, güvenliğinin ve başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması amacıyla orantılı olduğu ve temelde haklı bir tedbir olduğu görüşündedir.”³⁹

Öte yandan, Zeynep Tekin tarafından Türkiye aleyhine yapılan bir başvurunun 2 Temmuz 2002 tarihinde AIHM tarafından kabul edilebilir ilan edilmesi dikkat çekicidir. Hemşirelik okulu öğrencisi olan başvuru sahibi, klinik çalışmalar esnasında taktığı başörtüsü yüzünden üst üste aldığı disiplin cezalarından şikâyetçidir. Davacı bu cezanın kendisinin din özgürlüğüne açık bir müdahale teşkil ettiğini düşünmektedir (bu dava, Leyla Şahin adlı başka bir öğrencinin AIHM karşısında Türkiye aleyhine açtığı davayla benzer niteliktedir. Şahin başvurusunda Fransız Danıştay'ının tutumundan da bahsetmiştir. Bu başvurunun kabul edilebilirlik kararı 2 Temmuz 2002'de verilecektir).

Köktendinciliğin İfade Edilmesine Getirilen Sınırlayıcı Çerçeve ve Denetim

AIHM verdiği iki kararla (18 Ocak 2001 tarihli *Zaoui-İsviçre* kararı ve 4 Aralık 2003 tarihli *Müslüm Gündüz-Türkiye* kararı) Müslümanların ifade özgürlüğüne zarar veren ulusal müeyyidelerin geçerliliği üzerinde kontrol sahibi olduğunu göstermiştir.

Mahkeme, İsviçre'den siyâsî sığınma talebinde bulunan Cezayir vatan-dışı Ahmed Zaoui aleyhine verdiği kabul edilemezlik kararında, İslâmî Sela-

³⁹ Nicolas Chauvin, “Le port du foulard islamique par une enseignante. À propos de la décision de la CEDH Dahlab contre Suisse”, *RFDA* 2003, s. 536 ve devamı.

met Cephesi (FIS) Ulusal Danışma Kurulu'nun eski üyesi olan ve FIS'in Yurtdışı Koordinasyon Kurulu (CCFIS) adına üç propaganda bildirisi yayınlamış olan davacının talebini reddetmiştir. Davacı daha önce de Belçika'da bir suç örgütünün elebaşı olmaktan hapis cezasına çarptırılmış ve cezası tecil edilmiştir. İsviçre Federal Konseyi 27 Nisan 1998 tarihinde Zaoui'nin, propaganda-ları aracılığıyla Cezayir'deki şiddet eylemlerini destekleyecek örgütler kurmasını yasaklamıştır. Federal Konsey ayrıca şahsın faks makinelerine polis tarafından el konulması ve elektronik bağlantısının (internetinin) kesilmesi emrini vermiştir. Ahmed Zaoui AİHM'e yaptığı başvurusunda, din özgürlüğünün engellendiği ve ifade özgürlüğü hakkının ihlâl edildiğini ileri sürerek polisin el koyma kararından şikâyetçi olmuştur. Ancak, AİHM "başvuru sahibinin eylemleri temel olarak FIS yararına propaganda mesajlarını yaymak amacı taşımakta ve Sözleşme'nin 9. maddesinde anlatıldığı şekliyle bir dinî kanaatin ifade edilmesi kapsamına girmemektedir ... Başvuru sahibinin İslâmî muhalefetle bağlantılı faaliyetlerinden dolayı gıyabında ölüm cezasına çarptırıldığı Cezayir'den ayrıldığı koşullar ve Belçika'daki mahkûmiyeti ... ve İsviçre'de bulunmasının sebepleri ve buradaki eylemleri dikkate alındığında, polisin davacının CCFIS adına propaganda yapmasını engellemek amacıyla iletişim araçlarına el koyması, demokratik bir toplumda ulusal güvenlik ve kamu düzeninin sağlanması açısından gerekli görülerek haklı bulunabilir" şeklinde görüş bildirmiştir.

AİHM Müslüm Gündüz davasıyla ilgili verdiği kararda ise, kendilerini İslâmî bir tarikat olarak tanımlayan Aczimendi Tarikatı'nın lideri olan davacının televizyonda katıldığı bir tartışma programında yaptığı bir dizi açıklamaların doğurduğu sonuçları incelemiştir. Çağdaş ve laik kurumları "dinsizlikle" suçlayan ve demokrasi ve laikliği şiddetle eleştirerek açıkça "Şeriat" savunuculuğu yapan Gündüz'ün bu sözleri Devlet Güvenlik Mahkemesi tarafından 'din farklılığı gözeterek kin ve düşmanlığa tahrik' iddiasıyla cezalandırılmıştır. Davacı AİHM'e yaptığı başvurusunda ifade özgürlüğüne yapılan haksız bir müdahaleden şikâyetçi olmuştur. AİHM, Gündüz'ün bir tartışma programında sözlü olarak yaptığı söz konusu açıklamaların "demokrasi ve laiklik gibi Türkiye'nin çağdaş değerleriyle uyumsuzluk içinde olmasının ve bu değerlere karşı derin bir memnuniyetsizliğin ifadesi olduğunu; ancak bu bağlamda incelendiğinde bu sözlerin dinî hoşgörüsüzlüğe dayalı bir nefret söylemi ya da şiddet çağrısı olarak nitelendirilemeyeceğini ifade eder ... (§ 48-49) ... Mahkeme, *Refah Partisi ve diğerleri-Türkiye* kararında, bir taraftan demokrasi ve insan haklarına saygı gösterdiğini söylerken diğer taraftan Şeriata

dayalı bir rejimi desteklemenin zor olduğunu vurguladığını özellikle hatırlatmaktadır... Mahkeme aynı şekilde, yukarıda bahsedilen *Refah Partisi ve diğerleri* davasının, Sözleşme'ye üye bir devlete Şeriatı getirmeye yönelik eylemlerde bulunduğu düşünülen ve kapatıldığı tarihte siyasî iktidarı ele geçirmek için gerçek bir potansiyele sahip olan siyasî bir partinin kapatılmasıyla ilgili olduğunu da hatırlatmaktadır. Böyle bir durumun mevcut dava konusuyla kıyaslanması oldukça zordur. Kuşkusuz, Sözleşme'nin temelinde yatan değerlere yöneltilen tüm eleştiriler gibi, dinî hoşgörüsüzlük de dâhil hoşgörüsüzlüğe dayalı nefreti yaymak, kışkırtmak ya da haklı göstermek amacıyla sarf edilen ifadelerin de Sözleşme'nin 10. maddesi altında bir korumadan faydalanamayacağı kesindir. Bununla birlikte, Mahkeme'nin görüşüne göre, Şeriatı getirmek için şiddet çağrısında bulunmaksızın Şeriatı sadece savunmak, 'nefret söylemi' teşkil etmeyecektir. Zaten Müslüm Gündüz davası oldukça özel bir bağlamda yer almaktadır. Öncelikle, söz konusu televizyon programının amacı davacının lideri olduğu tarikatı tanıtmaktır. Ayrıca davacının radikal fikirleri toplum tarafından zaten bilinmekte ve tartışılmaktadır. Söz konusu programa katılan karşıt görüşlü diğer katılımcılar da yaptıkları açıklamalarla bunu ortaya koymaktadır. Son olarak, davacının sözleri, kendisinin aktif bir şekilde katıldığı çoğulcu bir tartışma çerçevesinde ifade edilmiştir. Bu sebepten Mahkeme, dava konusu olan sınırlandırmanın gerekliliğinin inandırıcı olmadığını düşünmektedir" (§ 51). Mahkeme sonunda, davacının ifade özgürlüğü hakkına yapılan müdahalenin, ifade özgürlüğü hakkını koruyan ve güvence altına alan 10. madde nezdinde yeterli gerekçeye dayanmadığına kanaat getirmiştir. Şüphesiz bu davada, altıya karşı bir oyla (bkz. hâkim Rıza Türmen'in karşıt görüşü) Türkiye'nin Sözleşme'nin 10. maddesini ihlâl ettiğine karar verilmesinde, medya ve televizyon unsuru belirleyici bir rol oynamıştır. Televizyon programının bir tartışma programı olması, cevapların hemen ve sadece sözlü verilmesi, sözlü olarak dile getirilen bu niyetlerin hayata geçirilmesi için ne gibi somut yöntemlerin düşünüldüğünün açıklanmaması gibi sebepler, tarikat liderinin aşırı ifadelerini makul gösteren sebeplerdir. Burada görülen, tarikat liderini sarf ettiği sözlerden dolayı sorumlu tutmama mantığı, aslında, özellikle Fransa'da üslup-biçim tartışmalarının damgasını vurduğu basın hakkının usul ve yöntemlerine uygundur (bu şekilcilik aşırı mıdır? Basın hakkı bunun en güzel örneğidir!).

Köktendinci Faaliyetlerden Dolayı Sınır-dışı Edilme⁴⁰

AİHM bu davada, din özgürlüğü başvurusunun uygunluğu ile, kamu güvenliğinin sağlanması amacıyla sınır-dışı edilme önleminin uygunluğu arasında bir denetimde bulunmak istememiştir. Buna karşılık, davacının özel hayatına ve aile hayatına müdahale edilmesinin, Avrupa Sözleşmesi'nin 8. maddesinin ilk paragrafındaki anlamıyla, Bulgaristan yasalarında öngörülmediği sonucuna varmıştır.

İslâm Dinine Hakaretin Cezalandırılması

Artık AİHM Denetimine Tâbi⁴¹

Bu davada yazar Arslan, *Allah, Din, Peygamber ve Kutsal Kitap* adlı eseriyle İslâm dinine hakaret etmekten hakkında dava açılmasına ve mahkûm edilmesine itiraz etmiştir.

Müslüman Derneklerine Ait Kaynakların Devlet Kontrolüne

Tâbi Olması, Kendi İçinde Din Özgürlüğüne Zarar Getirmiyor⁴²

Dava edilen devletin dava konusu olan kararı –yapılan bir bağışa idare tarafından el konulması– Alman Demokratik Cumhuriyeti'nde, Doğu ve Batı Almanya'nın birleşmesi esnasında getirilen ve genel mevzuatta yer alan bir uygulamadır. Uygulamanın amacı, siyasî partilere ve bunlarla bağlantılı olan kurum ve kuruluşlara ait varlık ve paraların, bu paraların kime gönderildiğine bakılmaksızın nereden geldiğinin tespit edilmesidir (burada davacı, Sosyalist Demokrat Parti'den Haziran 1990'da 75 milyon Alman Markı bağış almıştır). Davacının dinî faaliyetlerini kasten engellemeye çalışmak söz konusu olmadığından, AİHM dava edilen yargı kararının din özgürlüğünün kullanılmasına bir “müdahale” teşkil etmediğini düşünmüştür. Mahkemeye göre, el koyma kararı, kamu ahlâkı ile başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunmasına yönelik meşru bir amaca hizmet etmektedir ve ulaşılmaya çalışılan meşru amaçlar karşısında orantısız değildir.

AİHM İçtihatları, “İnananların” ve Cemaatlerin Entegrasyonunu-Sosyalleşmesini ve Yapılanmasını mı Sağlıyor?

İnsan haklarının korunmasına yönelik hazırlanan farklı uluslararası bildirge ve metinlerle garanti altına alınan hak ve özgürlüklerin, münferit uygulama-

⁴⁰ 20 Haziran 2002 tarihli *Nazif ve diğerleri- Bulgaristan* kararı.

⁴¹ *Arslan-Türkiye Davası* (13 Kasım 2003 tarihli kabul edilebilirlik kararı).

⁴² *Islamische Religionsgemeinschaft e.V- Almanya* davasının kabul edilemezlik kararı 5 Aralık 2002 tarihinde verilmiştir.

larda sadece teorik bir anlama sahip olduğunu hemen belirtelim. Öyle ki, din özgürlükleri bireysel ve bireyci ideolojik bir temele dayanmaktadır.⁴³ Ancak AİHS 9. maddesi bağlamında ele alınan dinini dışa vurma özgürlüğü, ister tek başına ister toplu halde, ister bireysel olarak ister kolektif bir biçimde düzenlenebilecek bir uygulamaya bağlı olduğundan, aynı zamanda toplu bir özgürlüktür⁴⁴ (insan haklarının koşulu olan kişisel haklar, birey toplulukları ya da grupları üzerinde de geçerli olduğundan, hukukçular ayrıca “topluluk haklarından” faydalanılmasıyla da ilgilenmektedir).⁴⁵

AİHS 9. maddesi tarafından açıkça ortaya konulan din özgürlüğünün Avrupa’da güvence altına alınması, “toplulu halde, kamu önünde ya da özel olarak” gerçekleştirilen bireysel inanç ve uygulamaları ifade eden dinî “grubun” korunması diyalektiğine dayanmaktadır. Öyle ki, Genevieve Koubi’ye göre “kolektif haklar, aslında başkalarıyla ortak olarak faydalanılan bireysel haklardır. Bunlar kolektif olarak yararlanılan bireysel haklardır ... bu ayırım günümüz söylemlerinde karşılaştığımız kültürlere, farklılıklara ve topluluklara bağlı yaşanan sapmaları önlemektedir.”⁴⁶ İnsanın kökeni ve aidiyeti ne olursa olsun, insan haklarının evrenselliği adına grup haklarının hegemonyasının reddedilmesi, Avrupa yargı makamlarının toplu halde yapılan başvuruları ilk başlarda reddetmesini açıklamaktadır. Ancak Mahkeme’nin dini yavaş yavaş kolektif ve sosyal bir olgu olarak görmeye başlaması kaçınılmaz olmuştur. Strasbourg içtihadının uygulamadaki değeri, başvuru sahiplerinin AİHM’in başvuru, muhakeme ve müzakere prosedürlerine tamamen kendi hür iradeleriyle uymalarından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Mahkeme, olaylar ve gerçekler üzerine “inşâ” edilen bir hukuk sistemi benimsemektedir. Bu gerçekler de, din özgürlüğüne müdahalenin meşruluğunun ve yöntemlerinin maddî denetimine dayanan AİHM’in karar alma yöntemlerinden dolayı, anlaşmazlığa getirilen çözümü büyük ölçüde etkilemektedir.

⁴³ Jean Rivero, “Les droits de l’homme: droits individuels ou droits collectifs?”, *Les droits de l’homme: droits individuels ou droits collectifs*, Annales de la Faculté de droit de Strasbourg, LG-DJ, 1980, cilt 32, s. 17.

⁴⁴ Genevieve Koubi, “Réflexion sur les distinctions entre droits individuels, droits collectifs et ‘droits de groupe’”, *Mélanges Raymond Goy, Du droit interne au droit international. Le facteur religieux et l’exigence des droits de l’Homme*, Publications de l’Université de Rouen, no. 251, 1998.

⁴⁵ Hubert Moutouh, *Recherches sur un “droit des groupes” en droit public français*, Bordeaux Üniversitesi Hukuk Fakültesi tezi. Bu teorik konunun pratikteki bariz sonuçlarıyla ilgili bkz. A. Fenet, G. Koubi, I. Schulte-Tenckhoff (der.), *Le droit et les minorités*, Bruylant, Brüksel, 2000; A. Fenet, G. Soulier, *Les minorités et leurs droits depuis 1789*, L’Harmattan, Paris, 1989.

⁴⁶ A.g.e., s. 116.

DİNÎ İNANÇ VE PRATİKLERE UYGULANAN AVRUPA İNSAN HAKLARI İÇTİHADİ: DEMOKRASİNİN SAĞLAMLAŞTIRILMASI

Avrupa Mahkemesi'nin Yargılama İşlevinden Yararlanma

Bugün, Mahkeme ve üyeleri, eski sosyalist devletlerdeki prestijlerinden ve AİHM hâkimlerinin uzmanlığından dolayı, oldukça önemli bir manevî nüfuz sahiptir. Jean-Paul Willaime, *Dinler ve Avrupa'nın Birleşmesi* adlı çalışmasında “Bütün çoğulcu demokrasilerdeki devlet makamları gibi, Avrupa Konseyi de, dinlerin yumuşak bir şekilde uygulanmasını tercih eder. Bu yumuşak uygulama, dinlere, çoğulcu bir ortamda yer alabilmenin gereği olan minimum değeri vermekten geçmektedir”⁴⁷ demektedir. Bu anlayış, Türkiye, Bulgaristan ve Yunanistan gibi önemli miktarda Müslüman nüfusun yaşadığı ya da çoğunluğu Müslüman olan devletlerin Avrupa Konseyi'ne girme koşulları ile birlikte düşünülmelidir. Öyle ki, daha sonra Avrupa Birliği'nin kapısını açacak olan bu demokratik Avrupa platformuna üye olma süreci, demokrasinin sağlanmasını ve hukuk devletinin güçlenmesini garanti altına alan siyasî ve hukukî koşulların incelenmesi ve değerlendirilmesine dayalıdır. Avrupa Konseyi'ne katılım koşulları, özellikle ulusal kurumların organizasyonu ve işleyişiyle ilgili teknik bir değerlendirmeye, bundan başka, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ile korunan ve güvence altına alınan hak ve özgürlüklerden faydalanma koşullarına bağlıdır. Değerlendirme çalışması geleneksel olarak, gerçek anlamda bir demokratik denetim yapan ve bu amaçla, Avrupa Konseyi'ne üye olmak isteyen devletlerde din özgürlüğü ve hakkı konusundaki ulusal uygulamaları da inceleyen AİHM hâkimleri tarafından yürütülmektedir. Kendilerine görev verilen AİHM üyesi “tetkik hâkimleri” tarafından hazırlanan inceleme raporları, genellikle, demokrasilerini güçlendirme yolunda olan bu devletlerin sunduğu koruma ve güvencelerin durumundan emin olacak şekilde, dinî faaliyet ve ibadetlerin yerine getirilmesiyle ilgili somut koşullarla ve ifade ve dinini dışa vurma özgürlüğü ile ilgili olmaktadır. Son olarak 1989 yılında eski Sovyet Bloğu ülkelerinin üyelik süreci esnasında da süreç böyle işlemiştir.

AİHM “tetkik hâkimlerinin” uzmanlığı ve teknik katkıları, bu şekilde tüm Avrupa'da sahip oldukları yargılama yetkisine eklenerek, üyesi oldukları kuruma oldukça önemli bir prestij sağlamaktadır. Hâkimlerin sahip olduğu bu manevî nüfuz o derece önemlidir ki, Avrupa'nın inşası kapsamında ger-

47 *Identités religieuses en Europe*, Grace Davie ve Danièle Hervieu-Léger (der.), Ed. La Découverte, 1996.

çekleştirilen bütün kurumsal reformlar; örneğin gerçekleştirilmesi düşünülen Avrupa “Anayasası”nı hazırlamaktan sorumlu olacak kurumlarda yapılması düşünülen reformlar, bu hâkimlerin uzmanlığına sunulup, onların danışmanlıklarından faydalanılmıştır. Bu aslında, hâkimlerin Avrupa Birliği’nin genişlemesi için hukukî koşulların belirlenmesinde yerine getirdiği yargı görevinin önemini kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu manevî nüfuzun, yeni dinî akımların ve Müslümanların entegrasyonunun çerçevesinde ve bu konudaki tartışmalar üzerinde birtakım sonuçlar doğurması mümkündür.

AIHM Hâkimlerine Başvurulması: Avrupa Din Hukukunun ve Avrupa’daki Hukukî Düzenin Temel Garantisi

Strasbourg İçtihadının Olumlu Etkileri

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne gelen davalar, bir şekilde sembolik olarak, uluslararası yargı kararlarının etkilerini ortaya koymaktadır. Bu davaların yankıları, Avrupa’da giderek artan bir dizi tepkiye yol açmaktadır. Öncelikle, yeni üye devletlerin bir demokrasi sınavından geçmesinden bahsedebiliriz. Ayrıca, AIHM’in kullandığı yöntem ve yaklaşım, devletler için örnek teşkil etmektedir. Birtakım gerginliklerin ortaya çıkması ve uygulanan hukukun ihlâl edilmesi durumlarıyla karşılaştığı zaman, AIHM öncelikle ilgili haklara müdahale olup olmadığını araştırmaktadır. Böyle bir müdahalenin olması durumunda ise bunun uygulanan hukukta öngörülüp görülmeyeceğine; daha sonra da meşru bir amaca hizmet edip etmediğine; son olarak da, böyle bir müdahalenin demokratik bir toplumda gerekli olup olmadığına bakmaktadır. AIHM ayrıca, farklı dinî grupların çıkarlarını uzlaştıracak ya da bu gruplarla devlet arasındaki anlaşmazlıkları çözecek şekilde din özgürlüğüne birtakım sınırlandırmalar getirilmesinin gerektiği hallerde, söz konusu sınırlamanın acil bir sosyal ihtiyaca hizmet edip etmediğini; hizmet ediyorsa, öngörülen meşru amaçla orantılı olup olmadığını takdir etme yetkisine sahiptir. Ayrıca, AIHM’in sık sık hatırlattığı üzere, söz konusu önlemin devletlerin kendilerine tanınan takdir marjı çerçevesinde sahip oldukları takdir yetkisine girip girmediğinin AIHM tarafından incelemesi söz konusudur: “Sözleşmeye taraf olan devletlere, müdahale gereğinin olup olmadığını ve bunun kapsamının ne olması gerektiğini muhakeme etmek için belirli bir takdir yetkisi tanınması gerekmektedir. Ancak takdir yetkisi, uygulanan yasalar ve kararlar üzerinde Avrupa’nın sahip olduğu denetim hakkıyla birlikte mevcuttur. .. Mahkemenin görevi, ulusal düzeyde alınan önlemlerin ilke olarak haklı olup ol-

madığını araştırmak, başka bir deyişle, gerekçe olarak gösterilen sebeplerin 'haklı ve yeterli' görünüp görünmediğini ve ulaşılmak istenen amaçla orantılı olup olmadığını araştırmaktır. (26 Kasım 1991 tarihli *Sunday Times-İngiltere* kararı, seri A no. 217). Mahkeme, denetim yetkisini kullanırken, tartışmalı yargı kararlarını dosyanın tamamını göz önünde bulundurarak değerlendirmek durumundadır.”

AİHM'in deneySELLİĞE dayalı yaklaşımı, bazen aşırı katı bir yaklaşım olabilmektedir. Zira, Avrupa Konseyi'ne girmiş, ancak hukuk ve yargı alanlarında ciddi eksiklikleri olduğunu kabul eden bazı devletlerde yaşayan ve demokrasi hayalini gerçekleştirememiş milyonlarca Avrupalının gözünde modern çağın kâhini olan AİHM, başvurularının ilkesel olarak haklı olduğuna inanan dindarların beklentilerini boşa çıkartabilmektedir. Buna karşılık “dinî İnsan Hakları” alanındaki davaların son dönemde artmasıyla oluşan “içtihat birikimi” üzerine inşa edilen demokratik zenginleşmeye (kırıl-gan da olsa), ulaşılmış gibi gözüküyor. Burada, daha önce belirttiğimiz üzere “Müslümanların davaları” önemli bir katkı sağlamaktadır. Müslümanların AİHM'e yaptığı başvurular böylelikle, tüm kıtada –Avrupa Konseyi ve Avrupa Birliği içerisinde– demokratik alanın gelişmesine ve sağlamlaşmasına katkıda bulunmaktadır. Ayrıca bu başvurular, ulusların arasındaki dengeye, barışa ve hoşgörüye dayalı evrensel bir siyasî kalkınmanın benzersiz bir örneği olmalarından dolayı, Avrupa değerlerinin desteklenmesine ve ilerletilmesine de yardımcı olmaktadır. Müslümanların yaptığı bu katkı, onların toplumsal entegrasyonları, hukuk devletine duydukları güven ve Avrupa toplumunda yaşamının getirdiği kuralları kabul etme dereceleriyle doğru orantılıdır.

AİHM'in Yargı ve İçtihat Politikasında “Dikkat Çekmeme” Yaklaşımı, “Kültürel Gerginliklerin” Yaşandığı Bir Dönemde Bir Denge Unsuru mudur?

Strasbourg Mahkemesi eskiden beri, din olgusu konusundaki içtihatlarında oldukça ihtiyatlı bir tavır sergilemiştir. Prof. Jean-François Flauss şöyle diyor: “Mahkeme, hukukun farklılıklar karşısında alevlenmesi anlayışı gütmek istemez. Din özgürlüğü, Sözleşme'deki anlamıyla demokratik toplumun kazanımlarından biri olsa da, AİHM abartılı bir din özgürlüğü düşüncesine dayalı bir içtihat politikası benimsemez... Mahkeme, dinî inançlara saygı gösterilmesine verdiği değerde bu kadar ileri gitmek amacıyla değildir... Dikkat çekmeyen bir denetim yetkisi seçen AİHM kesinlikle, devletlerin din özgürlü-

günden faydalanılması konusunda ortaya koyduğu Anayasal ve/veya yasal seçenekleri bozacak bir içtihat politikası yürütmek niyetinde değildir.”⁴⁸ 31 Temmuz 2001 tarihinde verilen *Refah Partisi* kararı, akademisyenlerin eleştirisi bombardımanına maruz kalmış olsa da,⁴⁹ son derece önemli bir katkıda bulunmuştur. Öyle ki, “köktendincilik” ve bu konudaki söylem ve uygulamalar, ölüm ve düşünce ideolojisine bağlı teröristlerce “korku imparatorluğu” haline getirilen demokrasilerin sadece araç olarak kullanılmasına karşı olanları endişelendirmekte ve öfkeliendirmektedir. “İslâm’la” ilgili utanç verici karikatürlerin etrafta dolaştığı ve bir kafa karışıklığı yaşandığı bir dönemden geçmekteyiz. İdeolojik muğlaklık, genellemelere ve etiketlemelere yol açmaktadır. Eğer dikkat edilmezse, yolun sonunda bizi demokratik düşüncenin yenilgisi beklemektedir. Şeriat’ın “hümanist bir şekilde okunması” çağrısında bulunan Dekan Lebreton, İslâm’ın AİHM tarafından uğradığı ihaneti anlatarak (pek ikna edemese de), “Siyasal İslâm” ile “İslâmî köktendincilik” arasındaki farkı göstermeye çalışmaktadır. Bu önemli bir görev olmakla birlikte, önyargıları yıkmanın zor olmasından ve inatçı Müslümanların uygulamalarından doğan bazı olaylardan dolayı, oldukça zorlu bir görevdir. “AİHM’in ideolojik seçeneği” ise daha farklıdır. Bu seçenek, alışlageldiği gibi, demokrasi ve demokrasinin modern şekillerine saygı duyulmasına başvurarak belirgin bir demokratik sıçrama yapılması çağrısında bulunmaktadır. Bunlar arasında, kamusal alanla dinî alanı birbirinden ayırt etmenin yöntemi olarak, hukuk devleti prosedürleri, hukuka ve yöntemlerine saygı, devletlerin ve siyasî temsilcilerin inanç konusunda tarafsız olması, bazı devletlerin –burada Türkiye’nin– sahip olduğu laik geçmişe bağlılık gibi demokrasi unsurları yer almaktadır. Bazı kararları şaşırtıcı olsa da (bkz. 31 Temmuz 2001 tarihli kararın, “teokratik bir rejimin getirilmesi” ve Türkiye nüfusunun büyük çoğunluğunun Müslüman olması arasında tehlikeli bir bağlantı olduğunu belirten 64. paragrafı...), AİHM hiçbir durumda, binlerce Avrupalının inandığı İslâm dininin çıkarlarına aykırı nitelikte bir karar almak istiyor gibi gözükmemektedir. Buna karşılık AİHM, Türkiye’deki bazı siyasî partilerin kapatılmasıyla ilgili davalarda, yasadışı Müslüman oluşumların yasaklanmasına yönelik içtihat politikasından taviz vermemektedir.

Öyle ki, aynı davada, davanın Büyük Daire’ye gönderilmesinin ardından (Sözleşme’nin 43. maddesi uyarınca), AİHM Büyük Dairesi, bu hukukî

⁴⁸ *Actualité de la CEDH*, AJDA, 20 Aralık 2000, s. 1015-1016.

⁴⁹ Lebreton, Jean-Pierre Marguénaud ve Jacques Raynard, *Revue Trimestrielle de Droit civil*, 2000, s. 233-248.

çözümü ve içtihat politikasını tamamen onaylamıştır.⁵⁰ Büyük Daire, Avrupa kamu düzeni kavramını, ayrımcı dinî normlara dayanan yabancı yargı kararlarına karşı çıkabilen Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin ilke ve değerlerini de kapsayacak şekilde yorumlamıştır. AİHM'e göre bireylerin şahsi statüleri, "dindar" olsalar bile, Avrupa kamu düzeninin denetimi altında, Sözleşme tarafından öngörülen ilke ve değerlerinin başladığı yerde bitmektedir. Bu hukukî irade aslında bir şekilde, belirli bir "politikanın" aracı olarak kullanılan "dinin", Avrupa'nın ortak ilke ve değerlerini ve Avrupa vizyonunu tehdit eden bir Truva atı halini aldığı andan itibaren, "politikanın", "dindarlık" karşısındaki üstünlüğünü yansıtmaktadır. Farklı olma hakkı ve bireylerin şahsen sahip oldukları 'dindarlık' statüsü bu noktadan itibaren, Strasbourg Mahkemesi'ne başvuran bazı kimselerin, Jean-François Flauss'un tabiriyle "kişisel konforlarını" sağlamak amacıyla dile getirilememektedir.

Büyük Daire'nin kararından çıkartılacak başka bir ders de, çok farklı şekillerde tanımlanabilmesinden dolayı "siyasî" bir nesne olan "laiklik ilkesi" ile ilgilidir. Karar laiklik ilkesinin, dinin devlet ve ulus üzerindeki vesayetinin kaldırılmasının bir göstergesi olarak ve aynı zamanda teokratik rejimlerden ya da köktendincilikten kurtulmanın bir unsuru olarak, demokratik toplumun bir değeri olduğunu belirtmektedir. Yine de, oldukça zengin bir içeriğe sahip olan *Refah Partisi* davası, şüphesiz *Kokkinakis* davasının ardından, Avrupa'da "ılımlı İslâm'ın" demokratik statüsünü bir şekilde teyit eden içtihadî bir eşik niteliğindedir.

Bu alandaki en temel ilke, yine de dinî çoğulculuğa saygı ve dinî ya da fikişsel çoğulculuğun bir hoşgörü ruhu içerisinde korunması ilkesi olmaya devam etmektedir. Bu, "demokratik bir toplumun devam ettirilmesinin olmazsa olmaz koşuludur" (Michele de Salvia). Ancak açıkça görülüyor ki AİHM'in içtihat politikası, birbiriyle çelişen istek ve özlemler, dinî grupların kendi içlerindeki çatışmalara bağlı gerginlikler, ortak değerlerle ilgili krizler ve davranışlarını ve mevcut yaşayışlarını "müjdelenmiş bir teokrasiye" göre planlayan dinî gruplar içerisindeki demokrasi eksikliği karşısında tutturulması oldukça zor olan bir denge arayışını yansıtmaktadır. AİHM, siyasî krizlerle ve merkezden en dış çeperlerine kadar entegrasyonla ilgili belirsizliklerle karşı karşıya olan Avrupa'daki bazı çevreleri rahatsız eden din fırtınasına karşı bir sığınak ya da bir saklanma yeri değildir.

50 Jean-François Flauss, "Büyük Dairenin kararı... Daire tarafından ortaya konulan güçlü görüşleri överek ve hatta genişleterek bir kez daha yinelemektedir" demektir (AJDA, 31 Mart 2003, s. 610).

Kültürel zorluklar ve “İslâmofobi” ile karşı karşıya olan Avrupa İslâm’ı, bugün özellikle 1993 yılından ve simgesel nitelikteki *Kokkinakis* içtihadından beri edinilen kazanımlardan ve AİHM’in bu konudaki içtihadını oluştururken sergilediği ılımlılıktan, başka bir ifadeyle, son derece karmaşık olan meselelerden –örneğin tüm Avrupa için geçerli olacak tek bir dinî statü tanımlamaktan– kaçınarak yine de temel hakların ciddi şekilde ihlâli karşısında dengeli yargı çözümleri ortaya koymasından faydalanmaktadır. Avrupa prosedürleri de, harekete geçmeyi ve uygulamayı; yani, inançlıların haklarına, özgürlüklerine ve yükümlülüklerine yapılan saldırılara karşı faydalı bir siper niteliğinde olan AİHM kararlarıyla birlikte, hukuk yollarının kullanılmasını gerektirmektedir.

Yukarıdan Yapılan Düzenlemenin Ulusal Düzlemdeki Doğrudan Etkileri

Kokkinakis-Yunanistan, Ateistler Birliği-Fransa ve Besarabya Metropolitan Kilisesi-Moldova davalarında, Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi’nin AİHM kararlarının uygulanmasını denetleme faaliyetleri, haklarında dava açılan bu üç devletin dinî inançlarla ilgili hak ihlallerini telafi edecek olumlu eylemlerde bulunmasıyla sonuçlanacaktır. Yehova şahitlerinin dinî propaganda yapmasına cezaî yaptırımında bulunulmasıyla ilgili 25 Mayıs 1993 tarihli *Kokkinakis-Yunanistan* davası kararında, Yunan Hükümeti, bu kişilere karşı başlatılan adli takibatin durdurulması için, Adalet Bakanlığı’nın 3 Ağustos 1993 tarihinde Yunan adli makamlarına ve polise bir genelge gönderdiğini Bakanlar Komitesi’ne bildirmiştir. İkinci davada, yani *Ateistler Birliği* derneğine 1983 yılında 2.000 frank değerinde bir bağışın toplanması için idarî yetki verilmemesi davasında, Avrupa İnsan Hakları Komisyonu, 6 Temmuz 1994 tarihli raporunda, Fransız yetkililerinin bu kararının, dinî derneklere uygulanan idarî ve malî rejim çerçevesinde Sözleşme’nin 14. maddesinde yer alan hükme aykırı olduğunu ve dolayısıyla ayırimcılığa girdiğini belirtmiştir. Fransız Hükümeti 2000 yılında, Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi’ne söz konusu 2.000 frankın sonunda ilgili derneğe geri verildiğini bildirmiştir.⁵¹ Kilisenin dernek statüsünün idarî olarak tanınmamasına dayalı bir hak ihlâli ile ilgili olan 13 Aralık 2001 tarihli *Besarabya Metropolitan Kilisesi-Moldova* davasında ise, Moldova Hükümeti Bakanlar Komitesi’ne bu Kilisenin 12 Temmuz 2002 tarihinde dernek olarak kaydedildiği cevabını vermiştir (dava 11

51 Alain Garay, “‘Dieu comme un mythe’ sous l’angle de la Convention européenne des droits de l’Homme”, *Gazette du Palais*, 2002, no. 37-38.

ve 12 Haziran 2002 tarihlerinde Bakanlar Komitesi'nin 798. toplantısı esnasında incelenmiştir). Bu üç davaya baktığımızda, AİHM kararlarının olumlu, etkili ve uygulanabilir sonuçlarını bizzat görmekteyiz. Yasaklar ve yaptırımlarla karşılaşan inananların genellikle yararlanabildikleri tek yöntem, haklılıklarını kanıtlayan adlî süreçlere başvurmak olmaktadır. Avrupa'daki inananlar, gerek kendilerinin, gerekse diğer grupların karşısına çıkan engelleri aşmak için bu sistemden faydalanabilme şansına sahiptir.

AİHM tarafından "Avrupa'daki kamu düzeninin Anayasal aracı" olarak nitelendirilen Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin koruyucusu, bir yandan kararlarının başarısı sayesinde çığ gibi büyüyen başvuruların çokluğu altında ezilmekte,⁵² diğer yandan da mücadele etmesi gereken zorluklar karşısında sahip olduğu imkânların azlığı yüzünden zorlanmaktadır. Burada, Avrupa Konseyi üyesi 47 devletin "heterojen" yapısı, toprak kavgaları, terörist eylemler, yabancı düşmanlığının ve ciddi kitlesel hoşgörüsüzlüğün yeniden canlanması, vs. gibi zorluklardan bahsediyoruz. AİHM'in, saygı duyulan başarısının ve yetkisinin sebep olduğu bir iş yükünün altında boğulmasının en büyük sebebi, ulusal yargı makamlarının, verdikleri kararları bir şekilde Avrupa Sözleşmesi'ne açıkça bağlayarak gerekçelendirmekte zayıf kalmasıdır. Hukukî mücadelenin önemi ve AİHM'in içtihat politikası AİHM'i bir "off-shore hukuk cenneti" haline getirmediği gibi, bazı gerçek-dışı haberlerin aksine, "İslâmcıların kurtarıcısı"⁵³ da yapmamıştır. Öyle görünüyor ki, Strasbourg Mahkemesi'nin din olgusu karşısındaki ihtiyatlı yaklaşımı, davaları tarihî olarak ele alma yöntemine bağlı kalmaya devam ediyor. Aslında, bazıları Mahkeme'nin "uygulamalarda ve somut sonuçlarda bir çekingenlik yaratıldığını... ve temel ilkeleri belirleyen somut kriterlerin her zaman uyumlu ve uygun olmadığını"⁵⁴ belirtmektedir. Bu tespiti ek olarak, hakkında kabul edilemezlik kararı verilen başvuruların, esas yönünden incelenmeksizin, üç hâkimden oluşan bir heyet tarafından hızlıca karara bağlanması yöntemine yönelik artan eleştirilerden de bahsetmek mümkündür.⁵⁵

52 1955-1988 yılları arasında AİHM'e yapılan bireysel başvuruların sayısı 44.199 olmuştur. Sadece 2003 yılında ise 38.435 başvuru dilekçesi verilmiştir...

53 Ayrıca bkz. 6-12 Ekim 1994 tarihli *L'Événement du jeudi*'de çıkan ve 24 Eylül 1994 tarihli *Otto-Preminger-Institut-Avusturya* kararını özetleyen *Avrupa Yargısı İslâmcıların yardımına mı yetişiyor? Sakallılar Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne başvurabilir ve Mahkeme onları haklı bulabilir...* başlıklı yazı.

54 Patrice Rolland, "Le fait religieux devant la Cour européenne des Droits de l'Homme", *Mélanges Raymond Goy*, s. 285, bkz. dipnot 9.

55 Eleştiriler için bkz. Victor Haïm, "Faut-il supprimer la Cour européenne des Droits de l'Homme?", *Dalloz*, 2001, no. 37; Laurence Burgorgue-Larsen, "De l'art de changer de cap. Libre propos sur

SONUÇ

Günümüzde ortaya çıkan dinî krizlerin uluslararası bir platformda yönetilmesi, hem genel bir anlayış çabasını, hem de farklı bir bakış açısını gerektirmektedir.⁵⁶ Küreselleşmeden⁵⁷ ve dinî inançların uygulanmasından doğan gerginliklerin çözülmesi için hukukî yollara başvurulması, Avrupa’daki inanlara getirilen kısıtlamalara son vererek entegrasyona yardımcı olacak unsurlar arasında yer alabilir mi? Bir “dönüm noktasında”⁵⁸ yer alan kurumsal Avrupa ve “zihinlerdeki kozmopolitlik”,⁵⁹ inananlar ve çağdaşlık için bir fırsat teşkil etmeye devam ediyor. Gerçek birer “entegrasyon makineleri” olan AİHM hâkimleri (Jean-Claude Bonichot) ve uyguladıkları içtihat, hiç şüphe yok ki, ulusal düzeyde belirleyici bir etki yaratmaktadır. “Strasbourg içtihadı” temel güvencelerin onaylanması mantığı çerçevesinde, Avrupa Sözleşmesi’nde belirlenen ortak değerlerin korunması adına, kişilerin ve grupların korunmasını “yukarıdan” güvence altına almaya çalışarak, bir Avrupa kamu düzeni ve ortak bir hukukî dayanağın tanınmasını düzenlemiştir. Bu sistem, din alanı ile devlet düzeni arasındaki olmazsa olmaz dengenin korunması için ek bir gereklilik görevi görmektedir. Bazıları, Sözleşme tarafından düzenlenen konularda ulusal makamların kendilerine göre uygun olduğunu düşündükleri önlemleri almakta özgür olmasını sağlayan ‘yetki ikamesi’ ilkesinin sonuçlarını sorgulamaktadır. Ulusal hâkimler, aslında, Avrupa Sözleşmesi’nin doğal ve birinci hâkimleridir. Bu bağlamda, AİHM’e ancak, önce tüm iç hukuk yolları tüketildikten sonra başvurulabilmektedir. Öte yandan, Avrupa Sözleşmesi’nin devletler üzerinde hukukî bağlayıcılığı olsa da, AİHM içtihatlarının böyle bir bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Verilen kararlar sadece tes-

les ‘nouveaux’ revirements de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l’Homme”, *Mélanges Gérard Cohen-Jonathan*, Bruylant, Brüksel, 2004. Ayrıca bkz. Strasbourg’da 21-22 Haziran 2001 tarihinde yapılan sempozyumun belgeleri “Quelle réforme pour la Cour européenne des droits de l’Homme?”, *Revue Trimestrielle des Droits de l’Homme*, cilt. 14, no. 7-8, 16 Aralık 2002.

56 Bkz. 1996 yılında yayınlanan çalışmalar: Johan D. Van Der Vyver, John Witte Jr. (ed.) *Religious Human Rights in global Perspective*, Martinus Nijhoff Publishers, Lahey (Bu eserde yer alan çalışmalar arasında Jeremy Gunn, *Adjudicating Rights of Conscience Under the European Convention on Human Rights* da bulunmaktadır). Ayrıca bkz. Carolyn Evans, *Freedom of Religion Under the European Convention on Human Rights*, Oxford University Press, 2001; Javier Martinez-Torron, “Religious Liberty in European Jurisprudence”, Mark Hill (ed.), *Religious Liberty and Human Rights*, The University of Wales Press, 2002.

57 Bu konuyla ilgili bibliyografyanın tamamı için, bkz. “seçilmiş” bibliyografya (32 sayfa!), Jean-François Flauss (der.), *La protection de la liberté religieuse*, Bruylant, Brüksel, 2002.

58 Yves Lambert, “Religion: L’Europe à un tournant”, *Futuribles*, Paris, Temmuz-Ağustos 2002. Yazar, son dönemde Avrupa toplumundaki dindarlıkla ilgili endişeleri açıklamaktadır.

59 Blandine Chelini-Pont’un tabiri, bkz. dipnot 7, s. 385.

pit edici niteliğe sahiptir ve belirli bir durumda Sözleşme'nin ihlâl edilip edilmediğini belirtmeye yaramaktadır. AIHM kararları, sözleşme ihlâli yüzünden mahkûm edilen devletin topraklarında icra kabiliyetine sahip değildir: Kararların, Sözleşme'ye uymadığına kanaat getirilen devletin eylemini iptal etmediğinin ya da değiştirmedikliğinin altı çizilmektedir. Ancak gerçekte, AIHM kararları hukukî etkisi, sahip oldukları gerçek yetki çerçevesinde incelenmelidir: Sözleşme'nin 46-1. maddesi, Yüksek Sözleşmeciler Tarafların, taraf oldukları davalarda Mahkeme'nin kesinleşmiş kararlarına uymayı taahhüt ettiklerini belirtmektedir (örneğin, belirli bir miktar para ödeme cezasına çarptırılarak hakkaniyetli bir tazminat getirilmesi). Ayrıca, Avrupa içtihadının belirleyici etkisini de dikkate almak gerekmektedir: Medyada yer bulan ve uzmanlar ve baskı grupları tarafından incelenen "Strasbourg içtihadı", devletlerin uluslararası taahhütlerini ne ölçüde yerine getirdiğini ölçmek için kullanılabilecek bir barometre niteliğindedir. Ulusal uygulamaların uyumlaşmasını kolaylaştıran bu durum, bir devletin demokratik Avrupa çerçevesindeki imajını ve itibarını da etkilemektedir.⁶⁰ Bu açıdan bakıldığında, demokratik Avrupa'nın mücadele verdiği din özgürlüğü hakkının etkililiğinin ölçülmesi ve denetlenmesi için oluşturulan uluslararası araçlara başvurmanın kıyas götürmez değerini ne kadar vurgulasak az.

⁶⁰ Ronny Abraham, "La France devant les juridictions européennes", *Les cours européennes - Luxembourg et Strasbourg*, Pouvoirs, no. 96, 2001.

Devletin Din Alanında Hukukî Tarafsızlığı İlkesinin Sınırları

JEAN-MARIE WOEHRLING

Bu çalışmanın amacı devletin dinler karşısındaki hukukî tarafsızlığı kavramını incelemektir. Tıpkı Türkiye gibi Fransa'nın da Anayasası'nda atıfta bulunduğu kavram 'laiklik' olsa da, tarafsızlık kavramı laiklik kadar karmaşık bir yapıya sahip olmadığından, ben burada 'tarafsızlık' kavramını kullanmayı tercih ettim. Laiklik kavramı, tarihî sebeplerden dolayı pek çok anlam kazanmıştır. Laikliğin daha yaygın bir şekilde, daha doğrusu Cumhuriyet'le eş anlamlı kullanılacak şekilde anlaşılması adına, din-karşıtlığı tanımını artık silinip gitmişse de, laiklik din-karşıtı kökenlerinin izlerini hâlâ taşımaktadır. Yine de, hukukî açıdan incelendiğinde, 1946 Fransız Anayasası'nın laikliğe yaptığı atıfla hukuka girmesinden beri gelişen laiklik kavramı, devletin dinler karşısında tarafsız olması anlamına gelmektedir.¹ Bu tanım Fransız Danıştay'ının son görüş ve kararlarında üstüne basa basa hatırlatılmaktadır.²

Oysa laikliğe kıyasla çok daha sınırlı, teknik açıdan ise daha eylemsel olsa da, tarafsızlık kavramının tanımlanması ve incelenmesi de zordur. Bu çalışmada yer alan görüşler bir yandan bu zorlukların bir kısmına ışık tutmaya çalışacak, diğer yandan da, tamamlayıcı ya da alternatif bazı kavramlar sunacaktır.

¹ Bu İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde, 1949 tarihinde Jean Rivero tarafından, *Revue Dalloz*'da yayınlanan "La notion juridique de laïcité" (Hukukî Laiklik Kavramı) adlı meşhur makalede (kronoloji, s. 138) dile getirilmiştir.

² 21 Eylül 1972 tarihli görüş; 25 Mart 2005 tarihli karar.

DEVLETİN DİNLER KARŞISINDA TARAFSIZLIĞI KURAMININ BELİRSİZ İÇERİĞİ VE BU KAVRAMIN UYGULANMASINDAKİ ZORLUKLAR

Devletin dinî açıdan tarafsız olmasının amacı tartışılmazdır. Bu tarafsızlığı, şu veya bu şekilde, modern Batı demokrasilerinin neredeyse tamamında bulabiliriz. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin içtihatlarına bakarak, bu tarafsızlığın Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi tarafından kabul edilen haliyle din özgürlüğü ilkesinin bir koşulu ya da bir sonucu olduğu söylenebilir. Devletin dinler karşısında tarafsızlığı ilkesinin bazı unsurları kolayca ayırt edilmekte ve bu unsurlar üzerinde görüş birliğine varılmaktadır. Ancak iş bu kavramın sınırlarını çizmeye ve kavramın uygulama alanını belirlemeye geldiğinde büyük zorluklarla karşılaşırız.

Devletin Dinler Karşısında Hukukî Tarafsızlığı

İlkesinin Kazanımları

Devletin dinî tarafsızlığı ilkesinin bazı unsurları apaçık ortada olduğundan bu unsurlar üzerinde herkes hemfikirdir. Tarafsızlık ilkesinin bu tartışılmaz anlamlarını, tersine çevrilmiş bir ayrılıkla ilgili iki yönlü bir ilkeyi açıklayarak özetlemeye çalışabiliriz.

Devlet, Dinlerin Müdahalelerine Karşı Korunmalıdır

Devlet inançsız olmalıdır, başka bir deyişle, devletin belirli bir dinî inançla kendini özdeşleştirmemesi ya da belirli bir inanca hizmet etmemesi gerekir. Bunun sonucu olarak devlet dinî otoritelerin doğrudan ya da dolaylı kontrolüne tâbi olmamalıdır. Aslında devletin kendi hedef ve çıkarları vardır ve bunlar, dinî akım ve inançların hedef ve çıkarlarından ayrı tutulmalıdır.

Tarafsızlık ilkesi böylece bir ayrılma kuralını da beraberinde getirir:³ Devlet ve dinî yetkililer birbirinden ayrı makamlardır. Ayrılık kuralı, “kuvvetler ayrılığı” ilkesinde de görülen aynı endişeye dayanır: Dinî “iktidar”, tıpkı “medya” iktidarı gibi, siyasî iktidardan ayrı tutulmalıdır. Ayrılık, özerk karar alma merkezlerinin varlığını (dolayısıyla da organik ayrılığı) beraberinde getirir ve farklı eylem kriterleri olması (dolayısıyla da işlevsel ayrılık) anlamına gelir. Ancak ayrılık, ilişkilerin ya da işbirliğinin olmaması anlamına gelmez. İki ayrı otorite arasında ilişki olabilir ancak bu ilişkiler sorumlulukların birbirine karıştırılmasıyla sonuçlanmamalıdır. Günün sonunda tarafsızlık,

3 Bu iki kavram birbirine yakın kavramlar olsa da kesişen kavramlar değildir: gerçek bir tarafsızlık olmaksızın ayrılma olabilir, ancak ayrılma olmadan tarafsızlık olamaz.

kabul edilebilir addedilen ilişkilerin ya da işbirliklerinin düzeyine göre, farklı ayrılık şekilleriyle uyumlu olabilir.⁴

Dinler, Devlet Müdahalelerine Karşı Korunmalıdır

Devlet din işlerine karışmamalı ya da dinî faaliyetleri baskı altına almamalıdır. Belirli bir dini ya da dinleri desteklememelidir. Dinî yetkililer ya da inanlar üzerinde bir baskı yaratmaktan kaçınılmalıdır. Devlet, farklı bileşenlerinde gerçek bir din özgürlüğünü güvence altına almalı ve vatandaşların eşitliği ilkesinin, dinî özgürlük alanında da uygulanabilmesine dikkat etmelidir.

Bunun sonucu olarak, devletin tarafsızlığı, devletin kural koyucu faaliyetleri ve siyasî faaliyetleri olmak üzere iki düzlemde tezahür etmelidir:

- Devletin eylemlerinin dinî bir amacı olmamalıdır, başka bir ifadeyle, devlet yasaları ve politikaları dinî unsurlar içermemelidir,
- Devletin kendisinin de dinî amaçları olmamalıdır, başka bir ifadeyle, devletin bizzat kendi eylemlerinin kriterleri dinler karşısında tarafsızlık ilkesine uymalı ve dinî nedenlere dayanmamalıdır.

Örneğin bir yasa, dinî bir içeriğe ya da amaca sahip olmamalıdır. Bu farklı unsurlarla ilgili gerek siyasî düzlemde, gerekse hukukî düzlemde pek çok kişi kolaylıkla uzlaşmaktadır. Bu ilkeler, Batılı devlet geleneğinin mirası olan siyasî sistemin ortak temellerini oluşturmaktadır. Ancak iş, bu ilkelerin sınırlarını ve sonuçlarını belirlemeye geldiğinde birtakım sorunlar doğmaktadır.

Devletin Dinî Tarafsızlığı İlkesinin Sınırları ve

Sonuçları Konusundaki Belirsizlikler

Burada, tarafsızlık ilkesinin sınırları ve bu ilkenin uygulanmasının yöntemleri olmak üzere iki açıdan büyük sorunlarla karşılaşyoruz.

Tarafsızlık İlkesinin Sınırları

Tarafsızlık ilkesi tartışılmaz bir ilke olsa da, bu ilkeyi incelediğimizde bazı zorluklarla karşılaşyoruz:

- bir taraftan, eğer devlet dinler karşısında tarafsız ise, genel olarak ‘iyi’ anlayışı konusunda da tarafsız olmalı mıdır?
- öte yandan, eğer böyle bir durum söz konusu değilse, bir taraftan dinî

⁴ Her türlü ilişkiyi reddeden oldukça katı ayrılıklar ya da konkordatolar gibi, geleneksel anlaşmalara göre düzenlenen ayrılıklar da hulunmaktadır.

tarafsızlığın sınırlarını, diğer taraftan da başka değerlere bağlılığın sınırlarını belirleyip bunları birbirinden nasıl ayırabiliriz?

Tarihe baktığımızda, devletin dinî tarafsızlığı kavramının Katolik Kilisesi ile, yeni oluşan modern devletlerin toplumu yönetmek için birbirlerine karşı verdiği mücadeleden doğduğunu görüyoruz. Katolik Kilisesi 12. yüzyılda Gregoryen Reformunun ardından, toplumda modernleşme ve rasyonelleşmenin liderliğine soyunmuştur. 16. yüzyıldan itibaren, Kilise bu liderlik rolünü yavaş yavaş, modernliğin öncüsü olarak yapılan devletlere kaptıracaktır. 20. yüzyılın başlarına kadar süren bu çekişme, aslında her iki tarafın da istediği kilise ve devletin ayrılması ilkesiyle ilgili bir çekişme değil, bir liderlik mücadelesidir. Kilise karşısında önce özerkliklerini, sonra da üstünlüklerini ilan etmek ve din çekişmelerinden kurtulmak isteyen devletler, yavaş yavaş dinî inançlar karşısında tarafsızlık kriterini benimseyecektir.

Ancak Batılı devletlerin büyük çoğunluğu, toplumda ‘iyi’nin ve ilerlemenin tesis edilmesinde Katolik Kilisesi’nin yerini almaktan öteye gidememiştir. ‘İyi’ ve ilerleme gibi dinî öğretiler, seküler bir şekilde yeniden formüle edilmiş ancak devletlerin siyasî programlarının kalbinde yer almaya devam etmiştir. Fransa gibi en “laik” devletlerde bile, genel çıkar, kamu çıkarı, ulusal çıkar, dayanışma ve hatta kardeşlik gibi, bir topluma kılavuzluk etmesi gereken temel değerler ve ‘iyi’ düşüncesiyle ilgili belirli bir anlayış oluşturan ilkelere atıfta bulunulmuştur. Bu ilkeler genellikle Hıristiyanlığın salık verdiği ilkelere oldukça benzerdir, tek fark, dinî olmayan bir şekilde ifade edilmiş olmalarıdır.

Oysa düşünce tarihine baktığımızda, tarafsızlaşma sürecinin sadece dinî meselelerle sınırlı kalmadığını görüyoruz. Tarafsız devletin talepleri, giderek din alanından çıkıp başka alanlara da yayılır: Devlet siyasî olarak da tarafsız olmalıdır. Başka bir deyişle, belirli bir siyasî partinin ya da akımın kontrolü altında olmamalıdır. Devlet açık bir Anayasal çerçeve sunmalı, ülke topraklarındaki farklı siyasî görüşler bu çerçevede açık koşullarda, seçimler vasıtasıyla birbiriyle yarışabilmeli ve birbirlerinin yerine geçebilmelidir. Devlet iktisadî açıdan da tarafsız olmalıdır: Kendisine sadece tek bir ekonomi politikası dayatacak tek bir ekonomik doktrine bağlanmamalı; gerek liberal, gerekse müdahaleci ekonomik eğilimlerin gelişmesi için uygun bir ortam tesis etmelidir. Devlet, yaşam tarzı ve ahlâk açısından tarafsız olmalıdır: Belirli bir ahlâkı desteklememeli; belirli cinsel tercihleri, vs. salık vermekten kaçınmalıdır. Bütün bunlara baktığımızda, her toplumda izleri farklı olmakla beraber,

genel bir tarafsızlık için, bilinçli ya da bilinçsizce, devletin ideolojik içeriğinin elinden alındığını ve bu tarafsızlık içerisinde devletin sadece birtakım usul kurallarını güvence altına alan bir yapıya indirgendiğini görüyoruz. Usuli demokrasinin altında yatan fikir de zaten budur: Devletin tek görevi oyunun kurallarını belirlemek ve kurallara uyulmasını denetlemek, çatışma yerine diyalog kurmanın tercih edilmesini sağlamak ve şiddet konusunda tekeli elinde tutarak asgarî bir kamu düzeni ve asayişe saygı gösterilmesini sağlamaktır. İyi yaşam tanımıyla ilgili diğer bütün değerler vatandaşların bireysel ve özgür tercihleriyle ilgili olup, devletin etkisi altında kalmamalıdır.

Böylesi bir eğilim gerçekten göze çarpıyor ve hatta bazı çevrelerden güçlü bir destek buluyorsa da, Fransız geleneğini ya da Türk geleneğini oluşturan, devletin çok daha işin içinde olması anlayışına tam olarak uymamaktadır. Fransa'daki devlet geleneğine baktığımızda, devletin sadece oyunun kurallarını koyan, maddî içeriklerden yoksun, tarafsız bir yapı olmadığını görüyoruz. Devletin, Fransa'nın tarihî ve kültürel geleneklerine uygun bir toplum anlayışının gelişmesini sağlamak ve mantık ve ilerleme gibi Fransız kavramlarını somutlaştıracak toplumsal ve etik hedefleri geliştirmeye çalışmak gibi bir amacı bulunmaktadır.

Öte yandan, devletin tarafsızlığı kavramının yayılmaya başladığı bir anda, din kavramı da bir açılım sürecinden geçmiştir. Düşünce ve vicdan özgürlüğünü tanıyan hukuk sistemi, dinî inançların çeşitlenmesi ve dinî ve dinî olmayan inançlara ayrımcılık yapmayacak şekilde davranma isteğiyle, dinî inançları, felsefî inançları ve din-karşıtı inançları aynı düzleme yerleştirme yoluna gitmiştir. Ne de olsa bu inançlar, insan yaşamı ve onu yönlendirmesi gereken değerlerle ilgili genel ve temel bir yaklaşım sunmaktadır. Bu çerçevede Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 9. maddesi sadece geleneksel anlamda din özgürlüğünü korumakla kalmaz, aynı zamanda her türlü dünya görüşüne ilişkin inanç özgürlüğünü de güvence altına alır. Vicdan özgürlüğünün bu modern şekli açısından bakıldığında, geleneksel dinlerle, geleneksel anlamda bir ilaha atıfta bulunmayan dünya görüşleri arasında hiçbir fark yoktur. Ateizmin bizzat kendisi de, tıpkı bir din gibi aynı düzlemde ele alınmaktadır. Kavramın bu şekilde genişlemesi, devletin dinî tarafsızlığı açısından elbette sorular uyandıracaktır. Tarafsızlık, acaba tüm dünya görüşlerine uygulanmalı mıdır? Eğer uygulanmalıysa, devlet hâlâ, ifade ettiği toplumu simgeleyen, devlete has bir 'iyi' anlayışına sahip olabilir mi? Yoksa, farklı inançlar arasından sadece dinî inançlar için ayrı bir rejim yapmak niye? Başka bir deyişle, tarafsızlık ilkesi nereye kadar gider, sınırları nedir? Neleri kapsamaması gerekir?

Devlet, tarafsızlık ilkesine saygı göstermek için kuralızsızlık yoluna mı gitmek zorundadır?

Tarafsızlık İlkesinin Uygulanma Yöntemleri

Bu konuyla ilgili karşımıza farklı sorular çıkıyor:

– Tarafsızlık ilkesi devletin farklı dinler arasında tarafsız olması mıdır, yoksa aynı zamanda devletin genel olarak dinler karşısında tarafsızlığı mı demektir? Başka bir ifadeyle, devletin dinler karşısındaki tarafsızlığı, değer verilmesi gereken kültürel bir faaliyet olduğu ve toplumsal uyumu güçlendirecek unsurlar içerdiği gerekçesiyle bir dinî faaliyetin genel olarak desteklenmesiyle bağdaşır mı?

– Devletin bizzat kendisinin belirli bir felsefî eğilime sahip olduğu ve bu eğilimin bazı dinî görüşlerle çatıştığı ya da tam tersine, belirli bir dinî görüşle örtüştüğü durumlarda ne olur? Böyle bir durumda, devlet sırf bu gelenekler bazı dinî görüşlerle sıkı bağlara sahip diye, kendi kültürel geleneklerini desteklemekten vazgeçmeli midir?⁵

– Madem devlet dinî pratikler gerçeğini göz ardı edemiyor, o zaman tarafsızlık dinlerle ya da bazı dinlerle kurulan, taraftar olmayan bir işbirliği şeklinde tezahür edebilir mi? Madem devlet felsefî, kültürel ya da sosyal faaliyetlere destek veriyor, acaba dinî faaliyetlere de, dinler karşısında bir ayrımcılığa gitmeksizin, maddî yardım da dâhil, yardımda bulunabilir mi?⁶

Daha genel bir düzlemde tarafsızlık ilkesinin, devletin eylemlerinde dinî amaçlar ya da kriterler olmamasını gerektirdiğini görmüştük. Ancak özünde dinî bir hedef gütmeyişi halde, yine de dinî inançlar ya da dinî davranışlar üzerinde etkisi olan devlet eylemleri ne olacaktır? Devlet politikaları ya da yasalar hiçbir dinî içeriğe sahip olmasa da (örneğin hayvan kesiminde hijyen konusunda), yine de dinî inançlar ve davranışlar üzerinde (mesela hayvan kesimiyile ilgili belirli kurallar getiren dinlerde) etkileri olabilmektedir. Bu şekilde, devletin pek çok eylemi ya da kuralı, dinî düşünce ve davranışlara etki edebilmektedir. Devlet, esas amaçlarının dinî olmadığı gerekçesiyle bu dolaylı ve istenmeyen etkileri göz ardı etmeli midir? Yoksa eylemlerinin dinî düzlemde gerçekten tarafsız olmasını sağlayacak şekilde bunları dikkate almalı mıdır?

Batı'da en çok uygulanan dinlerin, Hıristiyanlık inancının büyük ölçü-

5 Örneğin İtalya'da haç, İtalyan Devletinin tarihi ve kültürüyle sıkı sıkıya özdeşleşmiştir.

6 9 Aralık 1905 tarihli yasanın 2. maddesinin dinî inançları finanse etmeyi yasaklamasından dolayı, Fransa'da durum budur. Ancak diğer taraftan Fransız hukuku, her türlü manevî, felsefî, kültürel ya da sosyal faaliyetin finanse edilmesine izin vermektedir. Böylece dinî inançlar diğer inançlar karşısında ayrımcılığa maruz kalmaktadır.

de ritüellerden arınmış türevleri olması sebebiyle bu soru, uzun süre geçiştirilebilmiştir. Dinî inanç, temelde soyut inanışlarla ve belirli bir dinî ibadethaneye ya da diğerine gitmekle ifade edilmekteydi. Çeşitli dinî inançların, kimi zaman oldukça farklı kültürel ve sosyal pratiklerin izlerini taşıyacak şekilde gelişmesiyle beraber, sosyal düzenin çok farklı unsurları (giyinme şekli, beslenme pratikleri, dinlenme zamanları, silah taşıma, tıbbî bakım, okul organizasyonu, dinî semboller, vs.) dinî patriklerle zıt düşebilmektedir. Dinî inançların, genellikle toplu dayanışmanın bileşenlerinden olan kültürel pratiklerin ayrılmaz parçası olduğunu görüyoruz. Dinî inanç, bazı grupların topluluk duygusunu güçlendiren ve grubu bir arada tutan birleştirici unsurdur. Devlet bu grupların kültürel kimliklerine saygı mı göstermelidir, yoksa dinî tarafsızlık ilkesini gerekçe göstererek bu kimlikleri yok etme yoluna mı gitmelidir? İşte devletin sorması gereken soru budur. Bu konudaki görüşler birbirinden son derece farklılık arz ediyor. Kimilerine göre devletin tarafsızlığı sadece bireysel inançlara saygı göstermekle sınırlıdır. Kimilerine göreyse, bu tarafsızlık toplum içerisindeki bazı grupların farklı yaşam tarzlarının dikkate alınmasını ve kabul edilmesini gerektirmektedir.

Son olarak, din olgusunun özelliği dikkate alındığında, devletin dinî tarafsızlığının gerçekten mümkün olup olamayacağını sorabiliriz. Din olgusu, tıpkı hangi partiye oy vereceğini seçmek gibi, basitçe düşünülmüş bir bireysel tercihin ürünü değildir. Din olgusunun, sadece bireysel bir tercihe indirgenemeyecek kolektif ve kültürel bir boyutu vardır. Bu tercihin mümkün olabilmesi için, kolektif ve kültürel bu boyutun topluma sunulması gerekir.⁷ Kamusal alanda dinin olmaması tarafsızlık demek değildir. Dinî sembollerden arınmış bir ortam, tarafsız bir ortam değil, dinî olmayan bir ortamdır. Görünür ve erişilebilir bir dinî eğitimin olmadığı bir okul, tarafsız değil, dini dışlayan bir okuldur.

Uzun lafın kisası, tarafsızlık ilkesi devletin eylemlerine ve hukuka yön verme fonksiyonu açısından oldukça kısır bir referans gibi görünebilir. Ne de olsa bu ilke, pek çok soruya kesin ve uyumlu cevaplar sunamamaktadır. Gerçek bir din özgürlüğüne ulaşmak isteyen devletlerin eylemlerine yön vermek için, devletin dinî tarafsızlığı ilkesinin kendi içinde yeterli olup olmadığını sorması gerekir. Tarafsızlık ilkesinin temel esin kaynağını sorgulamasak da, bu ilkeyi ek kavramlarla tamamlamak ya da uyarlamak gerekmez mi? İşte şimdi bu hipotezi inceleyeceğiz.

7 Dinleri de dillere benzetebiliriz. Günlük dilin içine dalmadan, konuşmaya ya da konuşmamaya yönelik gerçek bir tercihten bahsedemeyiz.

DEVLETİN DİNİ TARAFSIZLIĞI İLKESİNE GETİRİLMESİ GEREKEN DÜZENLEMELER VE OLASI İYİLEŞTİRMELER

Devletin tamamen tarafsız olması, kendi kendini inkâr etmesi anlamına gelir. Bu durum toplumun bireyselleşmeye giderek bölünmesi sürecini hızlandıracak ve toplumsal bağın kopmasıyla sonuçlanacaktır. Durkheim'ın da işaret ettiği gibi dinler (ve bu dinlere ait inançlar), sosyal bir grubu bir araya getiren unsurlardır. Hayatın temel değerleriyle ilgili bir dizi inanç birbirine bağlanmaksızın, asgarî uyum ve dayanışma içinde işleyen bir toplum düşünülemez. Hiçbir kolektif toplumsal yapılanma sistemi, bu değerler karşısında tamamen tarafsız olamaz.

Devletin rolü, toplumsal bütünleşmeyi güçlendiren bu inançları desteklemek ve toplumsal uyuma kabul edilemez şekilde zarar verecek anlayışlarla mücadele etmektir. Eskiden, işler kabul edilemezliğe geldiğinde, inançlar nispeten daha kapsamlı düşünülmekteydi. Bugün ise, toplumsal ilişkilerde şiddete başvurmama ilkesi gibi bazı genel kuralların kabul edilmesiyle sınırlı kalıyorlar. Ancak yine de, devletin bu en temel kuralları bile reddeden görüşlere karşı çıkması gerektiği gibi,⁸ toplumun iyi bir şekilde işlemesine yarayacak inançları ortaya koyması ya da en azından bunları desteklemesi de gerekmektedir.

O zaman, belki de tarafsızlıktan ziyade hoşgörü kavramının üzerinde durmamız gerekmez mi denebilir. Devlet meşru olarak, iyi yaşamın ve desteklenmesi gereken kültürel değerlerin neler olduğuyla ilgili felsefi bir eğilime sahip olabilir. Devlet, temsil ettiği toplumun geleneklerine uygun kültürel ifadelerle ayrıcalık tanıma hakkına sahiptir. Ancak farklı görüşlere karşı da belirli bir hoşgörü göstermek durumundadır. Şüphesiz, günümüzde hoşgörü kavramı itibar kaybına uğramıştır. Ancak bunu açıklamak gerekir. Hoşgörü, özgürlüklere sadece “müsamaha göstermek” ve onlara vasat bir koruma sağlamak demek değildir; hoşgörü, bütün değerlerin farksız olduğu görüşünün ve rölativizmin reddedilmesidir.

Bu noktada, tarafsızlık ilkesine geleneksel olarak alternatif olarak sunulan, ancak daha ziyade bu ilkeyi tamamladıkları düşünülmesi gereken iki kavramsal sınıf karşımıza çıkıyor. Ne de olsa tarafsızlık ilkesinin özüne; yani devlet işleriyle din işlerinin ayrılması ve aralarına bir mesafe konmasına kimse karşı çıkmamaktadır. Bir taraftan tarafsızlık kavramını çoğulculuk kavra-

⁸ Din kökenli terörizmle ilgili bugün yaşanan endişeler de bunu onaylar nitelikte.

mıyla bütünleştirerek bu kavramın olumsuz yönünü ortadan kaldırmaya çalışabiliriz. Diğer taraftan da, tarafsızlık fikriyle, devletin bazı değerlerin yarara olacak şekilde müdahil olması fikrini birleştirmeyi de deneyebiliriz.

Tarafsızlık ve Çoğulculuk

Çoğulculuk kavramına atıfta bulunulması, pek çok endişeyi dile getiriyor.

Öncelikle, toplum ister dinî bir inanç, isterse “laik” bir inanç (yani seküler değerler sistemi) üzerine inşa edilmiş olsun, toplumla ilgili tekilci bir anlayıştan kurtulmak gerekir. Zira her iki durumda da, sosyolojik düzlemde bir “Devlet dini” sistemine benzer bir sistem olacaktır.

Başka bir açıdan bakıldığında da, dinî-felsefî inanç ve eğilimlerdeki çeşitliliğin artık Batılı toplumlarımıza damgasını vurmakta olduğunu görüyoruz. Bu, geleneksel anlamda “dinî” olan çok çeşitli inançlar şeklinde tezahür etmektedir. Ayrıca, bu dinsel çeşitliliğin uzantısı olarak, yaşam tarzlarında, sosyal âdetlerde ve kişisel ve kolektif davranışlarda bir kültürel çeşitlilik ortaya çıkmaktadır. Bu inanç ve davranış bolluğu karşısında devletin yaşadığı yeni sorun, tarafsızlıktan ziyade, bu farklılıkların nasıl idare edileceği meselesidir. Tarafsızlık kavramı geçmişte, siyasî bir güçle (devlet) dinî bir güç (kilise) arasında yaşanan bir çatışmanın üzerine kurulmuş olsa da, günümüzde bu sorun, en azından Batılı ülkelerde artık aşılmıştır.⁹ Devletin karşılaştığı zorluk, iyi yaşam dediğimiz şeyi oluşturan çoğul inançların, uyum içerisinde bir arada yaşayabilmelerini sağlamaktır. Bu bağlamda çoğulculuk, tarafsızlıktan daha dinamik olan, kapsamlı yeni bir ideoloji halini almaktadır. Çoğulculuğun idare edilebilmesi için de, çok sayıda hukukî araç bulunmaktadır.

“Makul Uyuşma” Kavramı

Kanada kökenli bir kavram olan ‘makul uyuşma’ (*accomodement raisonnable*), kendi içerisinde doğru ve iyi olan, ancak belirli bir dinî gruba olumsuz etkilerde bulunan genel bir kurala yeni bir düzenleme getirilmesini içerir. Kamu erkinin, meşru ve faydalı genel bir kuralın belirli bir grup üzerinde son derece olumsuz etkiler yarattığını fark etmesi durumunda, bu kuralın din özgürlüğü açısından olumsuz sonuçlarını telafi edecek özel istisnâ önlemler bulması gerekir.

Örneğin Kanada’da Sih inancına sahip kişiler atlı polis olmak istediklerinde, ‘makul uyuşma’ çerçevesinde, bu kişilerin polis üniformasının bir parçası olan büyük şapkalar yerine, kendi geleneksel türbanlarını takmaları

9 Eşitlik ilkesinin tanımı Türkiye’de farklı olabilir.

na izin verilmektedir. Makul uyuşma fikrinin amacı, bir taraftan, normun genellikle bütünleşmeye yönelik olan genel amacını korumak, diğer taraftan da, belirli durumlarda ters etkilerin doğmasını engellemek amacıyla uygulama yöntemlerini uyarlamaktır. Sihlerin Kanada polis şapkasını takmaya zorlanması, onların Kanada toplumuna entegrasyonunu zorlaştıracaktır. İşte uyuşma kavramının temel özelliği, bir taraftan yasanın amacını koruması, aynı zamanda da uygulamada istisnâ bir durum yaratmasıdır.

Uyuşma mutlak bir hak değildir. Genel bir tedbirden olumsuz etkilenen her grup devletin kendine uyma hakkını iddia edemez. Eğer sağlanacak kolaylık, genel kuralın amaçlarına ters düşecek ya da diğer genel çıkarlara hâlâ getirecekse, meşru olarak reddedilebilir. Ayrıca, belirli bir grubun uğradığı dezavantaj, bu konuda düzenleme yapılmasını haklı çıkartacak derecede önemli olmalıdır. Son olarak, bu düzenlemenin maliyeti de yüksek olmamalıdır. Sonuç olarak, kamu erkinin makul uyuşma uygulanmasının gerekip gerekmediğini sorgulama yükümlülüğü bulunsa da, kolaylık tedbirinin gerçekleştirilmesi kişisel bir hak değildir.

Telafi Amaçlı Olumlayıcı Eylemler

Fransa'da "pozitif ayrımcılık" kavramından bahsedildiğini sıkça duyuyoruz, ancak bu adlandırma tartışmaya açıktır. Aslında bu fikir tamamen gelenek ve göreneklere dayanmaktadır: Eşitlik ilkesi benzer durumlarda aynı önlemlerin alınmasını, ancak değişik durumların farklı uygulamalara tâbi tutulmasını gerektirir.¹⁰ Genel bir kural, birbirinden çok farklı durumlarda uygulandığında eşitlikçi olmayan sonuçlar doğurabilmektedir. Bu sebepten dolayı, özel durumlarda yaşanabilecek dengesizlikleri telafi etmek için kural bu özel durumlara uyarlanmalıdır. Bu farklılaşmış muamele, sosyal ya da malî alanda çok sık rastlanılan bir durumdur. Cinsiyet, dil ya da din gibi insanın kişilik özelliklerini daha doğrudan ilgilendiren alanlarda uygulanması gerektiğinde ise tereddütle karşılaşmaktadır. Yine de bu kavramın din alanıyla da uyumlu olduğu görüşüne ciddi olarak karşı çıkılamaz: Örneğin vergilendirme ya da devlet yardımları konusunda aynı kamu kuralının farklı dinî akımlar üzerinde, bunların eski akımlar ya da yeni kurulmakta olan akımlar olmalarına bağlı olarak eşitlikçi etkileri yoktur.¹¹

¹⁰ Bkz. Anayasa Konseyi'nin 23 Ocak 2000 tarihli ve 99-423 DC sayılı kararı (Kons. 60).

¹¹ Eski dinî akımların muazzam bir gayrimenkul mirasını yönetmekte, yeni akımların ise başlangıç donanımı sağlamakta sorun yaşadığını görüyoruz.

Kota Yöntemi

Yukarıda bahsettiğimiz yöntemler, genel kuralın tek tek özel durumlara ve vakalara uyarlanması şeklinde uygulanır.¹² Oysa farklı dinî grupların sınırlı miktardaki varlıklara erişiminin sağlanması için, bu grupların temsil edilme oranlarına göre kotalar konulması yoluyla, bu uyarlamaların sistematik hale getirilmesi istenebilir. Bu yöntem örneğin kamusal medyaya erişim (devlet kanallarında farklı dinî gruplara verilen radyo ve televizyon yayını süreleri) ya da düşünce akımlarının temsil organlarındaki sandalye dağılımı (dinlerin etik kurullarında ya da diğer kamu temsil mercilerinde temsil edilmesi) için uygulanabilir. Bununla birlikte, daha önce anlatılan yöntemler, farklı dinî gruplar arasında tam bir eşitlik sağlamaktan ziyade sadece makul bir hakkaniyet amaçladıklarından pek anlaşmazlık yaratmasa da, kota yöntemi genellikle bir anlaşmazlık kaynağı olmaktadır.

Tarafsızlık ve Tanınma

Çoğulculuk kavramı bir aldatmacanın kurbanıdır: Dinî grupların tamamı, çoğulcu bir yaklaşım çerçevesinde bile, eşit muameleden faydalanamaz. Bazı dinî gruplar, örneğin ulusal bir kültürün geliştirilmesini ilgilendiren konularda, devletin kendi amaçlarını doğrudan ilgilendiren düşünce ve geleneklere sahip olabilir. Ya da bazı dinî grupların, kamu düzenine karşı olmasa ve kanunen ceza gerektirmese de yine de devletin kendi amaçlarından uzakta eğilimleri olabilir. Yine bazı gruplar o derece marjinal olabilir ki, devletin bu gruplarla, yüksek düzeyde temsil edilen diğer gruplarla aynı şartlarda ilgilenmesini beklemek zordur.

Kısaca, dinî grupların eşitlikçi bir biçimde yönetilmesi olarak sunulan çoğulculuk da bir hayalden ibarettir. Elbette doğrudan bu grupların dinî inançları gereği olmasa da, devletin kendi çıkar ve amaçları gereği, devlet ister istemez, dinî gruplara farklı şekilde muamele etmeye sürüklenmektedir.

Haklı Ayrımlar

Bu gerçekçi itirazı kabul ettiğimizde, farklı dinî grupların devlet karşısında soyut ve yanıltıcı bir eşitliğe ulaşma amacından bahsetmek zorunda kalıyoruz. Aslında eşit olan ne dinî inançlar, ne de bu inançları taşıyan gruplardır; eşit olan tek şey vatandaşlardır. Devletin, vatandaşların eşitliğine saygı gösterme yükümlülüğü bulunmaktadır, ancak devlet, tüm dinlere, felsefî

12 Genellikle "ısmarlama / kişiye özel" (*tailor made*) çözümlerden bahsedilir.

inançlara ve pratiklere eşit muamele sağlamak gibi bir yükümlülüğe sahip değildir.

Bu yaklaşımda hukuk devletin kendi temel ilkelerine uyması için belirleyici olan şey şeffaflıktır: Devlet, dinî grupların eşit muameleye tâbi tutulmasını sağlayamıyorsa, en azından, bu muamelenin nasıl olacağıyla ilgili açık ve net kurallar uygulamalıdır. Başka bir ifadeyle, devlet farklı dinî gruplara nasıl muamele edileceğiyle ilgili objektif bir yönetim sistemi ortaya koymalıdır. Muamele kriterleri makul, gerekçeli ve hukuk devletin özellikleri olan genel ilkelere uygun olmalıdır. Genel eşitlik teorisine uygun olarak, mesela Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 14. maddesinde tezahür ettiği şekliyle ayrımcılık, makul ve gerekçeli farklılıklar olması durumunda olmaz. İlkelerine sadık kalmak istiyorsa, devletin izleyeceği gerçekçi ve etkili yöntem, farklı dinî gruplara ayrı muamelenin gerekçeli ve makul kriterlerini açıklamaktan geçmektedir. İşte, bazı Avrupa ülkelerinde işleyen ve inançların tanınması sistemi adını verdiğimiz sistem budur.

Bu çerçevede, devletin:

- bir taraftan, kamu yararı açısından topluma olumlu etkilerde bulunun ve bu devlet içerisinde egemen hukuk felsefesini ve devletin kültürel eğilimlerini kabul eden dinî ya da felsefî inanç ve eğilimlerle;
- diğer taraftan, devlet makamlarıyla işbirliği yapmayı reddeden, devlete aykırı eğilimler geliştiren ya da bu devletin geleneklerine yabancı olan kültürel uygulamaları salık veren inançlar ya da düşünceler

arasında fark gözetme hakkı ve gerekliliği olduğu anlaşıyor.

Bu uygulamalar bir şekilde yasallık ve kamu düzeni çerçevesinde kaldıkları sürece, din özgürlüğü ilkesinden tamamen faydalanırlar ve önleyici tedbirlere maruz kalmazlar. Ancak devletten hukuken bir destek ya da işbirliği talebinde bulunamazlar. Buna karşılık ilk gruptakiler, devletle amaçlarının benzer olmasından dolayı, tarafsızlık ilkesi yok sayılmaksızın devletle işbirliğine girebilir ve dinî niteliklerinden dolayı değil ama, devlet çıkarları açısından olumlu etkileri olduğundan, devlet desteğinden faydalanan faaliyetler yürütebilirler.

Devlet amaçlarıyla uyum içerisinde olan fikirler üreten dinî gruplarla, devletin amaçlarına karşı inançlara sahip gruplar arasındaki ayırım katı bir ayırım değildir. Bu ayırım, devlet dinî gruplarla müzakere edebileceği ve eğilimlerini uyumlu hale getirmeleri karşılığında statülerinin yeniden düzenlenmesini sağlayabileceği için, değişebilecek bir ayırımdır.

Azınlıklar ve Çoğunluk

Bu açıdan bakıldığında, tanınan dinî azınlık kavramı, tanınan dinler kavramının tamamlayıcı bir unsuru olabilir. Aslında bunun, tanınmanın teknik bir türevi olduğunu söyleyebiliriz.

Dinî azınlıklar kavramının pek çok anlamı vardır. Örneğin, farklı dinî grupların özellikleri uyarınca, tanınma mekanizmasında ifade edilen statü farkına vurgu yapılabilir. Ancak dine karşı giderek artan ilgisizlikten dolayı, Batılı toplumlarda bütün dinî inançların neredeyse azınlık statüsü elde ettiğini söyleyebiliriz. Bireyseliği ön plana çıkaran ve diğerkâm referanslar içermeyen hâkim kültür karşısında devlet, dinî düşünce ve anlayışların azınlık durumuna düştüğünü ve tıpkı tehdit altındaki diğer kültürel azınlıklar gibi desteklenmeyi hak ettiğini söyleyebilir.

Bu azınlık kavramı, azınlık/çoğunluk diyalektiğini anımsamamızı sağlıyor. Daha önce belirtildiği gibi, pek çok ülkede bazı dinî semboller ya da dinî gelenekler ulusal kültürün bir parçası olarak görülmekte ve bu sebepten dolayı nüfusun çoğunluğu tarafından desteklenmektedir. Bunun sebebi nüfusun dine bağlılığı değil, bu sembollerin ulusal ya da bölgesel bir kolektif kimliğin ifadesi olarak görülmesidir. Bu durumda azınlık kavramı çoğunluğun “haklarına” vurgu yapabilir: Eğer ortada bazı haklarının korunması gereken bir azınlık varsa, o zaman tutumunun ve tercihlerinin tanınması hakkına sahip olan bir çoğunluk da var demektir. Azınlıklarla çoğunluk arasında iyi ilişkilerin tesis edildiği bir sistem, çoğunluğun azınlığa tanıdığı cömert avantajlar sayesinde azınlığın çoğunluğa sadık kaldığı ve bu olumlu statü sayesinde azınlığın sadık kaldığını gören çoğunluğun daha da cömert davrandığı bir sistemdir. Din alanında da kolayca uygulanabilecek böylesi bir diyalektikte çoğunluk, çoğunlukta olduğu için ortak toplumda kendi sembol ve gelenekleri için özel bir konum talep edebilir. Azınlık da, azınlık statüsü karşısında kendi inançlarının cömert bir şekilde dikkate alınması hakkına sahiptir. Başka bir deyişle, Bavyera’daki okullarda haç sembolünün kullanılması Bavyeralıların % 99’u tarafından destekleniyorsa, Bavyera’da din karşıtı olan % 1, sırf devletin tarafsızlığı adına haçın yasaklanmasını dayatmaya kalkamaz! Ancak nüfusun sadece % 1’ini oluşturan bir azınlık, tanınmayı ve uygun düzenlemelere tâbi olmayı talep edebilir...



Son olarak bu farklı mekanizmaların, gerek devletin genel eğilimlerinin etkili olmasını, gerekse dinî grupların özel inançlarına saygı gösterilmesi-

ni sağlamak amacıyla hem Fransa'da hem de Türkiye'de uygulama alanı bulabileceğini söyleyebiliriz. İki ülkede de, bugün böylesi bir yönetim için makul bir araç olarak kullanılabileceğimiz şey, yanıltıcı bir tarafsızlık kavramı değil; sosyal uyum politikalarıyla, değerler çoğulculuğuna saygının mantıklı bir şekilde birleştirilmesidir.

Başörtüsü meselesi buna örnek gösterilebilir. Mantık çerçevesinde hiç kimse, başörtüsünün yasaklanmasının devletin dinler karşısında tarafsızlığı ilkesinin uygulanmasına yönelik bir önlem olduğunu düşünemez. Tam tersine burada, devletin dinî ve kültürel çoğulculuğun yönetilmesine aktif müdahalede bulunduğu bir önlem söz konusudur. Burada karşımıza çıkan soru, bu önlemin devletin amaçlarına uygun olup olmadığı, bu önlemin bu gerekçelerle ve bu şekilde, ilgili farklı gruplar tarafından kabul edilip edilemeyeceği ve bu önlemin söz konusu olan farklı çıkarları makul bir şekilde dikkate alıp almadığıdır. Bu yasanın farklı amaçlarını gerçekleştirme yöntemiyle ilgili olarak görüş ayrılıkları olabilir. Devletin açıkladığı politikalara uyarlanması açısından bu yasaı hem eleştirebilir hem de haklı bulabiliriz. Ancak bu önlemin devletin gerçek bir dinsel tarafsızlık ortaya koymasının bir ifadesi olduğunu iddia edemeyiz. Başörtüsüyle ilgili bu yasa, aslında doğrudan dinî kriterlere dayanmaktadır. Yasa, devletin bazı dinî eğilimlere karşı kayıtsız olduğunu değil, bunlardan endişe duyduğunu ifade etmektedir. Dinî sembol teşkil eden kıyafetlere sınırlama getirilmesinden sadece belirli bir görüşe sahip olanlar etkilendiği için, bu yasa öğrencileri dinî görüşleri açısından eşit kılmamaktadır. Bu yüzden bu yasa tarafsızlık ilkesini uygulayan bir yasa değil, meşru olduğu varsayılan gerekçelerle bu ilkeye getirilen bir istisnadır.

Başörtüsü yasası, devletin dinler karşısındaki dinî tarafsızlığının sınırlarının bir göstergesidir ve dinî, felsefî ve kültürel görüşlerin çeşitliliğinin yönetilmesinde kamu yetkililerine kılavuzluk edecek başka eylem ve analiz kriterleri bulmamız gerektiğini çok güzel ortaya koymaktadır.

Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı

PAUL DUMONT

1 924 tarihli T.C. Anayasası’nın 2. maddesi, 1876 Osmanlı Anayasası’nın (Kanun-ı Esasi’nin) bir hükmünü tekrar ederek Türk devletinin dininin İslâm olduğunu belirtir. İslâm’a yapılan bu atıf 1928 yılında Anayasa’dan çıkartılacaktır. Aynı maddenin 1937 yılında nihai olarak değiştirilmesiyle de konu açıklığa kavuşacaktır. Bundan böyle Anayasa’da Türkiye devletinin “laik” bir devlet olduğu belirtilmektedir. 1961 Anayasası bu maddeyi oldukça farklı bir biçimde kaleme almış olsa da “Türkiye Devletinin laik” yapısını tartışma konusu yapmayacaktır. En son haliyle 1982 Anayasası’na baktığımızda da, laiklik ilkesinin yerini koruduğunu görüyoruz. Bu 2. madde ve özellikle laikliğe yaptığı atıf, adeta Türkiye Cumhuriyeti’nin en temel yapı taşlarından biridir. 1922 yılından beri Cumhuriyet Hükümetlerinin gerçekleştirdiği düzenlemelerin pek çoğunun satır aralarında yer alan laiklik, önce 1928 Anayasası’na mütevazı bir giriş yapmış, 1937’de kendini göstermiş ve o günden beri de Türk devletinin değişmez dayanaklarından birisi olarak kendini göstermeye devam etmiştir.

Ne var ki Fransa modelinden oldukça beslenmiş olan bu laikliğin, Fransa’daki laiklikten çok farklı özellikler sergilediğini söylemekte fayda var. Buradaki en belirgin fark, laik Türkiye devletinin, Fransa’dakinin aksine, din müessesesiyle bağlarını tamamen kopartmamış olması ve hatta tam tersine, din müessesesinin denetimini elinde tutmaya devam etmiş olmasıdır. Kemalistler savaşın hemen akabinde oluşan devrimci dinamikten ve İtilaf Devletleri’ne karşı kazandıkları askerî ve diplomatik başarının getirdiği pres-

tijden faydalanarak, dini iki şekilde oldukça dar bir çerçevenin içine hapsetmiştir. Bir taraftan İslâm’ın halk arasında kendiliğinden tezahür etmesini önlemek amacıyla bir dizi önlem alınmış; bu çerçevede Kemalistlerin kontrolünden kaçabilecek dinî dinamikleri barındırması olası bütün mekânlar (tekke, türbe, zaviye, vs.) kapatılmıştır. Aynı furyada tüm dinî tarikatlar da yasaklanmıştır. Diğer taraftan, devlet mekanizmasının içerisinde, temel görevi dinî faaliyetlerin farklı unsurlarını sıkı bir çerçeveye oturtmak olan bir kurum tesis edilmiştir.

Bu makalede ele alınacak konu Diyanet İşleri Başkanlığı adı verilen bu kurumdur. Bölüm üç kısımdan oluşmaktadır: 1) Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kısa tarihçesi ve temel özellikleri; 2) Türkiye’deki dinî çeşitlilik meselesi ve bunun Devlet’in arzuladığı dinin merkezileştirilmesi açısından yarattığı sorunlar; 3) Diyanet İşleri Başkanlığı’nın siyasî rolü.

DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI TÜRK LAİKLİĞİNİN “DEMİR YUMRUĞU”

Ankara Hükümeti 3 Mart 1924 tarihinde Türkiye’deki laikliğin kurumsal temellerini atar. Bu yeni sistem sadece mevcut dinî teşekküllerin artık kendi kaderlerini kendilerinin tayin edememesi ya da oluşturulan yeni din kurumlarının sadece finansmanının sağlanması anlamına gelmez. Devletin din, din adamları, dinî öğretiler ve dinî uygulamalar üzerinde de sıkı bir kontrole sahip olmasını mümkün kılar. Bu tarihte Türkiye Büyük Millet Meclisi, eski rejimin en kutsal emanetlerinden biri olan Halifelîği kaldıracaktır. Meclis ayrıca Osmanlı’dan miras kalan Şeriye ve Evkaf Vekâleti’ni (Din İşleri Bakanlığı) kaldırır. Bunun yerine, biri Vakıflardan diğeri Din İşleri’nden sorumlu ve her ikisi de Başbakanlığa bağlı iki kurum oluşturulur. Aynı gün dinî eğitim veren kurumları Maarif Vekâleti’ne (Millî Eğitim Bakanlığı) bağlamayı öngören “Tevhid-i Tedrisat Kanunu” Meclis’te oylanır. Böylece güçlü bir kurum lağvedilmiş olur. Yeni kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı, Vakıfların yönetimi başka bir idareye devredildiğinden buralardan gelen önemli kaynaklardan faydalanamayacak, ayrıca ulemanın elinde bulundurduğu temel araçlardan birisi olan din adamı yetiştirme yetkisi üzerindeki kontrolünü kısmen de olsa kaybedecektir.

Bu yeni düzenlemeler devletin, din adamlarının idaresiyle ilgili Osmanlı’nın sahip olduğu imtiyazlardan vazgeçmesi anlamına gelmiyordu. Tam tersine Kemalist Cumhuriyet, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulmasıyla Babiâli’nin uygulamalarını devam ettirmiş olur. Osmanlı Devleti’nin yedi

yüzyıllık mevcudiyeti boyunca din müessesesine karşı izlediği değişmez strateji, bu müessesenin bağımsızlığını yavaş yavaş yıpratmak ve ona kendi himayesini dayatmak şeklinde olmuştur. Osmanlı, din adamlarından oluşan ve katı bir hiyerarşinin hüküm sürdüğü *ilmiye* sınıfını kurmuş; ulemaya maaş bağlayarak ve Sünnî geleneğin sürdürülmesi görevini vererek onları kendi boyunduruğu altına almaya çalışmış; hatta son padişahlar döneminde, kendini Hak yolunu bulmaya adanmış ve teorik olarak bir devlet idaresinin kurallarına boyun eğmesi pek de olası olmayan tarikatlara idarî bir kısıtlama getirmeye çalışmış ve din adamlarının memurlaştırılmasına yardımcı olacak pek çok tedbir getirmiştir.

Gerekli zemin bu şekilde hazırlanınca, Cumhuriyet hükümetinin tek yapması gereken meşaleyi devralmak olur. 3 Mart 1924 tarihli yasa, Diyanet'in tek başına din adamı yetiştirme yetkisini elinden almış ve bu kurumu Vakıf gelirlerinden yoksun bırakmış olmakla beraber, Diyanet İşleri Başkanlığı'na Türkiye'de Müslümanlığı denetlemek ve İslâm'ın dizginlerini elinde bulundurmaya olanağını sunmuştur. Ne de olsa türbe, tekke ve camiler Başbakanlık altında faaliyet göstermeye başlayan bu yeni kuruma bağlanacak; en azından belirli öneme haiz yerlerde (il, ilçe, kasabalar) imam-hatip, vaiz, müezzin ve diğer din görevlilerinin atamaları bu kurum tarafından yapılacaktır. Ayrıca müftülerin tayini ve gerekli olan hallerde onlara hukukî danışmanlık yapılması da yine Diyanet'in görevi olacaktır.

Kısa ve öz bir biçimde kaleme alınmış ve nispeten muğlâk bir yapıya sahip olmasına rağmen, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görev ve yetki alanını belirleyen yasa, bu kuruma çok kısa zamanda önemli bir nüfuz sağlar. Aslında Diyanet İşleri, sadece dinî hayatın idaresinden, din görevlilerinin maaş ve kariyerlerinin yönetilmesinden sorumlu değildir. İşin temeline inildiğinde, Diyanet'in görevinin dinî öğretiyi şekillendirmek, imam ve vaizlerin halka verdiği tavsiye ve vaazlarında kullanacakları mesajın içeriğini belirlemek; özetle, millete dinin aşılması görevini elinde bulundurmaya olduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede Diyanet, çalışanlarına hutbelerinde yararlanmaları için örnek hutbeler göndermekte ve din görevlileri de hiyerarşik yapıdaki üstlerine aldıkları talimatları nasıl uyguladıklarına dair düzenli olarak hesap vermektedir.

Kurumun başına getirilen kişiler de kolları sıvayarak işe koyulmaktan geri kalmaz. Özellikle 1940'larda Diyanet İşleri Başkanlığı görevini yürüten akademik kökenli Mehmet Şerafettin Yaltkaya ve Ahmed Hamdi Akseki, özel ilahiyat eserleri ve dinî eğitim kitapçıkları gibi çok sayıda yayınlı ön plana çı-

kar. Ahmed Hamdi Akseki'nin askerler için hazırladığı bir din dersi kitabı bulunmaktadır. Bu kitap, Cumhuriyet rejiminin beklentilerine uygun iyi yurttaşlar yetiştirmek için kullanılan yayınların tipik bir örneğidir. Askere yeni alınan gençler bu kitap sayesinde İslâm'ın vatan sevgisini, verilen emirleri yerine getirmeyi, çalışmaya önem vermeyi, askerî emirlere sıkı bir şekilde itaat etmeyi, Türk bayrağına saygı göstermeyi, devletin yasa ve gerekliliklerine uymayı ve vatani kurtarmak için hayatını feda etmeyi emrettiğini öğrenecektir.

Kısa bir yasayla alenacele kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı, çalışmalarını iyi yürütebilmek için uzun bir süre oldukça sınırlı imkânlarla sahip olur. Üstelik din hizmetlerinden sorumlu personelin bir kısmı –özellikle de Vakıf kategorisine giren mallardan sorumlu bazı görevliler– Osmanlı Şerîye ve Evkaf Vekâleti'nin kaldırılmasının ardından kurulan diğer idare olan Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne bağlanmıştır. Son olarak, köylerdeki imamların büyük çoğunluğunun devlet memuru olmadığını, bunun da Diyanet İşleri'nin kırsal kesimdeki etkisini oldukça sınırladığını söyleyebiliriz. Bu ilk teşebbüsün etkisizliklerinin kısmen de olsa giderilmesi için 1950'de çıkan bir yasayı beklemek gerekecektir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın teşkilat şemasını oluşturan bu yasa, kırsal kesimdeki cami imamlarının görevlerini yerine getirebilmek için Diyanet'e bağlı makamlardan yazılı bir izin alması gerektiğini belirtecek ve maaş kademelerini de göstererek bir personel dağılımı tablosu çizecektir.

Kemalist değerlerin yeniden güçlendirilmesi endişesiyle gerçekleştirilen 1960 askerî darbesi, Cumhuriyet'in temel ilkelerinin, özellikle de laiklik ilkesinin daha da vurgulanmasıyla sonuçlanır. Oldukça ilginç koşullarda, doktrininin yeniden ele alınması ve siyasî ve ideolojik çoğulculuğa geçişin bir harmanı olarak, Diyanet'in din işlerinin düzenleyicisi ve resmî İslâm'ın ocağı olarak oynadığı rol güçlenir. 1965 yılında çıkan bir yasa kurumun genişletilmesini düzenler, kuruma yeni hizmetler verir ve özellikle de her yıl 2000 yeni imam ve vaiz kadrosunun açılmasını öngörür. Aynı çerçevede, Diyanet artık kurumun gelecekteki kadrolarını yetiştirmek üzere, üniversite seviyesinde eğitim veren meslekî eğitim merkezleri açabilecektir.

1960 darbesinden daha Kemalist ve aynı zamanda daha muhafazakâr olan ve komünizm tehlikesi takıntısıyla gerçekleştirilen 1980 darbesi Türkiye'de resmî İslâm'ın altın çağını başlatır. Evren Paşa tarafından idare edilen askerî cunta, İslâmî partinin amansız yükselişinin Türk demokrasisi için oluşturduğu tehlikeyi bahane ederek iktidarı ele geçirir. İşin tuhafı ilk alınan önlemlerden biri, okullarda eğitimin tüm kademelerinde din derslerinin zorunlu hale getirilmesi ve buna uygun ders kitaplarının basılması olur. Bu

gelişmeler paşaların eylemleri için çıkış yolu teşkil edecek ahlâkî silahlanma planıyla son derece uyumludur. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da yeniden üzerine düşülür ve Başkanlığa yeni yetki alanları verilir. 1970'lerin ortasından itibaren Diyanet, Türk konsolosluklarına atadığı din görevlileri yoluyla Batı Avrupa'ya yatırım yapmaya başlamıştır. Askerî darbeden iki sene önce, 1978 yılında, Hac yolculuğunun organizasyonunu üstlenmiş ve böylece oldukça büyük bir görünürlüğe sahip, üstelik çok da kârlı olan bir sektöre girmiştir. Yaşanan bir dizi tereddüdün ve hukukî tersliğin ardından 1984 yılında çıkarılan bir kararname bu yenilikleri göz önünde bulundurarak, Diyanet İşleri'nin bu yeni görevlerini daha iyi yerine getirmesi için gerekli olan kaynakları ve kadroları sağlayacaktır.

Bu yapının 1924 yılından beri düzenli olarak gelişmesi, doğal olarak personel sayısında görülen büyük bir artışı da beraberinde getirir. 1937 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın resmî kadrosu sadece 480 kişiydi ve kuruma bağlı çalışan personelin geri kalanı bütçe planına bağlı olarak diğer idarelerde çalışıyor görünüyordu. 1950 yılında çıkartılan yasayla kurumun yeniden yapılandırılması sayesinde, doğrudan Diyanet'e bağlı çalışan farklı statülerdeki memurların (müftü, vaiz, imam, müezzin, hizmetli...) sayısı 5.300'ü geçecektir. Bundan on beş sene sonra, 1965'te toplam sayı yaklaşık 32.000 kişi civarındadır. Bu sayı 1993'te 87.000'e ulaşır. Bu rakama ülke dışında, özellikle Almanya ve Türk göçmenlerin yoğunluklu olarak yaşadıkları diğer ülkelerde istihdam edilen yaklaşık 150 memur ve 800 yardımcı personel dâhil değildir.

Diyanet'in çalışan sayısında bu tarihten beri bir artış gözüküyor. Hatta son dönemde yayınlanan bir rapor, ülkedeki tüm camilerin 1997'de askerî bir müdahalenin ardından zorunlu olarak Diyanet'e bağlanmasına rağmen, kurumun yapısında ufak bir daralma yaşandığını belirtiyor. Bu gelişmenin sebebini, çelişkili bir biçimde (ama nihayetinde son derece mantıklı olarak) İslâmî hareketin bir uzantısı olan bir oluşumun Kasım 2002'de iktidara gelmesinde aramak gerekir. Aslında Kemalist Türkiye'nin ve geçirdiği çeşitli değişimlerin benimsediği strateji, her zaman için dinî hayatın mümkün olduğunca her alanını saran güçlü bir Diyanet İşleri'ne sahip olmak yönündedir. Liberal siyasî akımlar ve daha ziyade İslâmî oluşumlar, Diyanet İşleri'nin kaldırılmasını isteyecek kadar ileri gitmemişlerse de, sık sık bir serbestleştirilme-yi gidilmesi yönündeki taleplerini dile getirmişlerdir. Belki buna dinî hayatın "devlet etkisinden arındırılması" demekle fayda var. Bu oluşumlar Diyanet İşleri'nin yetkilerinin en azından bir kısmının cemaatlara, tarikatlara, aynı

mahallede yaşayan müminlerin oluşturduğu derneklere ve her türlü dernek ve vakıf gibi sivil toplum bünyesinde yer alan yapılara devredilmesini talep etmiştir.

Diyanet’e yöneltilen eleştiriler sadece liberal sağ ve İslâmî gruplardan gelmez. 1925’te kapatılan ve 1980’lerin başlarından itibaren kimi zaman iktidar sahiplerinin açık açık verdiği destekle tekrar gün yüzüne çıkmaya başlayan tarikatlar da bu kuruma rakip çıkacaktır. Dinî hayatın halk arasında kendiliğinden oluşan bazı tezahürleri de, büyük ölçüde Diyanet’in kontrolünden kaçacaktır. Öte yandan Diyanet’in bir de, büyük çoğunluğu yetersiz maaşlar alan ve tek derdi terfi etmek olan’ on binlerce memurdan oluşan bir iç cepheyle karşı karşıya kaldığını söyleyebiliriz. Sırasıyla 1992 ve 1998 yıllarında kurulan iki sendika altında toplanan memurlar (Türk Diyanet Vakıf-Sen ve Türkiye Diyanet ve Vakıf Görevlileri Sendikası) son yıllarda, sendika üyelerinin memnuniyetsizliği karşısında Allah’a hizmet etmenin hiçbir şekilde pazarlık konusu yapılamayacağı gibi çürütülemez bir argümanı savunan hiyerarşinin üst katmanlarındaki çalışanları şaşırtarak ciddi bir mücadele içerisine girmiştir.

Yine de maruz kaldığı eleştirilere, sendika üyeleriyle yaşadığı çıkar çatışmaları ve çekişmelere rağmen Diyanet İşleri görevini titizlikle ve büyük bir otoriterlikle yerine getirmeye devam etmektedir. Diyanet’in dinî hayatın düzenlenmesiyle ilgili son derece müdahaleci bir algıya sahip olduğunu söyleyebilmek için, bütün din görevlilerine dağıtılan ve din adamlarının uymaları gereken kuralları ve kendilerine verilen yükümlülükleri liste halinde tanımlayan kitapçıklardan birine göz atmak yeter. Gerçekten de hiçbir şey tesadüfe bırakılmamıştır. Kitapçığın ilk kısmında bir din görevlisinin sahip olması gereken kişisel özellikler, din görevlisinin nasıl giyinmesi gerektiğine varıncaya kadar tüm detaylarıyla anlatılır. Daha sonra cemaatle olan ilişkilerde ve dinî görevlerin yerine getirilmesi esnasında uygulanması gereken çok sayıda kural sırayla sayılır. Sonraki bölümler din görevlilerinin devlet memuru sıfatıyla sahip oldukları hak ve ödevlere ayrılır ve ne grev hakkına, ne de toplu gösteri ve eylem yapma hakkına sahip olmadıkları özellikle hatırlatılır. Kitapçığın son kısmında da cami içerisinde yapılması gereken işler sıralanır ve vaaz örneklerine yer verilir. Disiplin, kurallara saygı, yasaklara kesinlikle uyulması gereği, hiçbir istisnaya tabi olmayan uzun bir kurallar listesinin ana motifleridir.

Din işlerini son derece merkezî bir şekilde düzenleyen bu otoriter yaklaşım şüphesiz Diyanet İşleri’nin yetkisini paternalist ama aynı zamanda yüz yıllardır süregelen mutlakiyetçi bir geleneğe sahip devletin kendisinden almış

olmasına bağlıdır. Ancak Diyanet'e inancın bekçiliği ve mukaddesatın yorumculuğu rolünü veren yetkiyi de hesaba katmak gerekir. İlahiyat bilgisinin taşıyıcısı ve ortodoks inancın son kalesi olan Diyanet, işlevi itibariyle tartışılmaz bir gücün hamilidir.

DINLER KARŞISINDA DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

Laiklik ilkesi, devletin dinlere karşı tarafsız olması anlamına gelir. Türkiye'de bu tarafsızlık her koşulda üst düzeyde talep edilmektedir. Pek çok siyasî partinin programı, Hükümet açıklamaları ve 1961 ve 1980 Anayasaları, vicdan, düşünce ve dinî inanç özgürlüğü hakkının yanı sıra, devletin yüksek tarafsızlığından bahseder. Türkiye bağlamında, kâğıt üzerinde de olsa dinî çoğulculuğun bu kadar büyük bir ısrarla garanti altına alınmış olması hiç de şaşırtıcı değil. Gayrimüslimlerin yeri son 30-40 yıldır nüfusun sadece çok küçük bir dilimine tekabül ediyor olsa da (% 2'den az), Osmanlı İmparatorluğu'nun mirasçısı olan Türkiye'nin dokusunun çok sayıda dinle örülmüş olduğunu biliyoruz. Bazı gayrimüslim azınlıklar –özellikle de Ermeni ve Rumlar– Lozan Antlaşması'nda öngörülen azınlıkların korunmasına yönelik hükümleri açıkça talep etmektedir. Öte yandan nüfusun % 15 ilâ 20'si gibi önemli bir kısmını oluşturan Aleviler de, öğretileri açısından Şiilerin On İki İmam inancına yakın, heterodoks bir İslâm inancına sahiptir ve Sünni İslâm tarafından tanınmamaktadır. Birleştirici bir tavır takınan Türkiye Cumhuriyeti böylesine zengin bir dinî çeşitlilik karşısında, laiklik ilkesini tüm görüş ve inançlara saygı duyulması şeklinde tanımlayarak öne sürmekten başka bir strateji izlememiştir.

Anayasa'ya kazanmış bu tarafsızlığı ve bununla ilgili getirilen bir dizi yasal düzenlemeyi, kendisini tamamen Sünni kesimin din işlerinin idaresine ve Sünni öğretisi ve ibadetlerine yönelik bir Cumhuriyet İslâm'ının yayılmasına adanmış bir Diyanet İşleri Başkanlığı'nın mevcudiyeti nasıl bağdaştırılabilir? Bu soruyu, konunun temel ilgi odağı olan Aleviler, devletin ele aldığı şekliyle resmî İslâm'a karşı gerçek bir sözlü gerilla savaşı açarak 1960'lı yıllarda ortaya atar. Aynı dönemde Alevilerin, dönemin Diyanet İşleri Başkanı olan ve onları kamuoyunda kâfir ve bozguncu solun işbirlikçileri olarak tanımlayarak Alevileri pek çok kez alenen yeren İbrahim Elmalı'ya şiddetli saldırılarda bulunduğunu görürüz. Bu polemik öyle bir noktaya varacaktır ki, Elmalı sonunda 1966'nın son aylarında görevini bırakmak zorunda kalacaktır.

Bu karşılıklı cepheleşme, sadece bir devlet kurumunun en üst düzey temsilcisinin ağır üslubuna karşı yapılan bir protesto değildir. Aleviler daha da temelde, Türkiye'de tüm din ve mezheplere saygılı, gerçek anlamıyla bir

laiklik tesis edilmesi gerekliliği üzerinde durmuştur. Bu laiklik Türk ulusunun dinî çoğulculuğuna uygun bir kurumsal çerçeve içerisinde dinlerin serbestçe gelişmesine olanak tanıyacaktır. Cumhuriyetçi söyleme başvurularak getirilen muğlâk formüllerin altında, satır aralarını okuyabilenler, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın köklü bir reformdan geçmesinin, hatta daha radikal bir şekilde, tamamen feshedilmesinin amaçlandığını çıkartabiliyordu.

İlerleyen dönemlerde de tartışmanın içeriğinde çok büyük değişiklikler olmaz. Ülkenin kimi bölgelerinde 1970'lerin sonlarına doğru Aleviler ve Sünniler arasında çok ciddi gerginliklerin yaşandığı bir dönemin ardından, Alevilerin talepleri eskisinden de ısrarlı, hatta daha da radikal hale gelir. Son 15-20 yıldır, Alevi cemaatinden bir kimsenin ya da bir basın organının, Diyanet İşleri'ni sadece Sünnilerin çıkarlarını gözetmek ve Anadolu Aleviliğini yok etmeye çalışmakla suçlayarak topa tutmadığı bir hafta neredeyse yok gibidir. Kurum özellikle, sahip olduğu kaynakların tamamını sadece Sünni ibadethaneleri ve Sünni din adamlarının yetiştirilmesini finanse etmek için kullanmakla eleştirilmektedir. Oysa ki Alevilerin de, devlet müdahale etmeyi gerek görmediğinden, kendi imkânlarıyla finanse etmek zorunda kaldıkları ihtiyaçları bulunmaktadır. Diyanet ayrıca, din eğitiminde İslâm'ın sadece Sünnilik boyutuna yer vermek ve Alevi geleneğini tamamen göz ardı etmekle suçlanmaktadır. Kuruma getirilen bir başka ağır eleştiri de Diyanet'in, Alevi cemaatin çocuklarını, okullarda İslâm'ın sadece Sünnilik mezhebinin anlatıldığı din derslerine girmeye zorlayarak Aleviliği Sünnileştirmek için canla başla çalıştığı yönündedir.

Sürekli tekrarlanan tüm bu şikâyetler, Türkiye'nin kendisini Avrupa Birliği'ne götüreceği düşünülen uzun ve sonu belirsiz yolda kaydettiği gelişmeleri değerlendirmek için Avrupa Komisyonu tarafından hazırlanan ilerleme raporlarına kadar yansımıştır. 1998 tarihli raporda Türkiye'de sayıları en az 12 milyon olarak tahmin edilen Alevi cemaatinin din adamlarını finanse etmek için herhangi bir uygulamanın öngörülmediği, buna karşılık devletin yaklaşık 90.000 Sünni din adamına maaş verdiği belirtilmektedir. 2000 yılında Avrupa Komisyonu raportörünün, Alevilerin okullarda verilen din derslerinin sadece Sünni içerikli olduğu yönündeki eleştirilerine kulak kabartmasıyla beraber, Türk devletinin din eğitimi politikası masaya yatırılacaktır. 2001, 2002, 2003 ve 2004 yıllarında yayınlanan raporlarda, Alevi inanç ve ibadetlerini desteklemek için hiçbir girişimde bulunmamakla suçlanan Diyanet İşleri Başkanlığı'na doğrudan yöneltilen eleştirilerle aynı üslup devam edecektir. Türk kamuoyunun bir kısmının kepezelik olarak nitelendirdiği bir biçimde,

2004 tarihli rapor Alevileri tanımlamak için “azınlık” ibaresine yer verecek ve böylece bu statüye bağlı özel haklardan faydalanmaları gerektiğini belirtecektir.

Tüm bu eleştiriler karşısında Diyanet İşleri'nin her zaman için izlediği tek bir strateji olmuştur: Toptan inkâr etmek. 2004 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı'nı yürüten Profesör Ali Bardakoğlu, bu eleştirilere hızla yanıt vererek “Diyanet Sünni bir kuruluş değildir” der ve ekler: “Aleviler bizim kardeşimizdir.” Bardakoğlu aynı yılın Kasım ayında yaptığı bir açıklamada “Aleviler İslâm'ın alt inanç grubudur” diyecek kadar işi ileriye götürür. Bu talihsiz açıklama, bu şekilde alt sınıf Müslüman muamelesi gördükleri için kızan Alevi çevrelerde büyük tepki uyandırır. Ancak harekete geçmeye ve Alevilerin ibadethanelerinin ve din görevlilerinin finansmanını sağlamaya çağrılan Diyanet, her zamanki söyleminden taviz vermeyecektir: Alevilerin ayrıcalıklı bir muameleden faydalanması söz konusu bile olamaz, zira o zaman İslâm bünyesindeki çok sayıda mezhep ve tarikat da bu pastadan kendi paylarını alabilmek için girişimde bulunacaktır.

Türkiye'deki nüfusun Sünni olmayan kesimine, özellikle de Alevilere açıkça haksızlık edilen bu duruma bir son verebilmek için ne yapılabilir? Bu soru 1960 darbesinden beri pek çok tartışmaya sebep olmuştur.

Kimileri Diyanet'in statüsünün tamamen değiştirilip kurumun siyasî iktidar nezdinde özerk bir yapıya kavuşturulmasını önermiştir. Aynı şekilde, 1960 askerî müdahalesinden kısa bir süre sonra, yayın kurulu üyeleri arasında Diyanet İşleri başkanının bizzat kendisinin de yer aldığı İslâmî bir dergide, bağımsız bir diyanet idaresi kurulması yönünde bir çağrı yayınlanır. Türkiye'deki İslâm'ı yakından tanıyan iki gazeteci Ruşen Çakır ve İrfan Bozan'ın 2004 yılında gerçekleştirdiği bir araştırmanın sonuçları ise, eski Diyanet İşleri başkanlarının büyük çoğunluğunun, zamanında başında bulundukları kurumun özerkliğe kavuşmasına sıcak baktıklarını ortaya koymuştur.

Kurumun yeni bir yapıya kavuşmasını destekleyen bu kişilerin karşısında, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın tasfiye edilmesi ve din işlerinin idare edilmesi görevinin tarikat ve cemaatlara verilmesini isteyenler de olur. Bu görüş özellikle liberal sol mensupları ve İslâmî hareketin aşırı uç kesiminin sözcüleri tarafından dile getirilecektir. Buna karşılık, geleneksel siyasî oluşumlar ve güçlü bir devleti destekleyen (özellikle günümüz Türkiye'sindeki İslâmcılığın en dikkat çeken unsuru olan Fethullah Gülen hareketinin savunduğu seçenek budur) İslâmî hareket yanlıları, böyle bir seçeneğe açık ve net bir biçimde karşı çıkacaktır.

Bunun yanı sıra bambaşka bir planı savunanlar da vardır: Tamamen yeniden tasarlanmış, Türkiye'deki tüm dinlere hitap edecek ve bir çeşit Dinler Bakanlığı gibi işleyecek bir Diyanet İşleri Başkanlığı. Bu senaryo geçtiğimiz yıllar içerisinde çeşitli kereler ortaya atılmıştır. Daha ziyade milliyetçi sağ kesimden gelen bazı yorumlara göre böyle bir kurum, Rum Ortodoks Patrikhanesi, Ermeni Patrikhanesi, Katolik ve Protestan Misyonları ve Apostolik Papalık Büyükelçiliği, vs. gibi tehlikeli addedilen yapıları denetim altında tutma olanağı tanıyacaktır. Oysa tarihsel etkiler ve Türkiye'nin yaptığı uluslararası taahhütler göz önünde bulundurulduğunda, bunun bir hayalden öteye geçemeyeceği açıktır.

HÜKÜMETİN TERCİHLERİ DOĞRULTUSUNDA HAREKET EDEN SİYASÎ BİR ORGAN

Başbakanlık altında çalışan Diyanet İşleri Başkanlığı, tanımı itibariyle siyasî hayatın cilvelerine maruz kalmaktadır. Diyanet İşleri başkanı doğrudan Başbakan'a bağlıdır ve Başbakan'ın kendisinden memnun kalmaması ya da kendisine verilen talimatları gereğince yerine getirmemesi durumunda her an görevinden alınabilmektedir. Diyanet İşleri başkanı ayrıca Ankara'nın zorlu şartlarında hayatta kalabilmek için, birlikte çalışması olası her Bakanlığın kendine has iç dinamiklerini bilmek durumundadır. Son olarak, siyasî oluşumlar ve onların Meclis'teki grupları da, özellikle kriz zamanlarında Diyanet İşleri başkanının günlük çalışma ortamının parçası olmaktadır. 1924 yılından bu yana Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış yirmiye yakın kişiyi incelediğimiz zaman, bu kişilerin neredeyse yarısının siyaset kökenli olduğu ve ilahiyat alanındaki birikimlerinden ziyade, Diyanet'i kendi geldikleri siyasî oluşumun işleyişi ve siyasî partilerin etkileri doğrultusunda yönetmek için bu kurumun başına seçildiklerini görüyoruz.

Kısacası Diyanet büyük ölçüde siyasî bir organdır. Diyanet'in bu sıfatla yerine getirdiği en önemli işlevlerden biri, halkın Cumhuriyetçi değerlerin yanında yer almasını sağlamak ya da ekonomi, vergilendirme, eğitim, sosyal koruma, dış ilişkiler, kültür, vs. gibi çeşitli alanlarda zamanın ihtiyaçlarına uygun olarak alınan siyasî kararların doğruluğuna halkı ikna etmek yoluyla kamuoyu oluşturulmasına katkıda bulunmaktır. Diyanet bu görevi hakkıyla yerine getirebilmek için gerçek bir vaizler ordusuna sahiptir. Bu vaizler ilke olarak, kurumlarının merkezî teşkilatı tarafından kendilerine gönderilen örnek vaazlardan esinlenerek vaazlarını hazırlamalıdır. Diyanet ayrıca bazıları kurum içi kullanım amaçlı olan (dergiler, eserler, kitapçıklar gi-

bi), bazıları da daha geniş kitlelere, özellikle de çocuklara yönelik hazırlanan oldukça kapsamlı bir yayınlar dizisinden de faydalanmaktadır. Şüphesiz tüm bu iletişim araçları bazı İslâmî hareketlerin sahip olduklarıyla kıyaslandığında oldukça sınırlı kalmaktadır. Örneğin Fethullah Gülen hareketi, mesajını yayabilmek için son derece kaliteli pek çok aylık derginin ve Türkiye'nin en iyi günlük gazetelerinden birinin yanı sıra, televizyon ve radyo kanallarına ve çok sayıda internet sitesine de sahiptir. Oysaki Diyanet İşleri Başkanlığı, devletin imkânlarıyla gerçekleştirebildiği nispeten sade yayınlarla yetinmek durumundadır. Ancak her şeye rağmen, kurum istediği etkiyi yaratabiliyor gözükmektedir.

Geçtiğimiz on beş yıl içinde Ankara'nın ilgiyle ele aldığı iki önemli meseleye baktığımızda, Diyanet'in hükümetin eylemleri üzerindeki etkisini daha netanlıyoruz: Türkiye'nineski Sovyetler Birliği'nin Türkî Cumhuriyetleri'ndeki çıkarlarının tesis edilmesi ve tamamen başka bir düzlemde de, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne adaylığı. Her iki meselede de, Türk hükümetinin muhataplarının dostluğunu kazanmak ve onları ikna edebilmek için din diplomasisine başvurduğunu kolayca söyleyebiliriz. Bu zaten daha önce de denenmiş bir yöntemdir, zira 19. yüzyılın son dönemlerinde Sultan II. Abdülhamid dünyanın dört bir tarafına, vaazlar vermek ve Kur'an dağıtmak suretiyle oradaki yerel halkın sempatisini kazanmakla görevli, casus kılığındaki din adamlarını yollamaktaydı.

Diyanet İşleri, Türkiye'nin Türkî Cumhuriyetlerle olan ilişkilerinde, Sovyetler'in dağıldığı andan itibaren yer almış bir aktördür. Aslında, bağımsızlığını yeni kazanmış cumhuriyetlerde elçilikler ve konsolosluklar açıldıkça Diyanet görevlileri de buralara gitmiş ve yeni devletlere yetmiş beş yıl süren komünizm yüzünden paramparça olmuş dinî kadrolarını ve alt yapılarını yeniden inşa etmeleri için onlara yardım etmiştir. Genellikle cami inşası ya da onarımı, yeni devletlere Ramazan ayında hizmet vermek üzere imam gönderilmesi ve özellikle Türkiye'nin iyi sahip olduğu din eğitimi veren kurumların bazılarında Azerbaycan'dan ya da diğer Orta Asya ülkelerinden gelen öğrencilerin misafir edilmesi gibi konularda yardım edilmiştir.

1995'te Ankara'da düzenlenen "Birinci Avrasya İslâm Şûrası" Diyanet'in bu etki alanında, Türkiye'nin dinî mevcudiyetinin ilk yıllarının bir bilançosunu çıkartır. Bu Şûra'da, aralarında öncelikle Azerbaycan, Kazakistan, Kırım, Tacikistan, Türkmenistan, Dağıstan ve Başkırdistan'ın yer aldığı yaklaşık yirmi kadar ülke ya da topluluk temsil edilir. Türkiye'nin beklentilerine uygun bir biçimde, Şûra'nın sonunda hazırlanan Ankara Bildirgesi, Diyanet'in

yıllar süren çabalarını ödüllendirmiş olur. Diyanet İşleri'nden, ibadet mekânlarının inşası, din görevlilerinin eğitimi, Hristiyan misyonlarla mücadelenin düzenlenmesi, vs. gibi her alanda destek talep edilir.

Bu Şûra, benzer nitelikteki bir dizi toplantının sadece ilki olacaktır. Gerçekleştirilen bütün toplantıların hedefi ise aynıdır: Avrasya ülkeleri ve topluluklarıyla Türkiye arasında din alanında işbirliğinin geliştirilmesi; Türkiye'de din eğitimi veren kurumlarda okumak üzere Balkanlar'dan, Karadeniz'e kıyısı olan ülkelerden ve Orta Asya'dan gelen öğrenci akışının düzenli kılınması; misyonerlik faaliyetlerine karşı savunmaya geçilmesi; ortak ahlâkî ve dinî değerlerin temellerinin atılması ve daha teknik bir konu olarak, dinî kutlamaların takvimlerinin ve adetlerinin birleştirilmesi. Nisan 2002'de Kıbrıs Gazimağusa'da toplanan beşinci Şûra, Batılı hamilerinin ilgisini uyandıran yeni devletlerin büyük çoğunluğunda artan bir endişe yaratan misyonerlik meselesini uzun uzadıya ele alır. "Medeniyetler çatışması" tezini ortaya atanlara cevaben, oldukça popüler bir konu olan dinler arası diyalog da ayrıntılarıyla konuşulur.

Diyanet'in çok masraflı olmamakla beraber prestij açısından oldukça fayda sağlayan bu çabaları elbette karşılıksız değildir. Aslında burada, Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla Türkiye'ye biçilen rolün desteklenmesi söz konusudur. Bu rol, Türkiye'nin Doğu ve Batı arasındaki ilişkilerde "Avrasya'da" yadsınmaz bağ tesis etmesi, bölgesel bir güç haline gelmesi ve giderek siyasî ve ekonomik ortaklarını çeşitlendirmesi şeklinde özetlenebilir. Din diplomasisiyle kaydedilen başarıların yanı sıra Avrasya'nın büyük çoğunluğu tarikat sermayesiyle bağlantılı Türk şirketleriyle dolup taşması da, Türkiye ile yeni devletler arasındaki kültürel bağların ve dil bağının güçlendirilmesine katkıda bulunur. Böylece, Ankara'nın Balkanlar'da ve Kafkaslar'ın ötesindeki, kendi geçmişini hatırlatan kardeş halklarla geliştirmeye çalıştığı stratejik diyalog yayılır.

Diyanet İşleri'nin, Türkiye'nin AB üyeliği çerçevesinde yürüttüğü girişimler de oldukça siyasîdir. Özellikle Türkiye'de adaylık yolunda çok önemli bir etap olarak algılanan Helsinki Zirvesi'nin hemen ardından, Diyanet İşleri Başkanlığı Avrupa Birliği tartışmalarına katılacaktır. Diyanet bu amaçla, örneğin yayınladığı dergilerle, AB üyeliğinin getireceği zorlukları anlatarak personeli bilinçlendirmeye çalışır. Diğer tek tanrılı dinler karşısında İslâm'ın "rekabet edebilme gücünü" arttırabilmek amacıyla personeli değişime hazırlamaya çalışır. Din eğitimi veren kurumların müfredatları tümüyle gözden geçirilir, Diyanet görevlileri için mesleki eğitim stajları hazırlanır, hutbe ve

vaazlar iyileştirilir, yabancı dil eğitimi geliştirilir, ibadet mekânlarının güzel görünmesine önem verilir...

Bu yayınların hazırlanmasına paralel olarak, Diyanet İşleri Başkanlığı İstanbul ve Tarsus'ta düzenlediği ve medyada oldukça ilgi uyandıran iki uluslararası toplantıyla da dikkat çeker. Bunlardan biri "Türkiye'de Dinî Hayat" (İstanbul, 3-7 Mayıs 2000), diğeri ise "İnanç ve Dinler Çağında Hoşgörü" (Tarsus, 10-11 Mayıs 2000) başlığını taşımaktadır. Her iki toplantının da amacı açıkça belirtilir. Amaç, Avrupa Birliği entegrasyonu ve Türkiye'nin adaylığı bağlamında İslâm'ın diğer dinlerle diyaloga açık olduğunu, dinler arasındaki kardeşliğin geliştirilmesinin Türkiye ve Avrupa'nın yakınlaşmasında önemli bir adım olduğunu göstermektir.

İstanbul'daki toplantının ardından kamuya duyurulan "sonuç bildirgesi" dönemin Türk yetkilileri tarafından Avrupa Birliği müzakerelerinde din faktörüne verilen önemin boyutunu anlamamıza yardımcı olur. 68 maddeden oluşan metin, gericiliğin ve İslâm'ın en radikal tezahürlerinin önünün kesilmesi için yapılması gereken reformların detaylı bir listesini sunar. Ayrıca, İslâm'ın Avrupa'da daha iyi tanınmasını ve dinlerin kardeşçe bir arada yaşamasını kolaylaştırmak için, özellikle eğitim ve din adamı yetiştirilmesi alanlarında alınabilecek bir dizi önlem sunulur. Benzer bir çizgiyi, birkaç gün sonra Aziz Pavlus'un şehri Tarsus'ta düzenlenen "İnanç ve Dinler Çağında Hoşgörü" toplantısına katılan bütün dinî liderler tarafından imzalanan "Tarsus Bildirgesi"nde de görüyoruz. Din adamlarının son derece iyi kullandığı tatlı bir dille kaleme alınan bu belge, üstü kapalı bir şekilde Türkiye'nin AB adaylığı bağlamındaki dinler arası diyalogun çerçevesini belirlemiştir.

Helsinki sonrasındaki önemli girişimler arasında son olarak benzeri görülmemiş bir olaydan bahsetmek gerekir. Türkiye'deki resmî İslâm hiyerarşisinin en tepesinde yer alan Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz'ın 14-18 Haziran 2000 tarihleri arasında Papa II. Jean Paul'e gerçekleştirdiği ziyaret. Dinler arası diyalog konusu burada da ziyaretin kalbinde yer alır. Ancak siyasî müzakerelerden kaynaklanan diğer meseleler de bu buluşmanın gündemine girecektir. Pek çok soruna sebep olan (özellikle Kilise mallarının nakli gibi) Türkiye'de Katolik Kilisesi'nin tüzel kişilik olarak tanınmaması meselesi; Türkiye'de mevcudiyeti oldukça azalmış olmakla beraber hâlâ var olan Doğu Kiliseleri'nin statüsü ve din turizminin düzenlenmesiyle bağlantılı pek çok konu, gündemde yer alır.

Kasım 2002'de AKP'nin iktidara gelmesiyle Diyanet İşleri Başkanlığı, hiç olmadığı kadar Avrupai bir hale gelir. Diyanet yetkilileri kurumun re-

formdan geçmesi olasılığından bahseder, hatta yarım ağızla da olsa, tüm tek tanrılı dinlere açılabilceğini duyururlar. Avrupa gibi Türkiye'nin de bir kültürel çeşitlilik ve ötekine açılma ülkesi olduğunu vurgulayarak, dinler arası diyalogu daha da derinleştirmek istediklerini beyan ederler. Haziran 2003'te Prof. Ali Bardakoğlu'nun yeni Diyanet İşleri başkanı olarak atanması, bu eğilimi daha da güçlendirir. Bu akademisyen, konuşmalarına demokrasi, hoşgörü, din özgürlüğü, köktendinciliğin reddedilmesi gibi Avrupalıların kulağına son derece hoş gelen kelimeleri serpiştirmekte adeta ustadır.

Diyanet'in AB mücadelesinde verdiği destek Ankara için çok önemlidir. Zira Batı'da Türkiye'nin üyeliğine karşı olanlar ve hatta Türk kamuoyundan gelen bazı itirazlar büyük ölçüde dinî argümanlara dayanmaktadır. Hükümet Diyanet sayesinde modern, reformcu ve diyaloga açık bir İslâm sergileyebilmektedir. Bütün bunlar, gündem uygun olduğu anda bazı Avrupalı medya mensuplarının anlatmaktan çok hoşlandığı fanatiklikle yoğrulmuş İslâm modelinin tam tersidir. Diyanet İşleri kendisine verilen rolü ustalıkla oynar ve Türkiye'deki Hristiyan Kiliselerin temsilcileriyle gerçekleştirilen çok sayıda zirve toplantısı gibi, gönülleri fethetmesi olası olan girişimlerini artırır. Yine de Diyanet'in kendi yetki alanının dışına çıkmamaya özen gösterdiğini belirtmekte fayda var. Diyanet, Hükümetin faaliyetleriyle bu denli iç içe olsa da, iktidardaki ekibe satranç tahtasındaki piyonlarını ilerletmesi için yardım ettiği alan, hâlâ din alanıdır.



Uzun lafın kısıası, Türkiye'deki laikliğin oldukça kendine has bir pencereden karşımıza çıktığını kabul etmemiz gerekir. Laikliğin görünüşteki yöneticisi olan Diyanet, Sünni İslâm'ı demir bir yumruk gibi sarar, ülkedeki diğer dinlere ise sadece var olma hakkı tanır. Devlete sıkı sıkıya bağlı olan Diyanet'in temel görevi, kurucularının Kemalist Cumhuriyet'in değer ve normlarına uygun olarak idare etmesini istediği din mekanizmasını yönetmektir. Diyanet, siyasî olayların dışında kalmaksızın, özellikle ulusun temel çıkarlarının söz konusu olduğu durumlarda kamu işlerinin yürütülmesine kendi sınırları çerçevesinde tam olarak katılır. Bu koşullar altında hâlâ laiklikten bahsetmek mümkün müdür? Bu soru, özellikle devletin din üzerindeki himayesini kaldırmayı sabırsızlıkla bekleyen bazı İslâmî gruplar tarafından sıkça dile getirilmiştir. Aynı gruplar, bireysel hak ve özgürlüklere saygılı, dinî teşkilatların, tarikatların ve cemaatlerin girişimlerine açık olan gerçek bir laikliğe duydukları özlemi de dile getirmekten de hiçbir zaman çekinmemiştir.

Ancak kuruma karşıt olanlar ne düşünürse düşünsün, ne yazarsa yazsın; Diyanet'in önünde daha göreceği çok güzel günler var gibi duruyor. Hatta Türkiye'de din meseleleriyle ilgilenen bazı yetkililer arasında son dönemde gerçekleştirilen bir anket, en azından Sünni ileri gelenler arasında, Diyanet'e oldukça sıkı bir bağlılık olduğunu ortaya koyuyor. Son olarak her şeye rağmen aynı anketin, kurumun tamamen gözden geçirilmiş bir yapıya oturtularak yeniden inşa edilmesi gereğinin kaçınılmaz olduğu sonucuna vardığını da söylemekte fayda var.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Laiklik Kavramı ve Dinî Azınlıklar

Türkiye’de Sünni Olmayan Azınlıklar ve Laiklik

SAMİM AKGÖNÜL

GİRİŞ

Hem Fransa’da, hem de Türkiye’de Anayasal bir ilke olan laikliğin negatif ve pozitif tanımları bulunmaktadır. Laikliğin negatif tanımında, din ve siyasetin birbirine müdahale etmesinin kesinlikle yasaklandığını görürüz. Pozitif tanım ise, vicdan hürriyeti, seküler toplum ya da dinî çoğulculuk gibi kavramlarla beraber anılmaktadır. Bu son nokta, bizi doğrudan dinî çoğulculukla ilgili sorulara ve dolayısıyla da dinî azınlıklar meselesine getiriyor.

Tıpkı bireyler gibi devletler de devamlı olarak sadakat güvencesi arar. Böylece genel olarak azınlıklara, özel olarak da dinî azınlıklara mensup bireyler sürekli çelişkili taleplerle karşılaşır. Azınlıkların din de dâhil olmak üzere kamusal hayatın her alanındaki egemenliklerini kendisi için bir tehdit unsuru olarak gören devlet, yani kamu erkinin temsilcisi, azınlığın kendisine bir sadakat teminatı vermesini ister. Bu teminat genellikle topluma yeni katılan grupların toplumla bütünleşmesi (*integration*), asimile olması (*assimilation*), topluma uyum sağlaması (*adaptation*) ya da topluma dâhil olması (*inclusion*) şeklinde ifade bulur. “Tarihî” azınlıklar ise, dinî inanç ve ibadetleri vasıtasıyla varlıklarının meşruluğunu korumak yaklaşımı içerisindedir.

Ulus-devletler, toplumun *bütünlüğü* üzerine inşa edildiğinden, siyasî laiklik ilkesi iki olgu aracılığıyla tezahür etmektedir. Bir taraftan dinî faaliyetlerin ve özellikle de azınlık içerisinde verilen dinî-siyasî mesajların neredeyse sıkı bir şekilde denetim altında tutulması; diğer taraftan da azınlık dinini tamamen manevî boyuta indirmek suretiyle bu dini tüm toplumsal fonksiyon-

larından arındırıp, kamusal alandaki görünürlüğünün mümkün olduğunca en aza indirilmesi. Türkiye’deki laikliği de, dinî azınlıklar karşısında oynadığı bu ikili rol çerçevesinde yorumlamak gerekir. Başka bir deyişle, Türk devleti kendisini ulus-devlet olarak adlandıran devletlere özgü bir güvensizlik duygusu içinde, dinî azınlıkları ulusun birlik ve beraberliğine karşı olası bir tehlike olarak görmekte ve bunun sonucunda da hem somut olarak hem de sembolik bir biçimde bir ‘silgi’ gibi hareket etmektedir. Hal böyleyken azınlığın dil, evlilik, kültürel alışkanlıklar gibi başka alanlarda çoğunluğa “uyması” yönündeki talepler çoğunluğun gözünde haklı olsa da, azınlığa din değiştirmeleri yönünde açıkça bir talep gelmemektedir. Dinî uygulamaların en kolay değiştirilebilecek ya da en azından uyarlanabilecek alan olduğu düşünüldüğünden de, en göze çarpan dinî pratikler hedef seçilmektedir.

Ancak azınlık olmanın getirdiği bir özellik olarak, azınlığın bizzat kendisi de, bu talepler karşısında cemaati koruma kaygısıyla üyelerinden sürekli olarak sadakatlerini kanıtlamalarını bekler. Her türlü din dışı davranışa ya da azınlık dışı gruplarla dayanışma sergilenmesine, kültürel entegrasyonun ve cemaatten kopuşun belirtisi olarak şüpheyle yaklaşılır. Tıpkı üniter devletler gibi dinî azınlıklar da, üyelerinin birden çok gruba ait olmasını çok zor kabul etmektedir. Çünkü bu ortak aidiyetler karmaşık bir kimlik yapısı oluşturur. İşte bu yüzden Türkiye’deki dini azınlıkların, Türkiye’deki laiklik karşındaki tutumları biraz karmaşıktır. Bir taraftan Aleviler gibi, bu laikliğin daha rahat nefes alma olanağı sunduğunu düşünen ve laikliği göklere çıkartan gruplar olduğu gibi; laiklik çoğunluk dinine daha fazla vurgu yaptığı için laikliği eleştirenler de vardır.

Aslında tanım itibarıyla ‘çoğul’ olan Türk toplumunda dinî ve kültürel çoğulculukla ilgili güncel tartışmaları doğuran da işte bu iki, hatta daha fazla gruba ait olmaya karşı verilen direnme refleksidir. Elbette Türk ulusu inşa edildiği günden beri çoğulluk ve ötekilik kavramları hep tartışılmıştır (mermer/mozaik tartışmaları). Ancak artık giderek güçlenen bir sivil toplum sayesinde siyasetin demokratikleşmesi yönünde kaydedilen ilerlemeler, Türk olma yollarının çokluğu ve sonuç olarak da azınlık tartışmalarının hızlanmasını sağlamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu’nun parçalanmasından, Türk ulusunun yeniden inşasında yaşanan anlaşmazlıklardan, ama özellikle de 1923 yılında Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasından beri “çoğunluk”; yani Türkçe konuşan, Türk, Müslüman, Sünni, Hanefi ve mümkünse fazla dindar olmayan vatandaşlar, bu çoğulculuğun nihayetinde bütün grupların azınlık haline getirilme-

siyle sonuçlanacağını ve böylece toplumda ne çoğunluk ne de azınlık kalma-
yacağı için ‘Türk ulusu’ tanımının değişmek zorunda kalacağını sezmektedir.
İşte Türkiye’deki laikliğin karşısındaki en temel sorun da budur. Başka bir
deyişle laiklik, çoğunluğun dinî faaliyetleri üzerinde bir devlet kontrolü sağ-
larken, aynı zamanda gayrimüslim cemaatler ve Sünni olmayan Müslüman-
lar karşısında çoğunluğa ismi konulmamış bir üstünlük sağlamalıdır.

Diğer taraftan Türkiye’deki azınlıklar, söz konusu çoğulculuğa tama-
men ulaşılması ve Türklük tanımının gerçekten Anayasal bir tanım haline gel-
mesi, yani dinî ya da etnik bir kavram olmaktan çıkması durumunda “kayıp-
lar” vereceklerini; başka bir deyişle cemaatlerinden yaşanan kopmaların ar-
tabileceğini, hatta cemaatin geleceğini tehlikeye sokabilecek boyuta ulaşabile-
ceğini içten içe bilmektedir. Özellikle gayrimüslim cemaatler için, ama aynı
zamanda Aleviler, Şiiler ya da tarikatlar gibi gruplar için de, mensubu olduk-
ları grupların çoğunluğun bir parçası haline getirilmesi azınlık faaliyetlerinin
gerekçesini ortadan kaldıracak ve azınlığın bireyler üzerindeki toplumsal hâ-
kimiyetini azaltacaktır.

Bunun sonucunda, Moscovici’nin ardından Gilbert Vincent’in da işa-
ret ettiği gibi,¹ kendilerini boyunduruk altında hisseden dinî azınlıklar toplu-
mun geneli bünyesinde meşruluk kazanabilmek için, tıpkı Türkiye’deki Orto-
doks ve Gregoryenler ya da daha genel bir anlamda Yunanistan’daki Türkler
ve Makedonlar gibi, güç birliği yaparlar. Ancak bu meşrulaşma öyle kolay el-
de edilebilecek bir şey değil; zaman, azınlık üyelerinin sayısı ve azınlığın ima-
jı gibi etmenlerin öne çıktığı “uzun soluklu bir mücadeledir.”² Fakat bu ama-
ca ulaşabilmek için azınlıklar arasında sağlanan güç birliği, söz konusu azın-
lık meşrulaşmaya yaklaştığı andan itibaren hemen rekabete dönüşür. Azınlık
meşrulaştığı andan itibaren, azınlık dini hâkim din haline gelir. İşte bu meş-
rulaşma mücadelesinde Türkiye’deki laiklik hem bir destek hem de bir köstek
olarak işlemektedir. Laiklik pek çok grubun zımnen de olsa hukukî olarak
var olmasını sağladığı, yani çoğulculuğu fiilen yasal hale getirdiği için destek-
tir. Ancak “azınlıkları” ikinci sınıf konumuna sokarak çoğunluğun toplum-
sal hâkimiyetini kurumsallaştırdığı için ise bir köstektir.

Dinî çoğulculuğa karşı tepkilerin özünde “dinler-arası” olarak adlan-
dırılan kategoriye karşı çıkma yatmaktadır. Ne de olsa tek tanrılı dinler do-
ğaları gereği dinler-arası özelliğin düşmanıdır: “... aynı şekilde, inançlar ara-

1 Gilbert Vincent, “Du statut de minorité du protestantisme français”, Jean Baubérot (der.), *Plura-
lisme et minorités religieuses*, Louvain, Paris, Peeters, 1991, s. 115-125.

2 Ref. Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2002.

sında uzlaştırıcı bir öğretiyeye dayalı bir düzenlemeyi göstermek için kullanılan yeni bir kategori olan ‘dinler-arası’; tek tanrı inancının, fanatikliğe varacak kadar kendini sağlama almış dinî hakikatlerinin damgasını iyice vurduğu ve inanan iki cemaat arasındaki savaşı uzattığı düşünülen kimliksel değerlerin kopartılıp atılmasının başka bir ifadesidir.”³ Bu yüzden, hem genel anlamda hem de azınlıklar açısından din, gerçek bir çoğulculuğun tesis edilmesi halinde büyük ölçüde azalacak olan bir güç ve hâkimiyet meselesidir.

TÜRKİYE’DE AZINLIK KİME DENİR?

Osmanlı toplumu azınlık kavramına yabancıdır. Elbette Osmanlı dediğimizde, inanç ve etnik özelliklere göre farklı gruplara ayrılmış olan ve Müslümanların hâkim grubu oluşturduğu bir toplumdan bahsediyoruz. Ancak Osmanlı’da gayrimüslim cemaatlara verilen var olma hakkı azınlık haklarıyla bir tutulamayacağı gibi, “millet” sistemi olarak adlandırılan bu sistem de sürekli değişikliğe uğramış bir sistemdir. Dolayısıyla, 16. ve 17. yüzyıllarda kaçınılmaz bir çoğulluğun “yönetilmesinden” bahsederken, 18. yüzyıla gelindiğinde bu cemaatlerin özerkliğe doğru ilerlediğini görüyoruz. 19. yüzyıla gelindiğindeyse, aynı milletlerin etnik gruplar haline getirildiklerine şahit oluruz.

Osmanlı İmparatorluğu birçok etnik unsuru barındıran bir yapıya sahipti.⁴ Ancak bu özellikle ilgili bazı açıklamalarda bulunmakta fayda var. Öncelikle Osmanlı, farklı etnik unsurlardan oluşan bir federasyon değildi. Ancak İmparatorluk içerisindeki grupların kendine has özellikleri hâkim grup tarafından tanınmaktaydı.⁵ Ayrıca, Osmanlı nüfusunu oluşturan tüm etnik gruplar (ve inanç grupları) aynı statüye de sahip değildi. Hukukî, ekonomik ve toplumsal statüler gerek bir gruptan diğerine, gerekse de bir devirden diğerine farklılık göstermiştir. Bundan başka, bahsettiğimiz hâkim grup aslında bugün kullandığımız anlamdaki hâkim etnik grup değildir. İmparatorluğu kuran bu etnik grubun Türk kökenlerine ve destansı geçmişine değer verildiği doğrudur, ancak gerçeklere bakıldığında, kaba köylüler ya da uygarlıktan nasibini almamış göçebelerle bir tutulan “Türkler” toplumsal saygınlık sıralamasında en sonlarda yer almaktaydı.⁶ Bu hâkim grupla ilgili kesin olan

3 Pierre Million (der.), *Religiosité, religions et identités religieuses*, Paris, Recherches sur le Philosophie et le langage no. 19, 1998, s. 9.

4 Stéphane Yerasimos “polietnik” terimini kullanmayı tercih ediyor, Stéphane Yerasimos, “Ethnies et minorités en Turquie: quelques réflexions sur un problème insoluble”, *Les temps modernes* 41 (456-457), 1984, s. 96-122.

5 A.g.e., s. 96.

6 Gilles Veinstein’in “Turcs, Ottomans, Musulmans: regards croisés sur une dynastie” (Türkler, Os-

tek şey İslâm aidiyetiydi. Ancak burada da bazı istisnalardan bahsetmek gerek. Örneğin, Konstantiniyye’nin Rum soyluları olan Fener Rumları gibi bazı gayrimüslim topluluklar saygınlık sıralamasının en üst kademelerinde yer alırken, Kürtler ya da Arnavutlar (ve hatta bir ölçüde Araplar) gibi bazı Müslüman toplulukların genellikle bu sıralamanın en altında bulunduğunu görüyoruz. Beş-altı yüzyıl süren *Osmanlılıgım* sonunda, fethedilen bölgelere bağlı olarak saltanattaki “Türk” hanedanıyla, her bir etnik grubun ve inanç grubunun ileri gelenlerinin ve bu gruplardan Müslümanlığa geçenlerin bir karışımından oluşan hâkim bir Osmanlı sınıfının doğduğunu ve milliyetçilik ve ayrılıkçılık akımları yavaş yavaş ortaya çıkıncaya kadar bu grubun Osmanlı’ya her alanda hâkim olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Günümüz Türkçesinde artık ‘ulus’ anlamında kullanılan *millet* kelimesi,⁷ ne sömürge imparatorluklarının azınlık milletleriyle, ne de federatif yapılarla kıyaslanamayacak, teknik bir terimdir. Bu kelime daha ziyade dikey ve yatay farklılıklarla da olsa belirli bir özerkliğe sahip olan ve kendi dinî liderlerinin önderliği altında toplanan inanç gruplarını tanımlamak için kullanılmıştır. Bu dinî liderler, merkezî yönetim karşısında kendi cemaat üyelerinin davranışlarından sorumludur. 19. yüzyıla kadar *millet* terimi daha ziyade inançla ilgili aidiyetleri tanımlamak için kullanılmışa benziyor; daha sonrasında ise etnik ve dille ilgili özellikler de devreye girmiştir. Örneğin Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Bulgarlar, dinî aidiyetlerinden dolayı uzun süre *Rum Milletine* ait olmuş, bu durum ancak Bulgar Kilisesi’nin Fener’den ayrılmasıyla değişmiştir. Aynı şekilde, Katolik Ermeniler ve Gregoryen Ermeniler de dinî aidiyetlerinden dolayı iki farklı *millet* olarak kabul edilmiştir.⁸

Millet sisteminin nasıl ortaya çıktığı oldukça belirsizdir ve bu konu günümüzde bile tartışma konusu olmaktadır. Bu fikrin mimarı olarak 15. yüzyılda İstanbul’u fetheden Fatih Sultan Mehmet’i gösterenler olsa da,⁹ bazı

manlılar, Müslümanlar: bir hanedana çevrilen bakışlar) konulu konferansı, Strasbourg, 18 Mayıs 2001. Veinstein Türk vizyonunun zaman içerisinde de değişiklik gösterdiğini belirtiyor.

7 Burada Kur’an’da “kelam” anlamında kullanılan Arapçadan gelen *milla* kelimesinin Türkçeleşmiş halini görüyoruz. Millet kelimesi sonradan anlam değiştirerek “bir kelama ya da vahiyle bildirilen bir kitaba inanan insanlar topluluğu” anlamını almış ve dinî temele dayalı oluşturulan ve Devlet idaresi tarafından bu şekilde tanınan bir topluluğu işaret edecek şekilde Osmanlıcaya girmiştir, Xavier de Planhol, *Minorités en Islam. Géographie politique et sociale*, Paris, Flammarion, 1997, s. 413.

8 Gülnihal Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, Ankara, TTK, 1989, s. 181-186.

9 Salahi Sonyel, *Minorities and the destruction of the ottoman Empire*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1993, s. 24 ve devamı.

kimseler bu teoriye karşı çıkmakta ve bunu tamamen uydurma olarak nitelemekte. ¹⁰

Genellikle olduğu gibi, esas gerçek bu iki radikal görüş arasındaki bir orta yolda bulunabilir diye düşünüyorum. Bu sistemi 19. yüzyılda bildiğimiz haliyle kuran kişi olarak Fatih'i göstermek ne kadar yanlışsa, bu yüzyıldan önceki yüzyıllar boyunca Osmanlı'yı oluşturan farklı grupların hiçbir özerkliğe sahip olmadığını söylemek de bir o kadar haksızlık olacaktır. Ne olursa olsun, 19. yüzyıla gelindiğinde işler artık eskisi gibi değildir. Gayrimüslimler çoktan, olumsuz şekilde kullanıldığında her an tehlike yaratabilecek "hükmedilenler" anlamına gelen "azınlık" (*ekalliyet*) statüsü kazanmıştır.

İşte yeni Türkiye Cumhuriyeti, kendine özgü bir laikliğe ve kısmen de olsa homojenleşmiş bir topluma doğru böyle bir ortamda ilerleyecektir. Bahsettiğimiz homojenleşme iki şekilde gerçekleşmiştir. Bir taraftan 19. yüzyılın başlarından itibaren Anadolu'nun dışındaki toprakların kaybedilmeye başlanmasıyla beraber, Balkanlar'dan ve Kafkaslar'dan gelen Türk ve Müslüman halklar Anadolu'ya yerleşecek ve Osmanlı nüfusu içerisindeki Türk ve birbirine benzer halkların oranını arttıracaktır. Diğer taraftansa, 1915'te Ermeni tehciri/soykırımı ya da 1923'te Türkiye ve Yunanistan arasında zorunlu nüfus mübadelesi gibi hadiseler de Anadolu'yu yerel gayrimüslim nüfustan arındıracaktır. Böylece Temmuz 1923'te imzalanan Lozan Antlaşması'nın hemen öncesinde, Türklüğün muğlak bir tanımı yapılacaktır: Türk demek, her şeyden önce aidiyet açısından (inanç ya da pratik değil) Müslüman olmak demektir. Böylece Lozan'daki Türk Heyeti Müslüman nüfusun bölünmesini engellemek yönünde kesin bir irade sergileyecek ve Türkiye'de azınlık olarak sadece artık sayıca iyice azalmış olan gayrimüslimleri, o da zar zor, kabul edecektir. Buradan hareketle, hukukî açıdan bakacak olursak Türkiye'nin Osmanlı sisteminden tam bir kopuş yaşadığını söyleyemeyiz. Ne de olsa "azınlık" tanımı din temelli olmaya devam etmiştir.

Lozan Antlaşması'nın "Azınlıkların korunması" (madde 37-44) başlığını taşıyan III. Kısmı Türkiye'deki tüm gayrimüslimleri ilgilendiriyor olsa da, uygulamaya bakıldığında azınlık hakları sadece en bilinen (ve en çok göz önünde olan) üç cemaate tanınmıştır: Ortodoks-Rumlar, Gregoryen-Ermeniler ve Yahudiler. Başka bir deyişle, örneğin Güneydoğu Anadolu'da yaşayan Süryaniler gibi diğer küçük dinî azınlıklar "azınlık" olarak düşünülmemiştir.

Ancak kültürel ve sosyolojik olarak bakıldığında, Türkiye'deki dinî

10 Norbert Rouland, Stéphane Pierré-Caps, Jacques Poumarède, *Droits des minorités et des peuples autochtones*, Paris, PUF, 1996, s. 130-131.

azınlıkları sadece bu üç cemaate indirgemek yanlış olur. En azından, oldukça geniş bir cemaat olan Aleviler de (Alevi cemaatinin ileri gelenleri böyle bir nitelendirmeyi reddetse de) azınlık olarak düşünülmelidir. Cemaat ileri gelenlerinin azınlık olarak adlandırılmayı reddetmesinin kökeninde, azınlık statüsünün Türkiye’deki küçük düşürücü çağrışımını aramak gerekir. Ancak yine de Alevilerin Türkiye’deki laikliğe karşı tutumu oldukça istisnai olduğundan, Alevilerin durumu ayrıca incelenmeyi gerektirmektedir.

Türkiye’de çoğunluğu oluşturan dinî grup olan Sünnilerin dışındaki dinî toplulukların Türk usûlü laiklik karşısındaki tutumlarını birbirinden farklı iki dönemde incelemek gerekir. Bu iki dönemin sınırları oldukça belirsizdir. Cumhuriyetin ilan edildiği dönemde, Osmanlı’yla olan her türlü bağın koparılması amacıyla köklü ve cumhuriyetçi bir dizi reform, yeni bir devlet kurma heyecanıyla oldukça hızlı bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Doğal olarak, kamusal ve özel hayatın her alanında dinî aidiyetin hüküm sürdüğü hukukî ve siyasî bir sistemden, bireyin grubu geride bıraktığı laik bir sisteme geçiş, dinî azınlıkların tepkisiyle karşılaşmıştır.

İkinci Dünya Savaşı’nın ardından gelen ikinci dönem ise, laiklik ilkesinin nüfusun tamamı tarafından içselleştirildiği dönemdir. Bu dönemde artık tartışmalar bu ilkenin kabul edilip edilmemesi yönünde değil, laikliğin nasıl yorumlanacağı ve uygulanacağı yönünde olacaktır.

TÜRKİYE’DE LAİKLİK İLKESİNİN DOĞUŞU VE GAYRİMÜSLİMLERİN TUTUMU

Kemalistlerin birincil amacı Osmanlı Devleti ve toplumuyla olan bağları tamamen kopartmak ve dinî bağlarından arınmış bir Türk toplumu yaratmaktır. Türk toplumunun “geri kalmasının” temel sebeplerinden biri olarak görülen İslâm dinine karşı en baştan itibaren şüpheyle yaklaşıldığını söylemek yanlış olmaz. Fransa’da yaşanan dinin bireyselleştirilmesine hayran olan ve pozitivizmi savunan ordunun (ve dolayısıyla siyasetin) ileri gelenleri, aynı bireyselleştirmeyi kuracakları yeni ulusa da benimsetmeye karar vermiştir. Sekülerleşme olmadan getirilen bu laikleştirme ilk olarak, özellikle gerek Müslümanlar gerekse gayrimüslimler için dinî kuralların halen geçerli olduğu aile hukuku ve bireysel haklar olmak üzere hukuk sisteminden başlayacaktır.

Hukukî düzenin laikleştirilmesine yönelik bu iradeye rağmen, etnik farklara ve inanç farklılıklarına dayalı bölünmeler toplumun algısında, kamuoyunun ve yöneticilerin gözünde hâlâ yerleşikti. Cumhuriyetin ilanından sonra (hatta belki bugün bile), dine ve dinî kimliğe göre kendini konumlama,

Türk toplumunun yaşam tarzının belkemiğini oluşturmaya devam edecektir. Böylece laiklik ilkesinin Türk siyasî hayatına girmesi ve ardından gelen köklü laikleşme, artık dinî aidiyet azınlıkların tek kimlik kriteri olduğu için, Müslümanlar da dâhil tüm dinî cemaatler tarafından, olumsuz bir tecrübe olarak yaşanmış ve hoş karşılanmamıştır.

Böylece Kemalistler 1926'da, zaten kendi içerisinde dinî kuralların serbestleştirilmesinin sinyallerini veren eski mecellenin yerine İsviçre Medenî Kanunu'nu getirmeye karar verdiğinde, gayrimüslim azınlıkların tepkisi manidar olacaktır. Medenî Kanun'un kabul edilmesi sürecinde, dinî azınlık olarak tanınan üç gayrimüslim cemaat, Lozan Antlaşması'yla kendilerine tanınan hakların bir kısmından feragat etmeye zorlanacaklardır.

Medenî Kanun'un benimsenmesinin sadece azınlıklarla ilgili endişeleri gidermeye yönelik olduğunu söyleyemeyiz. Burada söz konusu olan, "din karşıtı" bir reformlar zincirinin tek bir halkasıdır. Bununla beraber, olayın azınlık yönünü de gözden kaçırmamak gerekir. Azınlıkların kendi kendilerine verdiği hukukî kararların Türk makamlarının gözünde ne denli önemli olduğunu anlamak için, bu makamların azınlık ileri gelenlerini bu haklarından feragat etmeye ikna etmek için nasıl canla başla çabaladıklarına bakmak yeterli.

İlk baskılar Yahudi cemaatine yapılır. Resmî makamlar, en az şüphe uyandıran ve Türkleştirmeye en uygun olan cemaatin Yahudi cemaati olduğunu düşünmüştür. Ne de olsa Hristiyan cemaatler, yani Rumlar ve Ermeniler, 20. yüzyılın başlarında Osmanlı'ya ihanet eden cemaatlerin birer kalıntısı gibi görünmekteydi. Oysa Yahudiler işgal güçleriyle birlik olmamıştı. Yahudilerin Lozan Antlaşması'ndan doğan haklarından feragat etmesi diğer iki azınlık için de "emsal" teşkil edecekti.¹¹ Genel eğilim nüfusun tamamının Türkleştirilmesi şeklinde olduğu için bu baskılar azınlık mensuplarını derinden etkileyecektir. Patlamaya hazır bu ortamda azınlığın ileri gelenleri endişe duymaya başlayacak ve Yahudi cemaatinden önde gelen bir isim Ankara'daki resmî makamlara hitaben "Şayet on yıl içerisinde Türkleşmemişsek o zaman bizi Türkiye'den kovabilirsiniz"¹² diyecektir.

Kısaca azınlıkların istediği tek şey zamandı ve Kemalistlerin zamanı yoktu. Öyle görünüyor ki Ankara'nın ısrarları karşısında Yahudi cemaatini temsil eden heyet pes edecek ve cemaatin Lozan Antlaşması'nın 42. madde-

11 Rıfat Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri. Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İstanbul, İletişim, 1999, s. 84.

12 Paul Gentizon, *Mustafa Kemal ou l'Orient en marche*, Paris, Bossard, 1929, s. 267.

siyle kendilerine tanınan bireysel haklar ve aile hukuku ile ilgili haklardan feragat ettiğini açıklayacaktır. Bu beyanın hangi koşullarda yapıldığı pek net değildir. Avner Levi, müzakerelerin hemen sona erdiğini yazar. Heyet Lozan'dan doğan haklardan açıkça ve resmen feragat eder. Yahudi cemaatini temsil eden heyet ayrıca din işleriyle laik meseleler arasında bir ayırım yapmayı da kabul edecektir. Yani Hahambaşı artık cemaatin dünyevi işlerine karışmayacaktır.¹³ Oysa Rıfat Bali'ye göre müzakereler uzun ve çetin geçmiştir.¹⁴ Bu feragatle ilgili akıldaki tutulması gereken şey, Yahudi cemaati temsilcileri arasında, laiklerin dindarlardan sayıca fazla olmasıdır. Bu bize, ülkenin tamamında olduğu gibi azınlıklar arasında da sekülerleşmenin yayılmakta olduğunu gösteriyor. Tıpkı Medenî Kanun'un kabul edilmesine karşı çıkan Müslüman hocalar gibi,¹⁵ azınlık din adamlarının da bu kanuna karşı çıktığını söyleyebiliriz. Kısacası, azınlıkların laikler ve dindarlar olmak üzere bir iç bölünme yaşamış olması oldukça normal. Bu bölünme, artık azınlıkların iç yapısına bağlı olmasa da, Müslümanlar arasında yaşanan bölünme kadar güçlü olacaktır.

Yahudi cemaati Mayıs 1925'te Lozan Antlaşması'nın 42. maddesinden doğan haklarından resmen feragat etmiştir.¹⁶ Aşağıdaki feragat beyanı cemaatin Medenî Kanun'un kabulüyle ilgili ne düşündüğünü yansıtmaktadır:

1. Türkiye Yahudileri Türkiye'nin öz evlatları olduklarından vatandaşlık sıfatının beraberinde getirmiş olduğu tüm görev ve hukuka haizdirler. Bu nedenle kendilerine verilecek olan tüm istisnai hakları reddedip Türkiye Cumhuriyeti'nin kanunlarına itaat etmeyi görev bilirler.

2. Türkiye Yahudileri Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının öngörmüş olduğu siyasî, medenî ve cezaî hukuku teminat olarak bilirler.

3. Hakkıyla Türk vatandaşı olmak Türk harsını kabul etmek olduğundan, Türkiye Yahudileri bu ülkeye ulaşmak için tüm gayretleri sarf edeceklerdir.

4. Türkiye Yahudileri sinagoglarını, hayır ve eğitim müesseselerini Cumhuriyet kanunlarına göre yöneteceklerini kabul ederler.¹⁷

Bu beyanın ışığında Ankara'daki resmî makamların haklarından feragat etmeleri için ilk olarak Yahudi cemaatini seçerek yanılmadığını söyleyebi-

¹³ Avner Levi, *Türkiye Cumhuriyet'inde Yahudiler*, İstanbul, İletişim, 1992, s. 73.

¹⁴ Rıfat Bali, *Cumhuriyet Yıllarında ...*, a.g.e. not 11, s. 84-86.

¹⁵ Nuray Mert, "Cumhuriyet'te ilk İslâmcı muhalefet: *Yarım ve Müsavat*", *Toplum ve Bilim*, 69, 1996, s. 128-149.

¹⁶ Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, İstanbul, Gözlem, 1995, s. 70-74.

¹⁷ *Milliyet*, 2 Ağustos 1926.

liriz. Ankara'nın ileri gelenleri Türkiye Yahudilerini en kolay "Türkleştirilebilecek" cemaat olarak gördüğü gibi, aynı zamanda Yahudi cemaati içerisinde de Türkçü, hatta Pantürkist unsurların kendini gösterdiğini belirtmek gerek. Bunlar birkaç kişiyle sınırlı olsa da bu kişiler kamuoyunun yakından tanıdığı kimselerdir.

"Asimile edilemeyen" cemaatler, yani Ermeni ve Rumlar için işler biraz daha zor olmuştur. Öncelikle hükümetle 42. maddeden vazgeçilmesini görüşmek üzere kurulan azınlık komisyonları üyelerinin hükümetin bizzat kendisi tarafından seçildiğini belirtmekte fayda var. Buna rağmen, Ermeni heyeti için süreç nispeten biraz daha kolay ilerlemişse de,¹⁸ Rumlar için durum böyle olmayacaktır. Rumların Ankara'nın baskılarına karşı en çok direnen cemaat olmasının sebebi, kısmen de olsa, kanunî temsilcisi olarak Patrikhane gibi bir kurumun varlığıdır. Cemaatin laikleşmesiyle beraber Patrikhane'nin sahip olduğu yetki ve imtiyazların büyük bölümü kaybedileceğinden, Patrikhane yetkililerinin bunu istemeyecekleri açıktır. Hükümetle müzakere yapmak için kurulan komisyonun direnmesinin ardından, Ankara'daki resmî makamlarca 42. maddeden doğan haklardan vazgeçilmesi yönünde "tavsiye kararı alacak" bir alt komite kurulur. Azınlığın tamamının direnmesi karşısında bu alt komitenin bazı üyeleri değiştirilir ve yerlerine daha "mülayim" Rumlar getirilir. Komitenin kararının verileceği gün haklardan vazgeçilmesine açıkça karşı olan üç delege polis tarafından gözaltına alınır.¹⁹ Nihayet 27 Kasım 1925'te, Yahudi cemaatinden tam altı ay sonra, alt komitedeki 72 üyeden 55'inin oyuyla Rumlar 42. maddeden kaynaklanan haklarından vazgeçtiklerine dair belgeyi onaylar.

Ardarda gelen bu hak feragatleri Türkiye Cumhuriyeti için önemli bir anlam ifade etmektedir. Laik ve dolayısıyla evrensel bir Medenî Kanun'un kabulü ve cemaatlerin kendilerine ait hukukî düzenlemelerin kaldırılmasıyla

18 Ermeni beyanının hangi koşullar altında yapıldığını anlatan çok az kaynak bulunmaktadır. Gerek Türk ve Ermeni tarihçilerinin, gerekse Batılı tarihçilerin, malum sebeplerden dolayı, Ermenilerin Cumhuriyet dönemindeki durumundan ziyade, Osmanlı'nın son dönemlerindeki durumunu araştırmayı tercih ettiklerini belirtmek gerek. Buna rağmen Ermeni cemaatinin 42. maddeden feragat etmesi kısa ve öz bir biçimde Recep Şahin'in, "Türk Devletlerinin Ermeni Politikaları", *Türk Tarihinde Ermeniler*, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1983, eserinde anlatılmaktadır, s. 99-114. Uras Esat'ın, *The Armenians in History and the Armenian Question*, İstanbul, Documentary Publications, 1988, adlı muazzam çalışmasında da olaydan birkaç kelimeyle bahsedilmektedir, s. 1001; ayrıca bkz. Pierre Moser, *Arméniens, où est la réalité?*, Saint-Aquilin-de-Pacy, Mallier, 1980, s. 107. Bununla beraber Türkiye Cumhuriyeti dönemindeki Ermeni azınlık tarihi henüz yazılmamıştır.

19 Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İstanbul, İletişim, 2000, s. 113.

Ankara Hükümeti, Osmanlı'daki eski rejim altındaki toplumsal düzenin en önemli kördüğümülerinden birini çözmüştür. Böylece Ankara Hükümeti, kanunen var olan gayrimüslim cemaatleri (ki bu cemaatler meşru olarak da var olan cemaatlerdir) kendi kontrolündeki seküler bir mevzuatın içine dâhil ederek onları kültürel olarak olmasa da hukukî olarak Türkleştirmiş; ayrıca gayrimüslim cemaatlerin koruyuculuğuna da soyunarak dış devletlerden gelen veya gelebilecek müdahalelerin tamamını sıfıra indirmiştir. Bütün bunlar doğrudan, aslında Kemalistlerin iddia ettiği gibi bireysel bağımsızlıkla değil, devletin bağımsızlığı çalışmalarıyla bağlantılıdır; azınlıkların bağımsızlığıyla çok az ilgilidir. Medenî Kanun'un kabulü sayesinde yeni kurulan ulusal devlet tüm vatandaşlarının özel hayatını hukuk yolu ile düzenleme yetkisini elde etmiştir. Bu kanun, hukukî anlamda iktidar tekeli ele geçirmek için, yeni kurulan merkezî hükümetle eski *millet* iktidarlari arasında yaşanan siyasî bir mücadele olmuştur. Bu açıdan bakıldığında Medenî Kanun, hukukî bir reform olduğu kadar, siyasî bir kazanımdır da.²⁰ Bu kanun aynı zamanda Kemalistlere hem iktidarda olup hem de muktedir olma olanağı sunmuştur.²¹

Haklardan böyle sancılı bir biçimde feragat edilmesi, yeni bir geleneğin doğmasına sebep olur. Azınlıklar bundan böyle, daha da sağlam bir biçimde *Türklüklerini* ispat etmek durumundadır. Türk-Müslüman-Sünnilerin, Türkiye Cumhuriyeti'ne, yani Türk ulusuna bağlı ve sadık olduğunu söylemeye gerek bile yoktur. Ancak diğerlerinin, 1925'ten itibaren, hâkim çoğunluğun gururunu okşayacak jestlerle bu bağlılık ve sadakati kanıtlaması gerekecektir.²² Türkiye'deki Türk milliyetçiliğinin bu yönü, "öteki" olan tüm gruplar için, yani gayrimüslimler (Rumlar, Ermeniler, Yahudiler), Türk olmayanlar (Kürtler ve Lazlar) ve Sünni olmayanlar (Aleviler) için geçerlidir. Çoğunluğu oluşturan kamuoyu, popülist basının aktardığı kadarıyla, Türk nüfusunun bu unsurlarından sadakat ve içtenlik, yani gerçek bir Türklük güvencesi beklemektedir.

Bahsettiğimiz bu hukukî devrim, özünde azınlık-karşıtı bir hareket değildir. Kemalistlerin olayın azınlık boyutunu hiç düşünmediğini söylemek zor olsa da, burada söz konusu olan her şeyden evvel memleketin tamamını ilgilendiren bir devrimdir. Doğal olarak tüm muhafazakâr ve gelenekçi çevreler bu devrime karşı çıkmıştır.²³ Bu çevrelerin başında da Müslüman olsun ya da

20 Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara, Bilgi, 1973, s. 470-471.

21 Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi...*, s. 110.

22 Bu konu için bkz. Çağlar Keyder, "Türk milliyetçiliğine bakmaya çalışırken", *Toplum ve Bilim*, 62, 1993, s. 7-18.

23 Burada "gelenekçi" kelimesini rastgele kullanmadık. Bir toplumda, bizim örneğimizde de Türk

olmasın, din adamları gelmektedir. Ancak azınlık yapısı içerisinde din adamlarının rolü, nüfusun geri kalanındakine kıyasla çok daha önemli olduğundan,²⁴ bu devrime karşı direniş, azınlıklar içerisinde daha kuvvetli olacaktır. Bahsi geçen azınlıkların tek vücut gibi hareket etmediklerini, azınlık bünyesinde de cemaat hayatının laikleşmesine çok olumlu bakan reformcu, hatta din karşıtı güçlerin olduğunu söylemeye gerek bile yok. İşte Kemalistler, geleneksel ve kültürel değerlerden çok ekonomik gelişmeye önem veren bu güçlerden dayanak alarak, azınlık ileri gelenlerini 42. maddeden feragat etmeye ikna edebilmiştir.

Ne olursa olsun, 1927 yılında Türkiye'nin üç "dinî" azınlığı, dinlerinden doğan pozitif ayrımcılıktan –kimilerinin deyimiyle imtiyazlarından– vazgeçmiştir. Bahsettiğimiz hukukî devrim de üniter bir devletin temellerini atmıştır.

Sekülerleşmenin Ortodoks ve Gregoryen din adamlarının yanı sıra, sade Rum ve Ermeni vatandaşları tarafından olumsuz karşılandığı ve buna karşı çıkıldığı da bir gerçektir. Ayrıca sekülerleşme, aile hukuku alanında sahip oldukları hakları kaybetmenin cemaatlerinin sonunu getireceğini düşünen Türkiye Yahudi cemaatinin tamamı için de olumsuz bir tecrübe olacaktır.

Millet sistemine kesin biçimde son vermeyi amaçlayan bu zorunlu sekülerleşmenin yanı sıra, 1930 ve 1940'lı yıllarda yaşanan ekonominin Türkleştirilmesi politikaları da azınlıkların Kemalist oluşumlara takip eden 40 yıl boyunca şüpheyle yaklaşmalarına sebep olacaktır. Dinî azınlıkların oylarını değişik partilere vermeye başlamaları ve Kemalist laikliğe daha çok bağlanmaları, ancak laiklik kavramının ülke genelinde kamuoyu tarafından özümsemesinin ve azınlıkların dinî müesseseler nezdinde bireysel bağımsızlıklarını elde etmesinin ardından gerçekleşecektir.

toplumunda, gelenekçilik ön plana çıkmaya başladığında toplumda ya bir değişim yaşıyor ya da böyle bir değişim yaşanacağı korkusu var demektir. Olumsuz olduğu düşünülen bu değişime karşı bulunan çareler kaynağını geleneklerden alır. Bu anlamda, gelenekler geçmişle bugün arasında kurulan bir köprü değil; bugün ve gelecek arasında kurulan bir köprüdür. Böylece bireyler ve toplumlar tarihe bakarak bir seçim yapar ve tarihin odalarında bugünden daha iyi olduğu düşünülen unsurların izlerini sürerler. Bu, tarihin nesnel olmadığı anlamına gelmez. Öznelliği doğuran, ister bireysel ister toplumsal olsun, tarihin nasıl algılandığıdır. Türkiye Rumlarının bir kısmı Kemalist reformları, Osmanlı döneminde daha iyi olduğuna inandıkları cemaat hayatına bir saldırı olarak algılamıştır. Cemaatin hayatının Osmanlı'da daha iyi olup olmadığını ise bilemiyoruz. Tıpkı Müslüman gelenekçiler gibi, gayrimüslim gelenekçilerin de bu değişikliklere karşı çıkması oldukça normaldir.

24 Bunun, İslâm'ın Ortodoksluk ya da Yahudilikle kıyaslandığında farklı bir yapıya sahip olmasından ya da 19. yüzyılda Osmanlıdaki *millet* yapılanmasından kaynaklanan pek çok açıklaması olabilir.

LAİKLİK İLKESİNİN UYGULANMASIYLA İLGİLİ TARTIŞMALAR VE DİNİ AZINLIKLAR

1923-1938 yılları arasında Türkiye’deki rejim, gerek soldan gelen, gerekse İslâmî kaynaklı olan, her türlü siyasî muhalefete çok az imkân tanıyordu. Mustafa Kemal’in sarsılmaz kişiliği etkisindeki tek parti iktidarı, içerisinde siyasî yelpazenin tüm taraflarını barındırmaktaydı. Cumhuriyetin kurucusu ‘ulu önderin’ vefatından sonra, rejim demokratikleşme sinyalleri vermeye vakit bulamayacaktır. Atatürk’ün ardından gelen İsmet İnönü, İkinci Dünya Savaşı esnasında ustaca bir denge politikası yürütmek için kendi etrafında bir millî birlik kurmayı başarmıştır. Türkiye’de çok partili hayata ise ancak 1946’dan sonra, o da Amerika’nın baskısıyla geçilecektir. Çok partili sistemle beraber, siyasî İslâm da doğacaktır. Mustafa Kemal’in sağlığında çok partili hayata geçiş için yapılan iki deneme esnasında, İslâm/laiklik konusunun muhalefetin farklı kesimlerini aynı çatı altında toplayabilmiş olması oldukça ilginçtir. Buna karşılık, 1946 yılından sonra ortaya çıkan muhalefet, 1923’ten itibaren laikleşmeyle elde edilen kazanımları tehlikeye atmak isteyen bir İslâmcı muhalefet olmaktan çok uzaktır. Kurucularının neredeyse tamamı tek parti kökenli olan Demokrat Parti, İslâmî değerlere bağlı, Anadolu köylüsüne yakın bir duruş sergileyen muhafazakâr bir oluşumdur ve ekonomik açıdan da liberal bir görüşe sahiptir. Özellikle bu liberal görüş ve Cumhuriyet Halk Partisi’ne karşı temkinli yaklaşım, üç azınlığın 1946 yılından itibaren sürekli olarak Demokrat Parti’ye oy vermesine sebep olacaktır.

Azınlık oyları 1983 seçimlerinden beri artık kamuoyu yoklamalarında görünmemekle birlikte, Türkiye’deki azınlıkların geleneksel olarak milliyetçi sola karşı hâlâ mesafeli yaklaştığını söyleyebiliriz.

Bununla beraber, Türkiye’ye özgü laikliğin içselleştirilmesiyle beraber, dinî azınlıklar din olgusunun yönetimiyle ilgili olumlu bir tavır sergilemeye başlayacaktır. Aslına bu yönetim Diyanet İşleri Başkanlığı üzerinden, sadece çoğunluğu oluşturan Sünniliği dikkate almaktadır. Bununla birlikte bu tekel-den, ilginç bir biçimde, Sünnilik dışındaki inançlar için göreceli de olsa bir özerklik doğacaktır. Böylece, gayrimüslim azınlıklar ve aynı zamanda Aleviler, bir taraftan kamu kaynaklarının sadece Sünnilere hizmet etmesine içerlerken, diğer taraftan da devlet müdahalesi olmaksızın göreceli bir bağımsızlık sürmektedirler.

Siyasal İslâm’ın *Millî Görüş* adı altında özel bir hareket olarak Türk si-

yasetinde yerini alması ise 1970'lerde gerçekleşir.²⁵ Bu dönemden itibaren gayrimüslimlerin, bu oluşumların milliyetçi ve İslâmcı unsurlar içerdiğini düşünerek muhafazakâr partilerden uzaklaşmaya başladığını söyleyebiliriz. Öte yandan Alevilerse, siyasî ve toplumsal bir İslâmlaşma tehlikesine karşı, gide-rek daha çok Kemalist 'sola' yaklaşacaktır. Laiklik böylece, gerek Sünni olmayanlar için, gerekse Sünni kültürüne göre yetiştirilen ancak inançlarını bireysel olarak yaşayanlar ya da dinle ilişkisini kesmiş olanlar için bir sığınak haline gelecektir.

1990'lardan itibaren, Türkiye'deki genel siyasî söylemde oldukça enteresan bir eskiye dönüş yaşanır. Siyasal İslâm'ı rejimin karşısında bir tehlike olarak gören katı Kemalistler laikliği savunmaya devam ederken, siyasal İslâm kökenli oluşumlar demokrasi ve bunun sonucunda da dinî çoğulculuk savunuculuğu yapmaya başlayacak ve tıpkı Fransa'da olduğu gibi, dinî inanç ve uygulamaların devletin kontrolü altında olmadığı "gerçek bir laiklik" taleplerini dile getirmeye başlayacaktır.

Şaşırtıcı bir şekilde, İslâmî hareketin "ılımlı" partileri bu 15 yıl içerisinde gayrimüslimlerin haklarını açıkça savunan siyasî oluşumlar halini almıştır. Burada, sonunda Müslümanların Türk devletinin boyunduruğundan kurtulmasını sağlayacak bir inanç liberalizmi politikasından bahsedebiliriz. Buna tepki olarak laikliği hararetle savunan partiler, gayrimüslim açılımının İslâmcı Türklerin önünün açılmasına yardımcı olacağından ve nihayetinde Kemalist rejime zarar vereceğinden endişe duyarak, gayrimüslimlere şüphelerle bakmaya başlayacaktır.

Klasik Sünni-Hanefi İslâm çerçevesinde yer almayan Müslüman Türklerin tavrı ise biraz daha karmaşıktır. Şu anda hukukî olarak sorun teşkil eden ve kendine özgü üç idealtipik gruptan bahsetmek istiyorum. Bu konuyla ilgili verilmesi gereken en temel bilgi, Türkiye'deki laikliğin, devletin aktif bir rol üstlendiği ve Sünni-Müslümanlara iki şekilde hizmet sunduğu bir kavram olduğudur. Bunlardan birincisi camiler ve din adamları, diğeri ise devlet okullarında verilen Sünni-İslâmî din eğitimidir.

Türkiye'de laiklik karşısında karmaşık bir tutum sergileyen üç grup şunlardır:

- Sanayileşme sonrası toplumlarda görüldüğü gibi artık dinle ilişkisini kesmiş, camilerde halka verilen dinî hizmetlerle ilgisi olmayan, okullarda ve

²⁵ Samim Akgönül, "Millî Görüş: institution religieuse minoritaire et mouvement politique transnational", Samir Amghar, *Islamisme d'Occident. État des lieux et perspectives*, Paris, Lignes de repères, 2006, s. 63-86.

rilen din eğitime de zorla maruz kalıyor izlenimi uyandıran şehirli kalburüstü tabaka. Peki, Türkiye’den hâlâ bir Aragon çıkmamış olsa da, acaba inançsız kesim Jacqueline Lalouette’in öne sürdüğü gibi²⁶ dinî bir azınlık olarak nitelendirilebilir mi? Bu kadar uç bir yargıya varmaksızın, Türkiye’de de artık Ferdinand Buisson’un işaret ettiği “laik inancın” var olduğunu söylemek çok da kolay değil.

Maurice Agulhon ise laikleri iki gruba ayırıyor: “cumhuriyetçi ve dogmatikler”/“liberal ve pragmatikler.” Konuyu gruplara göre ele aldığımızda, Türkiye’de ikinci gruba kıyasla birinci grubun uzun zamandır hâlâ baskın geldiğini söylemek gerek. Türkiye’de uzunsüre zamanın ve mekânın İslâm’dan arındırıldığı gerçeğini de göz ardı etmemek gerek. Mekân, yaklaşık elli yıldır yavaş yavaş tekrar İslâmileşmekte, ancak zaman hâlâ İslâmî olmamaya, yani dinsiz kalmaya devam etmektedir.

- İkinci idealtipik grup, 10 ila 15 milyon nüfuslarıyla Türkiye’de sosyolojik anlamda en büyük dinî azınlık olan Alevilerdir. Aleviler arasında da dine karşı kayıtsız olan bireylerin olduğunu belirtmekte fayda var. Ancak bu durum yine de Türk toplumunda bir rahatsızlık yaratılmasına engel teşkil etmiyor. Aleviler uzun yıllardan beri Kemalizmin ateşli savunucuları olarak görülmüştür. Ne de olsa Kemalizm, Alevilerin yüzyıllardır maruz kaldıkları baskılara nihayet bir son vermiştir. Türkiye’deki laiklik de Kemalizmin gerçek bir ürünü olduğundan, laiklik Türkiye’deki Alevilerin savunduğu ilkelerden biri olmuştur.

Gözlemciler Alevileri genellikle Türkiye’deki siyasî yelpazenin soluna, en azından halkçı sol dediğimiz konuma yerleştirir. Bu konum, yani Türk merkez solu, Atatürk milliyetçiliği ile işçi sınıfını özgürleştirme iradesinin bir harmanıdır. Bu özgün sol, özellikle kentlerde ve bazı belirli bölgelerde uzun yıllar Alevilerin oylarını almıştır.

Doğrusunu söylemek gerekirse, günümüz koşullarında artık belirli bir Alevi oyu tespit etmek zor. Çünkü son yıllarda seçim manzarası tamamen değiştiği gibi, Aleviler arasında da Türk laikliğine giderek aratan bir şekilde karşı çıkanlar baş göstermektedir.

Aleviler Diyanet denetimini geçmiş dönemlerde rejimin çökmesine karşı bir güvence olarak gördüğü için Diyanet İşleri Başkanlığı’nın konumunu eleştirmiyordu. Ancak son on yıldır Alevi cemaati içerisinde gerek bu kurumun kaldırılması, gerekse tam tersine, kuruma ayrılan bütçenin arttırılarak

26 Jacqueline Lalouette, “La libre pensée, une minorité irrégulière?”, Jean Baubérot (der.), *Pluralisme et minorités religieuses*, Louvain, Paris, Peeters, 1991, s. 15-26.

Diyanet'in Sünnilik dışındaki inançları da kapsayacak şekilde genişletilmesi yönünde talepler yükselmekte. Fakat cemaatin bu konuda tek bir tutum içerisinde olduğunu söyleyemeyiz. Zira devletin Alevilere kamu hizmeti sunmaması ve Alevi inancını finanse etmemesi demek, aslında aynı zamanda bu inanç üzerinde bir kontrol sahibi de olmaması anlamına geliyor. Bu yüzden, yaygın Alevilikte aslında bu durumdan memnun olan pek çok kişi Alevi inancının kurumsallaştırılmasının Alevi babalarının ve dedelerinin devlet memuru haline dönüştüreceğini ve bunun da Alevi felsefesini değiştireceğini düşünüyor.

Türk devleti şimdilik Fransa'dakine benzer bir tutuma bürünmüşse benziyor. Yani Clermont-Tonnerre Dükü'nün sözlerini uyarlayacak olursak "Alevilerin cemaat olarak bütün taleplerinin reddedilmesi ve Alevilere birey olarak her şeyin verilmesi" yönünde bir tavır sergiliyor. Yine de son birkaç yıldır Avrupa'dan gelen baskılara bağlı olarak, Sünni değerleri savunan bir eğitimden geçmiş Türk yöneticilerin, özellikle okullarda verilen din dersleri çerçevesinde Aleviliği dikkate alma sinyalleri verdiğini de görüyoruz.

Tıpkı Sünni Türkler gibi, Alevilerde de basit bir siyasi dönüşümün çok ötesine geçen bir sofuluğun (yeniden) doğduğunu söyleyebilir miyiz? Zira nihayetinde, gözlemciler de dinin yeniden canlandığı bu atmosferden etkilenmekte ve kimi zaman Pierre Moscovici'nin tabiriyle *Tanrı Yaratma Makineleri*²⁷ haline dönüşebilmektedir.²⁸

• Üçüncü grup ise daha da istisnaidir. Bu grup altında 13. yüzyıldan beri Türkiye'deki İslâm'ın; ya da farklı İslâmların, bel kemiğini oluşturan cemaatler, yani *tarikathar* yer alır. Dogmatik İslâm'dan ya da normatif İslâm öğretisinden oldukça uzak olan bu tarikathar, halk arasındaki İslâm'ın gerçek yuvalarıdır.

Cumhuriyetin ilk yıllarında laiklik adına yasaklanan, 1950'li yıllardan itibaren müsamaha gösterilmeye başlanan ve 1980'lerden itibaren yeniden gün yüzüne çıkan bu tarikathar, özerk oluşumlar oldukları ve klasik devlet kontrolüne tabi olmadıklarından, Türkiye'de laikliğe meydan okumaktadır.

Gurbetçiler arasında oldukça faal olan tarikat oluşumları, Türkiye'de de öğrenci yurtları, spor tesisleri, kütüphaneler ve ayrıca Diyanet'in yıllardır fiilen imam atamadığı ibadet yerlerinde de faaliyet göstermektedir. Tarikathar ayrıca, kendilerini daha fazla göstermek ve devlet kısıtlamalarının dışında yapılabilmek için laiklik kavramını da kullanmaktadır.

²⁷ Pierre Moscovici, *La Machine faire les dieux*, Paris, Fayard, 1988.

²⁸ Türkiye Alevilerinin siyasal eğilimleri için bkz. Elise Massicard, *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, İstanbul, İletişim, 2007.

SONUÇ

Laiklik kavramının tanımına uygun olarak, devlet kontrolü altındaki tek renkli bir Türk-İslâm görüntüsünün altında, Türk toplumunda sistem dışı gelişen ve din olgusunu da gelişmeye zorlayan pek çok katman bulunmaktadır. Fransa'da da laikliğin anlamının, hâlâ ülküsel bir biçimde gelişmekte olduğunu görüyoruz. Genel hatlarıyla artık bir mücadele laikliğinden, kurumsallaşmış bir laikliğe geçildiğini söyleyebiliriz. Üçüncü aşama ise, dinî çoğulculuğun yaşanan bir gerçeklik haline geldiği ve nüfusun tamamı tarafından kabullenildiği; laikliğin, artık inançlarını kendi özel hayatlarında olduğu kadar, kamusal alanda da açıkça yaşamak isteyenlere dayatılan bir ideoloji olmaktan çıktığı “laikliğin laikleşmesi”²⁹ aşamasıdır. Fransa'da İslâm'ın varlığı ve bununla ilgili tartışmalar ise bu gelişmelere gem vurmaktadır. “Sofuluğun geri dönüşü” adını verdiğimiz bu fenomen karşısında takınılan tavırlar kimi zaman o denli radikal ve tepkisel oluyor ki, zorlayıcı bir laikliğin yeniden doğduğunu görmeden edemiyoruz.

Aynı tabloyu Türkiye'deki duruma uyarladığımızda, halktan gelen bir talep olmadan tepeden inme getirilen bir laiklikten; biçimlendirilmemiş bir sofuluğa çok da yer vermeyen ultra-kurumsallaşmış bir laikliğe geçildiğini görüyoruz. Üçüncü aşama olan laikliğin laikleşmesi ise tam ters bir süreçten geçmektedir. Her iki taraf da, yani katı bir laikliği savunanlar da, kamusal alanda daha fazla dinî özgürlük talep edenler de, Türk usulü laikliği eleştirmektedir.

Başka bir deyişle, İslâmcı muhafazakârlar dinî uygulamalar üzerindeki devlet kontrolünü azaltmak ve inanç hürriyetini, kamuoyunda dinî olarak algılanan davranışların serbest bırakılmasına vardırma istemektedir. Bilindiği gibi, başörtüsü meselesi bu kesimin endişelerinin, tabiri caizse ‘başında’ gelmektedir. Özellikle siyasal İslâm kökenli mevcut iktidar için Türkiye'deki laiklik, bazı koşullarda bazı uygulamaları engellediğinden gerçek bir laiklik değildir. Öte yandan Kemalistlerse, laikliğe ve dolayısıyla rejime karşı bir tehlike hissettiklerinden tepkisel bir tavır sergilemekte ve resmî ve gayri-resmî dinî faaliyetlerin daha da sıkı kontrol altında tutulması yönünde ısrarlarını dile getirmektedir. Eleştiri oklarının temel hedefi, artık “normalleşen” ve yeni bir muhafazakâr ve İslâmcı elit sınıfı yetiştirmekle suçlanan İmam Hatip okullarıdır. Dinî azınlıklara gelince, onlar da dikkate alınma talebi ile, göreceli özerkliklerini koruma arzusu arasında kararsızdır.

29 Jean Baubérot (der.), *Pluralisme et minorités religieuses*, Louvain, Paris, Peeters, 1991, s. 40.

Fransa'da Devlet-Dinî Azınlıklar İlişkisinde İslâm'la Gelen Değişiklik

FRANCK FRÉGOSI

İslâm, dinî bir gerçeklik olarak (İslâm dinî), farklı kutuplara sahip bir inanç topluluğu olarak (dindar Müslümanlar-laik Müslümanlar)¹ ve aynı zamanda kültürel bir kimlik olarak (kültürel İslâm) ya da sadece bir kuruntu olarak (cemaatleşme tehlikesi!) yıllardır medyayı ve gündemi meşgul etmeye devam ediyor.

Önce 11 Eylül 2001 saldırılarının, ardından da bizim coğrafyamıza daha yakın olan ve yine Müslümanlarca gerçekleştirilen 11 Mart 2004 tarihli Madrid ve 7 Temmuz 2005 tarihli Londra saldırılarının ardından İslâm'a karşı giderek artan bir şüpheciliğin hâkim olduğu uluslararası bir ortamla karşı karşıyayız. Bu ortamda, tıpkı Müslümanların sayısının 3-4 milyon kişi arasında tahmin edildiği Fransa'da ya da 9 ila 11 milyon Müslümanın yaşadığı Batı Avrupa'nın geri kalanında olduğu gibi sosyolojik ve demografik olarak azınlıkta olan İslâm olgusu, özellikle Fransa'da, Müslüman olmakla Cumhuriyet vatandaşı olmanın; ya da dinî aidiyetle siyasî taahhütlerin ne derece bağdaştığı yönündeki tartışmalara konu olmakta ve bir yandan da ülkede bir iç yıkım yaşanacağı yönündeki endişeleri beslemektedir.

Fransa'da İslâm'la ilgili oldukça empresyonist bir literatürün yavaş yavaş geliştiğini söyleyebiliriz.

Bu literatür, paternalist izler taşıyan kalıp yargılardan beslenmekte ve İslâm ve Cumhuriyetin bir arada var olmasının, eğer dikkat edilmezse, er ya da geç Cumhuriyetin ve Cumhuriyetin İslâmî renklere farklı muamele yapıl-

1 Franck Frégosi, "Les Musulmans laïques en France: une mouvance paradoxale", *Maghreb Machrek*, Printemps 2005, no. 183, s. 33-44.

ması lehine çalışan asimilasyon modelinin çökmesiyle sonuçlanacağını göstermek için tek yönlü seferber edilen güncel olaylarla desteklenmektedir.

İşte bu sebepten, Cumhuriyet'in İslâmlaşmasına boyun eğmek pahasına da olsa, İslâm'ın bir an evvel Cumhuriyetçileştirilmesi gerekmektedir.²

Bu makalenin amacı, Fransa'daki dinî azınlıkların durumunu en ince detayına kadar anlatmak değildir. Daha ziyade, Müslüman azınlığın içinde bulunduğu durumu aktararak, Fransa'daki sistemin geçmişte ve günümüzde azınlık olgusunu, özellikle de dinî azınlık olgusunu kabul etmekte ve bunu hukukî bir mesele olarak görmekte yaşadığı zorluğu göstermeye çalışacağım.

Aslında, Fransa'daki Müslüman toplumunun, adeta teorik bir paradigma gibi devlet tarafından nasıl yönetildiğine; dinî ötekiliğin bu sembolik çehresinin Cumhuriyetçi ve laik bir şekilde nasıl düzenlendiğine bakacağız.

Bu noktada, İslâm'ın idaresinin kendine has bir mantığa mı sahip olduğu, yoksa bunun genel anlamda dinî çeşitliliğin düzenlenmesi kapsamında mı ele alındığı sorusunu sormak gerekir.

İslâm olgusunun devlet tarafından düzenlenmesi, aslında dolaylı olarak, din alanına karışmaktan hiçbir zaman vazgeçmeyen Cumhuriyet ideolojisinin ya da daha ziyade Cumhuriyet uygulamalarının, daha önce hiç düşünmediği bir alanı ortaya çıkartmaktadır.³

Buna karşılık, Müslüman toplumunun azınlık olma fikrini ne derece benimsediğini; şayet benimsemiyorsa, kendisine azınlık kalması yönünde çağrılar yapıldığı bu sürece nasıl karşı koymaya çalıştığını anlamak gerekir. Ayrıca herhangi bir metafizik inanç karşısında her türlü bağdan ya da daha ziyade dinî kurumlardan arınmış olmasıyla ünlü laik bir devlet karşısında, dinî topluluğun medenileşmiş bir anlatımla yetinmeyi nasıl düşündüğünü görmek gerekir.

ÖNSÖZ YERİNE

Bildirime geçmeden önce, önsöz niteliğinde, bazı sorular sorarak ve tespitlerde bulunarak birkaç konuya değinmek istiyorum.

– Hâkim ideolojisi tam vatandaşlık ve ulusal birlik üzerine kurulu laik bir devlette dinî azınlıkların varlığını belirleyen objektif ve/veya sübjektif kriterler neler olabilir? Özellikle de bu vatandaşlık anlayışı, görüş ayrılıklarının

2 Pierre-André Taguieff, *La nouvelle judéophobie*, Fondation du 2 mars/Mille'et une nuit, Paris, 2002.

3 Raphaël Liogier, *Une laïcité légitime. La France et ses religions d'État*, Paris, Entre Lacs, 2006, 197 s.

ve birincil aidiyetlerin (etnik, cinsiyet, dinî, kültürel, bölgesel, vs.) ötesine geçen ve diğer dayanışma yöntemlerini düzenleyen bir “vatandaşlar cemaati”⁴ anlayışı ise. •

– Bir taraftan, sadece dinî aidiyetlerine indirgenmiş bireylere aynı şekilde uygulandığı düşünülen İslâmî normlardan doğan sosyal uygulamaları kınamak ve cemaatçiliğin gerilemesini sağlamaya çalışmak; diğer taraftan da, toplumun homojenleşmesi isteğinin, dinin ve dolayısıyla bu dine inananların çıkarlarını temsil edecek temsilciler sayesinde, toplumda homojen bir temsile sahip olmak isteyen kamu yetkililerinin, daha fazla kamusal faaliyette bulunmasına bağlı olduğunu söylemek bir çelişki değil midir?

O zaman, bir tarafta tabandan gelen ve dinî topluluklardan doğan “değersiz bir cemaatçilik”, diğer tarafta da yukarıdan inen ve toplumun homojenleşmesini isteyen yetkililerin iyi niyetinin bir ürünü olan “soylu bir cemaatçilikle” mi karşı karşıya kalacağız?

– Günümüzde genellikle mağduriyet anlayışıyla birlikte anılan azınlık olarak tanınma talebinin etkilerini de değerlendirmek gerekir.⁵ Azınlık olarak tanınmayı başarmak, haklarının fiilen zarar gördüğünün de kabul edilmesidir ve bu, tazminat hakkının yolunu açmaktır. Öte yandan, Müslümanları etkileyen ayrımcılıkların daha fazla ön plana çıkartılması ve Müslümanlık inancının kurumsallaşması sürecini destekleme isteği, kendi haklarının da zarar gördüğünü düşünen diğer dinî unsurların ağır eleştirilerine yol açmıştır. Böylece Yahudi temsilcileri, Fransa'daki Müslümanların yarattığı demografik baskının, siyasetçileri Müslümanların çıkarlarına daha fazla ilgi göstermeye ve sayıca daha az olan Yahudilere ilgisiz kalmaya teşvik ettiğini vurgulamıştır. Katolik cephesindeyse, merhum Lustiger'in bile, CFCM'nin atama sürecinde İslâm'ın adeta bir devlet dini haline getirilmeye çalışılmasını kınadığına şahit olduk.

Bu makalede Fransa'daki Müslüman azınlık olgusunun kurumsal işleyişi ve geleceği ile ilgili üç unsura değineceğim:

- kamu yetkililerinin inançların düzenlenmesi sürecine doğrudan müdahil olmasını;
- bir yasa yoluyla Fransa'daki İslâm dini uygulamalarının ve çalışmalarının reformdan geçirilmesi isteğini;
- son olarak da, Fransız toplumunda Müslüman yöneticilerin konumlandırılmasına yönelik farklı yöntemleri inceleyeceğiz.

4 Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2003.

5 Esther Benhabba, *La souffrance comme identité*, Paris, Fayard, 2007.

FRANSA'DAKİ MÜSLÜMANLIĞIN ÖNEMLİ BİR AKTÖRÜ OLARAK DEVLET: MÜSLÜMAN İNANCININ YUKARIDAN TEMSİL EDİLMESİ

Laik Fransa'da İslâm inancı sorunsalının nasıl ortaya çıktığını incelemek için, öncelikle bu konunun bir matematik denklemine benzediğini belirtmek gerekir. Bu denklemde, kamu yetkilileri gibi devletin ulusal aktörleri ve Müslüman devletler ve Müslüman dernekleri gibi devlet dışı aktörler; ulusal İslâm federasyonları, bölgesel camiler, vs. gibi toplumsal aktörler, bireyler (münferit Müslümanlar, belirli bir yapıya sahip olmayan çevreler, vs.) ve entelektüel akımlara nazaran daha belirleyici bir rol oynamaktadır.

Burada ilk rol kaçınılmaz olarak İçişleri Bakanlığı'na ve Bakanlığın siyâsî (Bakanın İslâmî meselelerle ilgili teknik danışmanlarına) ve idarî (Merkezî inançlar ofisi) birimlerine düşmektedir. Ekibinin başarılarını kendi yararına kullanabilecek; başarısızlıkla karşılaşılması durumunda ise olası kusurları ve müzakerelerdeki eksiklikleri dinî ortaklarının üzerine atabilecek olan Bakanın bizzat kendisini de unutmamak gerekir. Müslüman inancına baktığımızda, Müslüman temsilcilerin sırf korkudan, bir organizasyon şeması oluşturma girişiminde bulunmaya tereddüt ettiklerini ve ayak sürttüklerini; bunun da devletin bu inancın kurumsallaşması sürecine müdahale etmesini meşrulaştırdığını görüyoruz. Kamu yetkilileri de, İslâm inancının nasıl düzenleneceğiyle ilgili söz sahibi olma arzusu göstermiştir.

Yaklaşık yirmi yıldır, inançlardan sorumlu tüm İçişleri Bakanları, sürekli gündeme gelen bu sorunun üstesinden gelmeye çalışmış, az çok başarılı olmuşlardır. Bakanlar genellikle bu meseleye İslâm'ın yukarıdan düzenlenmesini isteyen siyâsî dinamikleri destekleyerek çare bulmaya çalışmıştır.

Corif Vakası: İslâm İnancı Yaklaşımının Temelleri

İslâm inancının yaklaşık yüz yıl kadar dışarıdan, yani Cezayir'den yönetilmesinin ardından Pierre Joxe, 1990-1994 yılları arasında, bu yönetimin on beş üyeden oluşan, Fransa İslâm Düşünce Konseyi (CORIF) adlı geçici ortak bir platform etrafında toplanmasını teşvik etmiştir. Bu Konsey, o döneme kadar hâkim olan İslâm'ın güvenlik kaygılı ve diplomatik olarak yönetilmesi anlayışına son vermiştir. Daha önce İslâmî konuların idaresinden sorumlu yönetim, her türlü radikal İslâmcılığa karşı kendisini korumak adına, İslâm'a karşı tamamen güvenlikçi bir yaklaşım sergilemekteydi. Dinî uygulamalar ve ibadetle ilgili her türlü konu ise dış güçlere, yani Cezayir'e devredilmişti. Bakanlık tarafından oluşturulan platform ise, hukukî statüye sahip olmamasına

rağmen, Bakan'a Müslüman inancının farklı yönleriyle ilgili danışmanlıkta bulunmak (Ramazan'da sahur-iftar saatlerinin belirlenmesi, helal et kesimi, mezarlıklardaki Müslüman kabirleri, vs.) ve İslâm'ın gelecekte sahip olacağı organizasyonel yapının çerçevesini oluşturmaktan sorumluydu. Bu platformun çalışmaları o denli sınırlı kalır ki (sadece mezarlıklarda Müslümanlara milliyet ayrımı gözetmeksizin genel kabir tahsisi ile ilgili Ocak 1994 tarihli bir genelge yayınlanması ve silahlı kuvvetlerde helal et için ayrı konteynırların kullanılmasına yönelik bir bakanlık kararnamesi çıkartılması), üyelerinin temsil yetkisi o dönemde bile tartışma konusu olmuştur.

Fransa'da Müslüman İnancı Şartı

Charles Pasqua'nın göreve gelmesi ve özellikle de Cezayir'de meydana gelen olaylar (seçim sürecine müdahale edilmesi ve geçici idare olarak bir Devlet Yüksek Kurulu'nun oluşturulması) devlet makamlarıyla Müslüman yetkililer arasındaki bu özgün diyalog girişiminin sonunu hızlandıracaktır. Bir zamanlar sosyalist Guy Mollet'in merhum Hamza Boubakeur'den yana uyguladığı politikaları devam ettiren yeni Bakan, Cezayirli yetkililer tarafından desteklenen Paris Camii İslâm Enstitüsü'nün Fransız-Cezayirli Müdürü Dalil Boubakeur ile özel bir ortaklık tesis etmiştir. İki şahsiyet arasındaki bu yakınlık, aynı zamanda siyasi ilişkilere de temel teşkil edecek ve nihayet 10 Ocak 1995 tarihinde resmî bir Fransa Müslüman İnancı Şartı'nın yetkililer tarafından kaleme alınmasıyla sonuçlanacaktır (bu belge 37 maddeden oluşmaktadır).⁶ Bu Şart bir yandan Fransa'daki Müslüman topluluklar içindeki farklı hassasiyetleri ve oluşumları düzenlerken, diğer yandan devlet ve Müslüman inancı arasındaki ilişkileri tanımlamayı amaçlamaktaydı. Dinî açıdan bakıldığında bu Şart, İslâm'ın İslâm dünyası dışındaki durumunu; yani daimi bir çatışmaya sebep olan ve artık hükümsüz kabul edilen Dar-ül Harb yerine, ittifak ülkesi (Dar-ül Ahd) olduğu düşünülen bir yerdeki durumunu gösteren ve bunun sözleşmesel ifadesi olan bir belge gibi düşünülmüştür.

Bu belge, yetkililerle temaslarda bulunacak bir Fransa Müslümanları Temsilciler Konseyi'nin kurulmasını öngörmüştür. Belge ayrıca, Cumhuriyet kurumları ve değerleriyle mükemmel bir uyum içinde gelişecek bir orta yol İslâm'ının ilkelerini ve sınırlarını belirlemekten sorumluydu. İslâm'ı müsamaha gösterilen bir din olmaktan çıkartıp, kabul edilen bir din haline sokan

6 Maddeler beş başlık ya da bölüm altında toplanmıştır: genel ilkeler (4 madde), manevî ve ahlâkî değerler (9 madde), temsil kurumlarının düzenlenmesi (13 madde), İslâm ve Cumhuriyet (7 madde), İslâm ve diğer dinler (4 madde).

Şart, Fransız İslâm'ının kurucu kanunu gibi görülmüştür. İşin aslına bakıldığında, hiçbir hukukî değer taşımayan bu metin, sadece Paris Camii'ne yakın birkaç Müslüman kuruluş tarafından onaylanacaktır. Diğer kuruluşların itirazları, böyle bir Şartın uygunluğundan ziyade, Şartın sadece Paris Camii'nin kontrolü altında hazırlanmış olmasına ve Temsilciler Konseyi'nin başkanlığına getirilen cami müdürünün üstlendiği önemli role yöneliktir. Öte yandan Müdür, 1996 yılında hem Fransız Müslüman çevrelerin (ülkelerine geri dönmüş Cezayirli Müslümanlar) itirazlarıyla, hem de İçişleri Bakanlığı birimleri tarafından gayri resmi olarak desteklenen bazı eski toprak sahiplerinin isyanıyla karşılaşacaktır. Bu birimler, Jacques Chirac'ın ilk kez Cumhurbaşkanı seçilmesinin hemen ardından Jean-Louis Debré'ye bağlanmıştır. Müslüman temsilcileri, 1995 başkanlık seçimlerinde aday olan Édouard Balladur'u desteklemenin bedelini ağır ödemiştir.

Böylece yeni Bakan, kısa ömürlü olacak bir Fransa Müslümanları Yüksek Kurulu'nun (HCMF) kurulmasına gayri resmi desteğini vermiş olur. Bu yeni kurum altında Mayıs 1996'da, Fransa İmamları Ulusal Konseyi (CNIF) adlı, ilahiyat işlerinden sorumlu bir birim oluşturulacaktır. Bu Konsey, Tibéhirine Manastırı'ndaki Trappe keşişlerinin kaçırılmasını kınayan bir fetva yayınlayarak adını duyurmuştur.

Chevènement Dönemi: Fransa Müslümanları ile

İstişare İçin Cesur Bir Girişim

Jean-Pierre Chevènement 1996 yılında göreve getirildiğinde, daha önceki dönemlerdeki uygulamalarla bağları resmen kopartmak için ciddi bir çaba harcar. Bu eski uygulamalar arasında, kendisine önceden tek ve özel bir temsilci seçmek ve diğer aktörlerle, ya bu yetkili temsilci aracılığıyla iletişim kurarak ya da daha kötüsü, onları tamamen yok sayarak bu aktörlere ikinci sınıf muamelesi yapmak yer almaktadır.

Fransa'da İslâm'ın tepeden inme bir şekilde teşkilatlandırılmasına yönelik tüm girişimlerin tekrar tekrar karşılaştığı engellerin çok iyi bilincinde olan Jean-Pierre Chevènement, bir Ulusal İslâm Çalışmaları Enstitüsü kurma projesiyle, İslâm kültürünün yönetilmesini destekleyerek işleri kolaylaştırma-ya çalışmıştır. Bu kurum, devletin İslâm'ın kültürel boyutu üzerindeki ilgisini resmileştirerek İslâm kültürüne laik ve daha geniş kapsamlı bir erişim sağlanmasını amaçlıyordu.⁷ Halka açık bir öğrenim ve araştırma merkezi oluşturul-

7 Didier Motchane, "L'islam de France sera-t'il républicain?", *Confluences Méditerranée*, Hiver 1999-2000, no. 32, *Islam et laïcité parcours européens*, s. 33.

ması ve bu suretle İslâm bilimleri alanındaki çalışmaların, bilimsel yeterliliklerin ve üniversite araştırmalarının büyük ölçüde merkezileştirilmesi öngörül-müştü. Tamamen sembolik olduğu belirtilen bu girişim, ülkedeki farklı Müs-lüman çevrelerin dinî ve teolojik beklentilerine cevap vermek gibi bir iddiada kesinlikle bulunmamıştır. Oysa olaylar hiç de öyle gelişmeyecektir!

İçişleri Bakanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı arasında yapılan çok sayıda görüşme ve müzakerelerin ardından, dosya nihayet 1999 yılı Mayıs ayı içeri-sinde Sosyal Bilimler Yüksek Çalışmalar Okulu'na (EHESS) intikal eder. Son-radan İslâm ve İslâm Dünyası Toplumlari Çalışmaları Enstitüsü'ne (IISM) dönüştürülecek olan ve İslâm bilimlerinden ziyade sosyal bilimler alanında çalışan Ulusal İslâm ve İslâm Dünyası Toplumlari Çalışmaları Okulu (ENEISMM) böylece kurulmuş olur.

Ancak Jean-Pierre Chevènement'in damgasını vurduğu gerçek çalışma, Fransa'daki Müslümanlarla başlatılan istişare süreci olacaktır.

Bakan, Fransa'da İslâm'ın temsilciliğine soyunan farklı oluşumlarla doğrudan kişisel bir temas kurmayı kesinlikle reddetmesine rağmen, Kasım 1997'de Strasbourg başpiskoposunun göreve başlama töreni esnasında, İslâm'ı da diğer inançlarla beraber "Cumhuriyet sofrasındaki yerini almaya" davet edecek ve bakanlığın kendisine başvuracak herkesi, kimseyi dışlamak-sızın muhatap olarak kabul etmeye; başka bir deyişle tanımaya hazır olduğu-nu ilan edecektir. "Devlet kendi tercihlerini dayatmayacaktır. Devletin rolü bu değildir. Devlet kendisine getirilen önerileri kabul edecektir."⁸

Birinci Körfez Savaşı'nda takındıkları tutumların ardından Arap-Müs-lüman dünyasında oluşan ortamdan yararlanan Bakan, İslâm'ın Fransa'daki bütün yapısal unsurlarıyla ilişki kurmaya çalışmıştır.

Bu girişim Kasım 1999'da, Fransa'daki Müslümanların farklı etnik hassasiyetlerini ve unsurlarını yansıtan, dinî eğilimli beş büyük Fransa Müs-lüman teşkilatıyla⁹ geniş çaplı resmî bir istişarenin (al istishâra) başlatılmasıyla somutlaşacaktır. Farklı Müslüman şahsiyetler¹⁰ ve altı büyük cami ile böl-

8 Jean-Pierre Chevènement'in yeni başpiskoposun göreve başlama töreni vesilesiyle Strasbourg'da 23 Kasım 1997 tarihinde yaptığı konuşma.

9 Bunlar Fransa İslâmî Kuruluşlar Birliği (UOIF), Paris Camii İslâm Enstitüsü (IMMP), Fransa Ulu-sal Müslümanlar Federasyonu (FNMF), katı dindar bir hareket olan *Tabligh* ve Türkiye'deki İslâm'ı temsilen Ankara'ya bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı'dır.

10 Bu kişiler CNRS'de araştırmacı ve etnolog olan Saada Mamadou Bâ, Marsilya Baş Müftüsü Sohe-ib Bencheikh, Akademisyen Michel Chodkiewicz (daha sonra yerine Eric Geoffroy geçecektir), Alevi Tarikatı Şeyhi Khaled Bentounès, İlahiyatçı Mohsen İsmail (istifa etmiştir) ve "Terres d'Europe" (Avrupa Toprakları) Derneği Başkanı Bétoule Fekkar Lambiotte'dur (istifa etmiştir).

gesel İslâm merkezleri¹¹ de bu istişareye davet edilecektir.

Bu istişarenin iki temel amacı vardır:

- Fransa’da farklı inançlar ile kamu yönetimi arasındaki ilişkileri düzenleyen mevzuat çerçevesinde Müslüman inancının entegrasyonunun nihai olarak tamamlanması ve bunun İnançlar ve Devletin Ayrılması’na yönelik 9 Aralık 1905 tarihli yasanın belirlediği ilke ve kurallar çerçevesinde yapılması;
- Mevcut teşkilatlar vasıtasıyla, hem merkezi hem de konfederal bir karar alma merciinin aşamalı olarak oluşturulmasına çalışılması. Bu, Müslüman inancını temsil edecek bir teşkilatın oluşturulmasının ilk adımıdır.

İstişarenin resmî başlangıç belgesinde sıralanan konular arasında, dinî kadrolar ve Müslüman din adamlarının çalışma koşulları (görevleri, yetki çerçevesi, dinî eğitim, dinî hizmetler), dinin mevcut ve gelecekteki finansman yöntemleri ve kaynakları ile ilgili meseleler (zekât toplanması ve dağıtılması, dışarıdan gelen fonlar, helal et kesim vergisi, ibadet yerlerinin inşası için toplanan bağışlar, din adamlarının geçimi için ayrılan ödenekler ve sigorta masrafları, din adamlarının eğitimleri için ayrılan ödenekler, vs.) ve Fransa’da helal gıda pazarının bir düzene oturtulması, basın-yayın hizmetleri çerçevesinde İslâm’ın görsel ve işitsel anlatımının himaye altına alınması ve Hac (Fransız hacılara verilen kotalar) gibi ilgili diğer hususlar yer almıştır.

Metnin isminde (*Fransa’daki Müslüman müminlerin hak ve görevlerine ilişkin niyet beyanı*) ve din değiştirmeye ilgili bazı cümlelerde yapılan birkaç düzeltme ve biçimsel ufak tefek rötuşların ardından metin, istişareye katılan Müslümanlar tarafından onaylanmış ve katılımcıların tamamı tarafından büyük memnuniyetle karşılanmıştır.

Şubat 2000’de gerçekleşen ikinci istişare ise, belgeyi imzalayan farklı tarafları ve Bakanlık temsilcilerini bir araya getiren özel ihtisas komisyonlarının çalışmalarına (İbadet Yerleri, İmamlar ve Dinî Kadrolar, Teşkilat, vs.) ayrılmıştır. Bu çalışma, gerek farklı Müslüman teşkilatların anlaşmaya varma iradesinin görülmesi, gerekse Bakanlığın sahadaki aktörlerin yerine geçmeye kalkmaksızın bu süreci idare edebilmek için ne gibi bir kapasiteye sahip olduğunun anlaşılması açısından gerçek bir sınav niteliğinde olmuştur.

Sürecin üçüncü aşamasındaysa, ciddi gerginliklerin ardından, 3 Temmuz 2001 tarihinde, Fransa Müslüman İnancı Konseyi üyelerinin ibadet yerleri tarafından nasıl seçileceğini belirleyen bir çerçeve anlaşma imzalanmıştır.

¹¹ Bu camiler şunlardır: Paris *Ad da’wa* Camii (daveti reddetmiştir), Évry İslâm Merkezi, Mantes-la-Jolie Camii, Lyon Camii, Marsilya’daki *İslah* Camii ve Réunion’daki Saint-Denis Ulu Camii.

Fransa'da Müslümanların Demokratik Temsiline Giden Yol

İlk başta yaşadığı tereddütlerin ardından, yeni İçişleri Bakanı Nicolas Sarkozy, bazı değişiklikler getirerek (Konsey üyelerinin büyük kısmının üyeler tarafından seçilmesi, Konsey bünyesindeki kadın temsil oranının yeniden gözden geçirilmesi, vs.) ve özellikle de merkezî yönetimin başkanlık divanını, seçimlere bile gitmeksizin iki yıllığına atayarak süreci tekrar başlatacaktır. Aslında başkan, Aralık 2002 tarihinde, Cezayir, Fas ve Tunus Büyükelçileriyle yaptığı istişarenin ardından, Paris Ulu Camii, Fransa İslâmî Kuruluşlar Birliği ve Fransa Ulusal Müslümanlar Federasyonu'nun, kendi aralarında, kurulacak olan Fransa Müslüman İnancı Konseyi (CFCM) üyelerinin dağılımını yaptıklarını, Paris Ulu Camii'nin başkanlığı, diğer iki kurumun da başkan yardımcılığı görevlerini üstlendiğini itiraf edecektir. Bu mutabakat 20 Aralık 2002 tarihinde Nainville-les-Roches'da resmileşecek ve istişarenin diğer katılımcıları tarafından onaylanacaktır. Ancak Sarkozy o dönemde, kendinden önce gelen bütün Bakanların başarısız olduğu bir konuyu çözmüş olmakla boşuna övünmüş, bahsi geçen CFCM'ye yine de tam bir özerklik verememiştir. Fransa'daki İslâm inancını düzenlemekten oldukça uzak olan CFCM, dindar muhafazakârları ve Fransa'daki temsilcileri olan UOIF'yi gücendirmeden, bir yandan Müslüman ileri gelenlerin egolarını rahatlatmış, diğer yandan da, Cezayir ve Fas gibi dış güçlerin iştahını kabartma görevini yerine getirmiştir.

Fransa'daki ibadet yerlerinden gelen dört ila beş bin delege CFCM'nin çalışma çerçevesinin belirlemek için, o dönemden beri üç kez, önce Nisan 2003'te, sonra Haziran 2005 ve Mayıs 2008'de sandık başına gitmiştir. İlk seçimler Fas İslâm'ının (FNMF) gücünü, UOIF'nin bölgesel mevcudiyetini ve Cezayir İslâm'ının (Paris Ulu Camii) yenilgisini teyit etmiştir. İkinci seçimler ise, Fas İslâm'ının, Fransa'daki İslâm'ın temsili, Cezayir İslâm'ının geçici olarak toparlanması ve UOIF'nin bu zor yolda başarıyla yürümesi üzerindeki hâkimiyetini pekiştirecektir.

Bu sonuçlara rağmen Dalil Boubakeur, CFCM Başkanlığı'nı elinde tutmaya devam etmektedir. Bu da bize dönüşümlü olarak başa gelme ilkesiyle adeta alay eden bu teşkilatın geleceği hakkında çok şey söylüyor. Olaylar bize, Müslüman federasyonların, Paris Ulu Camii müdürünün Müslüman inancının doğal temsilcisi olarak kalması için kendilerini adeta geri çektiğini gösteriyor. Ne henüz kazandığı zafer kendine teslim edilmemiş olan FNMF ne de yenilgi sersemi UOIF, Paris Ulu Camii müdürünün Müslüman inancının fiili liderliğine soyunmasına karşı çıkan bir tavır takınmamıştır. Oysa ba-

sit bir aritmetik hesap bile, CFCM Başkanlığı'nın bu sefer seçimlerden zaferle çıkan FNMF'ye gitmesi gerektiğini gösterecektir. Ancak bu, Fransa'da İslâm'ın temsil yapısının mantık yasalarına meydan okuduğu gerçeğini göz ardı etmek olacaktır.

'İsmarlama' bir İslâm teşkilatlanmasının oluşturulması için çaba sarf etmeyen kamu yetkililerinin, neden Paris Ulu Camii'ne bahşedilen bu üstün-lüğe dokunmamayı tercih ettiklerini sorabiliriz. Yetkililer boş yere Müslüman bir Kilise arayışı içine girmiş; sonundaysa kendilerine bir Papa bulmuşlardır.

Hikâyenin devamı sadece CFCM'nin bir çıkmaza girdiğini göstermekle kalmıyor. Dahası, Nisan 2007 başkanlık seçimlerinde aday olan Bakan Nicolas Sarkozy, Müslümanların yararına yürüttüğü aktif siyaseti övmekten sakinmiş, bunun yerine, Front National'in (Ulusal Cephe) İslâm'ı ve Müslümanları lekeleyen demeçlerini yinelemeyi tercih etmiştir. Sarkozy'nin Fransa'da İslâm'ın Napolyonluğuna soyunduğu günler¹² çoktan geride kalmış, artık kuvvetlerde kesilen koyunları, kadın sünnetini, çok eşliliği ve başörtüsünü kınama vakti gelmiştir.

Sonunda seçimlere katılmama kararı alan Paris Ulu Camii'nden gelen itirazlara rağmen, 2008 seçimleri, Fransız Müslümanlar Birliği (RMF) adı altında toplanan Fas İslâm'ının ulusal çapta yükselişine sahne olmuştur. CFCM başkanı tarihinde ilk kez olarak, Fas kökenli Müslüman bir dernekten çıkmış ve önceden belirlenmek yerine, CFCM'nin genel kurulu tarafından seçilmiştir. Bu seçimlerin, Paris Ulu Camii'nin İçişleri Bakanlığı nezdinde yaptığı itirazlara rağmen gerçekleştirilebilmiş olması, Bakanlığın tutumunu kısmen de olsa değiştirdiğini göstermektedir. Bakanlık artık Cezayir İslâm'ının taleplerine devamlı boyun eğmek yerine, belki de, Cezayir İslâm'ı unsurunu kaybetmiş olan ama yine de Fransa'da yaşandığı ve uygulandığı haliyle İslâm dinini daha çok temsil eden bir CFCM'ye bir şans tanımak niyetindedir.

Bu cemaat-içi seçimler en azından Müslümanları temsil ettiklerini söyleyen teşkilatların, demokratik sistemlerin verdiği bir ders olan sandıktan çıkan sonuçlarla ve kurnaz ittifak oyunlarıyla yüzleşmesini sağlamıştır.

Hiç şüphesiz, bu konuda doğrudan söz söyleme hakkı olmayan Müslümanların büyük çoğunluğunun gözünde hâlâ yetersiz olmakla beraber, bu, İslâm dininin temsiline demokratikleşmesi yönünde atılmış bir adımdır. Üstelik bu, genellikle âlim din adamlarının dinî normların belirlenmesi tekeline elinde tutma eğilimi gösterdiği böylesi bir alanda oldukça cesaretli bir adımdır.

Fransa'daki İslâm, buradaki İslâm'ı sadece fethedilecek bir pazar ya da vatanseverliklerini göstermek için bir araç olarak gören etnik ve ulusal çıkarlara bağımlı olma anlayışından kurtulmakta zorlanmaktadır. Sonunda Fransa Müslümanlarının kendi kaderlerini kendilerinin tayin edecekleri ve her türlü dış himayeden arınmış bir İslâm'ın geleceği bu yol, uzun bir yoldur. Pe-ki, Müslümanlar bunu istiyor mu, istemiyor mu? İşte esas soru budur.

İSLÂM'IN YASAL İDARESİ

İslâm'ın yasal olarak yönetilmesi, Fransa'da İslâm olgusunun yerleşmesiyle ortaya çıkan sorunlara cevap verecek yasal normların oluşturulması şeklinde tezahür etmektedir. Bu sürecin altında yatan temel fikir, İslâm'ın dikkate alınmasının, mutlaka yasal önlemlerin getirilmesinden geçtiği yönündedir. Bu önlemler ise, açıkça İslâm dinini hedef almasa da (zira bu hukukî olarak itiraz edilebilir bir ayrımcılık teşkil edecektir), yine de, dinî sembollerin takılması ya da cami inşası için kamu kaynaklarından yararlanılması gibi İslâm'ın toplumsal alandaki tezahürlerine dayanmaktadır. Bu yaklaşım aslında, İslâm dininin yasalara değil, yasaların yeni İslâm anlayışına uyması gerektiği fikrini güçlendirmektedir.

İşte çelişki de burada başlıyor. Genellikle İslâm'ın daha sıkı bir yasal çerçeveye tâbi olması gerektiğini savunanlar (başörtüsü meselesi) aynı zamanda İslâm'ın ortak hukuka boyun eğmesi gerektiğini de haykırırcasına söylemektedir. Yasa koyucular, Müslüman cemaatçiliğinin verdiği zararları önlemek adına yasalara başvurarak ya da kişinin bir cemaate ait olduğunu gösteren şu veya bu sembolü yasaklayarak, aslında farkında olmadan, son çare olarak, dinin yasalara değil, yasaların yeni dinî gerçekliğe uyum sağlama-ya çalıştığını açıkça ortaya koymaktadır.

İslâm'ın bu şekilde yasalarla düzenlenmesi genellikle, gerileyen cemaatçiliğin Müslümanlar arasında amansızca yükseleceği kehanetlerinin hâkim olduğu bir ortamda vuku bulmaktadır. Cemaatçiliğin yükselmesi Cumhuriyet anlaşmasını tehlikeye sokacaktır. İşte bu sebepten dolayı, İslâm'ın düzenlenmesi, bazı İslâmî anlatımlara karşı oldukça yasaklayıcı bir hal almaktadır.

2003-2004 yıllarında gündemi meşgul eden ve 15 Mart 2004 tarihli yasanın oylanmasıyla son bulan okullarda başörtüsü takılması tartışması buna harika bir örnektir. Ortaokul ve lise öğrencisi birkaç yüz Müslüman gencin okul içerisinde başörtüsü takması, eğer kısıtlayıcı önlemleri almazsak, eğitim müesseselerinin giderek cemaatçi bir anlayışa teslim olacağı yönünde son

derece rahatsız edici bir siyasî ve medyatik mizansene¹³ sahne olmuştur. Bu tartışmalar, Cumhuriyetin eşitlik ilkesini ölüme mahkûm etmiş ve dinî kimlikleri, öncelikle de İslâmî kimliği tanımaya zorlanan ve vatandaşları arasında fark gözeten bir Cumhuriyetin gelmesine sebep olmuştur. Okullardaki başörtüsünün görünürlüğü (bu konu, eğitim müesseselerinde benzer bir anlaşmazlık yaratmış olmasa da), örneğin işsizliğin artması gibi şartlar yüzünden yıpranan ve hassas reformlar yürütmekte olan (emeklilik reformu, sosyal güvenlik reformu, okul programları) kamu yetkililerinin, medyanın dikkatini bu yöne kaydırmak için bulduğu bir bahane olmuştur. Yetkililer kamuoyunun ilgisini sadece başörtüsü ve İslâm'da kadının yeri meselesine çekerek ve laikliği tehdit altında gibi göstererek, gerçek toplumsal meseleleri gündemden düşürmeye çalışmıştır.

Baroin'in *Yeni bir laiklik için* isimli Mart 2003 tarihli raporu, okullarda dinî sembollerle ilgili olarak Jean-Louis Debré Başkanlığı'nda çalışan Meclis Araştırma Heyeti'nin Kasım 2003 tarihli raporu ve son olarak Stasi Komisyonu'nun Aralık 2003 tarihli raporu ile laiklik etrafında dönen mizansen, aslında hükümete, tarihî olarak sosyalist solun taşıyıcısı olduğu değerlerle ilgili bir alanda bile sosyalist solun pabucunu dama atması için harika bir fırsat sunmuştur. Böylece sosyalist sol, yarı yolda kafiye katılarak dikkat çekici sembollerin yasaklanmasını öngören bir yasa fikrini benimsemek zorunda kalmıştır. Jack Lang ve Laurent Fabius gibi solun bazı önde gelen isimleri, kendilerini sağduyulu olmaya ve cemaatçiliğin yükselişiyle ilgili endişelerle ilgilenmeye iten yüksek ulusal menfaatleri yüzünden, bu yasakçı zihniyete çabucak katılacaktır.

Farklı hassasiyetler arasında sıkı bir dengenin korunmasını sağlamak için Stasi Komisyonu'nun oluşturulması esnasında alınan önlemler ve Komisyon'un 9 Eylül'den 8 Aralık 2003'e kadar devam eden oturumlarına rağmen, Komisyon, Yahudiler ve Müslümanlar için iki günlük resmî tatil ilan edilmesi ve Alsace-Moselle bölgesindeki okullarda, bir yandan din dersleri seçmeli hale getirilirken, diğer yandan İslâm dini derslerinin verilmesinin önünün açılması gibi birkaç istisna dışında, başörtüsü meselesinde kısıtlayıcı zihniyetin hâkim olduğunu gösteren öneriler sunacaktır.

Şüphesiz, bu komisyonun raporunda, sadece İslâm'a değil; tüm dinlere ait olan bütün dikkat çekici sembollerin yasaklanmasından bahsedilmekteydi. Ancak işin aslına bakıldığında, esas hedef seçilen ve sorun yarattığı dü-

13 Pierre Tevanian, *Le voile médiatique. Un faux débat: "l'affaire du foulard islamique"*, Paris, Le Seuil, coll. "Raisons d'agir", 2005.

şünülen sembolün başörtüsü olduğunu anlamak için âlim olmaya gerek yoktur. Yasa teklifi, üstü kapalı da olsa, İslâm olgusunun devlet okullarındaki toplumsal görünürlüğü sınırlandırmayı hedeflemekteydi.

Müslümanlara ait bir özel okullar ağı olmadığından, dikkat çekici dinî sembollerin yasaklanmasının, aslında devlet okullarında İslâmî kıyafetlerin her türlü tezahürüne bir dur denilmesi anlamına geldiği hemen anlaşılıyor. Bakan Luc Ferry'nin sonradan yaptığı ve Süryani haçlarını ima eden "tuhaf" açıklaması ya da Sihlerin itirazları, zaten oldukça açık olan bir metnin daha da iyi anlaşılmasına yaramayacaktır. Devlet okullarında dikkat çekici olarak adlandırılan dinî sembollerini yasaklayan Stasi Komisyonu, doğal olarak, dikkat çekici olmayan dinî sembollerin, başka bir deyişle, okullarda laiklik açısından meşru olan dinî sembollerin ne olduğunu tanımlamak durumunda kalmıştır.

'Din uzmanları', Hristiyanlar için boyna takılan haçları, Yahudiler için de Davut Yıldızı'nı ortaya atmakta hiç zorlanmamışsa da, Müslümanlar için biraz hayal güçlerini kullanmaları gerekecektir. Böylece, boyna takılan küçük Kur'an'lar ve Fatma'nın Eli gündeme gelir. Oysa bu 'uzmanların' hiçbirisi, Fatma'nın Eli (*al khamisa*) olarak bilinen bu sembolün sadece Müslümanlıkla ilgisi olmadığından haberdar değildir. Bu sembol, tüm Akdeniz havzasında gerek Yahudiler, gerekse Müslümanlar arasında oldukça yaygın olan bir semboldür ve dikkat çekici olmamasına karşın, hiç de belirgin bir Müslümanlık sembolü değildir.

Aslında önemsiz gibi görünen bu ufak detay, laiklik kisvesi altında, 'dinen doğru' denilen, yani belirli bir inançtan ya da özel uygulamalardan arındırılmış ve kültürel bir sembole indirgenmiş bir dindarlığın nasıl oluşturulduğuna dair her şeyi anlatıyor.

Böylece İslâm, kimliksele bir kolyenin takılmasına indirgenerek, coğrafi, basit ve ilginç bir miras olarak Fransız okullarındaki yerini alacaktır. İslâmî incik boncuk takmak serbest bırakılmış, başörtüsü ise yasaklanmıştır!

Bu şekilde, 15 Mart 2004 tarihli yasa olarak bilinen ve eğitim kurumlarında her türlü dikkat çekici dinî sembolün yasaklanması ilkesini getiren kısa bir yasa tasarısı hazırlanarak oylanmıştır. Yahudi ve Müslüman dinî bayramları için iki günlük tatil önerisi ise sahneden çekilmiş ve Stasi Komisyonu'nun ürettiği fikirlerden geriye sadece yasakçı olanlar kalmıştır.

Bu da bize bütün bu tartışmaların aslında hükümetin birincil ve gerçek niyetini, yani İslâm'ın görünürlüğüne azaltılması amacını gizlemek için kullandığı bir perde ya da bir 'örtü' olduğunu gösteriyor. Hükümet, İslâm'ın

sadece sömürgelerde yaşandığı 1905 yılında yapılan laiklik anlaşmasının içeriğini uzun vadede yeniden müzakere etmek zorunda kalmaktan korkmaktadır.

Burada bahsettiğimiz idare şekillerinden hiçbirisi diğerlerine kıyasla daha uygulanabilir, daha adil ya da mutlak üstünlüğe sahip değildir.

Uygulamaya baktığımızda, her bir idare şekli İslâm'ın farklı bir şekilde anlaşılmasına dayanmaktadır. Bu da, Müslümanların laik bir toplumda yaşamlarını nasıl planladıklarını ve laiklik fikrine nasıl uyum sağladıklarını etkilemektedir. İslâm olgusunun idaresindeki bu farklı yönetim şekilleri, İslâm'ın toplumda nasıl algılandığına da yansımaktadır.

Konunun uluslar ötesi boyutunu görmezden gelmek ya da tüm uluslararası baskıların güvenlik endişelerinden kaynaklandığını düşünmek yanıltıcı olabilir. Bununla birlikte, hiyerarşik bir düzende ve laik bir devlet çerçevesinde İslâm olgusunun öncelikle dinî bir gerçeklik olarak anlaşılması gerektiğini kabul etmek gerekir. Bu anlayış, İslâm'ın da diğer dinî toplulukların faydalandığı benzer bir muameleye tâbi olmasını sağlayacaktır. Oysa mevcut durum bundan çok uzaktır.

FRANSA'DAKİ MÜSLÜMANLAR: SİYASÎ TANINMA ARAYIŞINDAKİ DİNÎ BİR AZINLIK MI, İKİNCİ SINIF VATANDAŞ MI, YOKSA SESSİZLERİN SÖZCÜSÜ MÜ?

Çalışmamızın bu noktasında Fransa'daki Müslümanların kendilerini nasıl algıladığına bakmak uygun olacaktır:

– Fransa'daki Müslümanlar, Fransa Müslüman İnancı Konseyi'nin kurulmasıyla birlikte siyasî normalleşme sürecine giren dinî bir azınlığın ayrılmaz parçası olarak, gerçekten tanınma yolunda ilerlemekte midir?

– ya da tam tersine, dinin baskıcı ve özgürlüğü yok eden zincirlerinden kurtulmanın tek çaresi olarak kendilerine sunulan oldukça kısmî (ya da kâğıt üzerinde) bir entegrasyon süreci geçirdikleri için sürekli eleştirilen, ikinci sınıf vatandaşlar olarak kalmaya mı zorlanmaktadırlar?

– yoksa Fransa'daki Müslümanlar sonunda, bir yandan hayal kırıklığı yaşarken, bir yandan da yeni bir alternatif vatandaşlığın haberciliğini yaparak, sessizlerin, Cumhuriyetten dışlanan, liberal küreselleşme mağdurlarının yeni sözcüsü mü olmuştur?

İlk olarak Fransa'daki Müslümanların, kendi tercihlerine, hassasiyetlerine, yaşam tarzlarına ve dinle olan ilişkilerine göre kendi içlerinde farklılık gösterdiğini belirtmemiz gerekir.

İslâm'ı tamamen bir iman meselesi olarak gören ve dinin buyruklarından uzaklaşmanın kendi kimliğini inkâr etmek ve ruhunu yitirmek anlamına geldiğini düşünenlerle, İslâm'la olan bağlarını tamamen kopartmamalarına rağmen, İslâmî bir hayat tarzı sürmeyen ve İslâm'ı daha ziyade kültürel olarak yaşayanlar ve kendilerine göre bir İslâm anlayışına sahip olanlar arasında kesin bir uyuşmazlıktan bahsedebiliriz.¹⁴

Müslümanlar ayrıca, kendilerinden beklenen öncelikleri nasıl algıladıklarına göre de farklılık göstermektedir.

Acaba, faaliyetleri düzenli olarak gelen cemaatin (o da sınırlı sayıda!) ibadet ihtiyaçları ve ibadethanenin dört duvarıyla sınırlı kalan, sadece cemaatçı ve dinî olan derneklere mi dâhil olmalı? Yoksa diğerleriyle (Müslüman olmayanlarla) birlikte küreselleşme, toplumsal adalet, ayrımcılıkla mücadele, vs. gibi daha geniş kapsamlı toplumsal meseleler için mücadele mi vermeli? Yoksa, aydın kesim olarak adlandırılan entelektüellerin başı çektiği, 21. yüzyılda İslâm anlayışını yenilemek üzere yapılan çalışmalara mı katılmalı?¹⁵ Ya da belki de, Cumhuriyetle yapılan bir evliliğin sonunda, İslâm'ı evden atmak ve sadece toplumsal olarak, aileden Müslüman olmaya razı mı olunmalı? Yoksa Müslümanlar, içinde yaşadıkları toplum tarafından daha iyi benimsenmek için İslâm'la olan bağlarını toptan kesmeli mi?

Bu sorular, üstü kapalı da olsa, bize Müslümanların onları hapsedmeye çalıştığımız tek biçimliliğin (Fransa'da 'Müslüman cemaati', uluslararası düzeyde de 'İslâm Ümmeti') ötesinde her türlü homojenleştirme dinamiğine karşı ne denli direndiğini gösteriyor. İslâm dinine yüklemek istediğimiz sosyal statü için de aynı şey geçerlidir. Kimilerine göre İslâm, siyasî olarak güvenilir olan ve adil bir Cumhuriyet düzeninin garantörü olan cemaatin ileri gelenleri aracılığıyla, hassas grupların toplumsal denetimine aktif bir şekilde katılan bir din olmalıdır.

Bazı belediye başkanlarının kimi zaman hiç beklenmedik bir biçimde kararlılıkla beldelerine cami yaptırmak istemelerinin altında, ibadet özgürlüğü, eşit muamele, vs. gibi takdire şayan düşüncelerin yanı sıra, olası Müslüman oylarını toplama arzusu olduğunu da görmemek elde değildir.

Peki, Müslümanlar bu farklı taleplere günlük hayatlarında nasıl tepki gösteriyorlar?

14 Abdenour Bidar, *Self Islam*, Paris, Seuil, 2006.

15 Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2003.

CFCM: Normalleşen Bir Cemaatin Vitrini

CFCM'nin kurulması öncelikle, Müslümanlara inançlarını ulusal düzeyde temsil eden bir platform sağlama yönündeki övgüye değer iradeyi yansıtmaktadır. Ancak aynı çerçevede, İçişleri Bakanlığı'nın belirleyici bir rol oynadığı bu girişim, İslâmî manzaranın rasyonelleşmesi ve buradan yola çıkarak dinin dışavurumunun denetlenmesi mantığına dayanmaktadır.¹⁶

Tek ve merkezî bir organa sahip olmak, çok sayıda muhatapla karşı karşıya gelmeyi; bu sayede de gerginliklerin çıkmasını önleyecektir.

Kamu yetkilileri, güvенеbilecekleri medenî ortaklara sahip olmak ve tüm Müslüman unsurları tek bir Konsey çatısı altında toplamak istiyordu. Bu, kararsızları etkisiz hale getirmenin ve en köktendinci olarak bilinen Müslüman oluşumların yarattığı pürüzleri gidermenin etkili bir yöntemi olacaktı. Sonradan Cumhurbaşkanı olan dönemin İçişleri Bakanı Nicolas Sarkozy'nin Fransa İslâmî Kuruluşlar Birliği'nin (UOIF) CFCM'ye katılmasını şu sözlerle savunurken yaptığı hesap bu yöndeydi. "Radikal bir oluşum resmî bir yapıya dâhil olduğunda, artık diyalogun bir parçası haline geldiği için radikalliğini kaybettiğine olan inancım tamdır (...) Cumhuriyet anlayışının radikallik anlayışına galip geleceğine bahse giriyoruz."¹⁷

CFCM'nin son dönemde geçirdiği değişim, bu yapının kısa vadede, devlet açısından daha az rahatsız edici olan resmî İslâm'ı simgelemekten başka bir amacı olmadığını gözler önüne sermektedir. Konsey bünyesinde gerek böyle bir yasanın uygunluğu, gerekse başörtüsü takmaya dinî bir zorunluluk atfetmenin faydası konusunda büyük görüş ayrılıkları yaşanmış olsa da, 15 Mart 2004 tarihli yasa bile bu Konseyi içten çökertmeyi başaramamıştır.¹⁸

Charlie Hebdo dergisinin Danimarka'da yayınlanan ve özetle radikal İslâm'ı kınayan Hz. Muhammed karikatürlerini yayınlamasının ardından dergi hakkında açtığı dava, CFCM'nin (bu durumda Paris Ulu Camii ve UOIF'den ibarettir!) her koşulda İslâm'ın imajını korumaya dikkat ettiğini ve bu haftalık mizah dergisine gerek sağ gerekse sol görüşlü tüm Hristiyanlardan gelen desteklerden hiçbir rahatsızlık duymadığını göstermeye yönelik bir karşı ateşten başka bir şey değildi.

Aynı şekilde, başkanlık seçimleri kampanyası esnasında CFCM içinde,

¹⁶ Bernard Godard, Sylvie Taussig (der.), *Les musulmans en France. Courants, institutions, communautés: un état des lieux*, Paris, Robert Laffont, 2007.

¹⁷ Nicolas Sarkozy, *La République, les religions, l'espérance*, Paris, Cerf, 2004, s. 84.

¹⁸ Franck Frégosi, "Champ religieux officiel et contre-champ islamique", Françoise Lorcerie (der.), *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 2005, s. 53-63.

UMP (Halk Hareketi Birliği) adayının kuvvetlerde kesilen koyunlardan, başörtülü kadınlardan ve çok eşlilikten bahsederek İslâm'ı söylemlerine alet etmesi ve lekelemesine karşı çıkma cesareti gösteren Müslümanların sayısı oldukça az olacaktır. Parlamenter sağın adayına, üstelik CFCM seçimlerini büyük ölçüde desteklemiş eski bir İçişleri Bakanı olan adaya saldırmaya cesaret etmektense, öfkesini, Philippe de Villiers'in milliyetçi aşırı sağın (Ulusal Cephe, Ulusal Cumhuriyetçi Hareket) eski nakaratı olan Fransa'nın güya İslâmlaşmasına karşı ateş püskürdüğü "saçma" bir konuşmadan çıkartmak daha kolay olacaktır.

Müslüman dernekleri temsilcilerinin bir kısmının CFCM ve CRCM gibi resmî bir oluşumun dışında kalmak gibi bir tercih şansı pek olmamışsa da, önemli ulusal İslâm federasyonlarından birine yakın olduklarından, bu operasyonun bilançosu hiç olmazsa önemsiz gözükmektedir.

CFCM güçlü bir imaja sahip değildir. Tabandaki Müslümanlar bu konseyin etkinliğine inanmakta zorlanmakta, faydasını ise açıkça sorgulamaktadır. Yine de Konsey, cemaatin bazı temsilcilerinin Cumhurbaşkanlığı Sarayı'na kadar çıkmasını ve Bakanlar ve danışmanlarıyla diyalog kurmasını sağlamış, kısaca ileri gelenlerin arzularını pekiştirmiş, başka da bir işe yaramamıştır!

Merkezî Yahudiler Meclisi ya da Yahudi inancına göre yaşayanların sayısına nazaran sınırlı bir temsile sahip olan Fransa Yahudi Kuruluşları Temsilciler Konseyi (CRIF) gibi diğer cemaat organları için de benzer yargılar şüphesiz öne sürülebilir. En son yaşanan ve olaylı geçen Fransa Hahambaşı seçim kampanyası, bu tip kuruluşların gerektiğinde aynı inanç grubunun üyeleri arasında yaşanan sert çekişmelere sahne olduğunu ve bu çekişmelerin, güya kurumun düzenlemeleriyle temsil edilecek olan müminlerin çıkar ve beklentilerinden çok uzak olduğunu kanıtlar niteliktedir. Kamu yetkilileri Fransa Yahudilerinin kendi temsilcilerini seçmesi sürecine müdahale etmekten kaçınmış ve o zamana kadar Yahudi Ortodoksluğunu Haham seviyesinde açıkça tanımakla yetinmişse de, İslâm'a gelindiğinde işler değişmiştir. Bunun altında yatan sebep liberal ve her halükârda modern İslâm'ın yükselişini kolaylaştırmaktır. Öteden beri Fransa'da İslâm'ın reformcu ve yenilikçi merkezi olduğunu iddia eden Paris Ulu Camii, CFCM kadrosunun yenilenmesi için yapılan son seçimlere katılmamış olmasına rağmen, tüm beklentileri alt üst ederek bu ulusal organın Başkanlık Divanı'nda iki üyenin doğrudan kendi çıkarlarını temsil etmesini başarmıştır. Fransa'da İslâm'ın temsili, aritmetik hesaplarla kesinlikle bağdaşmamaktadır.

Siyasî Bir Alternatif Olarak Laikleşme

Fransa'da İslâm dininin geleceği konusundaki tartışmalara tepki olarak, Kuzey Afrika kökenli bazı kişiler Hükümet politikalarının Müslüman cemaatin en laik kesimlerinin yararına olacak şekilde dengelenmesi talebinde bulunacaktır.

Böylece 2003'te CFCM seçimlerinin hemen ardından ve Konsey bünyesindeki UOIF hegemonyasına tepki niteliğinde, pek çok kişi hem İslâm hem de laiklik talebinde bulunarak seslerini yükseltecektir. Bu kişiler, tıpkı Yahudilerin laikleşmiş bir Yahudiliğin geliştirilmesi için uğraştığı gibi, Fransa'daki Müslümanların laik bir şekilde temsil edilmesinin düzenlenmesi yönündeki ortak dileğin sözcülüğünü yaptıklarını belirtecektir.¹⁹

Siyasiler arasında İslâm dinî uygulamalarının ulusal ölçekte düzenlenmesi yönünde varılan görüş birliği karşısında, bu Müslümanlar, bütün gözlemlerin İslâm'a çevrilmiş olmasını kendi yararlarına kullanmak niyetindedir. Kendilerini "laik Müslümanlar" olarak sunmaları, açıkça bağdaşmayan iki kimliği, yani Müslümanlığı ve laikliği, terminolojik olarak bir arada kullanma cesaretini göstermeleri takdiri hak etmektedir. Kamuoyunun gözünde, bu iki kelimenin bir arada kullanılması, İslâm'ın endişe kaynağı olarak görüldüğü bir dönemde iç rahatlatıcıdır. "Laik Müslüman" etiketi, bu tabiri kullananları tek Cumhuriyetçi Müslümanlar; tek "gerçek" modern Müslümanlar; kısaca dinî gericiliği savunduğu düşünülen diğerleri karşısında saygı duyulacak tek Müslümanlar haline getirecektir. Müslüman laikler, başörtüsü tartışmalarında da, okullarda dinî sembolleri yasaklayan yasanın en kararlı savunucuları arasında yer alacaktır. Onların talep ettiği İslâm, kabul edilen belirli bir dinî uygulamaya bağlılıktan ziyade, belirsiz bir kültürel, hatta etnik kimlik olarak özetlenmektedir. Dinî cemaatçiliğe karşı olduklarını iddia eden laik Müslümanlar, bu şekilde İslâmî referansın etnikleştirilmesi üzerine kurulmuş bir karşı-cemaatçilik yaratmaktadır.

Aslında tek başına yeterli bir terim olan "laik" kelimesinin yanına, sanki anlamı daha belirgin kılmak için ilave bir kültürel bir renk, bir ruh ya da ilginç bir unsur katarcasına sürekli "Müslüman" ibaresini eklemeye çalışmak bir çelişki yaratmaktadır. Kelimelerin bu şekilde akıllıca birlikte kullanılması aynı zamanda, laik Müslümanları İslâm'ın Cumhuriyetçileşmesinin ve laikleşmesinin aracısı, temsilcisi haline getirmektedir. Bu tartışma bizi, aslında evrensellik adı altında tamamen Fransa'ya özgü olan bir başka tartış-

¹⁹ Xavier Ternisien, "Les élites musulmanes à la recherche d'une représentation laïque", 21 Mayıs 2003 tarihli *Le Monde* gazetesi, s. 11.

maya, yani dinle olan bağlarını kopartma ve modernlik arasındaki bağlantıya götürmektedir.

Laikleşmiş bir İslâm'ın çerçevesinin ne olması gerektiği konusundaki bu tartışma aracılığıyla Fransa'daki bazı Müslümanlar, aslında, İslâm'la olan bağlarını kültürel ve tarafsız hale getirerek dinle olan bağlarını düzgün bir şekilde kopartmak niyetindedir. Böylece, Kuzey Afrika kökenli aydınlar için, gelecekteki siyasî ve laikleşmiş bir temsil için, sanal bir kurumsal çerçeve inşa etmektedirler.

Direniş: Bir Vatandaşlık Görevi

Kamu yetkilileriyle ilişkilerin tamamen normalleşmesi yolunu destekleyen ve tam anlamıyla laikleşmiş bir İslâm'ı savunan cemaatin ileri gelenleri karşısında, Fransa Müslümanları arasında üçüncü bir alternatifi doğduğunu ve bu oluşumun, bünyesinde açıkça dindar olanları, laik Müslümanları ve bunların yanı sıra Müslüman olmayanları da topladığını görüyoruz.

Okullarda başörtüsü takılması polemiğinin ve 15 Mart 2004 tarihli yasanın kabul edilmesine karşı protestoların devamında, *Les Indigènes de la République* (Cumhuriyetin Yerlileri) adlı bu oluşum doğacaktır.²⁰

İçinde çok sayıda etnik yapıyı barındıran bu inanç-dışı oluşum, eski sömürge halklarının torunları olan ve büyük çoğunluğu da Müslüman kültürden gelen göçmenlerin mağduru olduğu dışlanma ve damgalanma sorunlarına siyasî bir alternatif sunmaktadır. Bu oluşum, doğrudan İslâmî bir oluşum olduğunu söylemese de, Fransa'da İslâm'ın kamu yetkilileri tarafından maruz kaldığı muamele, yasalar ve güvenlik önlemlerinin yarattığı sorunlar, oluşumun söylemlerinde önemli yer tutmaktadır. Bu oluşumun taraftarlarına göre, esas öncelik verilmesi gereken şey alternatif bir İslâm kimliğinin oluşturulması ya da Müslüman inancının devlet çatısı altında yapılandırılmasından ziyade, Cumhuriyet modelinin ve bunun sonucu olarak asimilasyon anlayışının yeniden inşa edilmesidir. Bu oluşum, evrensellik (ve laiklik) adı altında aslında, göçmenlerin taşıdığı kültürel, toplumsal ve siyasî farklılıkları dize getirmek niyetindedir.²¹ Aynı şekilde, Fransa Müslüman İnancı Konseyi'nin (CF-CM) oluşturulması süreciyle, İslâm'ın neo-sömürgeci bir yaklaşımla yönetilmesini kınamakta; sömürgecilik ve sömürgecilik sonrası dönemde ortaya çı-

20 Sadri Khiari, *Pour une politique de la racaille. Immigré-e-es, indigènes, jeunes de banlieues*, Paris, Textuel, Coll. La Discorde, 2006, 192 s.

21 Nacéra Guenif Souilamas (der.), *La République mise à nu par son immigration*, Paris, La Fabrique éditions, 2006, 220 s.

kan göçmen kökenli azınlıkların (Kuzey Afrikalıların, siyahların, vs.) siyasî arenanın dışında tutulmasını da yine sert bir dille eleştirmektedir.

Frantz Fanon ve Malcolm X'in fikirlerini benimseyen “*Nous sommes les indigènes de la République!*” (Biz Cumhuriyetin Yerlileriyiz!) başlıklı, 19 Ocak 2005 tarihli meşhur manifestonun fikir babaları arasında, *Collectif des Musulmans de France*'dan (Fransa Müslümanları Topluluğu) Karim Azoiz ve Fouad Imarraine, Marsilya *Islah* Camii'nden Youssef Mammeri, Tariq Ramadan ve *oumma.com* internet sitesinin ve *Droit des femmes musulmanes de France* (Fransa Müslüman Kadınlarının Hakları) derneğinin temsilcileri gibi, tabandan gelen Müslüman şahsiyetler ve dernekler yer almaktadır.

Laik Müslümanlar, Cumhuriyet'in kuruluş efsanelerini ciddi şekilde sarsan bu özgün girişime şiddetle karşı çıkarken, her türlü felsefe, kültür ve inançtan gelen aşırı solcuların, ekolojistlerin ve feministlerin yanında bu manifestoya imza atan Müslümanlar, laikleşme sürecinde İslâm'ın ve Müslümanların bambaşka bir boyutunu ortaya çıkartmıştır. Bu boyut dinî anlayışın kölesi kalmayı reddetmekte ve inanç farkı gözetmeksizin her türlü ayrımcılığa karşı bir mücadele başlatmaktadır.

Müslümanların hiç tereddütsüz cemaatçiliğin destekçisi olmakla suçlandığı bir dönemde, Yerlilerin manifestosuna katılan bu Müslümanların yaşadığı tecrübe bunun tam tersini göstermektedir. Aslında, bu Müslümanlar mücadeleleri vasıtasıyla, dün sömürgeciliğin ve köleliğin; bugünse toplumsal dışlanma ve marjinalleşmenin kurbanı olan toplumların karşılaştığı inanç ve milliyet engellerini aşan, geniş ve insancıl bir topluma eşit derecede bağlı olduklarını dile getirmektedir. Cumhuriyetin bu yeni “yerlilerinin” bağımsızlıklarını kazanma süreci ise henüz tamamlanmamıştır. Devlet ve ulus arasındaki farkın karıştırılmasını eleştiren bu Müslümanlar, Fransızlığa indirgenemeyecek farklı alternatif ve göçebe kimliklerin kabul edilmesi ve tanınması için mücadele vermektedir.

Yerliler Hareketi, Cumhuriyet düşüncesinin hâlâ altında yatan sömürgeci varsayımları gözler önüne serse de, yine de her türlü evrenselliğe karşı çıkmayı amaçlamamaktadır. Aslında yapmaya çalıştığı şey, hiçbir ırksal, etnik ya da kültürel hiyerarşiye dayanmayan yeni bir siyasî toplumun geliştirilmesi amacıyla, ezilenlere ait olan gerçek bir enternasyonalizmin doğması ve dünyada sömürgecilığe karşı verilen tüm mücadeleler (Filistin, Çeçenistan, vs.) arasında etkili bir dayanışmanın tesis edilmesidir. Bu ütopyik oluşum aynı zamanda, liberal küreselleşmeye karşı mücadele veren, eşyaların ve insanla-

rın, insanın önceliklerinin²² ve inancının, İslâm'ın savunucusu olduğu adalet ülküsü adına metalaştırılmasına alternatif çözümler getirmek için savaşıyan yeni bir genç Müslüman hareketini de dile getirmektedir.



Çalışmamızın sonunda, Fransa'da İslâm'ın siyasî olarak ele alınmasıyla yaşanan değişikliğin, laik ve cumhuriyetçi düşüncenin, alışlagelmiş kategorilere ve hâkim kurumsal yapılara her zaman uymayan bir inanç sistemi ve insanî bir gerçek karşısında yaşadığı zorluğu nasıl gözler önüne serdiğini söyleyebiliriz.

Bu İslâm'ın çerçevesinin yeniden belirlenmesi ve buna kalıcı yapılar kazandırılması yönünde büyük bir istek vardır. Bu yapılar İslâm'ın içeriğini tarafsızlaştırarak toplumdaki varlığını resmîleştirecektir. Bu yetmezse, yasalara ve yasaların yasakçı eğilimine başvurularak resim tamamlanacak ve bu dinî farklılığın toplumdaki görünürlüğü sınırlandırılacaktır.

Müslümanlar bu dinamik karşısında, hassasiyetlerine, ruh hallerine ve kendi çıkarlarına göre farklı tepkiler vermektedir. İslâm olgusunun Cumhuriyet tarafından tanınmasına bel bağlayanlar olduğu gibi, Cumhuriyet söylemine uyanlar; ya da sömürgecilik zihniyetini tamamen rafa kaldırmamış, haddini aşan bir sisteme karşı direnenler de vardır.

²² Tariq Ramadan, *Globalisation. Muslim Resistances*, Lyon, Tawhid, 2003.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Din Öğretimi ve Laiklik Hukuki Çerçeveler ve İçerikler

Fransa’da Din Olgusu Öğretimi

OİSSILA SAAÏDIA

GİRİŞ

Moliere’in *Kibarlık Budalası*’ndaki Mösyö Jourdain’in aslında ‘farkında olmadan nesir söylediğini’ keşfetmesi gibi din olgusu da, gündemden düşmeyen polemikler sayesinde yeniden farkına vardığımız eski bir konudur. Peki, acaba din olgusu olarak adlandırdığımız bu konunun altında ne yatıyor?

Öncelikle tarihin izlerinden bahsedebiliriz: Dinler tarihi ya da dinî tarih (‘dinî tarih’ nitelendirmesini tıpkı ‘siyasî tarih’ ya da ‘ekonomik tarih’ derken kastettiğimiz tarih olarak anlamak gerek). Daha sonra dinlerin ortaya koyduğu ya da dinlerin etkisiyle üretilen sanat eserlerinden ya da daha genel anlamda kültürel eserlerden bahsedebiliriz. Bu tanıma göre, din olgusu öğretimi aslında yeni bir şey getirmiyor. Zaten uzun zamandır ilk, orta ve yükseköğretim programlarında “din olgusu” dersleri var. Ne var ki, bugün gündemin özel olarak ilgilendiği şey, eğitim kurumlarının din olgusuna nasıl yaklaştığını anlamak. İşte yenilik, kısmen de olsa burada yatıyor.

Aslında bu konunun farkına 1980’lerin sonlarına doğru yapılan bir tespit sayesinde varıldı: “dinî” referans eksikliğinden dolayı öğrenciler artık ortak mirasımızın önemli bir kısmını anlayabilecek durumda değildi. Bu gerçek, tarih ve coğrafya programlarının reformundan sorumlu komisyonun başkanı olan Eğitim Müdürü Joutard’ın 1989 yılında hazırladığı bir rapor sayesinde gözler önüne serilmiştir. Daha sonra 1990’larda, mesela 1991’de Besançon’da gerçekleştirilen “Laik düşünce yapısında dinler tarihi okutmak”

konulu sempozyum gibi, başka çalışmalar da yapılmıştır. 1996 yılı ise, orta- okul 1. ve 2. sınıflarla, lise 1. ve 2. sınıflara getirilen yeni tarih ve Fransızca programları sayesinde bir dönüm noktası olacaktır. Bu programlarda dinî bilgilere daha fazla önem verilmiş olsa da, yeni eğilimlerin kabul görmeye başlaması kolay bir süreç olmayacaktır. Öğrencilerin giderek artan kültür- süzlüğü karşısında (ki bu yeni bir şey değil!) bu eksikliğin giderilmesine yar- dımcı olma kararı, bu girişimin temel sebebi ve itici gücü olmuştur.

Bu kararın yanı sıra, dinî meselelerin artık gündemden kalktığını dü- şündüğümüz bir anda, gündemin yoğunluğu ve karmaşıklığı da bu girişim- de etkili olacaktır. Öğrenciler, bir yandan ülkelerinin mirasına sahip çıkma- yı öğrenirken, diğer yandan da vatandaşlığın olmazsa olmaz koşulu olarak, yaşadıkları dünyayı anlayabilmeleri için gerekli araçlarla donatılmalıdır. Lyon Üniversitesi öğretim üyesi ve kamuoyunda iyi bilinen Régis Debray'nin, Jack Lang'dan Milli Eğitim Bakanı olduğu dönemde gelen talep üzerine ha- zırladığı rapor 2002 yılında kamuoyuna açıklanır. Bu raporda eğitimle ilgi- li iki temel hedef bir kez daha doğrulanacaktır: Kültürel hafızayı kurtarma endişesi ve günümüz Fransı'sındaki dinî çeşitliliğin anlaşılması gereği. Fransa'daki çeşitli dinî aidiyetlerden biri olan İslâm ise, bir süredir tüm dik- katleri üzerinde toplamaktaydı. İslâm dini tarihi ve Müslümanlar, basit bir ders programı meselesinin çok ötesine geçmekte, toplumsal bir mesele hali- ni almaktaydı. Bu eğitimin, öğretimin her kademesine getirilmesi farklı ge- rekçelere dayandırılmıştır. İşte bu sebepten dolayı, bu çalışma özellikle öğ- retmenlerin eğitimiyle ilgili sorunlara ve araştırmaların geçirdiği evrime odaklanmaktadır.

ÖĞRETMENLERİN EĞİTİMİ: ALSACE BÖLGESİNDEKİ IUFM ÖRNEĞİ

2003 eğitim yılından beri, din olgusu eğitimi tüm IUFM'lerde (Öğretmen Ye- tiştirme Enstitüleri) yeni öğretmenlerin formasyonunun ayrılmaz bir parçası- dır. Uygulama yöntemleri bir enstitüden diğerine farklılık göstermekle birlik- te, iki temel eğilimden bahsedebiliriz. Birinci eğilim bu konuların bir dizi kon- feransla işlenmesi; ikinci eğilimse bu eğitimin stajyer öğretmenlerin forma- syonuna dâhil edilmesi şeklindedir. Alsace bölgesindeki IUFM ikinci yöntemi seçmiştir. Bu arada Alsace-Moselle bölgesinin, ilk ve ortaöğretimde, tanınan dört inançta (iki Protestan inancı, Yahudilik ve Katolik inançları) din eğitimi verilmesini öngören özel bir statüye sahip olduğunu, ancak bunun Alsace'ta din olgusu derslerinin okutulmasıyla hiçbir ilgisi olmadığını belirtelim. Aslın-

da bu din eğitiminin akademik bir çerçevede düzenlenmesi tamamen IUFM'in yönetim kadrosunun, özellikle de dönemin müdürü Mark Sherringham'ın,¹ din bilgisinin akademik yöntemlerle aktarılmasına yönelik isteği doğrultusunda olmuştur. Bu çerçevede IUFM Bilim Kurulu, IUFM bünyesinde bu eğitimin düzenlenmesinden sorumlu olarak, din olgusu tarihi alanında bir öğretim görevlisini işe almıştır.

Derslerin amaç ve içeriği, gerek ilkokul, gerekse ortaokul ya da lise öğretmenleri olsun, hitap ettikleri grupların farklı özellikleri dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Stajyer İlkokul Öğretmenlerinin Formasyonu

İlkokul öğretmenleri için öngörülen 12 saatlik dersin 6 saati tamamen din olgusu tarihine, 6 saati de müzik, plastik sanatlar, felsefe, vs. gibi diğer disiplinlere ayrılmıştır.²

Din olgusu derslerinin amacı stajyer ilkokul öğretmenlerini din olgusunun geçmişte ve günümüzde ne denli önemli olduğu konusunda bilinçlendirmektir. Bu amaçla, stajyerlerin büyük çoğunluğu mezhep, dinden sapma, hırs, köktendincilik, aşırı tutuculuk, fetva, imam, haham, sinagog, vs. gibi spesifik kelimelerin ne olduğunu bilmediğinden, terminolojik açıklamalar yapılmaktadır. Bununla birlikte, son yıllarda hararetli hale gelen gündemle doğru orantılı bir şekilde İslâm'la ilgili bir dizi hususa da değinilmektedir. İslâm'ın gündeme oturması, 2003 yılı baharında tarih ve coğrafya dallarında çalışan Bölgesel Eğitim Müfettişlerinin din olgusu konusunda Strasbourg Akademisi'nde gerçekleştirdikleri bir incelemeyle ortaya çıkmıştır. Terminoloji meselesi ise, 2004'te "görünür dinî semboller" konusunda çıkan tartışmalarla yeni bir boyut kazanmıştır. Bu dersler kapsamında, Fatma Ana'nın Eli ya da Davut Yıldızı gibi semboller tarihî bir perspektiften açıklanmaktadır. Aynı şekilde, stajyerler de doğrudan alanda karşılaştıkları bazı sorunlarla ilgili sorular sorabilmektedir. Bu sorunlardan bir tanesi, bazı ailelerin dinî sebepler öne sürerek çocuklarının ibadethaneleri ziyaret etmesine karşı çıkması gibi durumlarla karşılaşan öğretmenlerle ilgilidir. Muhtemelen sansasyon arayışında olan basın tarafından yansıtılan bazı olaylar da, bu konularla ilgili daha sağlıklı bir bilgilenmenin önemini ortaya koymaktadır.

1 Felsefeci Mark Sherringham dönemin Millî Eğitim Bakanlığı Başmüfettişidir.

2 İlkokul öğretmenliğinde okuyan 2. sınıf öğrencilerine staj sorumluluğu getiren 11 Mayıs 2006 tarihli genelgenin yayınlanmasının ardından, ilk formasyonun toplam saat sayısı azaltılmış, din olgusu eğitimi 6 saate indirilmiştir. Kalan 6 saat ise kadrolu asil öğretmen olarak çalışılmaya başladıkları 1. seneye aktarılmıştır.

Öğretmen eğitim programlarında, tek tanrılı üç din uzun süreli ve belirli temalara dayalı bir tarihsel yaklaşımla verilmektedir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'ın seçilmesinin sebebi, bu dinlerin ilkökul ders programlarında ele alınan temel dinler olmasıdır. Böylece verilen eğitim, bu üç tek tanrılı dinin kurucuları, kutsal kitapların külliyatı ve o olmadan dinî fenomenleri anlayamayacağımız Gelenek (Hadis ve Sünnet) etrafında şekillenmektedir. Kullanılan yaklaşım, kutsal tarih ile tarih bilimini birbirinden ayrı tutmaktadır. Konular aynı yöntemlerle incelenir: Peygamberler Musa, İsa ya da Muhammed'i tanıyabilmek için tarih kaynaklarını karıştırmak; Eski Ahit, Yeni Ahit ve Kur'an gibi temel metinlerin hangi aşamalardan geçerek oluştuğunu ortaya koymak ve geleneklerin ne gibi mekanizmalar yoluyla inşa edildiğini incelemek. Ortodoksluk, vahiyle inen ve her daim geçerli olan bir gerçek gibi değil; tarihî koşulların ve teolojik bir oluşumun sonucu olarak, zamana ve mekâna göre gelişen bir kavram olarak ortaya konulur, böylece, din kültürü ile din olgusu tarihi arasındaki farkın daha iyi anlaşılması sağlanır. Bu konuyla ilgili verilen pek çok örnekten biri de haç örneğidir. Haç, din kültürü açısından Hıristiyanlığın en önemli sembollerinden biridir. Oysa din olgusu tarihçisi, haçın Hıristiyanların önemli sembollerinden biri haline gelmesi sürecini anlatmak ve özellikle de 3. yüzyıla kadar haçın Hıristiyanlık sembolleri arasında yer almadığını belirtmek durumundadır. Din kültürü ve din olgusu tarihinin geçerli oldukları alanlar da çok net biçimde belirlenmiştir. Zira bu ikisinin amaçları aynı değildir. Stajyer öğretmenler iki yaklaşım arasındaki farkı hemen kavrayabilmekte ve böylece din olgusu tarihini nasıl öğreteceklerini görebilmektedir.

Bu akademik bilgiyi öğrenmek isteyen öğrencilere, programları takip etme fırsatı sunulmaktadır. İlkokulun son üç yılında ders programlarında çok çeşitli imkânlar bulunmaktadır.³ İlkokul 3. 4. ve 5. sınıflarda, tarih öğretimi bünyesinde dinler tarihi ile ilgili bazı konular işlenmektedir:

– İlk Çağ: “Önemli Konular” arasında yer alanlar: “Batı medeniyetinde çok tanrılı inanıştan tek Tanrı inancına geçilmesi: Gallo-Roman dünyasının Hıristiyanlaşması”; bilinmesi gereken “Temel Terimler”: “Çok tanrıcılık, tek tanrıcılık, Yahudilik ve Hıristiyanlık”; “Başvurulacak Kaynak ve Belgeler”: “Kitabı Mukaddes'ten bazı alıntılar”;⁴

3 Milli Eğitim, Gençlik ve Araştırma Bakanlığı, Okul Öğretimi Genel Müdürlüğü, *Tarih ve Coğrafya, İlkokul 3., 4., 5. sınıflar*, Paris, Ulusal Pedagojik Dokümantasyon Merkezi, 2002, 31 s. Din olgusu eğitimiyle ilgili metinler için eklere bakınız.

4 A.g.e., s. 11.

– Ortaçağ: “Clovis’in Hristiyanlığı kabul etmesi, Kilise’nin desteğini almasını sağlar...”; “Önemli Konular” arasında yer alanlar: “Manastır ve Katedrallerin Avrupa’sı”, “Akdeniz’de yeni bir din, İslâm etrafında kurulan bir uygarlık: Hristiyanlar ve Müslümanlar arasında çatışmalar ve etkileşimler”;⁵ “Öğrenilmesi Gereken Terimler”: “Kilise, manastır, katedral, hacı, Hristiyanlık, Haçlı Seferleri, İslâm, cami”; “Başvurulacak Kaynak ve Belgeler”: “Bir katedral ya da manastır, bir cami. Bir Hac güzergâhı (Hacı Aziz-Jacques de Compostelle)”;⁶

– 1492-1815: “Önemli Konular” arasında yer alanlar: “Sanatsal, dinî, bilimsel ve teknik açıdan başka bir dünya görüşü”, burada “Tanrı ve insan arasında doğrudan bir ilişkiye dayalı, Papalığı reddeden yeni bir Hristiyan inancının; Protestanlığın doğuşu. Fransa Krallığı’nda çoğunluğu oluşturan Katoliklerin, dinleri 16. yüzyılın sonunda Nantes Fermanı ile önce tanınan, bir asır sonra da yasaklanan Protestanlarla çatışması”⁷ anlatılmaktadır.

Böylece ders programları içerisinde dinî olaylar tarihinin öğretilmesi öngörülmüştür. Tarih dersleri alanla ilgili bilgilerin yanı sıra yeterli bir bilimsel içerik de sunacaktır. Bu derslerin yarattığı beklentiler, bu konularda daha derinlemesine bilgi sahibi olmak isteyenler için seminerler düzenlenmesini sağlar. Bu talep, yeni öğretmenlerin bu konuların gerek meslek hayatlarında gerekse vatandaşlar olarak kendi hayatlarında ne denli önem taşıdığını kavradığı ölçüde gerçek bir talep haline gelmiştir. Yeni öğretmenler bu karmaşık konulardaki genel kültür eksikliklerinin çok iyi farkında olsalar da, bilimsel belgelere ulaşmak için pek çok şeyde olduğu gibi, zaman bulmak konusunda da zorluk çekmektedirler.

IUFM’deki diğer öğretmenler, yani öğretim görevlileri ya da eğitimciler de, stajyer ilkökul öğretmenlerini din olgusunun resim, edebiyat, müzik, vs. gibi diğer unsurları konusunda bilinçlendirmekte ve böylece çok şekilli bir din olgusunun karmaşıklığını ve ne kadar çok farklı girdi olduğunu ortaya koymaktadır. Bütün faaliyetler, ilgili tüm paydaşların katıldığı bir çalışma grubu tarafından koordine edilmektedir. Bu çalışma grubu ayrıca temel eğitimleri de belirlemiştir. İlk etapta bu sorulara temel teşkil edecek belgelerin hazırlanmaya başlanması, daha sonra da alandaki öğretmenler için pedagojik dokümanların geliştirilmesi ve öğretmenlerin sürekli eğitim yoluyla bu konularda eğitilmesi gerekmektedir. Şu an için pedagojik dokümantasyonun oluş-

5 A.g.e., s. 12.

6 A.g.e., s. 13.

7 A.g.e., s. 14.

turulması özellikle müzik branşını ilgilendirmektedir. İki öğretmen bu uzun ve yorucu işle ilgilenmeyi kabul etmiştir. İkinci etapta, işbaşındaki kadrolu öğretmenlerle işbirliği içerisinde pedagojik araçların geliştirilmesi gerekmektedir. Çünkü bu araçları öğrenciler üzerinde deneyebilecek tek grup onlardır. Üçüncü aşama ise, gerekli uyarlamaların ardından bu pedagojik materyallerin yayınlanması ve dağıtılmasıdır.

Bu çalışma pek çok sebepten ivedilik gerektirmektedir:

• Öncelikle, okullarda okutulan pek çok ders kitabı bu konuları işleyemeyecek kadar eskidir. Bu konuyla ilgili bazı çevreler, tarih ve coğrafyanın pek değişim yaşanmayan disiplinler olduğu argümanını öne sürmektedir. Bu sebepten dolayı bazı öğretmenlerin gözünde bu derslerin kitaplarının değiştirilmesi de gereksizdir. Bu öğretmenler bütçe darlığından dolayı –ki bu yüzden onları suçlayamayız–, önce Fransızca ya da matematik kitaplarının değiştirilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁸ Din olgusu meselesinin artık toplumsal bir mesele haline geldiği bir ortamda, araştırmaların getirdiği yeniliklerden haberdar olmayan öğretmenlerin, miadı çoktan dolmuş düşünceleri pekiştirmekten başka bir şey yapmadığı düşünüldüğünde, bu yaklaşımın doğurduğu farklı açılımları belirtmeye gerek bile yok. Nispeten daha yeni ders kitaplarına gelince, incelediğimiz kitaplar da bu konularla ilgili eskilerine göre daha sağlıklı bir yaklaşıma sahip değil.

* Programda yer alan bazı konuların ne denli uygun anlatıldığını ve bu konuların ders kitaplarında uygun bir biçimde işlenip işlenmediğini de sorgulayabiliriz. Medeniyetler çatışması söyleminin belirli bir yankı uyandırdığı bir dönemde, bazı çevrelerin Haçlı Seferleri konusunu yeniden canlandırırken, diğerlerinin Cihad'ı yeniden tanımlayarak *Darü'l İslâm* ile *Darü'l Harb* arasında bölünmüş bir dünyayı gündeme getirmesi; yani kısaca evrenin yaradılışıyla ilgili yeni teorilerin ortaya atılıp siyasî kelime dağarcığının dinî söylem karşısında baş eğdiği bir dönemde, iki medeniyet arasındaki çarpışmayı anlatmak için çocuklara Haçlı Seferleri'nden bahsetmek ne derece mantıklıdır? Elbette burada Haçlı Seferleri'ni inkâr edelim demiyoruz. Ancak tarihin akışı içerisinde böyle bir gerçek olmuşsa da, basit bir Manikeizme düşmeden ya da gençlerin kafalarını karıştırmadan bu konuları çocuklara anlatmak zor gibi gözüküyor. Ortak bir kimliğin oluşturulmasına yardımcı olacak temel ilkelelerin belirlenmesi de ulusa düşüyor, –ki Fransa'da bu ortak kimliğin en önemli unsurlarından biri tarihtir. Eğer programın amacı medeniyet karşılaşmalarını

⁸ Bakanlığın dil öğrenimi ve fen bilimleri eğitime öncelik veren yeni eğilimi de bu düşünceyi güçlendirmektedir.

ele almaksa, Sicilya örneği daha uygun bir örnek olacaktır. Zira bu örnek çatışmaları gizlemeksizin karşılıklı etkileşimlere odaklanmayı mümkün kılmaktadır.

- İlkokul öğretmenleri pek çok sebepten dolayı bu konuların çocuklara okutulmasının uygun olmadığını düşünmektedir. Zira bu konuların işlenmesi oldukça zordur. Diğer öğretmenler ise bu zorluğun kökeninde yatan şeyin aslında aldıkları eğitimin bilimsel eğitim ayağının eksik kalmasında ve bu konular üzerinde yaratılan baskıda aranması gerektiğine inanmaktadır. Aslında sorunun temeli büyük oranda burada yatmaktadır. Çünkü bilimsel olarak onaylanmış bilgiler kendilerine verildiğinde, stajyer öğretmenlerin bazıları bu bilgileri aktarmak istemektedir. Aslında, hangi seviyede olursa olsun, bilimsel bilgiyle öğretilen bilgi arasında bir nitelik farkı bulunmamaktadır: Bir bilgiyi öğretilabilir hale getirmek, illa ki gerçeği çarpıtmak demek değildir; bu, bilgiyi başka şekilde sunmak anlamına da gelebilir. Bir bilgiye sahip olmak, daha sonrasında bu bilgiyi aktarmayı mümkün kılar. Ancak bunu sadece çocuklarla temas halinde olan öğretmenler yapabilir, akademisyenler değil. Öte yandan, ilkokul dönemi, uygun bir biçimde değerlendirildiği takdirde, bu konuların işlenmesi için ayrıcalıklı bir dönemdir. O dönemde öğrenciler öğretmenlerine son derece düşkün olduklarından, onların ağzından çıkan her söz adeta “Kutsal Emir” gibi gelecektir. Yetişkinlerin söylediklerine karşı çıkarak kişiliklerini geliştiren ve kimi zaman ilk rakipleri olarak öğretmenlerini gören ergenlere nazaran çok daha açık fikirli olan ilkokul öğrencilerinin büyük çoğunluğu için öğretmenin sözleri doğrudur. Buradaki zorlukları azımsamamak gerekse de, bu zorluklar hem aşılabılır, hem de bu zorluklar sayesinde öğrenciler ortaöğretime farklı zihinsel yeteneklerle geçeceğinden, onlara çok büyük faydalar sağlayabilir.

Ortaokul ve Lise Öğretmenleri

Stajyer ortaokul ve lise öğretmenlerine gelince, onların eğitiminin amaçlarının bazıları ilkokul öğretmenlerinininkiyle aynı olsa da, tarih ve Fransızca öğretmenleri için başka bir perspektiften söz edebiliriz. Aslında programlar, bu iki ders için temel metinlere başvurulmasını ve daha ziyade din olgusu tarihinin işlenmesini öngörmektedir. Tarih ve Fransızca öğretmenleri diğer meslektaşlarından farklı olarak, birkaç seansı kendi eğitim konularıyla doğrudan bağlantılı olan, toplam 12 saatlik din olgusu tarihi dersi alırlar.

Uygun ders kitabı eksikliğinden dolayı, tarih eğitimi konusu özellikle

hassastır.⁹ Aslında, bilim camiasında bir fikir birliği oluşmuş olsa da, bu camianın mensupları bunu yansıtmamakta ve genellikle olayları bilimin değil, din kitaplarının bakış açısıyla sunmaktadır: Derslerin özünü büyük ölçüde kutsal tarih oluşturmaktadır. Hal böyleyken, ders kitapları öğretmenlerin çalışmalarına destek olmakta ve pek çok öğrenci için birinci yazılı bilgi kaynağı niteliği taşımaktadır. Öte yandan, öğretmenler dinî metinleri işlerken karşılaştıkları zorlukları vurgulamayı da ihmal etmiyorlar. Yöntemle ilgili meselelerin yanı sıra, kimi zaman gündemin baskısına maruz kalan bu konuları sunmanın sorun yarattığı bazı gruplardan doğan başka unsurlar da var. Sadece belirli bir kesimin kutsal saydığı metinler nasıl işlenebilir? Öğretmen, öğrencilerini incitmeden nereye kadar gidebilir? Bu son soru, ilkökul öğrencileri için de sorabileceğimiz bir soru.

Buradaki ilk tespitimiz, din olgusu eğitimi laik bir perspektiften veren ders kitaplarının yetersiz olması. Bu konuyla ilgili iki örnek verebiliriz: Orta 1. sınıfta Hz. İbrahim'in yolculuğuyla tek tanrı inancının "ortaya çıkmasının" işlenmesi ve orta 2. sınıfta melek Cebrail'in Hz. Muhammed'e görünmesiyle İslâm'ın doğuşunun anlatılması. Bir tarih dersi çerçevesinde, Kitabı Mukaddes'teki Hz. İbrahim karakterini, tarihî bir figür gibi göstermek ve tek tanrı inancını vahiyle bildirilen bir gerçek gibi sunmak mümkün değildir. Bu iki konuyla ilgili bilimsel fikir birliği tesis edilmiştir: Öncelikle bu resulün (Hz. İbrahim'in) varlığı, tarihî olarak kanıtlanmış değildir. Öte yandan, tek tanrı inancının doğuşunun farklı evrelerini, ilahî bir müdahaleye başvurmadan da temel hatlarıyla ortaya koymak mümkündür. İslâmiyet'in doğuşunu açıklamak için bir meleğin tasvir edilmesine gelince, böyle bir yöntemin dinî özelliğini daha da irdemek gereksiz olacaktır. Şüphesiz, öğretmenlerin dinî söylemle tarihî söylemi birbirine karıştırmadan farklı kesimlerin dinî inançlarını anlatmasını ise hiçbir şey engellememektedir.

Tarih dersi öğretmenleriyle yapılan çalışmaların amacı, onlara ders programlarında yer alan şu konularla ilgili bilimsel temelleri vermektir: Orta 1. sınıfta "Tevrat'ın kavmi, Yahudiler" ve "Hristiyanlığın temelleri"; orta 2. sınıfta İslâm'la ilgili "İslâm dünyası" adlı bölüm, Kiliseyle ilgili "Batı Hristiyanlığı" bölümü ve programın üçüncü büyük kısmı olan "Hümanizma, Rönesans ve Reformlar"¹⁰ adlı bölüm. Lise 1. sınıfta Hristiyanlığın doğuşu ve

9 O. Saaïdia, "Comment enseigner le fait religieux musulman", J.-M. Husser (der.), *Religions et modernité*, Versailles, crdp de l'Académie de Versailles, 2004, s. 245-253, ders kitaplarıyla ilgili analiz için özellikle bkz. s. 249-252.

10 *Resmî Bildiri*, özel sayı no. 1, 13 Şubat 1997, cilt 1 (1997 yılında yürürlüğe konan program).

yayılması ve ayrıca Haçlı Seferleri ("12. yüzyılda üç medeniyetin buluşma noktası: Akdeniz" adlı konu başlığı); içerisinde "insanın dinlerle olan ilişkisi (Reform)" konusunu barındıran "Hümanizma ve Rönesans."¹¹ Lise 2. sınıfta, sanayileşme çağı çerçevesinde Avrupa ve Kuzey Amerika'da "din ve kültür" konusu.¹² Lise son sınıfta Edebiyat, Ekonomi-Sosyal Bilimler ve Fen Bilimleri alanlarına ayrılan öğrencilere, '1945'ten günümüze Fransa' bölümü altında "ekonomi, toplum, kültür" başlığında "nüfusun, yaşam tarzının, kültürel uygulamaların ve inançların geçirdiği evrimi inceleyelim" denmektedir.¹³ '1970'ten günümüze yeni dünya düzeni' bölümünde ise "1970'lerin sonlarından itibaren, İslâmiyet'in farklı şekillerde onaylanmasının bir diğer önemli olgu olduğu" belirtilmektedir.¹⁴ Bu konuların tarihinin lise 1. sınıfta okutulmasına rağmen gerek Hristiyanlıkla, gerekse Ortodoksluk ve Protestanlıkla ilgili bilgisizlik göze çarpmaktadır. Günümüze daha yakın bir konu olan İsrail-Filistin çatışmasının etkileri ve din adamlarını araç olarak kullanan yakın tarih okumaları da dikkatli olmayı gerektirmektedir. Dinî üslupla siyasî üslup arasındaki bu karışıklık son dönemde karşımıza çıkan ve endişe verici bir olaydır ve bu konuyla ilgili öğretmenlere çeşitli okumalar yoluyla çözümlerin verilmesi gerekmektedir.

İncil'den bölümler okutmak zorunda olan edebiyat öğretmenlerinin de, sadece edebî çözümlemelere yönelik değil, daha ziyade bu edebiyatın işlenmesi için kullanılabilecek bilimsel verilere yönelik bir formasyondan geçmesi gerekiyor. Ancak İncil metnlerinin açıklanmasının dışında, dinler tarihine hiçbir atıfta bulunmaksızın yüzyıllar öncesinin edebiyatını inceleyebilecek bir yaklaşım geliştirilebilir mi? Fransa'yı kana bulayan din savaşlarını bilmeden Agrippa d'Aubigné'nin şiirleri nasıl incelenebilir? Dönemin dinî koşulları üzerine yapılan tartışmaların etkilerini bilmeden 18. yüzyıl düşünürleri, mesela Diderot'un *Dindar Kadın*'ı veya Voltaire'in eleştirileri nasıl işlenebilir? Aynı düşünce çerçevesinde, Éric-Emmanuel Schmitt'in kısa ama oldukça aydınlatıcı kitabı *Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran* (İbrahim Bey ve Kur'an'ın Çiçekleri) bizlere bütün Müslümanların Arap olmadığını ve İslâm'ın semazen dervişlerin gizeminde de vuku bulabileceğini hatırlatmıştır.

İster edebî, isterse tarihî bir bilgiye atıfta bulunsun, din olgusu eğitimi bilimsel araştırmaların geçirdiği evrime bağlı olmaya devam etmektedir.

¹¹ Resmi Bildiri, özel sayı no. 6, 31 Ağustos 2000 (2001 yılında yürürlüğe konan program).

¹² Resmi Bildiri, özel sayı no. 7, 3 Ekim 2002 (2003 yılında yürürlüğe konan program).

¹³ A.g.e.

¹⁴ A.g.e.

SÜREKLİ EVRİM GEÇİREN BİR DERS

Fransa'da Din Tarihinin Tarihçesi

Dinî tarih, dinler tarihi ya da din olgusu tarihi, neredeyse 19. yüzyılın sonlarından beri akademik tabloda yer almaktadır. Aslında 1880 yılında, *Collège de France* bünyesinde dinler tarihi kürsüsü kurulmuş, 1886 yılında ise *l'École Pratique des Hautes Etudes* (Uygulamalı Yüksek İncelemeler Okulu) içerisinde beşinci bölüm olan Dinî Bilimler bölümü açılmıştır. 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan sosyoloji gibi yeni disiplinler de, tıpkı kurucusu Max Weber'in *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu) adlı eseri gibi din olgusuyla ilgilenecektir. Sosyoloji ve din arasındaki ilişki ilk olarak Danièle Hervieu-Léger ve Jean-Paul Willaime'in ders kitabında ele alınmıştır.¹⁵ Antropoloji ve etnoloji de dinî olaylarla ilgili oldukça geçerli ve azımsanmayacak girdiler sunmaktadır.

Bununla beraber bu alanda sağlanan girdiler bağlamında, tarih ön plana çıkmaktadır.

İlk bakışta kullanılan terminolojinin tam belirgin olmadığı göze çarpıyor: Dinler tarihi mi yoksa dinî tarih mi demeliyiz? O dönemde dinler tarihi, dinî tarihten, kullandığı yöntemle ayrılmıştır. Dinler tarihi eleştirel bir mesafeyi korumak ister ve dinlerin hiyerarşik bir sıralamaya konulmasını reddeder (Uygulamalı Yüksek İncelemeler Okulu referans olarak gösterilebilir). İşin aslına bakıldığında burada anlatılan dinlerin genellikle artık yok olmuş, marjinal ya da Fransa'da çok az temsil edilen dinler olduğunu görüyoruz. Hristiyanlar ve Yahudiler tarafından ortaya konulan ilk dinî tarih ise tam tersine, oldukça mezhepsel kalmıştır. O dönemde Fransa'da Hristiyanlık tarihinin hâlâ sadece din adamlarının tekelinde olduğunu da hatırlamakta fayda var. Din adamlarının şimdiki bazı çalışmaları tarihsel yöntemi izlemeye başlasa da, geri kalan çalışmalar kutsal bilgilere dayalı olmaya devam etmektedir.

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, dinî tarih tıpkı siyasî tarih gibi bilimsel çevrelerin gözünde itibarını kaybetmiş ve din savunuculuğu yapma ithamıyla karşı karşıya kalmıştır. Marksist düşüncenin ve aynı zamanda yapısalcılığın damgasını vurduğu bir dönemde, din olgusu üstyapının geçici bir unsuru olmaya ya da modası geçmiş bir düşünce yöntemi olmaya başlamıştır. Yürütülen araştırmalar ekonomik ve toplumsal alanlara kaymış; tarihî şahsi-

¹⁵ D. Hervieu-Léger, J-P. Willaime, *Sociologie et religion, Approches classiques*, Paris, PUF, 2001, 289 s.

yetleri gözünde fazlasıyla büyüten savaş tarihine tepki olarak, çalışmalar artık bireylerin değil, grupların üzerine odaklanmaya başlamıştır.

Aynı dönemde üniversitelere laiklerin gelmesiyle beraber, ruhban sınıfı da neredeyse tamamen tek başına elinde tuttuğu dinî tarih tekeline yavaş yavaş kaybetmeye başlayacaktır. Laikler büyük çoğunlukla, araştırma nesneleriyle aralarına eleştirel bir mesafe koymayı ve sahip oldukları bilgileri yenilemeyi başaracaktır. Son olarak kısaca, 1960-1970'lerde araştırma nesneleriyle aralarında gerçek bir mesafeyi koruyan ve kayıtsız şartsız laik bir yaklaşımı benimseyen son bir neslin doğduğunu söyleyebiliriz.

Buna rağmen, tıpkı jeolojide olduğu gibi katmanlar üst üste birikmekte ve farklı çevreler arasındaki ilişkiler belirlenemez hale gelmektedir. Ayrıca bu katmanların çeperleri, sızdırmaz olmadıkları gibi, son derece geçirgendir de: Kilise mensupları, tarihsel yöneme tamamen uyan metodolojik temelli araştırmalar yürütmekte; öte yandan genç araştırmacılar da kişisel olarak din konusuyla ilgilendiklerini açıkça belirtmektedir. Yine de, din olgusu ile ilgilenen tarihçilerin araştırma nesnesine belirli bir mesafede durma gereğini ihlal ettiği kanısına varmamalıyız. İnançlı bir kimsenin araştırma nesnesiyle gizli bir bağ kurduğundan şüphelenmek, tersine dönmüş bir süreci öğretmek olacaktır. İnançlı olmadığı gerekçesiyle agnostik bir tarihçinin söylemine neden inanmayalım? Tıpkı siyasî gruplar ya da ekonomi teorileri üzerinde çalışan araştırmacının araştırdığı konuya inanmasının gerekmediği gibi, dinî olaylarla ilgilenen tarihçinin de bilgisini hazırlamak için ne inanmaya, ne de bir inancı benimsemeye ihtiyacı vardır.

Genel Görünüm

Bu araştırma oldukça az sayıda mekânda gerçekleştirilmiştir. Birkaç üniversite, CNRS (Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi) ve *École Pratique des Hautes Etudes*'ün (EPHE) beşinci bölümü çalışmanın ana üretim merkezleridir. Yine de, çalışma yerleri dinamik olsa da, çalışmanın aktarıldığı yerler genellikle üniversitelerle; o da ancak bu derslerin verildiği birkaç üniversiteyle sınırlı kalmaktadır. Burada da yine derslerin genellikle Katoliklik ya da Protestanlık tarihine odaklandığını, Hristiyanlığın diğer mezheplerinin ya da Hinduizm, Budizm, İslâm ve Yahudiliğin, din olgusu eğitiminin verildiği üniversitelerdeki tarih fakültelerinde bile çok nadiren okutulduğunu görüyoruz.

Bu koşullar altında, şu an görevli olarak çalışan öğretmenlerin büyük çoğunluğunun özel bir eğitimden geçmediğini ve aslında kendilerine verilmiş bir bilgiyi aktarmak durumunda kaldıklarını söylemeye gerek bile yok.

Haklı olarak hemen, üniversite müfredatlarının bir disiplinin bütün alanlarının detaylı olarak işlenmesi gibi bir amaç gütmeyeceği söylenebilir. Tarih dersi de buna bir istisna teşkil etmemektedir. Ancak bu dersin farkı, bu soruların yaklaşık on yıldır toplumsal bir mesele haline gelmiş olmasında yatıyor. Örneğin 1970'li yıllarda hangi ideolojiye ait olduğunuzu göstermek için 1929 ekonomik krizini nasıl yorumladığınıza bakmak yeterliydi. Ya da bir zamanlar Fransız Devrimi konusundaki okumalar oldukça revaçtaydı. Ama artık başka konular gündeme geldiğinden günümüzde bu tartışmalar aktüalitenin bir parçası değildir. 1996 yılında hazırlanan ve din boyutuna daha fazla önem veren yeni ortaokul programlarının yarattığı gerginliğin temel sebebi, öğretmen kadrosunun bu konularla ilgili eğitimindeki eksikliktedir. Ayrıca, din olgusuyla kesinlikle bağlantılı olan laiklik konusundaki tartışmaları da azımsamamak gerekir. Kimileri, yeni programları topa tutmak için laikliği suçluyor. Öte yandan, son dönemlerde okullarda laiklik meselesi bambaşka bir bağlamda, "İslâmî" başörtüsü konusuyla gündeme getirilmektedir.

Başka bir deyişle, akademik anlamda gerekli formasyondan geçmemiş öğretmenler, artık kendi sınırlı bilgi alanlarını aşan ve gündeme oturan bir mesele haline gelen bir bilgiyi öğrencilere aktarmak durumunda kalmaktadır. Cesaret edebilenler bu yeni bilgileri edinebilmek için zaman ayırmak zorundadır, zira kullanabilecekleri entelektüel malzemeler mevcuttur. Hatta bu malzemelerin çok sayıda olduğunu bile söyleyebiliriz: Bu konularla ilgili bilgiler hemen el altındadır. Örnek olarak *Arte* televizyon kanalının hazırladığı *Corpus Christi* (İsa'nın Vücudu) gibi mükemmel programlardan ve bu konularda hazırlanmış çok sayıda belgeselden bahsedebiliriz. Ancak bu son derece kaliteli belgeselleri dikkatli bir biçimde izleyenler, bu belgesellerin aslında bilgili bir seyirci kitlesine hitap ettiğini hemen anlayacaktır. Aynı şekilde son dönemde yayınlanan eserlerin anlaşılması da oldukça zordur. Hal böyleyken İslâm hakkındaki belgesellerle ilgili ne söyleyebiliriz? İslâm'la ilgili bilgi bombardımanına maruz kaldığımızı söylemek az bile kalır. Herhangi bir hafta geçmiyor ki İslâm'la ilgili bir televizyon programı, bir gazete makalesi, bir derginin İslâm'a ayrılan özel bir sayısı ya da yeni bir kitap çıkmasın. Sadece vatandaşın bu bilgi yığını karşısında kafası karışıyor, akıllıca bir tercihi nasıl yapacağını bilemiyor. Konuyla ilgili mevcut literatür de iki ana kategoriden oluşuyor. Bir tarafta tartışmalı diğer tarafta ise bilimsel içerikli eserler yer alıyor.

Bilimsel içerikli eserler arasında siyaset bilimi ve sosyoloji alanlarındaki önemli eserlerden bahsedebiliriz. Yine de burada iki görüş karşımıza çıkıyor. Birinci görüşe göre İslâm sadece siyasî boyuta indirgenemez, İslâm her

şeyden önce bir dindir. İkinci görüş ise, her zaman kanıtlanamasa da, sosyolojiyi ilgilendirmekte. Bu görüş, geçen uzun zamanın yeterince dikkate alınmadığı yönünde. Hal böyleyken, dinî fenomenler olaylara uymazlar ve uzun, hatta kimi zaman çok uzun zaman kayıtlarda kalırlar. Bu iki düşünce eleştiri değil, basit birer saptamadır. Zira siyaset biliminin nesnesi eleştirilemez, eleştirilirse siyaset bilimi olmaktan çıkar. Aynı şekilde, sosyoloji de uzun zamana yayıldığında artık sosyoloji olmaktan çıkar, tarih haline gelir ve özünü kaybeder. Bu iki yaklaşım, iyi idare edildiği takdirde, Müslümanlıkla ilgili olsun ya da olmasın din olgusunu öğretmek için ön plana çıksa da yine de yeterli değildir. İşte bu yüzden tarihçilerin modern İslâm'la ilgili yaptığı çalışmalar hâlâ çok azdır. Bu eksiklik, bu konular üzerine çalışmanın zorluklarıyla açıklanabilir. Bir kere tarih derslerine ek olarak yabancı dil eğitimi de verilmelidir. Gerçek anlamıyla dinî konulara ilgi duyanlar için teolojiye geçiş ise kaçınılmazdır. Bu konulardaki çalışmaların azlığı, sadece modern dönemle sınırlı olmadığı gibi, farklı coğrafyaları da ilgilendirmektedir. Örnek olsun diye 17. yüzyıl ya da başka bir yüzyılda Çin'de İslâm'a bakalım: Bu konuyu öğrenmek, en azından Çince ve Çin felsefelerinin yanı sıra Çin'deki ilahiyatı da öğrenmeyi içeren ağır bir eğitim gerektirmektedir. Hal böyleyken, Çin'deki İslâm'a baktığımızda azınlık olan ve tek tanrı inancının olmadığı bir ortamda yaşayan Müslümanları öğreniriz.

SONUÇ

Fransa'da din olgusu eğitimi, yeni bir eğitim olmasa da, oldukça özel ve karmaşık bir bağlamda verilmektedir. Laiklik ve dinî tarih gibi son birkaç yıldır yeniden gündeme gelen 19. yüzyıl fikirlerinin mirasçısı olan, öğrencilerin bilgi eksikliğinin farkına varılmasıyla ortaya çıkan ve modern Fransa'nın geçirdiği değişimlerle karşı karşıya olan din olgusu; artık okul sıralarından çıkmış ve toplumsal bir mesele halini almıştır. Bu konuları okullarda öğretmek bahsettiğimiz pek çok sebepten dolayı her zaman çok kolay olmamaktadır. Buna karşılık bu konuları ilk ve ortaokul öğretmenlerine öğretmek ise, oldukça faydalı bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Burada tercih edilen yöntem, üç büyük tek tanrılı dini, birbirleriyle mukayese etmeye kalkışmaksızın benzer bir biçimde ele almaya önem vermektedir. Belirtilmesi gereken, bu üç dinin de karşılaştığı ortak sorunların ve bunlara cevaben ortaya konulan benzer çözümlerin varlığıdır. Dinler içindeki farklı mezheplerden ve mukaddesata farklı açılardan yaklaşımlarından bahsedebiliriz. Laik ve bilimsel bir eğitim, öğretmenlere düşenin dinî kültürü

değil, tarihî bilgiyi aktarmak ve bunu bir bağlam içerisinde vermek olduğunu hatırlatmalıdır. Aynı şekilde söz konusu dinlerin doğuşu ve yayılması olduğunda, bu dinleri zaman ve mekân içerisinde değişmez gibi göstermemek de uygun olacaktır.

Din olgusu tarihine paralel olarak, Alsace IUFM bünyesinde stajyer ilkokul öğretmenleri için ayrıca 24 saatlik bir din eğitimi de verilmektedir. 9 Aralık 1905 tarihli Devlet ve Kiliselerin Ayrılması Yasası, hepimizin bildiği tarihî sebeplerden dolayı Alsace-Moselle bölgesinde uygulanmamaktadır. İlk ve ortaöğretimde din derslerinin okutulmasıyla ilgili yürürlükte olan yasa 19. yüzyıldan kalmadır. Bu yasaya göre, tanınan dört inanç olan Katoliklik, Kalvenizm, Lüteryenlik ve Yahudilikle ilgili haftada bir saatlik din kültürü dersi verilmektedir. İlkokullarda bu bir saatlik din dersini, diledikleri takdirde ilkokul öğretmenleri verebilmektedir. Bu sebepten dolayı öğretmenler, matematik ya da Fransızca gibi bu alanda da bir formasyondan geçebilmektedir. Öğretmenlerin ya bu dört inançla ya da o inanca bağlı felsefeyle ilgili 24 saatlik bir eğitimi seçme hakları vardır. IUFM’de bu inançlardan birini ya da diğerini seçmek illaki kişinin kendi bireysel inançlarıyla alakalı değildir. Bir dine ya da ona bağlı felsefeye ilgi duymanın başka sebepleri de olabilmektedir. Okullardaki bu din eğitiminin detayları (öğretmenlerin eğitimi, programların içeriği, vs.) daha sonra yayınlanacak başka bir makalenin konusu olacaktır.

Fransa’nın doğusundaki bu departmanlardaki durum, tarihin bir mirası olsa da, din sosyolojisinin geçirdiği evrimden ve yeni ortaya çıkan bir parametreden, yani İslâm’dan da etkilenmektedir. Bazı Müslüman aileler, çocuklarının bu din saatinde Müslüman bir din eğitiminden faydalanmasını arzulamaktadır.

Alsace-Moselle’de din eğitimi meselesi, bu eğitimin İslâm inancını da içine alacak şekilde genişletilmesi sorusunu da beraberinde getirmekte ve daha genel anlamda İslâm’ın toplumumuzdaki yerini ilgilendirmektedir.

Türkiye’de Devlet Okullarında Din Öğretiminin Tarihçesi, İdeolojisi ve Öğretim Programları

FARUK BİLİCİ

Tıpkı Fransa’da olduğu gibi, Türkiye’de de laiklik her şeyden evvel okullarda ve okullar vasıtasıyla uygulamaya konmuştur. Osmanlı İmparatorluğu’nun klasik döneminde, yani 19. yüzyıl öncesinde, tüm vilayetlerde eğitim veren neredeyse tek bir okul türü bulunmaktaydı: *Medreseler*. Dinle ilgili olmayan bazı eğitimler de yine aynı medreseler bünyesinde verilmekteydi. Bunun tek istisnası, Saray Mektebi olan *Enderun*’dur. Tanzimat ve II. Abdülhamid dönemi boyunca dinî eğitim, eğitim sistemi içerisinde durmadan gerilemiştir. Hatta bazı din dersleri bu kurumlarda okutulmasına devam edilmişse de, her seviyede açılan çok sayıda “laik” eğitim kurumu karşısında dinî eğitimin neredeyse kendi kaderine terk edildiğini söyleyebiliriz.¹ 1924 yılında, Lozan Antlaşması bünyesindeki dinî azınlıklar haricinde² ülkedeki eğitim sistemini tek bir çatı altında toplayan büyük bir eğitim reformu (Tevhid-i Tedrisat Kanunu) gerçekleştirilir.³ Ayrıca, bazı tecrübeler dışında 30 sene boyunca

1 İslâm’ın yaşadığı dönüşümle ilgili genel bir bakış için: Faruk Bilici, “L’islam à la fin de l’Empire ottoman et dans la république kémaliste: diversité et modération”, *La Turquie*, der. S. Vaner, Paris, Fayard, 2005, s. 291-310.

2 Lozan Antlaşması (1923) uyarınca, azınlık olarak adlandırılan gayrimüslim cemaatler ve yabancılar, belirli koşullar altında özel okul açabilmekte ve yönetebilmektedir. 1965’ten 1983’e kadar, azınlıkların yeni okul açması yasaklanmış; ayrıca Türk Hükümeti bu okulların işleyişini daha iyi denetleyebilmek amacıyla her okula sistematik olarak “Müslüman” ya da Türk bir müdür yardımcısı atamıştır. Farklı seviyelerde eğitim veren yaklaşık 85 okulda 5.000 kadar öğrenci vardır. (<http://w3.gazi.edu.tr/web/gelisi/yayin/ozelo.htm>).

3 3 Mart 1924’te kabul edilen metinde şu hükümler öngörülmüştür: “Türkiye’deki bütün bilim ve öğretim kurumları Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlıdır (md. 1); “Şer’iye ve Evkaf Vekâleti veya özel vakıflar tarafından yönetilen bütün medrese ve okullar Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlanmıştır”

ca devlet okullarında “meslekî” anlamda bir din eğitimi verilmeyecek, bu eğitim çok sayıda özel ve gayri-resmî diyebileceğimiz girişimlerle sağlanacaktır. İkinci Dünya Savaşı’nın hemen ardından çok partili hayata geçilmesiyle birlikte bu din eğitimi meselesi, tüm hükümetler arasında günümüze kadar devam eden temel bir ideolojik ve siyasî mesele haline gelecektir.

Bu çalışmada üç tip din öğretiminden bahsedeceğiz: Teoride din görevlisi yetiştirme amacıyla açılmış olan İmam-Hatip okullarında verilen din eğitimi, devlet okullarında verilen din eğitimi ve son olarak, Başbakanlığa bağlı bir kamu kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından verilen din eğitimi.

Bahsettiğimiz eğitim türlerinden ilk ikisi Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı faaliyet gösteren Din Öğretimi Genel Müdürlüğü⁴ tarafından yönetilmekte ve düzenlenmektedir. Bu Genel Müdürlük görevini, öğrencilerin zihninde “insana, düşünceye, özgürlüğe, ahlâka ve kültürel mirasa saygıya dayanan” bir din öğretimi (hemen belirtelim: İslâm dini) anlayışının yayılmasına katkıda bulunmak olarak tanımlamaktadır. Bu amaca ulaşabilmek için de kültürel mirası değerlendirebilen, yaşanan hayatı yorumlayabilen, problemlere çözüm üretebilen bireyler yetiştirmek istemektedir. Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, sanki İslâm sadece “bilim” ve “akıl”dan ibaretmişçesine dinî ve dünyevî olanla, akıl ve dogmanın iç içe yaşadığı Türkiye’deki laikliğin sembolü gibidir. Genel Müdürlük, İslâm’ın bilimle bağdaşıp bağdaşmadığı ya da Müslüman toplumların geri kalmasında dinin ne gibi bir rol oynadığı gibi geçtiğimiz yüzyıllara ait tartışmaları devam ettiren bir tür ideolojik araçtır. Bu Genel Müdürlük ayrıca, adeta *Débats* gazetesi ya da *Qu’est-ce qu’une nation?* (*Millî Nedir?*)⁵ adlı eseri aracılığıyla Muhammed El-Afgani’yle girdiği polemik-

(md. 2); “Şer’iye ve Evkaf Vekâleti bütçesinde, okullara ve medreselere ait olan birikimler, Milli Eğitim Bakanlığı bütçesine devredilecektir” (md. 3); “Millî Eğitim Bakanlığı’nca, yüksek din uzmanları yetiştirmek için, Üniversitede bir ilahiyat fakültesi açılacak ve imamlık ve hatiplik gibi dini hizmetlerin görülebilmesi için de ayrı okullar açılacaktır (md. 4).”

4 Bu bölümle ilgili bkz. <http://dogm.meb.gov.tr>

5 MEB’e bağlı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Renan’ın İslâm’la ilgili “nazik üslubunu” yinemez, ancak denetiminden sorumlu olduğu bütün öğretim programları ve ders kitapları aracılığıyla bu konuya içten içe yanıt verir. Renan şöyle demiştir: “...İslâmcılık ancak ve ancak resmî bir din olarak var olabilir. İslâmcılığı serbest ve bireysel bir din seviyesine indirmek onu yok etmektir. İslâmcılık; Fransa’da XIV. Louis devrinde ya da İspanya’da hâlâ geçerli olan Katoliklik gibi sadece devletin bir dini değildir. İslâm, devleti dışarıda bırakan bir dindir... Burada ebedi bir savaştan bahsediyoruz. Ancak en son İsmailoğlu da sefaletten öldüğü ya da çölen derinliklerinde belasını bulduğu zaman bitecek bir savaş. İslâm Avrupa’nın gerçek anlamda yadsınmasıdır, İslâm II. Philippe İspanya’sının ve V. Pie İtalya’sının daha yeni tanıdığı fanatiktir. İslâm bilimin hor görülmesi, sivil toplumun baskı altına alınmasıdır. Samilik maneviyatının o korkunç basitliği, insan beynini sınırlandırıp beyni her türlü hassas düşünceye, ince hislere, akılcı araştırmaya kapatarak onu sonsuz bir nakaratla karşı karşıya bırakmaktadır: Allah Allah’tır...” (*Qu’est ce qu’une nation?*)

lerde Ernest Renan’a yanıt verircesine, ilerici İslâm’ın savunuculuğunu yapmaktadır. Yine de bu kurumun söylemlerinde, düşünce ve pozitif bilimler İslâm’ın başladığı yerde biter, zira kurum hiçbir şekilde ateist, agnostik hatta başka bir dine bağlı olan bir Türk vatandaşı olabileceğini öngörmemektedir. Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, “Türkiye için gerekli zihniyet değişikliğinin gerçekleşmesine yardımcı olması” için Türk gençliğine “akıl ve bilime dayalı bir din anlayışını” aşılama istemektedir. Bu amaca ulaşmak için de, inanç ve aklı birleştirecek yöntemler geliştirmeye çalışır. Kurum, Osmanlı medreselerinde ve diğer tek tanrılı dinlerin geleneksel eğitimlerinde uygulanan eski, baskı altına alıcı ve belletici bir din öğretimi programını reddetmektedir. Bu idarî kurumun hedeflerine göre, öğretimde toplumsal uyum ve millî birlik her yerde karşımıza çıkan parametrelerdir; ahlâkî unsurlar ön plana çıkartılmıştır; “oku, düşün ve anla” şeklinde basitçe ifade edilen bir din öğretimi prensibi benimsenmiştir. Öğrenciler, yönetici-öğretmen-öğrenci-veli ilişkisinde tesis edilen bir güven ortamı içerisinde kaliteli ve sistematik bir eğitim-öğretim sürecinden geçerek bir din anlayışı geliştirmelidir. Ancak kurumun temel çizgisine göre, Renan’dan alıntı yapacak olursak, “Allah Allah’tır.”

Bütün bu saydıklarımız, uzmanlaşmış din eğitimi için olduğu kadar, genel din öğretimi için de geçerlidir.

DİN ADAMI EĞİTİMİNİN ALTYAPISI: İMAM-HİTAP OKULLARI

1924 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkartıldığında, önce Bakanlık kararıyla medreseler kapatılır, daha sonra da yine bir Bakanlık kararıyla Maarif Vekâleti’ne (Millî Eğitim Bakanlığı) İmam-Hatip Mekteplerinin ve İlahiyat Fakültelerinin açılması sorumluluğu verilir.

1924-1925 eğitim-öğretim yılında ilk önce 29 okul açılır. 29 Temmuz 1924 tarihli yönetmelik bu okulların misyonunu: “Görevlerini hakkıyla yerine getirebilecek olan ve yeterli bilgi ve beceriyle donatılmış imam ve hatipler yetiştirmek” olarak belirler.⁶ Eğitim süresi dört sene olarak belirlenen bu okullarda Kur’an-ı Kerim, din dersleri, gına (musiki), hadis, Arapça, kelâm gibi dinî derslerin yanı sıra, Türk edebiyatı, ruhiyat (psikoloji), üslup ve tahrir, malumat-ı vataniye, Türkçe, tarih, coğrafya, jeoloji, hesap (matematik), fizik, kimya, hendese (geometri), hıfzıssıhha (sağlık bilgisi), hayvanat (zooloji), nebatat (botanik), yazı, terbiye-i bedeniye (beden eğitimi) gibi dinî olma-

6 P. Xavier Jacob, *L’Enseignement religieuse dans la Turquie moderne*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1982, s. 102.

yan dersler de okutulmuştur. Gördüğümüz gibi, dinî olmayan dersler din derslerinden daha fazladır. Hedeflenen şey sadece yeni rejimin ideallerine değil, aynı zamanda bilime, yeniliğe ve çağdaşlığa da kendini adanmış din görevlileri yetiştirmektir.

2.258 öğrenciyle açılan⁷ bu 29 okulun sayısı bir sonraki yıl (1925-1926) 20'ye geriler ve ardından baş döndürücü bir düşüş yaşanır. Bu okullar özel bir din eğitiminin verilmesine son vermek amacıyla 1930 yılında kapatıldığında (1948'e kadar kapalı kalırlar), biri İstanbul'da diğeri ise Kütahya'daki 2 okulda sadece 50 civarında öğrenci kalmıştır. Okulların kapatılmasının resmî gerekçesi "imamlık ve din adamlığı mesleğinin cazip bir meslek olmamasından dolayı bu okulların yeterince öğrenci çekmemesi" olarak açıklanır. Ancak buradaki gerçek sebep siyasî irade eksikliği, genel anlamda dinden soğuma ve büyük olasılıkla, Atatürkçülüğün meşhur 6 ilkesiyle⁸ özetlenen Cumhuriyet rejimine, devrimci pozitivizme ve laikliğe yüzünü çevirmiş halkın bu okullara duyduğu güvensizlikten kaynaklanmaktadır.

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, gerek Türk halkının, gerekse Türkiye'nin kesinlikle parçası olmaya karar verdiği Batı dünyasının talep ettiği çok partili siyasî hayata geçiş, din eğitimi demokrasi'nin bir kriteri haline getirir. Ayrıca, Müslüman halkın ihtiyaçlarına cevap verebilecek nitelikli din görevlisi sayısında giderek artan açık da bu eğitimi zorunlu kılacaktır. Böylece 1948'de on ilde İmam-Hatip okullarının yeniden açılmasına yönelik ilk girişim gerçekleşir. 10 aylık hızlandırılmış kurslar şeklinde tasarlanan yeni okullar, çok kısa bir sürede ömrünü tüketecektir, zira okullar iki yılın sonunda imkânsızlıklardan ve özellikle de öğrenci yokluğundan tekrar kapanacaktır.

Ancak, dinî değerlere bağlı, gelenekçi Anadolu halkının oylarıyla 1950 seçimlerini kazanarak iktidara gelen Demokrat Parti, gerçek anlamda dinî eğitim veren kurumların açılması için işe koyulur. Yeni açılan İmam-Hatipler de, genel ortaöğretim kurumlarına uygun bir biçimde, ortaokul ve lise olmak üzere iki kısımdan oluşur ve ilkokuldan sonra 7 yıllık bir eğitim verir. Dersler de, genel eğitim ve dinî eğitim olmak üzere yine iki gruba ayrılmıştır. Uzun bir döneme yayılan bu eğitim, Cumhuriyetin yeni din adamlarını yetiştirebildiği gibi, bu okulların mezunları çok kısa bir sürede, ilki 1959'da İstanbul'da açılan Yüksek İslâm Enstitüsü'nde ve 1949'da Ankara Üniversitesi'ne bağlı kurulan İlahiyat Fakültesi'nde yükseköğretim alma imkânına da kavuşacaktır. 1951 yılında yedi okulla başlayan İmam-Hatiplerin sayısı, yedi yıl sonra,

⁷ A.g.e., s. 106.

⁸ Bu ilkeler: Laiklik, Cumhuriyetçilik, İnkılâpçılık, Devletçilik, Milliyetçilik ve Halkçılıktır.

yani 1958'de 18'e, daha sonra 1962'de 26'ya çıkacak ve 1968'de bu sayı 71'e ulaşacaktır. Kelimenin tam anlamıyla halk, İslâm burjuvazisi ve muhafazakâr hükümetler tarafından getirilen bu okullar, 1970'lerde toplumsal bir anlaşmazlık kaynağı haline gelerek Cumhuriyet döneminin öğretim birliği ve laiklik ilkesi için sorun teşkil etmeye başlayacaktır. Bu okullara ilk darbe, 12 Mart 1971'deki askerî müdahale ile indirilir ve okulların ortaokul kısmını kapatılır. 1974 yılında Sosyal-Demokrat ve İslâmcı partilerin kurduğu koalisyon hükümetinin iktidara gelmesiyle gelişerek sayısı artan İmam-Hatipler, "dinî" meslek icra etmekten çok uzak binlerce mezun vermiştir. Bu gençler aslında yetiştirilmedikleri, eğitimini almadıkları pek çok meslekî alanda çalışmaya başladığından, Cumhuriyetin getirdiği öğretim birliğinden sapılmış gibidir. Bu durum güçlü, Cumhuriyetçi laiklik yanlılarını, kısacası orduyu son derece rahatsız eder. Şubat 1997'de ordudan gelen son bir uyarı, devlet kurumlarının özel dinî eğitim sorununu baştan aşağı gözden geçirmesini gerektirir. Zorunlu temel eğitim 8 yıla (5 + 3) çıkartılır, böylece okul çağı da 12'den 15 yaşa yükselmiş olur. Askerler böylece bu okulların orta kısmını kapamaya zorlamış, okullardan mezun olan öğrenciler de eğitimlerinin sonunda istedikleri üniversitelere girebilme haklarını kaybetmiştir. Aslında İmam-Hatipler, İlahiyat Fakülteleri dışındaki bölümlere zaten sınırlı sayıda öğrenci gönderebilmektedir. Bu sınırlayıcı sistem "ılımlı İslâm" yanlısı bir partinin iktidara gelmesine rağmen, İlahiyat öğrencilerinin müfredatlarına getirilen yeni düzenlemeye kadar etkili olmuştur. Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) bu konuyu 2002 seçim kampanyasının önemli konularından birisi yapmış olsa da, ordu ve Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK) ile açıkça karşı karşıya gelmemek için, bu okulların malî ve insan kaynaklarını güçlendirerek ya da bu okulların mezunlarını devlet teşkilatında önemli yerlere getirerek yürürlükteki mevzuatın etrafından dolanmayı tercih etmektedir. Her halükârda, laik çevreler İslâmcı hükümetin tabanını memnun etmek istediğinden şüphelendiği sürece, bu konu daha uzun süre gündemdeki yerini koruyacaktır.⁹

Ülkedeki din görevlisi ihtiyacının mezun sayısının çok altında olduğu düşünüldüğünde, gerek okulların sayısı, gerekse öğrenci sayısı her şeye rağmen hiç de az değildir. Ancak Türkiye'deki laik çevrelerde en çok rahatsızlık uyandıran şey, öncelikle bu okullarda kız çocuklarının da okuyor olmasıdır.

9 2008 yılı Mart ayında iktidardaki İslâmcı Hükümete karşı hazırlanan iddianamede yer alan AKP yöneticilerinin İmam-Hatiplerle ilgili söylediği çok sayıda söz ve bu okulların mezunlarının istedikleri üniversitelerde okuyamamasına duydukları tepkiler, bu okulların Türkiye'deki siyasî tartışmalarda kapladığı yeri ortaya koyar. Metnin tamamı için bkz. http://groups.google.com/group/soc.culture.turkish/browse_thread/thread/033e46db5f13fbb4

Oysa bilindiği üzere İslâm dinine göre kadınlar dinî görevlerde bulunamamaktadır. Görüldüğü üzere İslâmî çevreler eğitimde laiklik ilkesini, çok daha üstün başka bir ilkeyle; eğitim ve öğretimde cinsiyet eşitliği ilkesiyle başka yöne çekmeyi başarmıştır. Böylece bugün bu “meslekî” okullara giden kız öğrenci sayısı neredeyse erkek öğrenci sayısını yakalamaktadır (Tablo 5.1).

TABLO 5.1
2003-2004 Yıllarında İmam-Hatip Liseleriyle İlgili Rakamlar¹⁰

Okul sayısı	Kaydolan öğrenci		Öğrenci sayısı		200-2003 yıllarında mezun olanlar		Öğretmen sayısı
	kız	erkek	kız	erkek	kız	erkek	
452	16.358	21.015	35.562	49.336	4.273	5.107	7.631
Toplam	37.373		84.898		9.380		

Burada 84.898 olarak görülen öğrenci sayısı aslında sadece halkın bu okullara karşı gösterdiği ilgisizliği yansıtmıyor. Bunda aynı zamanda, yukarıda da belirttiğimiz gibi okulların “ortaokul” kısmının kapatılmasının ve mezun olan öğrencilerin üniversite eğitimlerine istedikleri bölümlerde devam etmekte zorlanmasının da rolü vardır. Bu okulların 1974’ten bu yana öğrenci sayılarının dağılımı da şu şekildedir:

TABLO 5.2
İmam-Hatip Okullarının Öğrenci Sayısı (1974-2004)¹¹

Yıllar	Öğrenci sayısı
1974-1975	48.895
1980-1981	200.308
1996-1997	500.000
2002-2003	64.534
2003-2004	84.898

Kız çocuklarının bu okullara tabloda görülen yüksek oranlarda devam etmesinin sebebi sadece dinî eğitim alanında uzmanlaşmak istemelerine bağlı değildir. Aslında, ailelerin çocukları için bir çeşit “dini bütün, ahlâklı yetiştirme” garantisi olarak gördükleri bu okullar olmasaydı, bu kız öğrenciler büyük ihtimalle hiç okula gitmeyecekti. Öte yandan, büyük şehirlerdeki ak-

¹⁰ Milli Eğitim Bakanlığı internet sitesi: <http://dogm.meb.gov.tr>.

¹¹ *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, Ruşen Çakır, İrfan Bozan ve Balkan Talu tarafından Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV) adına hazırlanan rapor, Haziran 2005.

sine, Anadolu’daki pek çok İmam-Hatip Lisesi’nde başörtüsü takılmasına ses çıkartılmamaktadır. En azından *Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı* TESEV’in Haziran 2005’te yayınladığı rapordan bunları anlıyoruz.¹²

Yine aynı rapora göre İmam-Hatip Liseleri meselesi, sorun sadece bu okulların mevcudiyeti ile ilgili olmadığı ve devletin laik niteliğine, din-devlet arasındaki ilişkilere, bireylerin temel özgürlüklerine ve fırsat eşitliği gibi konulara dayandığından, bu liseler siyasetçileri ve kamuoyunu meşgul etmeye devam edecektir. Bu okulların mezunlarından oluşan güçlü bir baskı grubuna rağmen (dernekler, vakıflar, ama özellikle de aralarında Başbakanın bizzat kendisinin de bulunduğu çok sayıda Bakan, milletvekili ve bürokratlar), İmam-Hatipler düşüşe geçmiş gibi görünüyor. Çok sayıda öğrenciyi barındırmak için inşa edilmiş binaların boş kaldığını, iyi bakılmadığını; öğrencilerin büyük kısmının karşılıksız burslar ve ücretsiz yurtlar yüzünden bu okullara gittiğini ve genel olarak seviyede bir düşüş yaşandığını söyleyebiliriz. Yine de Türkiye’nin AB ile üyelik müzakerelerine başladığı bir anda, bu okulların mevcudiyeti ve işleyişi ile başörtüsü meselesi, eğitimle ilgili neredeyse tüm tartışmaların odağında yer almaktadır. İslâmcı Hükümetin her tür reform girişimi, aslında üstü kapalı olarak bu okulları içinde bulundukları sıkıntılı durumdan kurtarmak amacıyla yapılmış gibi algılandığından, İmam-Hatip Liseleri meselesi, gerçek anlamda meslekî liselerin geliştirilmesini de etkilemektedir.

1997 yılında askerden gelen uyarının ardından, 1998 eğitim yılının başında yürürlüğe giren yeni İmam-Hatip Lisesi öğretim programları, bir senesi hazırlık olmak üzere dört yıllık bir eğitimi öngörecektir. Bu programların genel felsefesi “insana, kültürel mirasa, düşünceye, özgürlüğe ve ahlâka saygılı” öğrenciler yetiştirmektir. Ayrıca bu program “insanlık tarihinde, günlük hayatta karşılaşılan sorunların çözümünde bir iletişim aracı olarak” dinin rolünü “bilimsel olarak” geliştirmeyi hedefler (buradaki ‘din’ İslâm dini olarak anlamamız gerekiyor). Bütün bunlar da “bilgi” aracılığıyla olacaktır. Ahlâkî unsurlara da sürekli vurgu yapıldığını, ayrıca düşünme ve kendini sorgulayabilme kapasitelerinin geliştirilmesi, tarafsızlık, seçme şansı, eleştirel düşünce ve akıl yürütmeye dayalı bir yaklaşımın dile getirildiğini söyleyebiliriz.

Arapça, Kur’an-ı Kerim, temel dinî bilgiler, Peygamberin hayatı (siyer), tefsir, hitabet, karşılaştırmalı dinler tarihi, İslâm tarihi, kelâm, hadis¹³ gibi öğrencileri “dinî mesleklerle” hazırlamaya yönelik bir dizi alan dersine rağmen, herkes bu eğitimin imamlık görevini yerine getirebilmek için son de-

12 Önceki nota bkz.

13 Peygamberin sözleri.

rece yetersiz olduğu yönünde hemfikirler. Din görevlisi olabilmek için ülkedeki 23 İlahiyat Fakültesinden birinde eğitime devam etmek kesinlikle şarttır. Öte yandan bazıları, geleceğin din görevlilerinin faaliyetlerini daha iyi kontrol edebilmek amacıyla, düz liseler bünyesinde seçmeli derslerin verilmesini önermektedir. Bu önerinin uygulanabilmesi mümkün gözükmemektedir.

GENEL EĞİTİM VEREN OKULLARDA DİN ÖĞRETİMİNİN YERİ: SÜNNİ İSLÂM EĞİTİMİ Mİ YOKSA DİN OLGUSU MU?

1982 yılından beri Türkiye’de din dersleri, eğitimin neredeyse tüm kademelelerinde (ilköğretim dördüncü sınıftan lise bitimine kadar) zorunludur. Bu dersler “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi” adını taşımaktadır. Anayasa tarafından (madde 24) öngörülen bu uygulama Türkiye’deki laikliğin, en azından çağdaş Türkiye’nin kurucularının düşündüğü anlamdaki laikliğin önündeki en büyük çelişkilerden biridir. Ancak meseleyi biraz daha yakından incelediğimizde, bu uygulamanın aslında iki ayrı ideolojik eğilimin çatışma sahası olduğunu görüyoruz. Bu çatışmanın bir tarafında, bu dersleri tıpkı herhangi başka bir ders gibi, bir “din olgusu” olarak yönetmek ve yönlendirmek isteyen Cumhuriyetçiler ve Atatürkçüler yer almaktadır. Zaten dersin ismindeki “kültür” ve “bilgi” kavramları da bu anlayıştan kaynaklanmaktadır. Çatışmanın diğer tarafında ise, geleneksel, İslâmî ve milliyetçi eğilimden gelen ve üniversitelerdeki ilahiyat profesörleri, İmam-Hatip Okulları mezunları gibi bu programların içeriğinin gerçek yaratıcıları olan kişiler bulunmaktadır. Okullarda okutulan bu din derslerini veren öğretmenlerin de sahadaki oyuncular olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar ilahiyat fakültelerinden mezun olmuş ve İslâm ilahiyatı alanında klasik bir eğitimden geçmiş din dersi hocalarıdır. Din eğitimi ya da öğretiminden bahsetmenin bu noktada artık bir önemi kalmamaktadır, zira iş uygulamaya geldiğinde bu süreç İslâm dinî ilmihali şeklini almıştır.

ÖĞRETİM PROGRAMLARI: “ALLAH ALLAH’TIR”

Kendi kendine düşünebilen, sorgulayabilen, bilimin ışığında akıl yürütebilen, vicdan özgürlüğüne sahip öğrenciler yetiştirme amacını her fırsatta tekrarlayan öğretim programları¹⁴ kısaca, “doğru” din inancını öğretmekten ziyade geliştirmeye yöneliktir. En başından itibaren, bir dini doğru şekilde öğrenmenin illaki inançlı olmayı gerektirmediği belirtilse de, ‘din’ kelimesinin geçtiği yerlerin neredeyse tamamında aslında anlatılmak istenen Sünni İslâm’dır ve

öğrencilerin hem inançlı olması hem de ibadetlerini yerine getirmeleri bu derslerin temel felsefesidir.

Bu programlar 1950 yılında tek partili hayatı sona erdiren dönemin izlerini taşıdığı gibi, Komünist Blok’la Batı arasındaki Soğuk Savaş döneminin, farklı ideolojik gruplar arasında silahlı çatışmaların yaşandığı 70’lerin ve Türk Silahlı Kuvvetleri’yle, PKK arasında yaşanan ve 1984’ten beri süregelen iç savaşın izlerini de taşımaktadır.

Bu programların genel amaçları bireysel, toplumsal, ahlâkî, kültürel ve evrensel niteliktedir.

Bireysel amaçlar açısından: Öğrenciler temel dinî ve ahlâkî sorulara cevap verebilmeli, inanma ve yaşama özgürlüklerinin bilincine varabilmeli ve dinî inanç ve ibadetlerini başkalarının istismarına kapılmaksızın gerçekleştirebilmelidir. Programlar öğrenciye dinin içtenlik ve sevgi boyutunu fark ettirerek onun insan için “vazgeçilmez” bir öğe olduğunu kavrayabilmeli, öğrenciler İslâm dinini ve diğer dinleri ana kaynaklarıyla birlikte tanımaları gerektiğini kavrayabilmeli, “doğru” dinî bilgilerle “batıl inanç ve hurafeleri” ayırt edebilmelidir. Aynı şekilde öğrenci, dinin emirleriyle, toplumsal beklenti ve alışkanlıklara dayalı olan davranışları ayırt edebilmeli, İslâm’ın iman, ibadet ve ahlâk esaslarını tanıyabilmeli, İslâm dininin akıl ve bilimle uyum içinde olduğunu, dinin ve bilimin birbirlerini tamamladığını kavrayabilmelidir. Akıl dinî sorumluluğun temel şartı olduğunu kavrayabilmeli, kendi inancı ile mutlu ve barışık olabilmelidir.

Toplumsal açıdan: Öğrenci toplumsal olarak yaşanan dinî ve ahlâkî davranışları tanıyabilmeli, toplumdaki farklı dinî anlayış ve yaşayışların dinî değil, sosyal bir olgu olduğunu anlayabilmelidir. Böylelikle Sünni resmî öğretime uymayan her türlü dinî hareket damgalanmış olur. Öğrenciden başkalarının inanç ve yaşayışlarına hoşgörü ile yaklaşması istenilse de, öğrencinin toplum içindeki “hurafelere dayalı” dinî oluşumlarla “gerçek” inançlar arasındaki farkı da ayırt edebilmesi gerekmektedir. Yani, diğerleri “hurafe” olduğundan, tek başvurulması gereken din Bakanlığın öğrettiği dindir. Bu da bu programlarda belirtilen toplumsal barışın tesis edilmesinde pek de yardımcı olmayacaktır.

Ahlâkî açıdan: Öğrenci öğrenilen ahlâkî değerleri içselleştirebilmeli, bunlara saygı duymalı ve inanç ve ibadetlerin davranışları güzelleştirmedeki olumlu etkisini fark edebilmelidir.

Kültürel açıdan: Öğrenci, dinin kültürü oluşturan unsurlardan biri olduğunu kavrayabilmeli, dinin diğer kültür unsurları üzerindeki etkilerini fark

edebilmeli, “doğru” dinî bilgiler yardımıyla nesiller arası anlayış farklılıklarına daha hoşgörülü yaklaşabilmelidir.

Son olarak evrensel açıdan, din ve ahlâk programlarıyla Türk öğrencilerin evrensel değerlere kendi bilgi ve bilinçleriyle katılmaları ve evrensel değerlerin İslâm’ın değerleriyle örtüştüğünü fark etmeleri amaçlanmaktadır.

Türk öğrencilerinin nasıl gerçek birer Sünni Müslüman olarak yetiştirildiğini anlayabilmek için, din öğretim programlarında belirtilen bütün bu genel ilkelerin, her bir sınıf için belirlenen özel program ve uygulamaların daha ayrıntılı araştırmalarla karşılaştırılması gerekir. Bu programlar, İslâm’ın dışındaki inançlara, hatta İslâm bünyesindeki diğer inanç akımlarına gerçek anlamda yer vermediğinden, aslında tam anlamıyla birer İslâm ilmi hali programı gibidirler. Artık “öğretmekten” ziyade “inandırmaya”, öğrencilere bu inancı aşılama çabası yapılmaktadır. Burada artık din olgusu değil, modern yöntemlerle öğretilen oldukça geleneksel bir dinî eğitim söz konusudur.

Bu dersi daha önceden almamış olanlara yönelik yapılan siyasî söylemle, dersin gerçek içeriği arasındaki sapmayı gözler önüne serebilmek için, bu derslerin okutulmaya başlandığı ilk yıl olan ilköğretim dördüncü sınıfın sonunda öğrenilmiş olması gereken 35 bilgiye bakmak yeterlidir:

– Öğrenci günlük konuşmalardaki dine ilişkin bazı ifadeleri (Bismillâ-hirrahmanirrahim –Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla–, Allah’a şükür, günah, sevap, helâl, haram...) ayırt edebilir ve böylece dinin toplumda bir yeri olduğunu anlar.

– Evinde ve çevresinde bulunan dinî ve kültürel sembolleri tanımaya başlar.

– Din ve ahlâk arasındaki ilişkiyi göstermek için örnekler verir (Hz. Muhammed’in hadisi: “Din güzel ahlâktır.”)

– Hz. Muhammed’in hayatı ve güzel davranışlarıyla ilgili örnekler verir (ve bunu şu sözle teyit eder: “Peygamber Efendimiz sözleri ve davranışlarıyla en güzel örnektir.”)

– Sübhaneke duasını (orijinal Arapça metni) ve anlamını (Türkçesini) ezberler: “Allah’ım! Sen eksik sıfatlardan pak ve uzaksın. Seni daima böyle tevhid eder ve överim. Senin adın mübarektir. Varlığın her şeyden üstündür. Senden başka ilah yoktur.”¹⁵

– Sağlıklı olmak için, bedeninin, elbiselerinin ve çevresinin temiz olması gerektiğini bilir.

¹⁵ *Sübhâneke Allâhümme ve bihamdike ve tebarekesmüke ve tealâ ceddüke ve celle senâuke ve lâ ilâhe gayruk.*

- ”Dinimizin” temizliğe verdiği önemin bilincindedir (dinim temiz olmamı istiyor [hadis: “Temizlik imandandır.”])
- Fatiha suresini (orijinal Arapça metni) ve anlamını (Türkçe çevirisi-ni) ezberler.
- Dinin akli kullanmayı emretmesiyle ilgili örnekler verir.
- Hz. Muhammed’in doğumuyla ilgili olayları öğrenir.¹⁶

DERS KİTAPLARI: KUR’AN-I KERİM, HZ. MUHAMMED, ATATÜRK

Bu derslerin içeriğini daha iyi kavrayabilmek için Milli Eğitim Bakanlığı tarafından önerilen ders kitaplarına bakmak ilginç olabilir. Çalışmamızda ilköğretim kurumlarına ve liselere önerilen sekiz kitaptan yedisini inceledik.¹⁷ Öğretmenlere sunulmadan önce farklı komisyonlarda bir dizi görüşmeye tabi oldukları için, bu ders kitaplarının devletin Türk gençliğini nasıl biçimlendirmek istediği konusunda oldukça “öğretici” olduğunu söyleyebiliriz. Kitaplar Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı Talim ve Terbiye Kurulu tarafından resmî ders kitapları olarak kabul edilmekte ve yine Bakanlık tarafından her yıl düzenli olarak yaklaşık yarım milyon adet basılmaktadır. Bunun bir sonucu olarak ders kitaplarının içeriği hiçbir tereddüde yer bırakmaksızın devletin gençliğine aşlamak istediği dinî görüşü yansıtmaktadır. Öte yandan, ders kitaplarının bir komisyon tarafından hazırlandığını ve üniversitelerde öğretim görevlisi olarak çalışan ilahiyat profesörleri tarafından incelendiğini göstermek amacıyla, yazarlar genellikle “Komisyon” olarak belirtilmektedir.¹⁸

Kitapların içeriği yukarıda gördüğümüz dördüncü sınıflar için hazırlanan kitaptakinden farklı değildir. Türk-Sünni İslâm ilmiyali eğilimi her sayfada göze çarpmaktadır. Şayet öğrencinin bu ders kitaplarından –ve bu ders-ten– başka bir kültürel ya da entelektüel referansı yoksa, akıllılık edip kendisine söylenene, yani İslâmî emirlere itaat etmekten başka kurtuluşu yoktur. Bu yüzden kitapların biraz baskıcı olduğunu söyleyebiliriz. Böylece Mustafa Kemal Atatürk üzerinden bireyin sistematik olarak yeniden Müslümanlaşma-

16 <http://dogm.meb.gov.tr>. İslâm’da Hz. Peygamberin ismi her zaman S.A.S. (*Sallallahu aleyhi ve sellem*: que la paix soit sur lui) ile anılır.

17 Bu anlamdaki ilk girişimimizi bundan birkaç yıl önce, 1982 Anayasası’nın ardından uygulamaya konulan din dersi kitaplarını incelemek üzere gerçekleştirmiştik. Faruk Bilici, “İslam, modernité et éducation religieuse en Turquie”, *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, der. S. Vaner, Paris, L’Harmattan, 1991, s. 41-60.

18 4. sınıftan 8. sınıfa kadar olan kitaplar için durum böyledir. Lise 2. sınıf Süleyman Hayri Bolay, lise 3. sınıfsa Mehmet Aydın tarafından hazırlanmıştır. Yazarların her ikisi de İlahiyat Fakültelerinde hocalık yapmaktadır.

şı, 1980’den bu yana neredeyse hiç değişmeden devam edecektir. Dahası, Atatürk’ün yeniden Müslümanlaştırılması, anaokulundan üniversiteye kadar eğitimin tüm kademelerinde ve din derslerinde aşılana bir kavram olan *Atatürkçülük* adı altında sistematik bir yapıya oturtulacaktır. Resmî belgelerle sunulan ve sistematik hale getirilen Atatürkçülük,¹⁹ Atatürk’ün vicdan hürriyeti, vatan savunması, askerlik, millî dayanışma, çalışma, kültür, Türk bayrağı ve millî marşla ilgili düşüncelerini tanıtmak, kendisine Kurtuluş Savaşı’nda ulus tarafından verilen dinî bir unvan olan *gazilik* unvanına dikkat çekmek, Atatürk’ün hoşgörüyü, laikliğe, insan sevgisine, barışa ama aynı zamanda “hoşgörü ve açıklığın dini olan” Müslümanlığa verdiği önemin altını çizmek şeklinde özetlenebilir. Din dersi öğretmenlerine verilen talimatlarda, her fırsatta Atatürk’ün söylediği sözlere dayanarak ve yaptıklarından örnekler vererek onun din, özellikle de İslâm konusundaki görüşleri üzerinde durulması çok dikkat çekicidir. Öğretmenlere, yıl içinde derslerde işlenen konulara göre Atatürk’ün sözlerini bilgece bulup çıkartmaları çağdaş Türkiye’nin kurucusunun her adımda nasıl bir din eğitimi aracı olarak kullanılmak istendiğini göstermektedir.

Buna uygun olarak, incelediğimiz ders kitaplarının hepsinin başında Türk bayrağı, millî marş, Atatürk’ün gençliğe hitabesi²⁰ ve Atatürk’ün fotoğrafı yer almaktadır. “İlköğretim dört” isimli ders kitabının arkasında yer alan bibliyografyadaki 30 eserden 8 tanesi ya Mustafa Kemal’le ilgilidir ya da ona adanmıştır.

Diğer din ve inançlara saygı duyulmasına ısrarla vurgu yapılmasına rağmen, bu kitaplarda bu din ve inançlara ayrılan yer son derece kısıtlıdır. Öncelikle, bu kitaplara göre tek tanrılı dinlerden başka bir inanç sisteminin olabilmesi zaten hayal bile edilemez. İlköğretim ders kitaplarında diğer din ve inançlara ayrılan yer çok azdır. Dördüncü sınıfta okutulan kitabın çevremizdeki dinî sembollere ayrılmış alt başlığı altında, bir caminin tam karşısında bir kilise görürüz.²¹ Daha sonra “ilahî kitapları tanıyalım” adlı bir bölüm bulabilmek için altıncı sınıfı beklemek gerekecektir.²² Sadece tek tanrılı dinlere (ehli kitap) ait kitapların bu “ilahilik” sıfatından yararlanma hakkına sahip olduğunu hemen belirtelim. Vahiy, sadece peygamberlerine gerçek kitap gönderilmiş olan üç dine aittir. Bahsi geçen ilahî kitaplar da Tevrat, Zebur, İncil ve

¹⁹ Bu kavram, Milli Eğitim Bakanlığı’nın resmî bir yayınının üç sayısında açıkça ve detaylı bir şekilde anlatılmaktadır: *Tebliğler Dergisi*, 2104, 2488 ve 2504 sayılı dergiler.

²⁰ 20 Ekim 1927 tarihinde *Nutuk*’un son bölümünde okunmuştur.

²¹ *İlköğretim 4*, s. 18-19.

²² *İlköğretim 6*, Bölüm VI, s. 91-100.

Kur’an’dır. Diğer peygamberlereyse sadece birkaç sayfa ayrılmıştır.²³ Zaten ilk üç kitap da, ahlâkla ilgili birkaç ayet eklenerek aşağı yukarı üç sayfada “açıklanmıştır.” Bu dinlerin Peygamberlerinden bahsedilmediği gibi, başka kültürlerden hiçbir dinî şahsiyetin de adı geçmez. Ancak yedinci sınıf ders kitabının sonunda, günümüzde yaşayan büyük dinler isimli, Atatürk’ün resimleriyle süslü bir bölüm yer almaktadır. Din olgusunun evrensel bir gerçeklik olduğu ve bir dine inanmanın tıpkı sevmek ve sevilmek gibi insan doğasının bir gereği olduğunu açıkladıktan sonra, yazarlar birden çok din ve peygamber olmasının sebeplerini sayarlar. Her bir dini (Yahudilik, Hristiyanlık, İslâm, Hinduizm ve Budizm) anlatan kısa bir açıklamanın ardından, reenkarnasyon inancına, Noel ve yılbaşı kutlamalarına, Müslüman topraklarında “maddî ve ahlâkî çöküntü içerisinde olan kişilerin kurtarıcısı” olarak tasvir edilen Hristiyan misyonerlerine karşı Müslüman çocukları uyaran bir bölüm yer almaktadır. Bu bölüm diğerlerinin inançlarına (ya da inançsızlığına) saygı duyulması yönündeki tavsiye ve öneriler ile, laiklik ve Türkiye’deki siyasî rejimin laik yapısıyla ilgili bazı bilgilerle sona erer.²⁴ Lise programlarında ise öğrencilere çok tanrıcılık, gnostisizm, agnostisizm ve ateizm gibi dinle ilgili bazı felsefi öğretiler tanıtılır. Ancak bu bölümlerde ders kitapları kesinlikle tarafsız değildir. İlke olarak bütün inanç ve düşüncelere saygı duyulması gerektiği söylene de, bu felsefi akımlar sadece öğrencilerin gözünde küçük düşürülmek ve onlara kuşkuyla yaklaşılmasını sağlamak amacıyla kitaplara girmiştir.

SÜNNİ İSLÂM’DAN BAŞKA KURTULUŞ YOK

Bu ders kitapları arasındaki en ilgi çekici örnek Bakanlık tarafından 2004 yılında resmen onaylanan lise ikinci sınıflara yönelik kitaptır. 17-18 yaşındaki gençler için yazılmış bu kitap eşit olmayan altı üniteye ayrılmıştır: İslâm Güzel Ahlâktır, Milli Birlik ve Beraberlik, Örf-Adet, Kötülüklerden Kaçınma ve Kötülükleri Önleme, Çalışmak ve Üretici Olmak, Öğretmenlik. Her ünite, farklı eserlerin, sözlüklerin ve ansiklopedilerin belirli bölümlerini okumak, bazı dinî ve dinî olmayan kavramlar hakkında kişisel olarak düşünmek, etrafımızda meydana gelen dinî ve ahlâkî olayları gözlemlemek gibi bir dizi hazırlık çalışmasıyla başlar. Birinci ünite, İslâm dininin ve özelliklerinin kimbilir kaçınıcı kez anlatılmasının ve İslâm’ın özellikle barışçı yönünün üzerinde durulmasının ardından (bir serbest okuma metniyle), Allah’a ve Allah’ın tekliğine inanmanın gerekliliğini Newton, Descartes, François Jacob, Francis Ba-

²³ Hz. Adem: 10; Hz. İbrahim: 10.

²⁴ *İlköğretim* 7, Bölüm VI, s. 105-122.

con, Leibniz gibi Batılı âlim ve filozoflardan ve İbn-i Sina ve Mevlana gibi Doğulu-Müslüman âlim ve düşünürlerden örnekler vererek anlatan bir bölüme geçilir. Bir sonraki metin ateizmle ilgili bir serbest okumadır. Aslında bu metin, inançsız kişileri anormal insanlar olarak sunmak ve gençlerin bu ilkelere benimsemesini engellemek için elinden geleni ardına koymayan bir metindir. Bu metnin yazarına göre ilahî bir varlığa inanmama, insanın akıl sağlığı açısından oldukça zordur. Hatta bu böyle bir kimsenin akıl sağlığı bile tartışılır, zira yazara göre her insan belirli bir kültürel ve dinî ortamda büyüdüğü ve bu ortam çocukluğundan itibaren onu etkilediği için, insan kolay kolay ateist olamaz; sonradan ateist olsa bile, bilinçaltında bu etkinin izlerini taşıyacaktır. İşte bu sebepten dolayı ateistlerin çoğu kendilerini ‘kültürel olarak Hristiyan’ ya da ‘kültürel olarak Müslüman’ olarak tanımlamaya devam etmektedir. Yine yazara göre, ateistler Allah’a inanmadıklarını söyleseler bile, ruhlarının derinliklerinde bir yerlerde iman etmeye devam ederler, zira Allah olmadan varoluşa bir anlam yüklenmesi çok zordur. Ateistlerin gerçeklerden kaçtığı söylenebilir, ancak insanoğlu ölüm, hastalık, depresyon, yangın, sel gibi kendi kapasitesini aşan durumlarda acizliğinin kolayca farkına varır. Bir felaketle karşılaştığında da içindeki ilahî sesin etkisiyle “Allah” diye haykırır.²⁵

Metnin tamamı bu şekilde, her şeyi yaratan ve yöneten daha yüce bir gücün varlığını inkâr etmenin anlamsızlığını göstermeye çalışır. İnsanı ateist olmaya iten şey, maddi durum, psikolojik durum, kötü eğitim, cahillik, çevre etkisi ya da baskı gibi olağandışı sebeplerdir.²⁶

Aynı şekilde ders kitabının yazarına göre, vahiyle inen kitapların hepsi bir değildir. Yazar Müslümanların Allah’ın gönderdiği tüm kitaplara inanması gerektiğini söylemekle birlikte, özellikle hiçbir değişikliğe uğramadan günümüze kadar gelmiş olan Kur’an-ı Kerim’e bağlanmak gerektiğini açıkça belirtir. Ayrıca, insanların ve medeniyetlerin zamanla değiştirdiği diğer kitapların da sadece çarpıtılmamış hallerine inanmak gerekmektedir. Kuran ise hiç değişmemiştir.²⁷ Tamamen İslâmî olan bu yorum, tıpkı bizler gibi insanlar olan ve yüksek ahlâkları ve dürüstlükleri sayesinde seçilen peygamberler için de geçerlidir. Elbette Müslümanların Peygamberi de her bakımdan doğrudur. “İslâm son derece ileri ve eksiksiz bir şekilde tasarlandığı için insanların bundan böyle başka dinlere ya da peygamberlere ihtiyacı olmayacağından”, peygamberlik müessesesi de Hz. Muhammed’le birlikte “Kıyamete” kadar kapa-

25 Süleyman Hayri Bolay, *Liseler için Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi*, 2, s. 20.

26 A.g.e., s. 22.

27 A.g.e., s. 27.

tılmıştır. Bu ünitenin İslâm inancının esaslarına ayrılmış olduğu açıktır, ancak yazar yine de İslâm'ı diğer dinlerle karşılaştırma ihtiyacını hiç de hissetmemektedir. İslâm öğretisine ve İslâmî açıklamalara adeta evrensellersiymişçesine kendini veren yazar, bütün bunları “bilimsel argümanlara” da dayandırmaktadır. Kitap, gerek ahiret ve kader inancı konusunda, gerekse İslâm inanç ve ibadetleri arasındaki ilişki, ahlâk ilkeleri, emir ve yasaklar ve aile düzeni konularında gençlerin özel hayatlarında, aile hayatlarında, arkadaş ilişkilerinde ya da toplum hayatında İslâm'a göre nasıl davranmaları gerektiği üzerinde şiddetle durur. Yine tamamen İslâmî kurallara göre sürdürülen hayata göre, gençler vatanlarını savunmak için “İslâm dininin en yüksek mertebeye yerleştirdiği” mertebeye ulaşarak şehit olmayı göze almalıdır (ikinci ünite).²⁸ Böylece katı bir Sünni İslâm'dan, katı bir vatanseverliğe, hatta milliyetçiliğe geçilir. Ülkeyi ve Türk devletini korumak için, cihat adı altında kendi hayatı da dâhil her şeyi feda etmek, İslâm'ın en mübarek buyruğu gibi anlatılır. Bu tablodan sapmak tamamen yasak; bu ilkeye aykırı her türlü düşünce de yanlışır. Bütün bunlar bol bol yer verilen Atatürk'ün sözleri, Kur'an ayetleri ve hadislerle “kanıtlanmaktadır.” Aynı şekilde ülkenin örf ve adetleri de ayetler, hadisler ve Mustafa Kemal'in sözleriyle bezenmiştir.

Dünyanın diğer dinlerine bu kadar az yer ayrılması, İslâm içindeki diğer dinî akımlara ayrılan yerle karşılaştırılabilir. Bu arada öncelikle “bu inançlara ait olduklarını bir belge ile kanıtlayan” Hristiyan ve Musevi öğrencilerin dışında herkesin bu dersi almak zorunda olduğunu belirtelim.²⁹ Hal böyleyken, ders kitapları, insanlar, kavramlar ve teknoloji zaman içinde geliştiği için aynı dinî kaynağın farklı yorumlarının bir zenginlik teşkil ettiğini söylese de, bu yorumlar gruplaşmalara ve bölünmelere sebebiyet vermemelidir. 1925 yılından beri yasaklanan tarikat ve mezhepler, toplumu bölen, düşünme ve hareket etme özgürlüğünü kaybeden gençleri yanlarına çeken oluşumlar olarak düşünülmektedir. Burada da resmî Sünni İslâm öğretisi korunmaktadır. Zira kitapların hiçbir yerinde, farklı İslâm cemaatlerinden –örneğin sayıları milyonları bulan Alevilerden– bahsedilmemekte, onların inançları hiçbir şekilde açıklanmamaktadır.

Zorunlu din derslerine yöneltilen en büyük eleştiri bu yüzden özellikle, gerek öğretim programlarında gerekse ders kitaplarında ihmal edilen Alevilerden gelmektedir. Aslında Alevilik konusu ilköğretimde hiç yer almaz. Ancak 2005-2006 eğitim-öğretim yılının başından itibaren, o da sadece lise

²⁸ A.g.e., s. 77.

²⁹ Milli Eğitim Bakanlığı kararı, 9 Temmuz 1990.

programlarında (9, 10, 11, 12. sınıflarda), aile ve Peygamberin aile müessesesine verdiği önem çerçevesinde Hz. Ali ve Hz. Fatma'dan bahsedilmektedir. "Türkler ve İslâmiyet" ünitesinde Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre'den, 10. sınıfta Hz. Ali'nin kişiliği ve ibadetin önemiyle (elbette Sünni ibadetler) ilgili sözlerinden bahsedilir, Hacı Bektaş Veli'nin *Makalât*'ından yine Sünni inanç ve ibadetlerini ilgilendiren alıntılara yer verilir. Bu şekilde Türk çocuklar 15 yaşlarına kadar sadece Sünni inancıyla ilgili bir din eğitiminden geçtikten sonra "Aleviliğin" bazı unsurlarını keşfedebilecektir. Bu unsurlar da resmî İslâm bakış açısından, milli birlik ve beraberliği ve Türklerin inanç birliğini ön plana çıkartarak ve Aleviliğin geleneksel emirlerini gözden düşürerek yansıtılmaktadır.

Türkiye'deki dinî hayatta, özellikle de eğitimde Aleviliğin yeri meselesi 1998 yılından beri Avrupa Birliği'nin Türkiye'nin entegrasyon süreciyle ilgili hazırladığı ilerleme raporlarında, son olarak da 2005 raporunda açıkça yer almaktadır. Aslında, cemaatin beklentilerini karşılamaktan çok uzak olan bu raporda,³⁰ Alevilerin dinî bir azınlık cemaati olarak tanınmaması vurgulanmıştır. Bunun bir sonucu olarak, Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde temsil edilmemesi, cemevi açmakta karşılaştıkları sıkıntılar, devletin Alevilere çıkarttığı mali engeller gibi konular, Türk yetkililerinin Alevilerin geleceği ile ilgili geleneksel vizyonunu tartışmaya açabilecek yorumlara sebep olmuştur. Ancak buradaki en önemli mesele, Alevi çocukların 1982 yılından beri, Sünni inancıyla ilgili olan din derslerine girmek zorunda olmasıdır. Alevilerin bu alandaki taleplerine yanıt veren üç farklı eğilimden bahsedebiliriz. Bu eğilimleri, bazı Alevilerin ihtiyaçlarını karşılayabilmek için ayrıca özel dersler konulmasını tercih edenler, Alevilik öğretisinin de din derslerinde ve ders kitaplarında yer almasını tercih edenler ve son olarak, –çok sayıda entelektüelin ve pek çok Alevinin de istediği gibi– bu derslerin zorunluluğunun kaldırılması, yani 1982 öncesi uygulamaya geri dönülmesini isteyenler olmak üzere özetleyebiliriz. Kendilerini İslâm'ın dışında gören Aleviler³¹ ise bu din derslerini hiçbir koşulda istememektedir.

Elbette öğretmenlerin de bu dersleri nasıl işledikleri büyük önem taşımaktadır. Bu ders içerisinde tamamen teoriden bahsedilen kısımlar olduğu gibi, sınıfı ibadethaneye çeviren uygulamalar ve İslâm dini inancına ait yerleri tanımak amacıyla düzenlenen geziler de yer almaktadır.

³⁰ *Radikal*, 11 Kasım 2005. Milli Eğitim Bakanlığı 2005 İlerleme Raporu'nun yayınlanmasından birkaç hafta önce Aleviliğin ders kitaplarına gireceği müjdesini vermişti.

³¹ Özellikle çok sayıda derneği bir araya getiren Pir Sultan Abdal Kültür Derneği.

Bunların dışında “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi” dersinin kitapları, Türk-Sünni İslâm modeline dayalı bir yurttaşlık eğitiminin kitapları gibidir. “Çalışma, aile, vatan” kavramlarının anlatıldığı kitaplar, ayetlere, hadislerle ve Atatürk’ün ya da Mevlâna gibi düşünür ve şairlerin sözlerine yoğun biçimde yer verir. O yaşlardaki gençlere verilen çocukça tavsiyeler, diyelim Avrupa Birliği’ne bağlı bazı ülkelerdeki insanların yüzlerinde gülümseme uyandıracak niteliktedir. Çalışmak ve üretici olmaktan bahseden beşinci ünite, İslâm’da çalışmanın gerekliliği ve yararlarını açıkladıktan sonra, Türk geleneğinde çalışma ve ticaret ahlâkı konusunda bilgiler vererek, Hz. Muhammed’in Veda Haccı ile ilgili serbest bir okumayla biter.

1923 Lozan Antlaşması’na göre yönetilen azınlık cemaatlerinin okulları dışındaki tüm eğitim kurumlarında verilen bu derslerin, Fransa’da Régis Debray ve diğerleri tarafından savunulan ve her türlü araştırma nesnesine tarafsız yaklaşmayı gerektiren zihinsel ve bilimsel ilkelere uygun, cumhuriyetçi laik eğitim sistemi çerçevesinde devlet okullarında verilmesi önerilen “din olgusu” dersiyle hiçbir alakası yoktur.³² Burada amaçlanan Türkiye’deki çocukları, sadece belirli dinleri değil, toplumların tarihinde tezahür etmiş tüm dinî ifadeleri anlatan din olgusu kavramıyla tanıştırmak değildir. Başlangıçtaki gerekçe, Türkiye ve dünyadaki dinî kültürel mirası herkesin erişimine açarak Türkiye’deki nüfusu birbirine yakınlaştırmak olarak açıklanmış olsa da, bu niyet ne öğretim programlarında ne de halen okutulmakta olan ders kitaplarında gün yüzüne çıkmış değildir. Hele son zamanlarda moda olan “Medeniyetler İttifakı” kavramıyla hiç de bağdaşır değildir.

Tarifi oldukça kafa karıştıran bu dersin aksine, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından düzenlenen Kur’an Kursları tamamen Kur’an’ı öğrenmeye yöneliktir. Kur’an Kurslarındaki öğrenciler okutulan diğer dinî derslerin yanı sıra ya Kur’an’ı Arapça hatmetmeyi ya da hafız olmak için Kur’an’ı ezberlemeyi öğrenmektedir.

DIYANET İŞLERİ’NİN VERDİĞİ DİNİ EĞİTİM

Diyanet İşleri Başkanlığı, Osmanlı dönemindeki *Şeyhülislâm*’ın dinî görevlerinin bazılarını icra etmek amacıyla kurulmuş bir kurumdur. 1982 Anayasası’nın 136. maddesine göre, “Genel idare içinde (Başbakanlığa bağlı)

32 Bkz. Centre civique d’étude du fait religieux (Din Olgusu Sivil Çalışmalar Merkezi) sitesi <http://www.ccefr.org/accueil2.php>. Ayrıca bkz. Régis Debray’nin çalışma raporu: “L’enseignement du fait religieux dans l’école laïque”, Şubat 2002, <http://www.education.gouv.fr/rapport/debray/default.htm>.

yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, lâiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanununda gösterilen görevleri (İslâm dininin inançları, ibadet ve ahlâk esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek) yerine getirir.”

Bu çerçevede ibadet yerlerinde çalışan din personelinin idaresi, cami ve diğer dinî müesseselerle ilgili projelerin yönlendirilmesi ve vaazlar hazırlamak suretiyle bu vaazların ve dinî konuşmaların yönlendirilmesi de yine Diyanet’in görevleri arasındadır. Diyanet’in özellikle vaaz hazırlanması konusundaki rolü 1997’den bu yana daha da artmıştır.

Diyanet İşleri’nin 2005 rakamlarına göre³³ kurum, 70 milyonluk nüfus adına her kategoriden yaklaşık 71.688 din görevlisi memuru idare etmektedir. Tüm Türkiye’deki 77.000 camide hizmet veren bu memurların 49.989’u imam ve hatip (% 70), 9.453’ü (% 13) de müezzin ve diğer personeldir. Geri kalan 12.251 kişi de gerek Kur’an Kurslarında (4.221) öğretmenlik yapan, gerekse diğer işlerle meşgul olan (müftüler, Türk cemaatin yaşadığı ülkelerde imamlik yapanlar, müftülüklerde ve merkezî teşkilatta idari personel olarak çalışanlar, vs.) kişilerdir. Bu personelin % 43’ü yükseköğretim mezunudur, yani farklı üniversitelerdeki İlahiyat Fakültelerinden ya da İlahiyat Meslek Yüksek Okullarından mezundur. Geri kalan personel İmam-Hatip Liselerinden, çok az bir kısmı da diğer ortaöğretim kurumlarından mezundur.

Bu personelin eğitim seviyesini ölçmek için bir göstergeden faydalanmak istersek Arapça bilme düzeyine bakmak uygun olacaktır. 2002 yılı istatistiklerine göre, Türkiye’deki din görevlilerinin sadece % 0,6’sı Arapça KPDS’yi geçmeyi başarmıştır. Bu sınavı başka bir dilde (özellikle İngilizce) geçen personel sayısı da sadece kırk civarındadır.³⁴ Bu rakamlar, İmam-Hatip Liselerinin ya da İlahiyat Fakültelerinin kaliteli din görevlisi yetiştirmek konusunda çok etkili olmadığını gösteriyor. Buradan ayrıca, bu dinî kurumlardaki eğitim seviyesinin, daha 16. yüzyılda entelektüellerin durumdan yakındığı Osmanlı döneminden beri çok da gelişmediği sonucunu çıkartabiliriz.³⁵

Böylece burada bizim açımızdan ilginç olan şey, çalışmamızın son ayağını oluşturan Kur’an Kurslarındaki eğitimidir. Diyanet İşleri Başkanlığı, yak-

³³ <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/default.asp>

³⁴ *Diyanet İşleri Başkanlığı 2002 Yılı İstatistikleri*, Ankara, 2003.

³⁵ Kanuni Sultan Süleyman devrinin bitiminden itibaren medreselerdeki din eğitimi sisteminin bozulmaya başlaması daha o dönemde vurgulanmıştır. Bütün bu konular Cahit Baltacı’nın kitabında “Osmanlı Medreselerinde Gerileme ve Alınan Tedbirler” başlığı altında anlatılmaktadır, Cahit Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri. *Teşkilat, Tarih*, İstanbul, İrfan Matbaası, 1976.

laşık 500 tanesi yatılı olan 4.221 daimi Kur’an Kursu’nu idare etmektedir. Bu kurslara düzenli olarak devam eden 155.285 öğrencinin 137.394’ü kız öğrencilerdir (% 88). Bu, Türkiye’de kız çocuklarının erkeklere oranla neden daha az okullaşma oranına sahip olduğunu, ayrıca diplomaları Milli Eğitim Bakanlığı tarafından tanınmayan Kur’an Kurslarının kız-kadın ağırlıklı olduğunu gösteriyor. Diyanet’in din eğitimiyle ilgili görevleri, İslâm’ın ileri gelen çevreleriyle, din adamlarını devletin kontrolü altına sokan Kemalist laiklik savunucuları arasında öteden beri anlaşmazlık konusu olmuştur. Eğitim ve öğretimin 1924’te sadece Bakanlık çatısı altında toplanmış olmasının amacı her türlü tarikatçılığı önlemektir. 1970’lerden beri kamu erki bu ilkenin düzenlenmesiyle yetiniyor gözükmektedir. Özellikle 1997 yılına kadar Diyanet İşleri Başkanlığı, yüz binlerce genci eğiten bir kurum gibiydi. Kendi personeli için sahip olduğu on yedi daimi eğitim merkezi bu rakamın dışındadır. Kur’an Kurslarının sayısı 1997 yılından beri oldukça azalmış (6.044’ten 4.221’e inmiştir)³⁶ ve buradaki eğitimin denetimi Milli Eğitim Bakanlığı müfettişleri tarafından sağlanıyor olsa da, bu iki kurum arasında eğitim konusundaki yetki çatışması canlılığını korumaktadır.

Ancak gerçek soru, Diyanet’in tatil dönemlerinde de haftalarca süren Kur’an Kursları düzenlemesinin ne derece meşru olduğu sorusudur. Aslında Diyanet, öğrencilerin birkaç “boş” günü bulduğu andan itibaren gerçek bir “Kur’an makinesine” dönüşmektedir.³⁷ 12 yaştan 15 yaşa çıkartılan zorunlu temel eğitime bir anlamda karşılık vermek amacıyla Diyanet, 2000 yılında, ilköğretim beşinci sınıfı bitiren öğrenciler için yaz Kur’an Kurslarını üç günden beş güne çıkartmıştır. Bu durum Danıştay tarafından kanuna aykırı bulunmuş ve dava Anayasa Mahkemesi’ne intikal etmiştir.³⁸ Yine de Diyanet, yazları ve akşamları düzenlenen Kur’an Kursları aracılığıyla bir milyondan fazla çocuğa hitap etmektedir.³⁹

36 Kur’an Kurslarının verildiği binaların % 60’tan fazlası, Diyanet İşleri Başkanlığı’ndan ayrı ve hussusi hukuka tabi bir teşkilat olan Türkiye Diyanet Vakfı’na aittir. Diyanet Vakfı 1975’ten bu yana, ulusal bütçenin dışında kalan önemli bir finansman sağlayarak Diyanet’in son derece görünür kılınmasına katkıda bulunmaktadır.

37 Aslında yaz tatillerinde boş olmak göreceli bir durum, zira gençlerin büyük kısmı en iyi okullarda ve üniversitelerde okuyabilmek için geçmeleri gereken sınavlara hazırlanmak amacıyla tatil boyunca Kur’an kursları ve özel dersler arasında mekik dokumaktadır.

38 *Radikal*, 10 Şubat 2005.

39 *Diyanet İşleri Başkanlığı 2002 Yılı İstatistikleri*.

SONUÇ

Bütün bu istatistiklere özel dersler, sivil toplum (İslâmî akımlar) tarafından açılan Kur'an Kursları, özel İslâmî fonlar tarafından finanse edilen öğrenci yurtları ve yaklaşık on bin öğrencisi olan 23 İlahiyat Fakültesi dâhil değildir. Vakıflar, özel televizyon kanalları, radyolar ve yazılı basın da, çocuk ve gençlerin dinî ve ideolojik eğitimine katkıda bulunmak için büyük enerji sarf etmektedir. Ayrıca Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne giriş sürecinde 3 Ekim 2005'te müzakerelerin resmî olarak başlamasıyla birlikte, eğitim alanında din meselesi gündemde hiç olmadığı kadar önemli bir yer tutmaktadır. Bu süreç herkese umut aşılamaktadır. Öncelikle, Atatürkçü laikliğin üzerine titreyen ve dini devletin kontrolüne sokan, ordunun tehdidi altındaki bir Türkiye'den bekleyemeyecekleri şeyleri; dinin kanunlara uygun tüm yöntemlerle yayılmasına ve inanç özgürlüğüne saygılı bir hukuk devletinden almayı ümit eden İslâmî çevreler umutludur. Ayrıca devleti Türk çocuklarına tek tip, kısmi ve bu eğitimde kabul görmeyen nüfusun geniş kesimlerini dışarıda bırakan, hâkim ideolojiye uygun bir İslâm aşlamak şeklindeki mevcut rolünden çıkartarak, devleti katı tarafsızlık rolünün başına geçiren bir laikliğin taraftarları da bu süreçten umutlanmaktadır.

Laik Türkiye’de Ruhban Yetiştirme Sorunu: Heybeliada Ruhban Okulu*

ELÇİN MACAR

GİRİŞ

1923 tarihli Lozan Antlaşması ile Türkiye’deki azınlıkların statüsünün düzenlenmesinden sonra, azınlıklar Cumhuriyet dönemi boyunca çeşitli sorunlarla karşı karşıya kalmışlardır. Var olan ruhban okullarının kapatılmasıyla birlikte, yeterince mezunun varlığı sebebiyle önceleri pek dile getirilmeyen bu sorun, son yıllarda var olan ruhbanın yaşlanması ve sayısının azalmasıyla birlikte daha dikkat çekici bir hal almıştır. Aslında kamuoyundaki yanlışın aksine ruhban yetiştirememeye Türkiye’de yalnız Rumların değil, Ermeni, Süryani vb. diğer gayrimüslimlerin de sorunudur. Örneğin Ermenilerin ruhban okulu *Holy Cross Seminary* 1953’te faaliyet göstermeye başlamış ancak 1968’de kapatılmıştır. Süryanilerin ise hiçbir zaman resmî bir okulları olmamıştır. Katolikler de Beyoğlu’ndaki *St. Louis* semineri kapandığından beri bu sorunu ruhban adaylarını yurtdışındaki seminerlere göndererek çözmektedirler. Dolayısıyla, ülkedeki tüm Hristiyan cemaatler, Türkiye’de ruhanilerini yetiştiremediklerinden dışarıya ve diğer kiliselere bağımlı hale gelmişlerdir.

OKULUN TARİHÇESİ

19. yüzyıl, milliyetçiliğin etkisiyle birçok yeni devletin ortaya çıktığı, yeni kurulan ve nüfusunun çoğunluğu Ortodoks olan her devletin aynı zamanda

(*) Bu metnin geliştirilmiş hali, Mehmet Ali Gökaçtı ile birlikte kaleme aldığımız *Heybeliada Ruhban Okulu’nun Geleceği Üzerine Tartışmalar ve Öneriler* başlıklı çalışmamızda yer almaktadır: http://www.tesev.org.tr/UD_OBJS/PDF/DPT/AB/Ruhban%20%2812.05%29.pdf

kendi ulusal kilisesini kurduğu, böylece Rum Patrikhanesi'nin de geçmişten gelen gücünün sarsıntı geçirdiği bir döneme işaret eder.

Bu nedenle yüzyıllardır varoluş dayanağının doğal sonucu olarak Patrikhane, artık farklı ulus-devletleri oluşturan Ortodoks topluluklar arasında dini birliği muhafaza edebilmek, teolojik konularda türdeşliği sağlayabilmek amacıyla, kendi himayesinde ve milliyetler üstü bir anlayışla ruhbanını yetiştirebileceği bir ilahiyat okulunu kurmayı planlar. Bu yolda ilk adımı Patrik IV. Germanos atar ve Heybeliada'da Umut Tepesi'nde Bizans döneminden kalma Aya Triada Manastırı'nda, 1844 tarihinde Heybeliada Ruhban Okulu'nu (HRO) açar.

Okula, Birinci Dünya Savaşı sırasında geçici olarak askerî nedenlerle el konur, cumhuriyetin ilanından sonra da istimlâk tehdidine maruz kalır. 1940'lı yıllara kadar süren davalar sonucunda okul, Patrikhane adına kaydedilir.

1947'de Patrikhane HRO'yu bir yüksek okul haline getirmeyi amaçlar ve ders programında değişiklikler yapılması, yabancı öğretmen ve öğrenci getirilebilmesine izin verilmesi talebiyle, Millî Eğitim Bakanlığı'na başvurur. Bakanlıklararası bir komisyonca incelenen yüksek okul olma isteğine getirilen yorum, yarım yüzyıl sonra ülkenin gündemine tekrar geleceği için oldukça ilginçtir:¹

“Bu talep her şeyden önce 16 yerli talebesi bulunan bir okul hakkında vaki olduğuna göre evvelâ hakiki bir ihtiyaç mahsulü değildir... 4936 sayılı kanunda üniversitelerle üniversitelere bağlı olmayarak açılacak fakülteler devlet eli ile ve kanunla kurulabilir denilmektedir... Bu bakımdan ileride hakiki bir ihtiyaçla karşılaşılırsa bu ihtiyacın ilahiyat fakültesine bir Ortodoks kürsüsü ilâvesi suretiyle temin edilmesi düşünülebilir.”

1950'de iktidar değişip, Menderes başbakan olunca, azınlıklar açısından yeni bir dönem başlar. DP'nin iktidarının ikinci yılında, Millî Eğitim Bakanlığı'nın emriyle, okulun var olan üç sınıflı kısmına bir sınıf ilave edilerek, “Teoloji İhtisas Okulu” olarak derecelendirilmesi sağlanır.² Yani “yüksek okul” denilen kısım bir yıllık bir eğitimi kapsamaktadır. Öğrencilerin büyük bir kısmı Patrikhane'nin yetki alanındaki bölgelerden gelir. 1951'deki değişiklik sonrasında hükümetin izniyle, sadece Bizans ritli Ortodoks kiliselerinden değil; Etiyopya Kilisesi, Anglikan Kilisesi gibi değişik kiliselerden gelenler de okulda eğitim görme olanağına kavuşurlar.

1 Emre Özyılmaz, *Heybeliada Ruhban Okulu*, Ankara, Tamba Yay., 2000, s. 86.

2 Özyılmaz, *a.g.e.*, s. 77-78.

HRO’nun faaliyetlerini sürdürdüğü dönem boyunca okul müdürü, metropolitler arasından atanır ve aynı zamanda okulun içinde bulunduğu Ayia Triada Manastırı’nın da sorumlusudur. Azınlık okullarında ve özel okullarda uygulandığı üzere bir kurucu atanması uygulaması burada da sürer, aynı zamanda müdür de olan metropolit, kurucu olarak atanır. Ancak 1960’ta, var olan kurucunun ölümünden sonra bir daha böyle bir atama yapılmaz.

1963’te başlayan, 1964-1965 yıllarındaki Türkiye-Yunanistan gerginliğinden HRO da payını alır. Menderes döneminde başlamış olan, Türkiye büyükelçiliklerinden HRO’ya gelmek için başvuran öğrenci adaylarına “soruşturma yapmaksızın vize verme uygulaması” 1963’te kaldırılır. Bu dönemdeki resmi yazışmalarda ilk defa, HRO’nun Yunanistan’a karşı koz olma özelliği vurgulanır.

1932-37 arası, okul 65 öğrenci ile üçü Türk olmak üzere 15 öğretmene sahiptir. 1949’da tümü TC vatandaşı 16 öğrenci; 1962’de 11’i TC vatandaşı 81 öğrenci; 1963’te 12’si TC vatandaşı 76 öğrencisi vardır. 1968 yazındaki mezun sayısı yalnızca dördtür.³ Faaliyette bulunduğu 127 yıl içinde, 930 mezun verir. Bunlardan 343’ü episkopos olur. Episkoposlardan 12’si patriklik makamına kadar yükselir.

Okulun Kapatılışı

1965 tarih ve 625 sayılı Özel Öğretim Kurumları Kanunu’nun bazı maddelerinin 1971’de Anayasa Mahkemesi’nce iptali üzerine, 12 Ağustos 1971 tarihinde “gizli” bir yazıyla okulun yüksek kısmı, 9 Temmuz 1971’den geçerli olmak üzere kapatılır.⁴ Bir süre önce, Patrik Athinagoras Başbakan Nihat Erim’e, 1 Temmuz 1971’de bir mektup göndererek, okulun 625 sayılı kanunun yürürlüğe girmesinden çok önce açıldığını, bir “meslek okulu” olmaktan öteye geçmediğini, bir özel yüksek okul telakki edilemeyeceğini anlatmış, ilgi ve himayesini talep etmişse de, okulun kapatılmasını önleyememiştir.

Okula tayin edilen kayyımlik, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi üyelerinden Profesör Dr. Ömer İlhan Akipek’i avukat olarak tutar, o da Danıştay’a bu idari tasarrufun iptali isteğiyle, 17 Kasım 1971’de özetle şu gerekçelere dayanarak dava açar:⁵

³ *Eastern Churches Review*, cilt 1, 1966-1967, s. 319.

⁴ Özyılmaz, a.g.e., s. 101.

⁵ Elçin Macar, *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi*, İstanbul, İletişim Yay., 2003, s. 294.

1. Bu okul, Lozan'ın 40. maddesi kapsamına giren okullardandır.

2. Teoloji bölümünü bitirenlere verilen diplomalarda yer alan “lise üzerine en az bir yıllık meslekî tahsil veren okullar derecesinde öğrenim görmüş sayılırlar” ibaresi dışında, TC Lise Diploması ile Teoloji Bölümü Diploması arasında hiçbir fark yoktur.

3. Okulun teoloji bölümü mezunları bu sıfatla vatanî görevlerini lise mezunları gibi er olarak yaparlar.

4. Öğrenimlerine üniversitede devam etmek isteyenler, lise mezunları gibi giriş sınavına tâbi tutulurlar.

5. Bu bölüm mezunları ancak rahiplik mesleğine kabul olunurlar.

6. Okul, 625 sayılı Özel Öğretim Kurumları Kanunu'na göre kurulmuş olmayıp 1844'ten beri faaliyet göstermektedir. Zaten, okul yönetmeliğinin onaylandığı tarihte, yürürlükte olan mevzuata göre özel yüksek okul açamazdı.

7. Kapatılan bütün özel yüksek öğretim kurumlarının öğrencilerine öğrenimlerine devam edebilmeleri amacıyla, mevcut üniversite ve akademilere bağlanmalarına rağmen HRO'nun hakkında böyle bir işlem yapılmamış olması kanun koyucunun bu okulu bir yüksek okul olarak görmemiş olduğunun açık bir delilidir.

Okulun kayıımlığı, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi üyelerinden Prof. Dr. Hicri Fişek'e de bir mütalaa hazırlatır. Fişek'in 10 Şubat 1972 tarihli mütalaası da Özipek'in savunmasındaki ifadelerle benzerlik taşımaktadır. Özetle şunlara yer verir:⁶

1. Okul kapatıldığı zaman, 625 sayılı yasanın iptal edilmemiş olan 25. maddesinde belirtilen bir azınlık okulu olarak işlemektedir. Bu madde Lozan'ın 40 ve 41. maddelerine atıf yapar. Bu uygulama 625 sayılı yasanın bazı hükümlerinin iptali, Türk vatandaşlarının orta dereceli okullarının kapanmasına yol açmadığı cihetle Lozan'da belirtilen eşitlik ilkesine aykırı olmaktadır.

2. Lozan gereği azınlıkların dinî ayinlerini icra etmeleri serbest olduğuna göre, bu din adamının yetiştirilmesini de zorunlu kılar. 40. madde de, “her türlü okul vesair öğretim ve eğitim kurumları açmasını” hükme bağladığına göre, bu azınlıkların din adamı yetiştirecek okul açması laiklik ilkesini, laik devletin din okulu açmasından daha az zedeleyecektir.

3. Okul diplomaları, diğer lise diplomaları gibi okulun müdürü ve Mil-

li Eğitim müdürü, tarafından imzalanmaktadır. Oysa aynı devirde verilen özel yüksek okul diplomalarını okul müdürü ve Millî Eğitim bakanı imzalamaktadır.

4. Bu diplomanın üniversite ya da yüksek okul diplomasının sağladığı hakları sağlamayacağı, Millî Eğitim Bakanlığı'nca tasdik edilmiş olan okul yönetmeliğinde açıkça belirtilmiştir.

Danıştay'a açılan dava, Patrikhane'nin tüzel kişiliği olmadığı, yargıya başvurma ve okul açma ehliyeti bulunmadığı gerekçesiyle reddedilir.⁷

KAPATILDIKTAN SONRA

Bu tarihten itibaren okulun sadece genel lise kısmı eğitime devam eder. Ancak cemaatin azalmasına paralel olarak öğrenci sayısı da giderek azalır. Patrik Dimitrios, Millî Eğitim Bakanı'na yazdığı 4 Ağustos 1984 tarihli mektubunda, “okul için önerilen kurucu adaylarının reddolunduğunu, bu nedenle resmî yazışmaların ve SSK işlerinin takip edilemediğini, bunlardan doğan hukukî davalarda bir avukat bile tutup kendisini savunamadığını, davaların gıyapta sonuçlandığını, tazminatlara mahkûm olunduğunu ve sonuçta da okulun mallarına haciz uygulandığını” dile getirir. Okulun müdürünün de yıllardır tayin edilmediğini, bu nedenle eğitim ve disiplinin aksadığını, öğretmen tayinlerinin de yapılmamasından dolayı fiilen eğitimin de gerçekleşmediğini ekler, bunun sonucunun da halen okuldaki öğrenci sayısının dörde inmiş olması ile görüldüğünü belirtir. Sonuç olarak da okulun kapatılmasını talep eder. Ancak bu istek “karşılıklılık” ilkesi gereğince kabul edilmez.⁸

Konunun, Patrik Vartholomeos döneminde Patrikhane'nin en acil sorunu haline gelmesinden sonra Patrik, 4 Nisan 1996'da Başbakan Mesut Yılmaz'a bir mektup yazarak, Patrikhane'nin ruhban ihtiyacını dile getirir, okulun kapatılmasıyla birlikte adayların eğitim için yurtdışına gönderilmeye başlandığını, ancak bunun beklenen sonucu vermeyip, yeni sorunların doğmasına yol açtığını belirterek okulun açılmasını talep eder.⁹

ABD'den ve AB'den gelen baskılar sonucunda okulun açılması konusunun, Dışişleri Bakanlığı'nın “dış ilişkilerimiz açısından yararlı olur” tavsiyesi üzerine MGK gündemine alındığı ve bir formül arandığı basında yer alır. ABD'nin de “Türkiye'deki genel yüksek öğretim düzenlemeleri kapsamında-

7 Zekai Baloğlu, *Grek Devleti, Patrikhane ve Rahipler Okulu*, İstanbul, Harp Akademileri Komutanlığı Yayını, 2. baskı, 2000, s. 22.

8 'Karşılıklılık' uygulamasının bir eleştirisi için bkz. Samim Akgönül (ed.), *Reciprocity-Greek and Turkish Minorities Law, Religion and Politics* (İstanbul: İstanbul Bilgi University Press, 2008).

9 Macar, a.g.e, s. 296-297.

ki bütün okullar gibi kurallara bağlansa da, günlük işleyişinde gerekli serbestiye sahip bir Ruhban Okulu uygulaması” istediği, dile getirilir.

Başbakanlık’ın 3 Eylül 1999 tarihli isteği üzerine Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK), 14 Eylül 1999 tarihli toplantısında, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi bünyesinde, bir “Dünya Dinleri Kültürü Bölümü”nün kurulmasına karar verir. Kuruluş işlemlerini yürütme görevi verilen Prof. Dr. Zekeriya Beyaz, gayrimüslim cemaatlerin ruhanî liderlerine 14 Aralık 1999’da gönderdiği bir mektupla, liderlerin öneri ve manevi desteklerini ister. Ancak cemaatler ve ruhanî kurumlar bu formüle ilgi göstermezler ve konu ortada kalır.

2002’de AKP’nin iktidara gelişiyle birlikte, yeni hükümet üyeleri sık sık okulun açılmasında bir sakınca olmadığını, “yakında” adım atılacağını belirtirler. Ancak bugüne kadar bir gelişme olmaz.

KORKULAR...

Okulun açılmasını istemeyenler birkaç gruba ayrılabilir. Bunların ilki, Türkiye’nin Rum Patrikhanesi’ne yönelik, bugüne kadar izlediği politikanın belirlenmesinde etkin oldukları ya da bu politikaları destekledikleri anlaşılan kesimlere göre HRO, Patrikhane’nin hatta *Megali İdea*’nın “Harp Okulu”dur. Dolayısıyla Türkiye’den, Yunanistan’ın kendisine yönelik bu yayılmacı ideolojisini besleyecek din adamları yetiştirmesine izin vermesi beklenemez. Bu nedenle izin vermeme politikası, Patrikhane’ye karşı izlenen “yok etme” politikasıyla tutarlıdır.¹⁰

Patrikhane, okul kapatıldıktan sonra, ruhban ihtiyacını karşılamakta acze düşmüş, bu konuda Yunan Kilisesi’ne bağımlı hale gelmiştir. Oysa bu durum, yukarıda sözü edilen politikaları üretenlerin istediğinin tam da zıddı bir durumdur.

Cemaati hızla azalan Patrikhane, din adamı olmak isteyen genç bulmakta gittikçe zorlanmakta, bulduklarını genellikle yurtdışına göndermekte, bunların da bir kısmı geri dönmemektedir. 1923 tarihli, patrik adaylarına Türkiye vatandaşı olma zorunluluğu getiren İstanbul Valiliği tezkeresi nedeniyle, muhtemel aday sayısı her geçen gün azalmaktadır. Böylece, bu “tutarlı” politika sayesinde belki de 30-40 yıl içinde Patrikhane’nin patrik adayı bulamayıp “kendiliğinden” yok olacağı hesaplanmaktadır. Bunun yanı sıra, aynı kesimlerce zaman zaman konunun, Batı Trakya Türklerinin sorunlarını çözmek amacıyla, Yunanistan’la “karşılıklılık” ilkesi çerçevesinde değeri-

¹⁰ *Fener Rum Patrikhanesi’nin Dünü-Bugünü-Yarını*, İstanbul, Harp Akademileri Komutanlığı Yayını, 1995, s. 41-42.

dirilmesi gerektiği de dile getirilmektedir. Oysa, bu konuda dışarıdan eleştiri geldiğinde, Patrikhane'nin bir "Türk kurumu" olduğu söylemi kullanılmakta, dolayısıyla konunun Türkiye'nin "iç işi" olduğu vurgulanmaktadır. Burada bir çifte standart olduğu çok açıktır.

Görüldüğü üzere bu kesimler, *Megali İdea*'nın 1922 yenilgisinden sonra tarihin çöplüğünde yerini aldığını, artık Yunan dış politikasının hedefi olmaktan çıktığını bilmemekte ya da kabul etmek istememektedirler. Ayrıca, bu "Türk kurumu"nun Yunanistan'a karşı, sanki "yabancı" bir kurummuş gibi, "karşılıklılık" ilkesi çerçevesinde kullanılmasını isteyebilmektedirler. Oysa, Lozan'da bu anlamda bir "karşılıklılık" ilkesi mevcut değildir. Antlaşmanın 45. maddesine gönderme yapılarak hatırlatılan bu durum, aslında sadece bu maddeden önce Türkiye'dekiler için sayılan azınlık haklarının, Yunanistan'da da aynen geçerli olduğu, onu da bağladığı anlamına gelmektedir. Lozan, Yunanistan ve Türkiye arasındaki bir ikili antlaşma değil, uluslararası bir antlaşmadır. Dolayısıyla, Türkiye ve Yunanistan'dan birinin, kendi vatandaşlarına uyguladığı ayrımcılıklar ve hak ihlalleri, diğerinin de kendi vatandaşlarına benzer yaptırımlar uygulamasının gerekçesi olamaz. Zaten karşılıklılık ilkesinin böyle yorumlanması uluslararası hukuktaki, bu ilkenin "insan haklarına aykırı uygulanamayacağı" ilkesine de aykırıdır.

Bazı karar vericilerde, İmam-hatiplerin bu kadar gündemde olduğu bir dönemde, Hristiyanlara ruhban okulu açma izni verilmesinin İslâmî bir muhalefet doğmasına yol açacağı kaygısının mevcudiyeti de bir sır değildir. Ancak, çok temel bir fark gözden kaçırılmaktadır ki, Hristiyanlıkta bir ruhban sınıfı vardır ve Hristiyanların bunlar olmaksızın ibadeti söz konusu değildir. İmam-hatipler, İslâmiyet'te ruhban sınıfı olmamasından dolayı, bu amaçla değil, farklı beklentilerle kurulmuş okullardır. Örneğin eski başbakanlardan Erbakan, bu okulların "arka bahçeleri" olduğunu dile getirmişti.

Endişe duyulan konulardan biri de, okul haksız yere kapatıldığından, herhangi bir yasal değişikliğe gidilmeyip okul eski statüsü ile açılırsa, Patrikhane'nin tazminat hakkı doğacak olmasıdır.

SORUNUN ÇÖZÜMÜ İÇİN ÖNERİLER

Teorik olarak, belli bir dinin eğitimi ve din adamı formasyonu, genellikle o dinin ve mezhebin görevlilerince idare edilen okul ve fakültelerde verilir. Laiklik ilkesinin uygulanışı bakımından Türkiye ile büyük benzerlikler gösteren Fransa'da bu sorun, büyük ölçüde 9 Aralık 1905 tarihli kanunla çözülmüş ve kilise ile devletin düzenleme alanları ayrılmıştır. Bu kanuna şu ilkeler hâkim-

dir: Cumhuriyet, vicdan özgürlüğünü kabul eder ve ibadet özgürlüğünü güvence altına alır. Cumhuriyet hiçbir dinî grubu tanımaz ve bunlardan hiçbirine mali yardım yapmaz ve maaş vermez. Fransa’da, dinî okulların örgütlenmesi (Alsace-Lorraine bölgesi hariç), tamamen dinî gruplara ve mezheplere bırakılmıştır.

Laik bir devletin ruhban yetiştirmesi, laiklik kavramı ile çelişki içerisindedir. Oysa, Ortodoks ilahiyat eğitimi, basit bir ders düzeninden ibaret olmayıp günün muhtelif saatlerinde ayinlere katılmak ve oruç dönemlerine riayet etmek gibi karmaşık ibadetleri de içermektedir. Diğer yandan, mevcut ilahiyat fakülteleri, fiilen İslâm dini konusunda eğitim veren ve bu din üzerine araştırmalar yürüten kurumlardır.

Çözüm, bu okulun bir “Patriklik semineri” olarak anlaşılmasından ve denetimi MEB’de olmak kaydıyla, yönetiminin tamamen Patrikhane’ye bırakılmasından geçmektedir. Bu okulun diploması ile sadece ruhani olunabileceği, üzerinde belirtilebilir.

Rum azınlık mensuplarının sayısının çok azalmış olması nedeniyle, Ruhban Okulu’na Türkiye’den baş vurabilecek öğrenci sayısı da fazla olmayacaktır. Oysa Patrikhane’nin ekümenikliği nedeniyle, okulun Türkiye dışındaki Ortodokslardan rağbet görmesi büyük ihtimaldir. Okula yabancı öğrenci kabul edilmesi de bu nedenle gereklilik arz etmektedir. Patrikhane doğal olarak ruhani yönetimi altındaki dünyanın çeşitli bölgelerinden öğrencilerin gelmesini isteyecektir. Hatta, onun yönetimi altında olmasa da, Ortodoks ilahiyatını öğrenmek isteyen farklı kilise mensupları da muhtemel öğrenci adayları arasında yer alacaklardır. Nitekim 1964 yılında yasaklanıncaya kadar durum böyleydi. Artık Türkiye’deki harp okullarında bile yabancı öğrencilerin eğitim gördüğü, Erasmus programı ile Türk öğrencilerin yurtdışına gittiği ve yabancı öğrencilerin Türkiye’ye geldiği günümüzde, yabancı öğrencilerin engellenmesinin savunusunu yapabilmek mümkün değildir.

Hükümet iradesini, okulu açma yönünde defalarca açıklamış bulunuyor. Artık sorun açılma-açılmama aşamasından çıkmış ve hangi formülle açılacağı noktasına ulaşmıştır. Hükümetin, kendinden önceki hükümet döneminde ortaya atılan ancak taraflara büyük sorunlar çıkaracağı da kesin olan YÖK’e bağlı okul formülünden uzaklaşarak, Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı olacak özel statülü bir okul formülüne meylettiği görülmektedir.

SONUÇ

1923 Lozan Barış Antlaşması’nın 40. maddesi, bu konu ile doğrudan ilgilidir:

“Müslüman-olmayan azınlıklara mensup Türk uyrukları, hem hukuk bakımından hem de uygulamada, öteki Türk uyruklarıyla aynı işlemlerden ve aynı güvencelerden yararlanacaklardır. Özellikle, giderlerini kendi ödemek üzere, her türlü hayır kurumlarıyla, dinsel ve sosyal kurumlar, *her türlü okullar ve buna benzer öğretim ve eğitim kurumları kurmak*, yönetmek ve denetlemek ve buralarda kendi dillerini serbestçe kullanmak ve dinsel ayinlerini serbestçe yapmak konularında eşit hakka sahip olacaklardır.” (italikler bana ait-EM)

Türkiye’deki Hıristiyanların ruhban ihtiyacı sorunu artık acil bir sorun haline gelmiştir. Lozan’ın 40. maddesinden dolayı da Türkiye’nin ayrı bir yasal düzenlemeye ihtiyacı yoktur. HRO, burada sözü edilen anlamda hem bir “dinsel kurumdur” hem de “her türlü okul” kategorisine girer. Okulun açılmaması, Türkiye’yi “kurucu antlaşmasını” istediği şekilde yorumlayan bir ülke pozisyonuna düşürmektedir.

Ruhban ihtiyacının karşılanmasının bireysel özgürlükler/haklar çerçevesinde değerlendirilmesi gerekir. Dolayısıyla bunun hukukî temelleri, Türkiye’nin hukuk mevzuatını bunca uyum paketinden sonra değiştirmesiyle birlikte, artık, azınlıklara verilen “pozitif haklar”da değil, ülkedeki herkes için geçerli olan “negatif haklar”da aranmalıdır.

Unutulmaması gereken, laik bir devletin din adamı yetiştiremeyeceği veya yetiştirmemesi gerektiğidir. Bu nedenle doğru olan, devletin gözetimi ve denetimi altında, her Hıristiyan cemaatin kendi ruhbanını, parasını cemaatinden toplayarak ve elbette müfredatını belirleyerek, kendisinin yetiştirmesidir. Dünyadaki laik uygulama budur. Türkiye’nin okullarındaki zorunlu din derslerinde “resmî İslâm’ı” anlatması gibi, HRO’nun bir ilahiyat fakültesine bağlanması ısrar ve böylece ilahiyat fakültelerinde “resmî Hıristiyanlık”ı öğretme isteği, laik düzenle bağdaşmayacak, zorlama bir uygulama olacaktır.

ALTINCI BÖLÜM

Fransa ve Türkiye’de Devlet ve İlahiyat

Fransa’da İlahiyat Fakültelerinin Statüsü

FRANCIS MESSNER

GİRİŞ

İslâm’ın ve daha geniş anlamda dinin, devlet ve toplum içerisindeki rolüyle ilgili güncel tartışmalar, dinî kadroların yetiştirilmesi sorusunu ve dolayısıyla üniversitelerde ilahiyat eğitimi gündeme getirmiştir. Prof. Jean-Pierre Machelon başkanlığında çalışan ve 2006 yılında bir rapor hazırlayan devlet ve inançlar arasındaki ilişkilerle ilgili hukukî çalışma komisyonu, raporunda dinî personelin eğitimi konusunun önemine vurgu yapmıştır: “İşte bu yüzden komisyon öncelikle, kamu yetkilileriyle işbirliği içerisinde İslâm inancı için dinî personel yetiştirecek bir sistemin oluşturulmasını önermektedir...”¹ Devlet üniversitelerinde İslâm Bilimleri Enstitüleri’nin kurulmasına yönelik çok sayıda girişimin ardından gelen bu tavsiye,² din adamlarının ve dinî personelin eğitiminin, üniversiteler tarafından belirlenen bilimsel kriterlere uymak zorunda olup olmadığı gibi, bir dizi soruyu da beraberinde getirmektedir. Eğer bu sorunun cevabı evetse, inançla ilgili bir boyutu olan ilahiyat eğitimi, yasal olarak, üniversite bünyesinde okutulan dersler arasında yer alabilir mi? Aslında yeni olmayan bu tartışma, ilk olarak 18. yüzyılda Aydınlanma Çağı’nın etkisiyle doğmuştur. Oysa Ortaçağ’da Batı’da bilimlerin kralı olarak nitelendirilen İlahiyat, tartışmasız üstün bir konuma sahipti. Modern çağda İlahiyat *Bilimi*’nin üniversite müfredatlarındaki yerinin sorgulanmaya başla-

1 Jean-Pierre Machelon, *Les relations des cultes avec les pouvoirs publics*, Paris, La documentation française, 2006, 85 s.

2 Franck Frégosi (der.), *La formation des cadres religieux musulmans en France*, Paris, L’Harmattan, 1998, 237 s.

ması, dinin devlet ve toplum içerisindeki yeri ve rolünün farklı etmenlere bağlı olarak değişiklik gösterdiği Avrupa’nın farklı ülkelerinde, benzer sonuçlar doğurmamıştır. İlahiyat 1875 yılında, İtalya’nın birleşmesinin ardından, İtalya’daki devlet üniversitelerinin müfredatlarından çıkarılmıştır. Toplumsal hayatın her alanında Katolik Kilisesi’nin etkisine karşı konulmaya çalışılmıştır. Daha sonra İspanyol üniversiteleri de aynı süreçten geçmiş, ancak 27 Ağustos 1953 tarihinde İspanyol devleti ile Papalık arasında imzalanan Konkordato ile bu ülkede durum daha belirgin bir gelişim sergilemiştir. Konkordato, devlet üniversitelerine Katolik dini derslerini getirmiş (madde 27-5), bunun yanı sıra, yine üniversite bünyesinde fakülte değil ama, İlahiyat ve Skolastik Felsefe Kürsüsü’nün kurulmasına izin vermiştir (madde 28). Devlet üniversitelerinde İlahiyat Kürsüsü kurma olanağı ayrıca, İspanyol devleti ile Papalık arasında 4 Aralık 1979 tarihinde imzalanan Eğitim Anlaşması’nın 12. maddesi ile de devam ettirilmiştir.³ Devlet üniversiteleri bünyesinde verilen inanç eğitiminin ve İlahiyat Fakültelerinin kalesi olan Almanya bile, rasyonalizm ve bilimciliğin damgasını vurduğu 19. yüzyılda ciddi eleştirilere sahne olmuş; Din Bilimleri kürsülerinin kurulması yönünde talepler dile getirilmiştir. İtirazlar 1960’lı yıllarda tekrar alevlenecektir. Bu itirazlar temel olarak ideolojiyle ilgilidir: üniversiteler ne Marksist, ne de Hristiyan bir kimliğe sahip olmalıdır.⁴ Ancak bu tartışmalar bir sonuca ulaşmayacaktır. İlahiyat Fakülteleri devlet üniversiteleri bünyesinde var olmaya devam ettiği gibi, 1960-1970 yıllarında ve son olarak Doğu ve Batı Almanya’nın birleşmesi esnasında, yani fakülteler de açılacaktır. Kuzey ülkeleri ve Anglo-Sakson ülkelerdeki eleştiriler daha ise yumuşak olmuştur. İrlanda ve Birleşik Krallık’ta ilahiyat eğitimi ortaöğretim düzeyinde verilmektedir. Bu eğitim üniversitelerden bağımsız olmakla birlikte, üniversiteler bu eğitimi tanıyabilmekte ve öğrencilerine diploma verebilmektedir. Fransa’da da farklı bir durum yoktur. Strasbourg ve Metz Üniversitelerinde İlahiyat Fakülteleri bulunmaktadır. Bu fakülteler ayrıca, “enstitü” olarak adlandırılan ve bir grup fakülteyi çatısı altında toplayan özel yükseköğretim kurumlarında da mevcuttur. Eğitim Kanunu madde L 731-14, özel yükseköğretim kurumlarının hiçbir şekilde üniversite sıfatını alamayacağını belirtmektedir.

Avrupa ülkelerinde pek çok İlahiyat Fakültesi özel üniversiteler bünye-

3 Dinle ilgili Fransız hukuku, uluslararası hukuk ve yabancı hukuk metinleri için bkz. Françoise Curtit, Francis Messner (der.), *Droit des religions en France et en Europe: Recueil des textes*, (der.), Brüksel, Bruylant, 2008, 1193 s.

4 Bkz. Ernst L. Solte, *Theologie an der Universität. Staats und kirchenrechtliche. Probleme der theologischen Fakultäten*, Münih, Claudius Verlag, 1971, s. 7.

sine dâhil edilmiştir. Bu durum özellikle, geçmişte “Kilisecilik” ve “laiklik” arasında ciddi gerginliklerin yaşandığı ve Katolik Kilisesi’nin, özerkliğini ile-ri sürmek ve kendi özel kurumlarını oluşturabilmek için “mükemmel toplum” simgesinden destek aldığı, sosyolojik olarak Katolik olan ülkelerde görülmektedir. Ancak devlet üniversitesi-özel üniversite farkı, diğer Avrupa devletlerinde Fransa’da olduğu kadar belirgin değildir. Diğer Avrupa ülkelerindeki özel üniversiteler, Eğitim Kanunu tarafından öngörülen özel yükseköğretim kurumlarının aksine, devlet üniversitelerinin sahip olduğu haklardan eşit bir şekilde yararlanmaktadır. Bu özel üniversiteler, idarî giderlerin ve personel maaşlarının karşılanması için devletten daimî yardım almakta ve diplomaları devlet tarafından tanınmaktadır. Belçika’daki Leuven ve Louvain-la-Neuve Katolik Üniversitelerindeki Katolik İlahiyat Fakülteleri, % 100 kamu fonları tarafından finanse edilmektedir. Herhangi bir üniversiteye bağlı olmayan Belçika Protestan İlahiyat Fakültesi ise, % 60’a varan bir mali yardım almaktadır. Bünyesinde bir Katolik İlahiyat Fakültesi barındıran Lizbon Katolik Üniversitesi, 17 Nisan 1990 tarihli bir kanun hükmünde kararname uyarınca, bu özel eğitim kurumunun Portekiz’deki devlet yükseköğretim sistemine dâhil olmasını sağlayan özel bir statüye sahiptir. Devlet bu üniversiteyi malî olarak desteklemekte, üniversitenin Rektörü ise Portekiz Üniversiteleri Rektörler Kurulu’nda yer almaktadır. İspanya ve İtalya’da, genellikle Katolik Üniversiteleri olan özel üniversitelerin verdiği diplomalar devlet tarafından tanınmaktadır.⁵

Görüldüğü üzere, üniversite bünyesinde İlahiyat Fakültelerinin mevcudiyeti çok kolay olmamıştır. Bu fakülteler son dönemde olduğu gibi, zaman zaman yabancı bir öge gibi görülmüştür. Bu durumun, manevî dünyayla maddî dünyanın ayrı olması, bu disiplinin dinî geleneklere ya da bir “hocaya” bağlı olması, eğitimin meslekî niteliği gibi farklı sebepleri vardır. Ancak, bazıları asılsız ya da gereksiz olan bu tereddüt ve sorgulamalara rağmen, devlet Üniversitelerindeki, özel üniversitelerdeki ve üniversite dışındaki Protestan, Katolik, Ortodoks, Eski-Katolik İlahiyat Fakülteleri, Avrupa Birliği’nde çokça mevcuttur. Avrupa üniversiteleri bünyesinde ilahiyat eğitiminin verilmesi günümüzde yerleşmiş bir gelenek olarak benimsenmiştir. Eski Doğu Bloku devletlerinde İlahiyat Fakülteleri’nin açılması ve Almanya, İngiltere ve Hollanda’da Müslüman İlahiyat Fakültelerinin ya da Kürsülerinin kurulması, ister devlet okullarında, ister özel eğitim kurumlarında verilsin, ilahiyat

5 Bkz. Gerhard Robbers, *State and Church in the European Union*, Baden-Baden, Nomos, 2005.

eğitiminin üniversitelerde yeri olduğu görüşünü pekiştirmektedir. Ancak ilahiyat eğitimi, özel eğitim kurumlarında verildiğinde, üniversite eğitim yöntemlerine uymak zorundadır. Latin ülkelerindeki Katolik İlahiyat Fakülteleri, genellikle, devlet üniversitelerine denk olan özel üniversiteler bünyesine yerleştirilmiştir. Cermen, Anglo-Sakson ve Kuzey ülkelerinde ilahiyat eğitiminin, özellikle de Protestan ilahiyatının devlet üniversiteleri bünyesine katılması geleneği hâkimdir.

İlahiyat eğitimine olan bu açık ilgi, bu disiplinin üniversite bünyesinde karşılaştığı, özellikle de ilahiyat-din bilimleri ayırımından doğan zorlukları yok saymamalıdır. Aslında, iyiden iyiye sekülerleşmiş bir toplumda, din bilimleri sık sık ilahiyatla rekabete girdiğinden, ilahiyat ve din bilimlerinden ne anlaşılması gerektiğinin açıklanması uygun düşer. İsviçre’de İlahiyat Fakültelerine atanan din bilimleri öğretmenleri, Sosyal Bilimler Fakülteleriyle birleşmeleri talebinde bulunmuştur. Aslında bu nihayetinde, inancın bir sekülerleşme ve bireyselleşme sürecinden geçtiği bir dönemde tekrar canlanan eski bir tartışmadır. Dar anlamıyla ilahiyat, üniversitelerdeki din çalışmaları üzerindeki neredeyse tek başına elinde tuttuğu tekeli yavaş yavaş kaybetmektedir. Ayrıca ilahiyatın bilimselliği de sorgulanmaktadır. İlahiyat “kurgusal ve tüm-dengelimci bir disiplindir. Oysa din olgusunu inceleyen diğer beşerî bilimler tümevarımsal bir akıl yürütme sürecinden faydalanabilmekte ve bilimselliğin en temel kriterlerinden biri olan deneysel doğrulamayı öne sürebilmektedirler. Böylece, din sosyolojisi, dinler tarihi, dinî antropoloji, din olgusuna tarihsel yaklaşım ve dinler hukuku; kuralcı bir yaklaşıma dayanmama çabalarından dolayı, bilimsellik şerefini ellerinde tutmaktadır. Buna karşılık dogmatikliğe ve kısaca dini savunmaya dayanan kuralcı referanslar külliyyatına sıkışıp kalan ilahiyat, tefsir bilimi döngüsünden kurtulamamaktadır.”⁶ Aslında ilahiyat, Hristiyan Kiliseleri için, aynı zamanda oyuncusu ve faydalanıcısı olduğu bir cemaatten, dinî bir kurumdan ya da bir inançtan ayrı düşünülemeyecek bir inanç bilimidir. Bu bağlamda düşünülen ilahiyat, dar anlamıyla, bir bilim değildir. “İlahiyatçılar, insan düşüncesine yüce bir boyut kattıkları için, tarihçilerden ve sosyologlardan –ve haydi haydi fizikçilerden ve biyologlardan– ayrılır: “İman Tanrının kelamını özgürce kabul eder.”⁷ Ancak Hristiyanlığın temel metinleriyle uyumlu bir felsefe geliştirme girişimine bağlı olarak, Hristiyan İlahiyat Fakültelerinin programları sadece sistematik bir ilahi-

6 Kıyaslama için bkz. Jean Pierre Bastian ve Francis Messner (der.), *Théologie et sciences des religions*, Strasbourg, PUS, 2008.

7 Charles Wackenheim, *La théologie catholique*, Paris, PUF, 1977, s. 87.

yat eğitimiyle sınırlı kalmamaktadır. Bu fakültelerde özellikle yabancı dil (İbranice, Yunanca, Latince), tefsir (temel metinlerin tarihî-eleştirel incelenmesi), arkeoloji, erken Hristiyanlık yazılarının incelenmesi (Hristiyan ilahiyatının kurucuları olan kadim Hristiyanların incelenmesi), Kilise, Hristiyanlık ve dinler tarihi, dinlerin sosyal bilimleri, Kilise hukuku, inançlar hukuku ve felsefe dersleri de okutulmaktadır. Bu disiplinlerin ya da alt-disiplinlerin büyük çoğunluğu aslında üniversitelerde de okutulmaktadır. Hal böyleyken, İlahiyat Fakültelerinde eğitim veren bir tarihçi, sosyolog, dilbilimci ya da filozofla, 'laik' fakültelerde ders veren meslektaşları arasında büyük bir fark yoktur. Bu disiplinler bir İlahiyat Fakültesinde okutulurken "inançsal bir yöntem" izlenemez. Buna karşılık İlahiyat Fakültesi hocaları, programların uyumluluğu bakımından, incelenen konuyu kendi bağlamı dışına çıkartmaksızın, belirli bir dönem üzerinde (örneğin tarih öğretmenleri Reform dönemi ya da, Karşı-Reform sürecini işlemeyi tercih edebilir) ya da belirli bir cemaat üzerinde (Katoliklik ya da Protestanlık sosyolojisi gibi) daha çok durmayı seçebilir. Kendini dogmatik ilahiyat ya da sistematik ilahiyat gibi sistematik bir düşünceye adanmış üniversite ilahiyatçılarının durumu biraz daha karmaşıktır. Bu kişiler, inanma fenomenini açıklarken, farklı beşerî bilimlerin katkısını yok sayamazlar. Yeni tekniklerle karşı karşıya olan ilahiyatçılar, her durum karşısındaki eleştirilerinin hangi önermelere dayandığını açıklamak durumundadır.

Üniversitelerdeki ilahiyat eğitiminin bu şekilde eksik ve kısmî olarak tanımlanmaya çalışılması, fazlasıyla genel bir girişimdir. Üniversite ilahiyatı, ilahiyatçının ülkesine, dinine ve kişiliğine göre oldukça farklı durumları yansıtmaktadır. Roma-Gregoryen öğretisi okutan bir hoca ile İsveç'teki bir İlahiyat Fakültesinde dinler tarihi okutan bir hocanın durumu birbiriyle kıyaslanamaz. Yine de Hristiyan ilahiyatı dediğimiz şey bir Hristiyanlık-bilimi olmadığı gibi, Müslüman ilahiyatı da bir İslâm-bilimi değildir. İlahiyat dediğimiz şey, hayatın ve kâinatın anlamının, dinî bir gelenek ya da dinî kurumlar tarafından yorumlanan bir yüce varlığa atıfta bulunarak açıklanmaya çalışılmasıdır. Üniversitelerdeki ilahiyat eğitimi Avrupa ülkelerinin çoğunda, daha geniş anlamda söyleyecek olursak Batı'da, köklü bir değişimden geçmiştir. Bununla birlikte, din görevlilerinin yetiştirilmesi, inanç anlayışı ve din fenomeni bilgisinin öğrenilmesi gibi ciddi bir toplumsal talebe cevap vermeye devam etmektedir. Fransa'da 9 Aralık 1905 tarihli yasayla 'Devlet Ve Kiliselerin Ayrılması' rejiminin ve 18 Germinal sene X tarihli yasayla Alsace-Moselle bölgesinde getirilen yerel inanç hukukunun uygulandığı Fransa, Avrupa

içindeki bir istisna değildir. Bu ülkede ilahiyat, dinî kurumların özelliklerine saygı içinde (II) ve iyice yerleşmiş tarihî bir gelenek çerçevesinde (I) gerek devlet üniversitelerinde gerekse özel üniversitelerde okutulmaktadır.

FRANSA ÜNİVERSİTELERİNDE İLAHİYAT FAKÜLTELERİ: KESİNTİSİZ DEVAM EDEN BİR GELENEK

Fransa’da ilahiyat eğitiminin bugünkü statüsünü anlatırken, devlet üniversitelerinde daha mütevazı bir yer kaplamaya başlamasından ve sonrasında da Fransa topraklarının neredeyse tamamından çekilerek⁸ özel yükseköğretim kurumları arasına katılmasından önce, ilahiyat bilimlerinin Fransa’da oldukça merkezî bir öneme sahip olduğu uzun dönemden bahsetmemek olmaz. Üniversite, Ortaçağ boyunca, Papalığa sıkı sıkıya bağlı olan Hristiyanlık kurumları arasında yer almıştır. Ancak Katolik Kilisesi’nin üniversite üzerindeki vesayeti, Aydınlanma Çağı ve Kralcılığın yükselmesiyle birlikte ciddi bir sınavdan geçmiştir. Egemen devlet, daha önce kilisenin yetki alanına giren konuların kontrolünü ele almıştır. Fransa’da Kilise Hukuku ve İlahiyat Fakülteleri, büyük ölçüde Özgür Fransa Kilisesi öğretisinden ilham almış bir hukukî çerçeveye tâbidir. Paris İlahiyat Fakültesi 1675 senesinde, ulusal dinî yetkililere ya da Katolik Kilisesi yetkililerine hiçbir şekilde danışmaksızın kendine bir yönetmelik hazırlamıştır. Fakültenin eğitim kadrosu, özellikle öğretmenlerin tayini, çalışmaların düzenlenmesi ve doktrin öğretimi konularında ‘üstatlara’ kıyasla bir miktar bağımsızlık kazanmıştır. Bu dönemde üniversiteler, mutlak monarşi kurumları arasında yer almıştır. Sadece seçkin din adamlarının bir kısmı İlahiyat Fakültelerine gitmekteydi. “Alt sınıf din adamları” üstünkörü bir eğitimden geçmekteydi ve pek çok Piskoposluk henüz Trento Konsili’nin öngördüğü ruhban okullarını kuramamıştı. Fransız İhtilali’nin ardından, 12 Temmuz 1790 tarihli Ruhbanların Sivil Anayasası papaz yetiştirmek üzere özel kurumların kurulmasını öngörmüştür. Anayasa her piskoposluk bölgesinde “kongregasyonlara adam yetiştirmek üzere”⁹ bir ruhban okulu kurulmasını emretmiş ve bir başpapaz ve üç başpapaz yardımcısı olmak üzere buralardaki öğretmen sayısını belirlemiştir.¹⁰ Başpapaz ve yardımcıları, katedral papazlarıyla beraber, katedrallerin rahip meclislerinin yerine geçen piskoposluk konseylerini oluşturacaktır.¹¹

⁸ 1918 yılında Rhin ve Moselle departmanlarının tekrar Fransa’ya geçmesinin ardından, Strasbourg Devlet Üniversitesi’ndeki iki İlahiyat Fakültesi korunmuştur.

⁹ Madde 9, 10 ve 11.

¹⁰ Madde 12 ve 13.

¹¹ Madde 14.

Dinlerin Yeniden Düzenlenmesinin Ardından Protestan ve Katolik Ruhban Okulları, İlahiyat Okulları ve Akademileri

1802 yılında, İhtilal'in yarattığı karmaşık ortamın ardından dinleri yeniden düzenleyen metinler, tanınan Hristiyan inançlarının din adamlarının yetiştirilmesine ayrı bir önem atfedecektir. 18 Germinal sene X tarihli yasanın Protestan inancıyla ilgili organik maddelerinden 9. ve 10. maddeler, "Lüteryen Kilisesi papazlarının eğitimi için" Fransa'nın doğusunda iki akademinin ya da ruhban okulunun; Cenevre'de de "Reform Kilisesi papazlarının yetiştirilmesi için" bir ruhban okulunun açılmasını öngörmüştür. Devlet bu kurumlar üzerinde ağır bir vesayete sahip olacaktır. Aslında 11. madde akademilerdeki ya da ruhban okullarındaki bütün öğretmenlerin Birinci Konsül tarafından seçileceğini belirtmektedir. Böylece Kasım 1803'te Strasbourg'da bir Protestan İlahiyat Akademisi açılır. Bu Akademi Aziz Thomas Vakfı ve Yüksek Okul Vakfı'nın malvarlığıyla finanse edilecektir.¹²

Katolik inancı ise bu kadar sıkı bir düzenlemeye tâbi olmaz. Messidor Sözleşmesi'nin 11. maddesi ve Katolik inancıyla ilgili organik maddelerden 17. madde, ruhban okullarının açılmasına izin vermektedir. Bununla birlikte yasa koyucular, bu kurumların işleyişini ve öğretmenlerin maaşlarını sağlamak amacıyla bir kamu ödeneği oluşturmamıştır. Yine de, 20 Prairial sene X (20 Haziran 1802) tarihli bir kararname uyarınca mülkiyeti devredilmemiş eski binalar piskoposlara verilmiştir. Piskoposlar, kendilerine bağlı çalışan din adamlarını yetiştirecek kurumların denetimini ellerinde tutmalarını sağlayan bu çözümden memnun kalmıştır. Ancak Birinci Konsil ve bu Konsilin İnanç Bakanı Portalis özellikle seçkin ruhbanların eğitimiyle ilgilenmiştir. Buradaki amaç, siyasî iktidara bağlı üst düzey din adamları yetiştirmektir. Bu amaçla, 23 Ventôse sene XII (14 Mart 1804) tarihli bir yasayla, Piskoposluklara bağlı ruhban okullarına ek olarak, Başpiskoposluk makamının olduğu şehirlerde bir de Başpiskoposluk ruhban okulunun kurulmasına karar verilmiştir. Gerçekte hiçbir zaman açılmayan bu kurumlar, hukuk ve tıp okulları örnek alınarak oluşturulmuştur.

Üniversitelerde İlahiyat Fakülteleri

Kamu yetkilileri, tanınan dinlerin din adamlarının; özellikle de piskoposluk, piskopos naipliği ve kanton papazlığı gibi sorumluluk gerektiren görevleri icra edecek olanların, ulusun diğer kadrolarının aldığı eğitime benzer bir eği-

¹² Konuyla ilgili bkz. Marc Lienhard (der.), *La faculté de théologie protestante de Strasbourg hier et aujourd'hui*, Strasbourg, Oberlin, 1988.

timden geçmesi gerektiğini düşünüyordu. Bu yüzden, 19. yüzyılın başlarında İmparatorluk üniversitelerinde okutulan konular arasında, son derece normal olarak ilahiyat da yer almaktaydı. 10 Mayıs 1806 tarihli İmparatorluk Üniversitesi’nin kurulmasına ve öğretim kadrosunun özel yükümlülüklerine dair yasa, Eski Rejimin üniversitelerini yeniden canlandırmayacaktır. Fourcroy, yasanın amacını açıkladığı konuşmasında, bu yasanın yeni bir eğitim planı getirmediğini ya da devlet eğitimi konusunda son birkaç yıldır yapılan düzenlemeleri bozmak gibi bir niyeti olmadığını belirtmiştir. Tam tersine yasanın amacı, yeni kurumları sağlamlaştırmak, farklı tarafları bu kurumlara bağlamak ve genel idareyle tesis edilmesi gereken ilişkileri sürekli hale getirmektir. Kısacası İmparatorluk Üniversitesi, personel kadrolarını yetiştirdiği devletin hizmetindeydi. Katolik ve Protestan İlahiyat Fakülteleri de bu amaçla kurulmuştu. İmparatorluk Üniversitesi, 17 Mart 1808 tarihli bir kararnamıyla düzenlenmiştir. Bu kararnamenin 8. maddesi şöyle der: “Başpiskoposluk Kiliselerinin sayısı kadar İlahiyat Fakültesi açılacaktır;¹³ Reform Kiliseleri için ise Strasbourg’da bir, Cenevre’de de bir adet fakülte olacaktır.” İhtilal döneminin bir kısmındaki kısa boşluğu saymazsak, ilahiyat eğitiminin her zaman için Fransa’daki yükseköğretim kurumlarının bir parçası olduğunu söyleyebiliriz. Bu eğitim önce Anayasa’yla kurulan ruhban okullarında (1790) daha sonra Katolik ruhban okullarında ve Protestan akademilerinde (1802) ve son olarak da 1808’den itibaren üniversiteler bünyesinde verilmiştir.

Devlet idaresi altına alınan Katolik İlahiyat Fakülteleri, bakalorya, lisans, doktora gibi akademik dereceler vermektedir. Bu derecelerin elde edilmesi, papazlığa, piskoposluk kuruluna ya da piskoposluğa atanmak gibi, din adamlığı alanında bir kariyer yapmanın anahtarıydı.¹⁴ Devlet yetkililerinin bu aşırı entelektüel girişimi, Kilise tarafından anlaşılamamış ve piskopos ve başpiskoposlar arasında bir güvensizlik hissi yaratmıştır.¹⁵ Ruhban okulla-

13 Katolik İlahiyat Fakültelerinden bahsediliyor.

14 Başpiskoposluğa, piskoposluğa ya da piskopos yardımcılığına atanabilmek için, ilahiyat alanında bir lisans derecesine sahip olmak gerekiyordu. Kanton papazı olabilmek içinse bakalorya derecesi gerekliydi. Bu diplomalara sahip olmayan adayların, başpiskoposluk, piskoposluk ve piskopos yardımcılığı için 15 yıl, kanton papazı olmak içinse 10 yıl boyunca papazlık ya da bölge papazlığı yapmış olması gerekliydi. Bunu öngören 25 Aralık 1830 tarihli Kraliyet Emri hiçbir zaman katı bir uygulamaya tâbi olmayacaktır.

15 Devlet tarafından devlet üniversiteleri bünyesinde oluşturulan Katolik İlahiyat Fakülteleri, hiyerarşinin vesayetinden kısmen de olsa uzak kalmıştır. Bu kurumlarda hoca olmak isteyen adaylar kilise yetkilileri tarafından Büyük Üstada bildirilmekte, o da bu kişileri seçerek tayin etmekteydi (17 Mart 1808 tarihli kararname madde 52 ve 9 Aralık 1828 tarihli emir). Üniversite Kraliyet Konseyi’nin 25 Ekim 1838 tarihli görüşü, özellikle yanlış öğretilerin engellenmesi için, atama yapıldıktan sonra kiliseye “üniversite yetki alanının sınırları dâhilinde, kararlarının yol açacağı so-

rındakiler, çok ender olarak İlahiyat Fakültelerine gidecektir. Reform ve Lütteryen Kiliseleri gibi tanınan Protestan inançlarının tersine, Katolik piskoposlar Trente Konsili tarafından öngörülen ve 18 Germinal sene X tarihli yasayla izin verilen piskoposluk ruhban okullarını; kısaca, devlet karşısında belirli bir özerkliği olan bir eğitim sistemini tercih edecektir. Ancak bu kurumların, bölgenin piskoposu tarafından serbestçe atanan hocaları bile, 18 Germinal sene X tarihli yasanın 24. organik maddesi uyarınca, “1682 yılında Fransa din adamları tarafından yapılan deklarasyonda” yer alan ilkelerin öğretilmesine bağlı kalmıştır.

Kilise seçkinleri ise, Roman Katolik üniversitelere gitmeyi tercih etmiştir. Bu alanda, devlet yetkililerinin 19. yüzyılda belirlediği hedeflere ulaşamadığını belirtmek gerekir. Katolik din adamları, devlete ait İlahiyat Fakültelerini istememiştir. Bu eğilim, ultramontanist (Papalığın üstünlüğü savunan) akımın yükselişe geçmesiyle doğrulanmıştır. Ancak Katolik Kilisesi özerklik kazanmakla beraber, kaliteden taviz vermiştir. 19. yüzyılın başında ruhban okullarında, birkaç istisna dışında, oldukça kısa ve üstünkörü bir eğitim verilmiştir. Bu eğitimin faydaları ise ancak uzun yıllar sonra görülebilmektedir.¹⁶ 19. yüzyılın sonlarında çökmekte olan devlet üniversitelerinin İlahiyat Fakülteleri (Paris, Aix, Bordeaux, Lyon, Rouen, Toulouse) ise büyük oranda eğitilmiş laiklere ev sahipliği yapmaktaydı. Örneğin ruhban okullarındaki ilahiyat konformizmine kıyasla, bu fakülteler akademik çalışma ve özgürlük mekânı olarak görülmektedir. Cumhuriyetçilerin kurduğu Cumhuriyet, 27 Haziran 1885 tarihli bir yasayla bu okullara verilen fonları kaldıracaktır. Ödenekler, din bilimleri derslerinin günümüzde hâlâ çalışma direktörleri tarafından verildiği EPHE'nin (Uygulamalı Yüksek Çalışmalar Okulu) V. Kısımının açılmasıyla yeniden tahsis edilecektir.¹⁷

1809'da Montauban'da¹⁸ ve 1819'da Strasbourg'da açılan (daha sonra 1877'de Paris'e nakledilen¹⁹) Protestan İlahiyat Fakülteleri, 2. maddesi inançların desteklenmesini yasaklayan 9 Aralık 1905 tarihli yasayla kapatılacaktır. Bu fakültelere ev sahipliği yapan binalar da 9 Aralık 1905 tarihli ya-

nuçlara hâle getirmeksizin” bir denetim yetkisi tanımıştır. Alıntı yapan Bruno Neveu, “L'enseignement universitaire de la théologie catholique en France”, *L'enseignement catholique en France aux XIXe et XXe siècles*, Paris, Cerf, 1995, s. 276.

¹⁶ Michel Iauay, *Les séminaires français*, Paris, Cerf, 2003, 261 s.

¹⁷ Bkz. Émile Poulat, “L'institution des sciences religieuses”, *Cent ans de sciences religieuses en France*, Paris, Cerf, 1987, s. 49.

¹⁸ Montpellier Fakültesi daha sonra Toulouse Üniversitesi'ne bağlanmış, 1919 yılında özel yükseköğretim kurumu olarak Montpellier'ye aktarılmıştır.

¹⁹ 27 Mart 1877 tarihli kararname.

sanın 12. maddesi uyarınca mülk sahiplerine geri verilmiştir. Bu farklı muamele, Protestan papazlarının görevlerini yerine getirebilmeleri ve devletten maaş alabilmeleri için ilahiyat alanında lisans diplomasına sahip olmalarını şart koşan hukukî metinlerden kaynaklanmaktadır.²⁰

Ancak, devlet üniversitelerindeki İlahiyat Fakülteleri, Fransa’daki üniversiteler listesinden tamamen silinmemiştir. Aslında, tarihsel bir rastlantı olarak, II. Reich Almanyası, ilhak ettiği Alsace-Lorraine (Reichsland Elsass-Lothringen) bölgesindeki Strasbourg’da, bünyesinde hâlihazırda bir Protestan İlahiyat Fakültesi de bulunduran Kaiser Wilhelm Üniversitât içinde bir Katolik İlahiyat Fakültesi açmak isteyecektir. İlahiyat, Alman üniversitelerinde geleneksel olarak okutulan dersler arasındaydı. Bir üniversitenin tam olarak işleyebilmesi için, mutlaka bir Katolik, bir de Protestan İlahiyat Fakültesine sahip olması gerekiyordu. Öte yandan, Cermen ülkelerinde din adamlarının eğitimi sadece üniversiteler bünyesinde gerçekleşiyordu. Böylece 1902 yılında, Strasbourg’da, o bölgedeki bazı ruhbanların itirazlarına ve Roma’nın çekincelerine rağmen, bir Katolik İlahiyat Fakültesi açılacaktır. Bu fakülte, Protestan İlahiyat Fakültesi’yle beraber günümüze kadar gelmiştir.

Strasbourg’daki Protestan İlahiyat Fakültesi’nin öğretim üyeleri ağırlıklı olarak Lüteryen hocalardan oluşmaktaydı. Reform Kilisesi’nden bir hoca için de bir kürsü ayrılmıştı. Öte yandan, Devlet Eğitimi Komisyonu, Strasbourg Protestan İlahiyat Fakültesi’nin düzenlenmesi hakkında 7 Aralık 1818 tarihinde aldığı bir kararda “şu anda Büyük Lüteryen Ruhban Okulu’nda kurulu olan üç kürsü, Fakülte kürsüleri olarak düzenlenmiştir ve bu kürsülerin sahipleri adı geçen Fakülteyi oluşturacaktır. Bunlar, bahsi geçen Ruhban Okulu’nda verilen eğitimin dışındaki diğer eğitimlere tâbi olmayacaktır” diyecektir. Bu tarihten itibaren, Strasbourg’da ilahiyat alanında yükseköğretim sunan iki Protestan eğitim kurumu bir arada var olacaktır. Ruhban Okulu Lüteryen Kilisesi’ne bağlıdır ve kurumun öğretmenleri Kilisenin üst düzey yetkilileri tarafından seçilmektedir. Öte yandan Fakülte, Reform ve Lüteryen Kiliselerinin haklarına saygı göstermek kaydıyla devlete bağlıdır ve öğretmenlerin seçilme prosedürleri ilgili metinlerle belirlenmiştir. 1870 yılında Almanya’nın bölgeyi ilhak etmesi, 1818-1819 yıllarında oluşturulan ve Protestan İlahiyat Fakültesi ve Ruhban Okulu’nun beraber işlediği sistemin sonunu getirecektir. Ruhban Okulu’nun, bir eğitim kurumu olarak varlığına son verilecek, İlahiyat Fakültesi ise 28 Mart 1872 tarihli yasayla kurulan Al-

20 Armand Lods, *Traité de l’administration des cultes protestants*, Paris, Grassart, 1896, s. 357.

man Üniversitesi (*Kaiser Wilhelm Universität*) bünyesine dâhil edilecektir. Fakülte, tekrar Fransa'ya bağlanılmasının ardından, 1919'da yeniden açılan Katolik İlahiyat Fakültesi ile birlikte işleyecektir.²¹

Yahudi Ruhban Okulu

Haham yetiştirecek bir kurumun oluşturulması ise daha sonra olmuştur. Yahudi inancı 1808 yılında tanınmış ve Yahudi din adamları 1831 yılından itibaren maaşlarını devletten almaya başlamıştır. Fransa Haham Okulu 29 Ağustos 1829 tarihli bir Bakanlık kararıyla kurulur ve 22 Mart 1831 tarihli bir Kraliyet Emriyle finansmanı sağlanır. 9 Aralık 1905 tarihli yasa ise bu devlet yardımını kaldıracaktır. Bu eğitim kurumunun kurulmasına, 1829 yılında Danıştay'ın İçişleri Komisyonu'nun hazırladığı ve tanınan Hristiyan inançları ile tanınan Yahudi inancının eşitliğini savunan olumlu bir raporun ardından karar verilmiştir. Ancak sonradan 1 Temmuz 1859 tarihli bir kararla yine aynı yıl Paris'e taşınarak Yahudi Ruhban Okulu haline getirilen Metz Hahamlık Okulu, Katolik ve Protestan İlahiyat Fakülteleri'nin tersine, bir devlet üniversitesi bünyesine dâhil edilmemiştir. 1867'de Eğitim Bakanı bu okulun İlahiyat Fakültesine dönüştürülmesini önerecektir. Ancak Merkezî Hahamlar Meclisi, esasen derslerin herkese açık olmasını önlemek amacıyla statükonun korunmasını tercih edecektir.²²

DİNÎ MAKAMLARIN İLAHİYAT FAKÜLTELERİNİN İŞLEYİŞİNE KARIŞMASI

Dinî makamların İlahiyat Fakültelerinin işleyişine karışabilme yetkisi, bu kurumların statüsüne (devlet okulu ya da özel okul olmalarına) ve ait oldukları dinî inanca göre değişmektedir. Protestan ilahiyatında hâkim olan özgürlükçülük ilkesi ve vicdan hürriyeti, dinî liderlerin devlet üniversitelerindeki İlahiyat Fakültelerinin işleyişine ve hocaların seçilmesi süreçlerine müdahale edebilmesini oldukça sınırlandırmış ve hatta bazı durumlarda bunu sıfıra indirmiştir. Böyle bir müdahale, öğretmenlerin işe alınmasının ortak hukuk kapsamına girdiği Kuzey ülkelerinde görülen bir durum değildir. Oysa tam tersine, dinî cemaatlerin kendi kaderini kendisinin belirlemesi ilkesinin

21 "Protestan İlahiyat Fakültesi, Katolik İlahiyat Fakültesi ve Eczacılık Yüksek Okulu, Alsace ve Fransa'da daha şimdiden saygınlık kazanmış olan ve bizim de daha yüce ve daha güzel hale getireceğimiz bu uyumlu üniversite birlikteliğini tamamlamaktadır." Rektör Raymond Poincaré'nin Strasbourg Üniversitesi'nin açılış töreninde yaptığı konuşma, 22 Kasım 1919.

22 Bkz. Jules Bauer, *L'école rabbinique de France (1830-1930)*, Paris, PUF, 1930.

Anayasa'da yer aldığı Almanya'da²³ yasalar dinî yetkililerin müdahalesini öngörmektedir. Devlet üniversitelerindeki Protestan İlahiyat Fakülteleri'ne öğretmen tayinleri, adaylarla ilgili gerekçeli bir görüş bildiren Bölgesel Protestan Kilisesi'nin yönetim organı ile birlikte yapılmaktadır. İki Almanya'nın birleşmesinden önce Federal Eyaletler ve Bölgesel Kiliseler arasında yapılan anlaşmalara göre, Kiliselerin verdiği bu görüş idare için bağlayıcı değildir. Bir aday üzerinde oybirliğine varılamadığı durumlarda karar alma yetkisi Federal Eyalet'e aittir.²⁴ Bölgesel Protestan Kiliselerinin ilahiyat hocalarının seçim sürecine karışma isteği son yıllarda iyice artmıştır. Bu müdahale, Demokratik Alman Cumhuriyeti'nden doğan Federal Eyaletler ile ilgili Protestan Kiliseleri arasında yapılan yeni anlaşmalarla hukukî bir temele oturtulmuştur. Böylece, Thüringen Eyaleti ile Thüringen Evanjelik Kiliseleri arasında 15 Mart 1994 tarihinde imzalanan anlaşmanın 3. maddesiyle, Kiliseler için oldukça olumlu bir prosedür belirlenmiştir. Kiliseler yine görüş bildirecektir, ancak bundan böyle, dinî makamların adayın doktrini ile ilgili bildirdiği gerekçeli çekinceler, ilgili Federal Eyalet Hükümeti tarafından dikkate alınmak zorunda olacaktır.

Fransa'da Protestan İlahiyat Fakülteleri

Öğretmenlerinin Seçilmesi

Protestan İlahiyat Fakültesi'ndeki bir kürsüye yapılan atamalarda Reform Kilisesi Meclis Üyelerine ve Lüteryen Kilisesi idarecilerine danışılmaktaydı. 26 Mart 1852 tarihli bir kararname uyarınca Protestan Kiliselerinin bu makamları, adaylarla ilgili gerekçeli görüş vermektedir.²⁵ Alsace-Lorraine bölgesinin II. Reich Almanya'sı tarafından ilhak edilmesinin ardından bu hükümler, bu bölge için, 24 Şubat 1875 tarihli Strasbourg Üniversitesi içtüzüğünün 39. maddesine eklenecektir. Kadrolu hocaları, ilk başta Kilise Meclislerinin ya da Lüteryen Kilisesi idarecilerinin, 1905 yılından itibaren de Reform Kilisesi'nin Din İşleri Kurulu'nun görüşü alındıktan sonra, İmparator tarafından; kadrolu olmayanlar ise *Statthalter* (İmparatorun Alsace-Lorraine bölgesindeki vekili) tarafından tayin etmekteydi. Ayrıca, öğretim görevlilerinin işe alınmasından sorumlu Fakülte Komisyonu'nun üyeleri arasında Kilise temsilcileri de yer almaktaydı. 12 Kasım 1968 tarihli Yükseköğretim Uyum Yasası'nın 32.

²³ Madde 140, 23 Mayıs 1949 tarihli Federal Almanya Cumhuriyeti Anayasası.

²⁴ Örneğin bkz. 14 Kasım 1932'de Bade Eyaleti ile Bade Birleşik Evanjelik Kilisesi arasında imzalanan Anlaşma, madde 7.

²⁵ Madde 7 ve 11.

maddesi bu iki Protestan Kilisesi'nin Protestan İlahiyat Fakültelerinin öğretmenlerinin seçimine karışmasına son verecektir. O tarihten bu yana, öğretmen seçimi sadece öğretmenlerden ya da en az eşit seviyedeki personelden oluşan organlar tarafından yapılmaktadır. Kilise temsilcileri artık, işe almadan sorumlu Komisyonlara katılabilmek için gerekli şartları yerine getirmektedir. Yerini önce 11 Ocak 1984 tarihli yasaya, daha sonra da 10 Ağustos 2007 tarihli üniversitelerin sorumluluk ve özgürlüklerine dair birleştirilmiş yasaya bırakan 1968 yasasının bu şekilde yorumlanmasına herkes katılmamaktadır. Kimi yazarlar 1968 ve 1984 yasaları, bir profesörün ya da doçentin tayinini yapmadan önce Kilise yönetiminden ya da Din İşleri Kurulu'ndan görüş istenmesi zorunluluğuna karşı çıkmadığı için, bu yasanın 26 Mart 1852 tarihli kararnamenin 11. maddesini yürürlükten kaldırdığını düşünmektedir.²⁶

Bu tartışma artık kapanmıştır. 18 Nisan 2006 tarihli kararnamenin 4. maddesinin bir sonucu olarak, 26 Mart 1852 tarihli yasanın 11. maddesinin yeniden kaleme alınmasıyla, artık Kilise yetkililerinin İlahiyat Fakültelerindeki kürsülere atanacak adaylarla ilgili gerekçeli görüş bildirme hakkından bahsedilmemektedir. Uygulamaya bakıldığında, EPAL²⁷ (Alsace ve Lorraine Protestan Kilisesi) ve Protestan İlahiyat Fakültesi arasındaki ilişkilerin güvene ve profesörlerin dinî geleneğe bağlılığına dayandığını görüyoruz. Her iki taraf da bu durumdan memnundur. Protestan İlahiyat Fakültesi, bir yandan özgürlüğünü ve bağımsızlığını korurken, diğer yandan da Protestan dinî kadroları için kaliteli bir eğitim sağlamaktadır. Böylece, Protestan İlahiyat Fakültesi bünyesindeki Tezsiz Yüksek Lisans programı, Fransa'daki Protestan Kiliseleriyle yakın işbirliği içerisinde, meslekî bir eğitim sunmaktadır (3. sönestrde uygulamalı ilahiyata odaklanılmakta, 4. sönestrde ise meslekî staj yapılmaktadır). Protestan İlahiyat Fakültesi'nin iki profesörün ardarda Alsace ve Lorraine Lüteryan Protestan Kilisesi (EPCAAL) yönetiminin başkanlığına seçilmesi, iki kurum arasındaki bu işbirliği bağının en güzel örneğidir.²⁸

Taninan iki Protestan Kilisesi'nin yönetim organlarının, bu kurumun işleyişine yaptığı müdahalenin kaldırıldığı Strasbourg Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin aksine, özgür Paris ve Montpellier Protestan İlahiyat Fakültelerini birleştiren Protestan İlahiyat Enstitüsü (IPT); Fransa Reform Kilisesi (ERF) ve Fransa Evanjelik Lüteryan Kilisesi (EELF) ile olan bağlarını sıkılaştır-

²⁶ Jean Volff, *La législation des cultes protestants*, Strasbourg, Oberlin, 1993, s. 84.

²⁷ EPAL, EPRAL (Reformcu) ve l'EPCAAL'ı (Lüteryan) birleştirmiştir.

²⁸ EPCAAL'in mevcut başkanı aynı zamanda EPAL'in başkanlığını da yürütmektedir.

tıracaktır. ERF’ye bağlı olan IPT’nin öğretim görevlileri, Fransa Reform Kilisesi Düzeni, III. Bölüm madde 25§1 uyarınca “daha önceden papaz olmasalar bile, ki bu durumda sadece görev süreleri boyunca” bu Kilisenin papazlarıyla bir tutulacaktır. Bu durumda, Reform Kilisesi papazları, maaşlarını veren dinî teşekküllerle iş sözleşmesi imzalamamaktadır. Böylece Reform Kilisesi’ne göre, ilahiyat profesörleri özel bir yükseköğretim kurumunu temsil eden bir derneğin çalışanı durumuna düşmemektedir. Aynı şekilde, Fransa Evanjelik Lüteryan Kilisesi Anayasası’nın 20. maddesi de “...ilahiyat profesörlerini ve eğer papaz olarak atanmamışlarsa din görevlilerini” tanınan papazlar arasında saymaktadır.

Bununla birlikte Yargıtay Sosyal Dairesi, Fransa Reform Kilisesi Düzeni belgesine ve bu belgenin anlayışına karşıt bir tavır takınmaya karar vermiştir. Bu yüksek yargı makamına göre eğitim vermek papazlığa eş düşünülemez. Buna karşılık, kişi düzenli bir hizmete girdiği andan itibaren, öğretmenlik ücretli işçi niteliğiyle bağdaşmaktadır. Bu durumda öğretmen, eğitim kurumu idaresine tâbi olmaktadır. Buna karşılık, maaşlı bir çalışanın dinî inançlarından dolayı işten çıkartılmasına yönelik yasak, bu kişinin “işvereniyle aynı görüş ve inançları paylaştığı durumlarda”²⁹ uygulanamamaktadır. Bu davada yargıçlar ilahiyat öğretmenin bir Kilise papazı değil, bir şirketin çalışanı gibi olduğu görüşüne varmıştır.

Katolik İlahiyat Fakültelerinin İşleyişi

Devlet üniversitelerinde ve özel üniversitelerdeki Katolik İlahiyat Fakülteleri, Kilise yasaları göz önünde bulundurularak oluşturulmuştur. Bu kurumların statüsü, devlet üniversitelerine bağlandıkları zaman, kural gereği örfi hukuk aracılığıyla belirlenmektedir. Bu fakülteler Katolik Kilisesi’ne bağlı bir özel üniversite bünyesinde olduklarında ise cemaat ortak hukuku devreye girmektedir. Genel olarak, örfi hukuk ve nadiren tek taraflı hukuk, piskoposluk bölgesindeki piskoposa, kelimenin dinî anlamıyla İlahiyat Fakültesi’nin ‘rektörlüğü’ görevini yüklemektedir. Rektör programlar üzerinde kontrol hakkına sahiptir ve öğretim görevlilerinin göreve getirilme ve işten çıkartılma süreçlerine müdahale etmektedir. Aynı şekilde Papalık ve Saxe Özgür Kilisesi arasında 2 Temmuz 1996 tarihinde imzalanan anlaşmanın 4§2. maddesi uyarınca, Dresden Üniversitesi Katolik İlahiyat Fakültesi profesörleri ancak, bölge piskoposu-

²⁹ Yarg. sos., 20 Kasım 1986, *UNACERF-Delle Fischer* Davası: Sivil bült. V, no.55; JCP G 1987, II, 20798, Th. REVET.- V. notu ve aynı tarihli *Caldier* kararı: JCP G 1986, II, 20628 ve *Sos. huk.* 1987, s. 375.

nun bu kişilerin inancı ve ahlâkıyla ilgili herhangi bir çekincesinin olmadığına dair onay vermesinin ardından işe alınabilmektedir. Piskopos, bu onayı vermemesi durumunda, olumsuz görüşünün gerekçelerini sunmak zorundadır. 5. maddenin 3. paragrafı, inanç ve ahlâkı artık Katolik öğretilerine uymayan mevcut Katolik ilahiyatı öğretmenleriyle ilgilidir. Böyle bir durumda piskopos, araştırma görevlisi olarak Katolik ilahiyatı öğretme hakkı elinden alınır: ilgili papazı görevden alacaktır. Fakülte programları ve düzenlemeleri de, Madde 5§4 uyarınca piskopos tarafından onaylanmak durumundadır. Epey kısıtlayıcı olan bu sistem oldukça seküler olan bir toplumda işlemeyebilir. Örneğin Kanada'nın Québec eyaletindeki Laval ve Montréal Üniversitelerindeki İlahiyat Fakülteleri 1980 yılından beri artık Kilise hukukuna dayalı bir içtüzüğe sahip değildir. Gözden geçirilerek yenilenen içtüzükler Papalık tarafından onaylanmamıştır. İlahiyat Fakültelerinin dinî yetkililer tarafından doğrudan "kumanda edilmesi" akademik özgürlüklerini korumak derdinde olan üniversiteler tarafından kimi zaman hoş karşılanmamaktadır.³⁰

Genellikle dünyada laikliğin nadide bir çiçeği gibi sunulan Fransa, Strasbourg Üniversitesi'nde üniversitenin bir parçası olan bir Katolik İlahiyat Fakültesi ile Metz Üniversitesi altında özerk bir Din Pedagojisi Merkezi'ni korumuştur. Strasbourg Protestan İlahiyat Fakültesi'nin tersine, bu iki kurumun içtüzükleri tek taraflı hukuka değil; geleneksel hukuka tâbidir. Strasbourg Marc Bloch Üniversitesi Katolik İlahiyat Fakültesi ve Metz Üniversitesi Beşerî Bilimler ve Sanat Eğitim ve Araştırma Birimi'ne bağlı olan özerk Din Pedagojisi Merkezi, üniversite hukukuna tâbidir. Bu iki kurum ayrıca, Alman Hükümeti ve Papalık arasında imzalanan 5 Aralık 1902 tarihli, Katolik bir İlahiyat Fakültesi'nin oluşturulmasına dair Mukavele, bu Mukavele'nin atıfta bulunduğu Bonn ve Breslau İlahiyat Fakültelerinin içtüzükleri, Baron Georg von Hertling'in 20 Kasım 1902 tarihli açıklama notu, fakülteye "bundan böyle... lisans derecesi verme ve doktor unvanı bahşetme hakkı" tanıyan 3 Eylül 1903 tarihli kısa Papalık kararnamesi, Fransız Hükümeti ve Papalık arasında, 1919'da Fransa'ya geri bağlanmanın ardından 1902 Mukavelesinin korunacağını teyit eden 17 Kasım 1923 tarihli yazışmalar ve son olarak Papalık ve Fransa Cumhuriyeti arasında imzalanan 25 Mayıs 1974 tarihli Mukavele gibi, geleneksel hukuka ait bir dizi metne de tâbidir. Papalık ve Fransa Cumhuriyeti arasında 25 Mayıs 1974 tarihinde imzalanan Metz Üniversitesi özerk Din Pedagojisi Merkezi hakkındaki Mukavele'nin temel amacı,

³⁰ Marc Pelchat, "La confessionnalité et la reconnaissance des facultés de théologie", *Studia canonica*, 37/2, 2003, s. 483 ve devamı.

“Moselle’deki ilk ve ortaöğretim kurumlarındaki Katolik dinî eğitiminden sorumlu din adamlarına ve laiklere uygun din eğitiminin verilmesidir” (madde 1). Bu Mukavele, Merkez ve dinî yetkililer arasındaki ilişkilerle ilgili her türlü konu için 1902 Mukavelesine atıfta bulunmaktadır (madde 4). 5 Aralık 1902 ve 25 Mayıs 1974 Mukaveleleri, 3. ve 5. maddelerinde öğretim görevlilerinin işe alınmasını ve işten çıkartılmasını düzenlemekte ancak, Fakülte ve Katolik Kilisesi arasındaki tüm diğer ilişkileri Bonn (1818) ve Breslau (1811) İlahiyat Fakülteleri için getirilen yönetmeliklere havale etmektedir.

Bu hukukî metinler dizisi, Strasbourg Katolik İlahiyat Fakültesi ve Metz Üniversitesi Beşerî Bilimler ve Sanat Eğitim ve Araştırma Birimi’ne bağlı özerk Din Pedagojisi Merkezi’nin işleyişinde, Strasbourg ve Metz bölgele-
rindeki piskoposlara önemli bir yer vermektedir. Mukavenin 3. maddesi öğ-
retim görevlilerinin tayininin, piskoposla önceden anlaşmaya varılması son-
rasında gerçekleşeceğini belirtmektedir. Bu hükmün içeriği ve piskoposun
müdahale yöntemleri, Mukavenin 4. maddesinin atıfta bulunduğu Bonn ve
Breslau İlahiyat Fakültelerinin yönetmelikleri ve Dışişleri Bakanlığı’nın 17
Kasım 1923 tarihinde Papalık Büyükelçiliği’ne gönderdiği mektuplarla belirlenmiştir. Bonn İlahiyat Fakültesi yönetmeliğine göre, “piskopos, söz konusu kişinin doktrinine ya da davranışlarına karşı itirazlara dayanarak tayinini ya da işe alınmasını reddetme hakkına sahiptir.” Baron von Hertling’in yorumuna göre piskopos aynı zamanda “yeterli görülen adaylarla ilgili Hükümeti her an görüşmeye çağırma yetkisine”³¹ de sahiptir. Piskoposun sahip olduğu bu hak, 1923 yılında Dışişleri Bakanlığı tarafından kaldırılacaktır. “Piskopos yeterli görülen adaylarla ilgili Hükümeti her an görüşmeye çağırma yetkisine sahiptir” cümlesi, İlahiyat Fakültesi’nin, ancak adayın doktrine karşı geldiği yönünde ciddi itirazların olması durumunda piskoposun görüşüne başvurulacağı şeklinde anlaşılmalıdır.³²

1979 yılında imzalanan bir protokol, Strasbourg Başpiskoposu, Kilise Rektörü ve Dekanı tarafından temsil edilen Strasbourg İlahiyat Fakültesi arasındaki ilişkileri düzenlemiştir.³³ Bu protokol Fransız hukuku açısından hu-

31 Dışişleri Bakanı’nın Papalık Büyükelçisi Cerretti’ye gönderdiği 17 Kasım 1923 tarihli mektup. Strasbourg İlahiyat Fakülteleriyle ilgili metinlerin tamamı (1852-1978) için bkz. Jean Schlick (der.), *Églises et État en Alsace et en Moselle*, Strasbourg, Cerdic, 1979, s. 301-316.

32 Baron von Hertling tarafından kaleme alınan 1902 Mukavelesinin açıklama notu.

33 Bu protokol 15 Nisan 1979 tarihli Papalık Anayasası’nın (*Sapientia Christiana*) yayınlanmasının ardından hazırlanmıştır. Anayasa’ya göre “inanç ya da geleneklerle ilgili disiplinleri öğretenlerin, dinî görevleri neşredildikten sonra Baş Rektör ya da vekilinden, Kilise yetkisi almak zorundadır” (Baş Rektör, bölgenin piskoposudur: madde 13 § 1). Diğer öğretim görevlilerinin de yine aynı Rektör’den “öğretmenlik izni almaları gerekmektedir” ve “kendilerine daimi bir görev verilmeden

kukî bir değer taşımamaktadır. Protokolün amacı, 1902 Mukavelesi ve ilgili metinler çerçevesinde, boş bir kadro açılması ya da olası bir işten çıkartma prosedürü esnasında her iki tarafın uymayı taahhüt ettiği prosedürlerin detaylarını belirlemektir.

Böyle bir durumda, dekan piskoposa bir kadronun boş olduğu yönünde bilgi verir ve piskoposa açıklanan adayların bir listesini göndererek, yetkili jüri üyeleri (yeterlilik özel danışma komisyonu ve uzmanlar komisyonu ya da işe alım seçim kurulu) tarafından belirlenen adayların isimlerini bilgisine sunar. Dekan, atanması teklif edilen adayın ismini piskoposa bildirir. Piskopos, dosyalar doçentlik ya da profesörlük atamalarının yapılması için Bakanlığa intikal etmeden önce, Kilise Yetkisi ya da *venia docendi* vererek Papalıktan *nihil obstat* (engel yoktur) kararı alır. Geçici olarak boş kadroları dolduran öğretim görevlileri de, göreve başlayabilmeleri için kendilerine izin veren piskoposun himayesine tâbidir. Bu protokol aynı zamanda, papazlar ve laikler arasındaki ayırma da dikkat çekmektedir. Temel disiplinler, “büyük ölçüde” papaz profesörler tarafından verilmelidir. Bu gerekliliğin yerine getirilmesi, papaz sayısındaki azlıktan dolayı günümüzde çok zor olduğu gibi, bu zorunluluğun papaz-laik, erkek-kadın gibi “çoklu bir ayrımcılık” tesis ettiğini de söylemek gerekir (Katolik dinine göre kadınlar papaz olamaz). Uygulamaya bakıldığında, adayların dosyasının bilimsel niteliğinin işe alınmada esas belirleyici unsur olduğunu görüyoruz.

Oldukça detaylı olan bu protokol, kurumsal ve toplumsal gerçekleri pek de dikkate almaksızın, dinî yetkililerin vesayetini güçlendirmektedir. Katolik İlahiyatı alanında doçentlik ya da profesörlük işi için aday olanların büyük çoğunluğu, üniversite hukuku çerçevesinde belirlenen prosedürler uyarınca, ilgili makamlara dosyasını gönderen laiklerden oluşmaktadır. Metz ve Strasbourg piskoposları, bir öğretim görevlisinin seçilmesi için onay vermek istemediklerinde pek bir engelle karşılaşmasa da, ısrarla belirli bir adayı seçtirmek istediklerinde daha hassas bir duruma düşmektedir. Adayları dosyalarının kalitesine göre önce eleyen sonra da sıraya koyan geçici komisyonların (2007 LRU Yasası’nda belirtilen özel danışma komisyonları ve uzmanlar komisyonu ya da seçim kurulları) tercihi, hiç kimsenin dışarıdan resmen müdahale etmesi mümkün değildir.

Piskoposun yetkisi sadece atama süreciyle sınırlı değildir. Görevdeki öğretim görevlilerinin (profesör ve doçentlerin) işten çıkartılması sürecinde

de rol oynayabilmektedir. 1902 mukavelesinin 5. maddesi şöyle diyor: “Profesörlerden birinin, dinî geleneklere bağlılığının az olması ya da bir papazın uymak zorunda olduğu yaşam ve davranış kurallarını ciddi şekilde ihlal etmesi sebebiyle profesörlük görevine devam edemeyecek durumda olduğuna dair Kilise yetkilileri tarafından kanıt sunulması halinde, Hükümet hiç vakit kaybetmeksizin, bu kişinin yerine başkasının getirilmesi ve bu profesörün Fakülte işlerine katılımlarına son verilmesi için gerekli önlemleri alacaktır.” Dışişleri Bakanı’nın 17 Kasım 1923 tarihli mektubu, bir ilahiyat öğretim görevlisinin piskopos tarafından Kilise görevinden alınmasının, bu profesörün öğretim görevini de askıya alacağını belirtmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi hukukî bir değeri olmayan protokol, nihaî bir görevden alma sürecinden önce bir uzlaşma sistemi getirmiştir:

– Öncelikle öğretim görevlisi ve dekan arasında, sonra da piskoposla bir istişare yapılacak,

– İlahiyatçılardan oluşan bir komisyon, öğretim görevlisinin verdiği eğitimin ya da yazılarının Kilisenin dinî öğretilerine aykırı gözüküp gözükmediğini belirten bir rapor hazırlayacaktır.

Görevden alma talebi piskopostan gelmektedir. Söz konusu araştırma görevlisi Papalığa itiraz başvurusunda bulunabilir, sonunda kendisi hakkında görevden alma kararı verilmesi durumunda ise idarî yargı nezdinde temyize gidebilir. Fransız hukukuna göre görevden alma prosedürü uygulanması zor bir süreçtir. Araştırma görevlileri Kamu Personeli Genel Tüzüğü’ne bağlı olarak kamu hukuku altında çalışmaktadır ve bunun sunduğu teminatlardan faydalanmaktadır. Görevden alma süreci, bu tüzükte yer alan hükümlere uymak, yani, meslekî yetersizlik ya da ağır bir hataya bağlı olmak zorundadır. Şüphesiz, bir öğretim görevlisinin dinî ya da ahlâkî davranışlarla ilgili sebeplerden görevden alınmasını öngören 1902 Mukavelesi, Fransa için bağlayıcıdır. Ancak her iki Mukavele de resmî bir onaydan geçerek yayınlanmamış olduğu için, Anayasa’nın 55. maddesi uyarınca bunlar, 1902 ve 1974 mukavelelerini imzalayan taraflara uygulanmakla birlikte, bu maddeyle öngörülen hukukî yetkiye sahip değildir.³⁴

34 “Düzgün şekilde onaylanan anlaşmalar ya da antlaşmalar, yayımlandıkları andan itibaren, her anlaşmanın diğer taraf tarafından uygulanması kaydıyla, yasalardan daha üstün bir yetkiye haizdir.” Katolik bir İlahiyat Fakültesinin kurulmasına dair Mukavele, Aralık 1902’de Fransızca ve Almanca olarak yayınlanmıştır: 20 Aralık 1902 tarihli Zentral und Begirks-Amtsblatt für Elsass-Lothringen/Bulletin officiel de l’Alsace-Lorraine, s. 291; bkz. Éric Sander, “De 1902 à 2002: La pérennité du statut de la faculté de théologie catholique”, *Revue des sciences religieuses*, 78, 1, s. 11-25. Buna karşılık, Dışişleri Bakanlığı ile Papalık arasında yazılan ve 1902 Mukavelesinin korunacağıni teyit eden 17 Kasım 1923 tarihli mektup, tıpkı 1974 Mukavelesi gibi yayınlanmamıştır.

Uygulamaya bakıldığında, 1919'dan beri hiçbir öğretim görevlisinin görevden alınmadığını görüyoruz. 1919 yılından önce görevden alınan profesörler olduğunu gösteren bir bilgi ya da belge de yoktur. Bir öğretim görevlisinin İlahiyat Fakültesi'ndeki görevi ile doktrini ya da davranışları arasında uyumsuzluk olması durumlarında, bu kişi başka bir eğitim ve araştırma biriminde görevlendirme talebinde bulunmaktadır. Bu nezaket çözümü, konunun medyaya taşınması halinde her iki tarafa da zarar verecek çatışmaları engellemektedir.

Son olarak, Bonn ve Breslau İlahiyat Fakültelerinin içtüzükleri uyarınca, ders kitapları ve programları piskoposa sunulmak durumundadır. Piskopos "bunlarla ilgili, fakültenin saygı göstereceği yorumlarda bulunabilir." İnternet ve yeni iletişim yöntemlerinin olduğu bir çağda, bu hüküm çağdışı ve etkisiz görünmektedir. Aşırı kontrol kontrolü yok eder.³⁵

Devlet İlahiyat Fakültelerinin (Strasbourg Üniversitesi) içtüzüğü, bazı hükümleri örfi hukukla düzenlenmiş olan, ortak üniversite hukukuna tâbidir. Diğer Katolik İlahiyat Fakülteleri için farklı bir durum söz konusudur. Bunlar, Sèvres Merkezi (Paris Cizvit Fakültesi) ve kamu yararına çalışan dernekler olan Katolik kurumları bünyesindeki beş İlahiyat Fakültesidir (Paris, Angers, Lille, Lyon, Toulouse). Bu kurumların statüsü özel hukuk kapsamındadır. Burada özel yükseköğretim kurumlarından bahsediyoruz. Bu kurumların kurulması, Eğitim Kanunu tarafından belirlenen bir dizi koşula bağlıdır. Özel yükseköğretim kurumlarının açılması³⁶ Eğitim Kanunu madde L. 731-1 uya-

35 Kardinal Gasparri'nin Strasbourg piskoposuna yazdığı 13 Kasım 1919 tarihli mektubunun da gösterdiği üzere, 20. yüzyılın başındaki Papalığın bazı talepleri artık günümüzün toplumsal gerçeklerine uymamaktadır: "Fakülte'deki kürsülere gelirse... Sadece farklı siyasi partilere değil, farklı dinlere de bağlı olabilecek, kadın ve erkek, laiklerin gittiği laik bir üniversiteye girmek, burada verilen eğitim kusursuz olsa ve son derece güvenilir öğretmenler tarafından verilse bile, din adamlarının yetiştirilmesinde şüphesiz en uygun yöntem değildir. Bu sakınca, büyük ehemmiyet gösterildiğinde, tamamen ortadan kaldırılmasa da azaltılabilecektir. Yüce Şahsınızın, örneğin ruhban okulu öğrencilerinin doğrudan ders mekânına gidip sonra, almadıkları derslere girmeden ve sakınca yaratacak sohbetlerde bulunmadan, yine doğrudan okula dönmesi yoluyla, ruhban okullarına giden öğrencilerle, üniversiteye giden diğer öğrencilerin hiçbir irtibat kurmasını sağlamamız gerekmektedir. Ayrıca, bu ehemmiyetin gösterilmesi ve bu temanın engellenmesi için yapılabilir uygulamaları, Yüce Şahsınız, üniversite yetkilileriyle birlikte belirleyecektir."

36 Fransa'da şu anda 12 Temmuz 1875 tarihli yasanın getirdiği sisteme bağlı olan yaklaşık bir düzine kadar İlahiyat Fakültesi bulunmaktadır:

Bunların altı tanesi Katolik İlahiyat Fakültesidir: Sèvres Merkezi (Paris Cizvit Fakültesi). Beş tanesi de, kamu yararına çalışan dernek statüsündeki Katolik kurumlarına bağlıdır.

Beş tanesi Protestan İlahiyat Fakültesidir: Protestan İlahiyat Enstitüsü'ne üye olan Montpelli-er ve Paris özgür İlahiyat Fakülteleri, Aix-en-Provence özgür Reform Kilisesi İlahiyat Fakültesi, Vaux-sur-Seine özgür Evanjelik İlahiyat Fakültesi ve Salève Adventist İlahiyat Fakültesi (Adventistler Fransa Protestan Federasyonu'na dâhildir).

rınca gerçekleşmektedir. 25 yaşındaki her Fransız ya da Avrupa Birliği üyesi bir devletin ya da Avrupa Ekonomik Topluluğu Anlaşması’na taraf olan başka bir devletin vatandaşına, hatta Avrupa Birliği üyesi bir devletin ya da Avrupa Ekonomik Topluluğu Anlaşması’na taraf olan başka bir devletin vatandaşı olmayan yabancılara bile kurs açma ya da özel yükseköğretim kurumu kurma yetkisi verilebilmektedir.³⁷ Eğitim Kanunu, kurs ve özel yükseköğretim kurumu açmak ve işletmek amacıyla kurulan derneklerin de özel eğitim kurumu açabilmesini öngörmektedir.³⁸ Bir yükseköğretim kurumunun açılması, beyana dayalı bir rejime tâbidir. En az üç idarecisi olması gereken bir kurumun ya da bir kursun açılması, bölge idarî merkezlerinde akademinin rektörüne, departman merkezlerinde ise akademi müfettişlerine yapılması gereken bir beyana tâbidir.³⁹ Beyannamenin sunulması karşılığında bir alındı belgesi verilmektedir. Cumhuriyet Savcısı, beyannamede “hukuken ehliyetli olan bir kişinin öğretmen olarak gösterilmesi ya da kamu düzenine ya da ahlâka aykırı bir konuya yer verilmesi” durumunda bir kursun ya da eğitim kurumunun açılmasına karşı çıkabilir.⁴⁰ Özel yükseköğretim kurumlarının öğretim görevlileri maaşlarını devletten değil, bir iş sözleşmesiyle bağlı oldukları kurumlardan alırlar. Dinî yetkililerin vesayeti altında olan yükseköğretim kurumları hukuk nezdinde şirket gibidir. Katolik kurumları içinde ya da dışında yer alan Katolik İlahiyat Fakültelerinde ders veren papazlar kural olarak, iş sözleşmesi olmamasıyla bilinen din adamlığı statülerini korurlar. Eğitim Kanunu’na göre özel yükseköğretim kurumu kapsamına giren Paris Katolik Enstitüsü (ICP) Katolik Kilisesi hukukuna, özellikle de 15 Nisan 1979’da yayınlanan Kilise Anayasası *Sapientia christiana*’ya uygun olarak düzenlenmiştir. ICP içtüzüğü, ilk olarak 1935’te onaylanmış, daha sonra 1968 yılında değiştirilmiştir.⁴¹ İchtüzük ICP’ye, zaman sınırlaması koymaksızın, ‘Kilise hukuku üniversitesi’ sıfatını vermektedir. “Kilise üniversitesi içtüzüğünün” 51. maddesinde şöyle denilmektedir: “Din ya da ahlâkla ilgili disiplinleri oku-

Bir tane Ortodoks İlahiyat Fakültesi vardır: Saint-Serge Ortodoks İlahiyat Fakültesi. Ve Fransa Yahudi Ruhban Okulu.

37 Eğitim Kanunu madde L. 731-8. Medenî haklarından yararlanmayanlar, namus ve ahlâka aykırı bir suçtan mahkûm edilmiş kişiler ve bir mahkeme kararıyla medenî haklarından, yurttaşlık haklarından ve ailevî haklarından mahrum edilmiş kişiler ehliyetlidir. Madde L. 731-7, *a.g.e.*

38 Madde L. 731-2, *a.g.e.*

39 Madde L. 731-2, *a.g.e.*

40 Madde L. 731-11, *a.g.e.*, Pierre-Henri Prélôt, “L’enseignement supérieur”, Francis Messner, Pierre-Henri Prélôt, Jean-Marie Woehrling (der.), *Traité du droit français des religions*, Paris, Editions Juris-Classeur, 2003, s. 12-13.

41 28 Mayıs 1968 tarihli *Normae quaedam*.

tan öğretim görevlilerine, Katolik Enstitüsü Rektörü ya da vekili önünde dinî mesleğe girdiklerinin açıklanmasının ardından, Kilise Görevi verilmelidir. Diğer öğretim görevlileri de Rektör ya da Rektörün vekilinden öğretmenlik yapma izni almalıdır.” Görevden alınma prosedürü, “içtüzüğün” 67. maddesiyle düzenlenmiştir: “Ciddi sebepler gerektirdiğinde, normal kadrolu bir öğretim görevlisinin görevine, bu kişi emeklilik yaşına ulaşmadan son verilebilir. Bu karar sadece Rektör tarafından, Fakülte Konseyi’nin ya da ilgili makamların önerisi üzerine ve talep etmesi durumunda ilgili kişinin dinlenmesinin ardından alınabilir. Ciddi bir meslekî kusur olması durumunda, karar, Katolik Enstitüsü Öğretim Görevlileri Disiplin Kurulu tarafından alınır... doktrinle ilgili bir konu söz konusu olduğunda ise, içtüzük tarafından öngörülen prosedür uyarınca Âlimler Komitesine danışılır.” Protestan İlahiyat Fakültelerindeki genel sağlık ve yaşlılık sigortası sistemine dâhil olan papaz-profesörlerden farklı olarak, Katolik ve Kilise Hukuku İlahiyat Fakültelerinde öğretim görevlisi olan papazlar, laik profesörlerin aksine, İnançlar için Yaşlılık ve Sağlık Sigortası Sandığı’na (CAVIMAC) bağlıdır. Bu papazların bir iş sözleşmesi de bulunmaktadır.

Özel yükseköğretim kurumlarına ve kurslarına devlet yardımıyla bulunulmasını yasaklayan bir metin yoktur. Bu serbestlik, sadece din adamı yetiştirme amaçlı olmadığı sürece, ilahiyat eğitimi için de geçerlidir. Böyle bir amaç güdüldüğü halde yardımda bulunulması, 9 Aralık 1905 tarihli yasanın 2. maddesinin ihlali anlamına gelecektir. Din adamlarının eğitilmesi, dinî faaliyetlerin bir parçasıdır. Günümüzde büyük tarihî İlahiyat Fakültelerindeki öğretim görevlileri, din olgusu konusunda bilgi edinmek isteyen ya da belirli bir dinî gelenekle ilgilenen oldukça geniş bir kitle tarafından takip edilen dersler vermektedir.

Ulusal diplomalar devlet tarafından verilir. Özel yükseköğretim kurumları diploma verme yetkisine sahip değildir. Ancak bu kurumlar, “bilimsel ve pedagojik bir ortaklık ve öğretim görevlisi-araştırmacıların derslerin oluşturulmasına ve denetimine katılımı yoluyla ulusal diploma verilmesini sağlayacak...”⁴² bir anlaşma yapabilmektedir. Bu prosedürün uygulanmadığı hallerde, ilgili bakanlık olan Yükseköğretim ve Araştırma Bakanlığı, özel fakültelerde okuyan öğrencilerin sınavlarını yapmak üzere devlet üniversitelerindeki öğretim görevlilerinden jüriler oluşturmaktadır. Özel Katolik ve Protestan İlahiyat Fakülteleri, Strasbourg Devlet Üniversitesi’nin Katolik ve

Protestan İlahiyat Fakülteleri ile bir anlaşma yapabilmektedir (Ulusal Üniversiteler Konseyi CNU- Kısım 76 ve 77). Örneğin Angers Katolik İlahiyat Fakültesi, Strasbourg Katolik İlahiyat Fakültesi ile böyle bir anlaşma imzalamıştır. Bu anlaşmaya göre, diplomalar Strasbourg Üniversitesi adına verilmektedir. Bu tip anlaşmaların olmadığı hallerde, ilgili Bakan Strasbourg’daki iki İlahiyat Fakültesinin öğretim ve araştırma görevlilerinden oluşan bir jüri oluşturabilmektedir.

Fransa Cumhuriyeti ve Papalık arasında yükseköğretim diploma ve derecelerinin tanınmasına yönelik yapılan 18 Aralık 2008 tarihli anlaşma uyarınca, Papalık tarafından yetkili kılınan özel yükseköğretim kurumları Fransız Hükümeti tarafından tanınacaktır. Ayrıca rektörlük jürilerin iyileştirilmesi için de talimatlar vercektir.⁴³ Diğer dinler uluslararası kamu hukukuna bağlı bir kurum tarafından temsil edilmediği için diğer dinleri de kapsayacak şekilde genişletilemeyecek olan bu anlaşma, Papalığın özel İlahiyat Fakülteleri üzerindeki himayesini pekiştirmekten geri kalmayacaktır.⁴⁴

SONUÇ

Fransa’daki kamu yetkilileri, papaz, din adamı ve dinî personelin eğitime büyük önem atfetmektedir. Bu personelin eğitimi, ihtilalin ardından üniversiteler, akademiler ve ruhban okulları bünyesinde devlet tarafından düzenlenmiştir. Bu eğitim bugün, özellikle imamların eğitimi ile ilgili sorunların sürekli gündeme geldiği bir dönemde, Hükümetin din politikasının bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ancak üniversitelerde ilahiyat eğitimi veren kurumlar, aslında toplum için son derece büyük bir önem taşıyan bu geleneksel işlevle sınırlı kalmaktadır. Farklı dinlere mensup insanların, belirli bir dinî kuruma bağlı olmaksızın inanç sahibi olan kişilerin ve hatta çok sayıda ateist ve agnostiğin bir araya geldiği çoğulcu bir toplumda, üniversitelerdeki ilahiyat eğitimi, kuralların düzenlenmesine yönelik farklı dinî öğretilerin, yöntemlerin ve şekillerin karşılıklı olarak öğretilmesini ve özellikle de dindarların iç dünyasını oluşturan düşünce ve söylemlerin anlaşılmasını sağlayarak hayatî bir rol oynamaktadır. İlahiyatı; yani dinî bir geleneğin düşünce sistemine dair bir eğitimi, üniversite çerçevesinde alabilme olanağı, dinî huzurun bir unsuru olduğu kadar, dinler-arası diyalogu da kolaylaştırmaktadır.

⁴³ *La Croix*, 7 Şubat 2008.

⁴⁴ Pierre-Henri Pr  lot, “Le monopole des grades:   tude historique du droit positif et de ses   volutions contemporaines”, *Revue du Droit Public*, Eyl  l-Ekim 2008, 5, s. 1264.

Devlet üniversiteleri bünyesinde üç adet İlahiyat Fakültesine sahip olan ve çok sayıda özel İlahiyat Fakültesine doğrudan ya da dolaylı maddî yardım sağlayan Fransa devleti, en çok temsil yetkisine sahip olan dinlerle en çok temsil edilen dinler arasında bir eşitliğin tesis edilmesi için her şeyi seferber etmelidir. Katolik, Protestan ve Yahudilik inançları gibi Müslümanlık da, üniversitelerde ilahiyat eğitimi veren kurumlar arasındaki yerini almalıdır. Çeşitli çekinceler yüzünden ve ayrıca Müslüman cemaatleri arasında bir türlü uzlaşmaya varılamaması sebebiyle, İslâmî İlahiyat eğitimi veren üniversite kurumlarının azlığı; hatta yokluğundan dolayı aciliyet kazanmış bir durumla karşı karşıyayız. Hal böyleyken, devlet üniversiteleri bünyesinde bir İslâmî İlahiyat Fakültesinin kurulabilmesi çok zor görünüyor.

Üniversite eğitimi çerçevesinde bir İslâm Bilimleri programının, örneğin bir yüksek lisans programının açılması, dinî-toplumsal dengeleri tehlikeye sokan bir boşluğu doldurmak için kullanılabilecek uygun çözümlerden biridir. Ayrıca böyle bir program, karşılaştırmalı dinler alanında uzmanlaşmış akademisyenlerden, dinî taleplerle karşılaşan kamu kuruluşlarının ya da özel kurumların yetkililerinden, dinlerinin belirli unsurları hakkında eğitim almak isteyen Müslümanlardan ve kaliteli bir eğitimden geçme arzusundaki mevcut ya da gelecek dinî kadrolardan gelen büyük bir talebi de karşılayacaktır.

Fransa topraklarındaki bütün büyük dinî gelenekler, din ve ahlâk alanındaki toplumsal tartışmalara eşit koşullarda katılabilmek için benzer entelektüel araçlara sahip olabilmelidir.

Türkiye’deki Örgün ve Yaygın Eğitimde Din Eğitimi Öğretimi

MEHMET ZEKİ AYDIN

Bu makalede öncelikle Türkiye’deki eğitim sisteminin genel yapısı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Makalenin ikinci bölümünde dinin ve şu an devlet okullarında okutulmakta olan din kültürü ve ahlâk bilgisi derslerinin yeri açıklanacak; üçüncü bölümde din görevlisi yetiştirmek amacıyla kurulan İmam-Hatip Liselerinden bahsedilecektir. Burada Türk eğitim sisteminin kendine has bir özelliğine değineceğiz. Dördüncü bölüm üniversitelerde verilen ilahiyat eğitimi ile ilgili; son olarak beşinci ve son bölüm, “Kur’an Kursu” olarak adlandırılan, yetişkinlere olduğu kadar çocuklara da hitap eden ve İslâm’ın temel bilgilerini öğreten okul dışı Kur’an kurslarının düzenlenmesine ayrılmıştır.

GİRİŞ: TÜRK EĞİTİM SİSTEMİNİN YAPISI¹

Türkiye’de 1997-1998 eğitim öğretim yılından bu yana, 7-14 yaş grubundaki çocuklara hitap eden zorunlu Temel Eğitim, 5 yıldan 8 yıla çıkartılmıştır.² Bu önemli eğitim reformu 1973 yılından bu yana beklenmekteydi. Ancak Meclis içindeki anlaşmazlıklar ve seçim hesapları, bu reformun gerçekleştirilmesini sürekli olarak ertelemiş, bu mesele de o dönemden beri devamlı polemik konusu olmuştur.

Zorunlu temel eğitimlerini tamamlayan öğrenciler, normalde 15-18 yaş arası, farklı eğitim türlerine göre dört yıl süren liselerde ortaöğretime de-

1 Bu makale Fransa’da düzenlenen sempozyum (ve yabancılar) için hazırlandığı için bazı bilgilerin bunlara hitap ettiği dikkate alınmalıdır.

2 Bkz. metinde yer alan Türk eğitim sistemini anlatan şema.

vam edebilmektedir. Liseler, genel lise ve meslek/teknik lisesi olmak üzere farklı türdedir.

Ortaöğretimdeki öğrencilerin büyük çoğunluğu genel liselere devam etmektedir. Özellikle büyük şehirlerdeki bazı Anadolu liselerinde yabancı dil ağırlıklı seçkin okullarda okuyabilmek içinse, her yıl ülke çapında düzenlenen bir seçme sınavını geçmek gerekmektedir.

TABLO 6.1
2008-2009 Öğretim Yılında Öğrenci ve Öğretmen Sayısı³

	Öğrenci			Öğretmen
	Erkek	Kız	Toplam	Öğretim elemanı
Okul öncesi 5-6 yaş	421.033	383.732	804.765	12.553
İlköğretim (7-14 yaş)	5.553.871	5.156.049	10.709.920	453.318
Genel (lise) ortaöğretim (15-17 yaş)	2.079.941	1.757.223	3.837.164	196.713
Meslekî ve teknik (lise)	893.697	671.567	1.565.264	88.924
Ortaöğretim (15-17 yaş) Üniversite	2.731.275	97.923		

Tüm yükseköğretim kurumları üniversiteler altında toplanmıştır. Üniversite eğitimi en az 4 yıl sürer ve öğrencileri bütün bilim ve sanat dallarında ihtisaslaşmış lisans, yüksek lisans ve doktora diplomalarına hazırlar. Üniversitelerin bünyesinde ayrıca 2 ya da 4 yıllık meslek yüksekokulları bulunmaktadır.

Yükseköğretime devam etmek ya da üniversite eğitimi almak isteyen öğrenciler, ülke çapında düzenlenen bir sınavı geçmek zorundadır.

Devletin resmî okullarının yanı sıra bir de genellikle dinî eğitim vermeyen özel okullardan bahsedebiliriz. Türkiye'deki okulları, Fransa'da olduğu gibi dinî eğitim veren ya da vermeyen okullar olarak ayırmak mümkün değildir. Çünkü teoride bütün okullar dinî olmayan okullardır. Yürürlükteki yasalar uyarınca Türkiye'de din eğitimi veren özel okulların açılması yasaktır. Türkiye'de anaokulundan üniversite seviyesine kadar özel okul olarak adlandırılan okullar, belirli bir ücret karşılığı eğitim veren okullardır. Bu okulların büyük çoğunluğu da genel olarak İstanbul, Ankara ve İzmir olmak üzere Türkiye'deki üç büyük şehrin kalburüstü semtlerinde bulunmaktadır. Özel

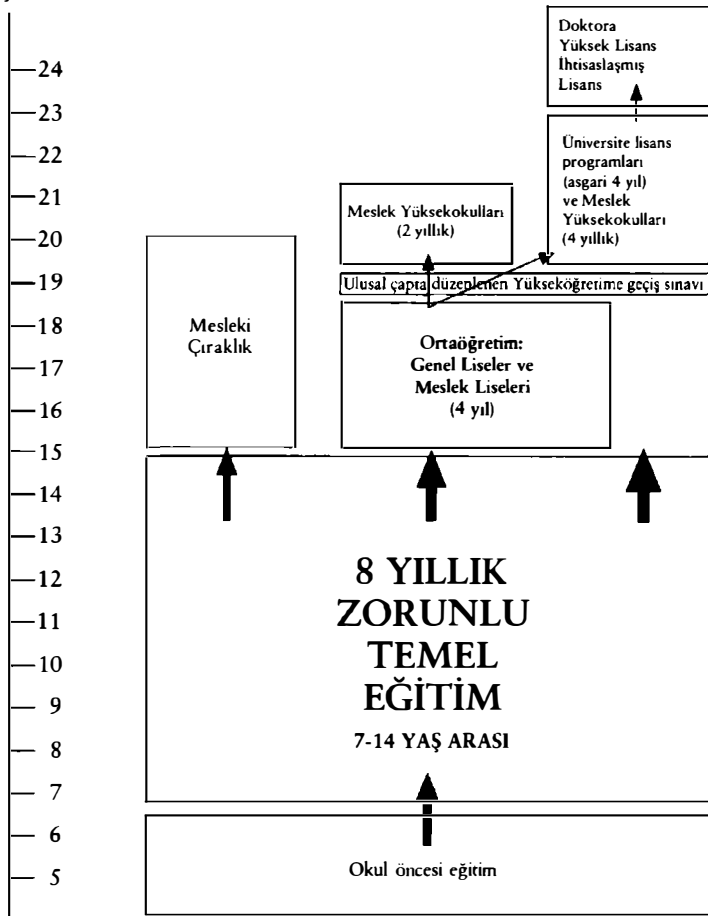
³ http://sgb.meb.gov.tr/but_kesin_hesap/2010_Butce_Raporu/2010_Butce_Raporu.pdf (Erişim: 05.07.2010); http://www.turkstat.gov.tr/IcerikGetir.do?istab_id=5 (Erişim: 05.07.2010)

eğitim kurumları da Millî Eğitim Bakanlığı'nın denetimine tabidir ve bu kurumlar Bakanlık müfredatını izlemek durumundadır. Ancak devlet okullarına kıyasla bu okulların, pedagojik anlamda ve günlük uygulamalar bağlamında hatırı sayılır bir özerkliğe sahip olduğunu söylemekte fayda vardır.

Türkiye'deki Hristiyan ve Musevi azınlığın da kendi okullarına sahip olduklarını belirtelim. Elbette Türkiye'deki Hristiyan ve Museviler, devlet okullarında eğitim almakta da özgürdür.

TÜRK EĞİTİM SİSTEMİ

Yaşlar



(*) İmam-Hatip Liseleri de dahil.

(**) Bazı derslerin yabancı dilde okutulduğu genel liselerde eğitim süresi 4 yıldır.

TÜRK TOPLUMUNDA VE EĞİTİM SİSTEMİNDE DİNİN YERİ

İslâm dini bütünsel olmasıyla ünlüdür. İslâm’ın temel ilkeleri, şartları ve öğütleri, dinî ibadetin ya da ahlâkî bir öğretinin sınırlarını oldukça aşar ve insanların nasıl çalışması, uyuması, yemek yemesi, ticaret yapması, vs. gerektiği gibi, bireysel ve toplu hayatın tüm alanlarını içine alır. İslâm’ın getirdiği dünya görüşünün bu şekilde bütünsel olması ilkesi, şüphesiz eğitim ve öğretim hayatını da ilgilendirir.

20. yüzyılın başına kadar İslâm dünyasının tamamında, her türlü ailevî eğitim, okul eğitimi ve her tür meslekî eğitim öncelikle *dinî bir eğitim* gibi düşünülüp tasarlanmıştır. Bir zanaatın öğrenilmesinde bile, zanaatkârlar, ahlâkî ve dinî olarak İslâmî kurallara göre düzenlenen bir öğrenimden geçmekteydi. Osmanlı Devleti’nin son yıllarında Türkiye’deki eğitim sistemi, nüfusun teorik ihtiyaçlarını büyük ölçüde karşılayamaz hâldeydi. Bu eğitim sistemi içerisinde geleneksel medreselerin oldukça hâkim bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Dönemin eğitim kurumlarının büyük çoğunluğu da doğrudan ve sadece *Şerriyye ve Evkaf Vekâleti* olarak adlandırılan Din İşleri Bakanlığı’na bağlıydı.

Bu durum, Cumhuriyet’in ilanıyla birlikte çok daha etkili bir zorunlu eğitim sistemine geçilmesiyle kökten değişti. Aileler artık çocuklarını, din derslerinin de okutulduğu, ancak geleneksel anlamda tam bir *dinî eğitimin* verilmediği okullara göndermek zorunda kaldılar. Devlet okullarında din derslerinin yanı sıra diğer dersler de okutulmaktadır. Kaynağı dinî değil dünyevî olan bu derslerin okul müfredatlarında yer alması ise İslâmî ilkeler doğrultusunda değil; açık ve net bir şekilde bilimsel akılla gerekçelendirilmektedir. Türkiye’de 20. yüzyılın ilk yarısında, belki de İslâm dünyasının hiçbir yerinde görülmediği biçimde, *dinî olarak tasarlanmış bir eğitimden*, diğer derslerin yanı sıra *din eğitiminin* de verildiği bir eğitime geçilmiştir.

Gerçek anlamdaki *dinî eğitime* artık yer olmadığından, Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren (1924-25’te) bu eğitim ortadan kalkacaktır. Osmanlı İmparatorluğu’ndan miras kalan ve bu eğitimi sunan medrese ve tekkeler gibi dinî kurumlar da yasaklanacaktır. Öte yandan, artık devlet okullarında okutulan din dersleri de⁴ (*Din Bilgisi* adıyla) başka derslerin yanı sıra sadece *seçmeli* bir ders olacaktır. Bu seçmeli din dersleri de 1931-1939 yılları arasında yavaş yavaş kaldırılacaktır. Bu durum 1949 yılına kadar sürmüştür. Böy-

4 Türk eğitim sisteminde din derslerinin gelişimi ile ilgili detaylı bir bibliyografya için bkz. Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi 1920-1998*, Dem Yayınları, İstanbul, 2004 ve Beyza Bilgin, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, Ankara, 1980.

lece din dersleri, Türkiye Cumhuriyeti’nin okul müfredatlarından yaklaşık on yıllık bir süre içerisinde tamamen çıkartılmış olur.

1923-1950 yılları arasında süren tek parti rejiminden, çok partili demokratik hayata geçilmesi ve muhafazakâr bir siyasî oluşum olan ve devletin laiklik iradesini yumuşatacak olan Demokrat Parti’nin iktidara gelmesiyle birlikte, 50’li yıllarda, din derslerinin yanı sıra, imam, hatip, müezzin, müftü, vs. gibi din görevlilerinin eğitilmesine de yavaş yavaş tekrar başlanmıştır. Ancak din dersleri 1982 yılına kadar, ailelerin tercihine bırakılmış isteğe bağlı bir ders olmaya devam etmiştir. Derslerin içeriğine baktığımızda, öğrencilere temel dinî bilgilerin yanı sıra, milletine bağlı, akılcı bir vatandaşlık ahlâkının öğretildiğini görüyoruz. Laik müessesesine sadık kalan Türk devleti, kendi şartları içinde İslâm dininin öğretilmesinden faydalanmıştır.

1982 Anayasası’nın 24. maddesi, ilkökul 4. sınıftan itibaren din ve ahlâk derslerini tüm eğitim kurumları için zorunlu kılar.⁵ Ancak bu derslerin ismi, şekli ve içeriği 1950-1982 yılları arasında verilen “Din Bilgisi” isimli seçmeli derslerden farklı olacaktır.

1982 Anayasası, din ve ahlâk derslerinin tüm öğrenciler için zorunlu kılınmasını farklı gerekçelere dayandırmıştır. Askerî iktidara göre halkın dinî ve manevî ihtiyaçları ancak ve ancak büyük ölçüde, dinî temel bilgileri ve ahlâki kuralları öğreten, bunların yanı sıra, hem İslâm dinine hem de diğer dinlere ait dinî olaylarla ilgili genel kültürü veren bir eğitimle karşılanabilirdi. Bu derslerin dindar olan olmayan, Alevi, Sünni ailelerden gelen tüm öğrenciler için zorunlu kılınmasının sebebi, kamu düzenine ve Türkiye’deki nüfusun farklı bileşenlerinin uyum içerisinde bir arada yaşamasına zarar verebilecek bölünmeleri ya da damgalamaları engellemektir. Musevi ve Hristiyan öğrenciler bu derse girmek zorunlu değildir.

Okutulma sebeplerini yukarıda saydığımız din dersinin, inceliklerle düşünülmüş bir resmî adı vardır: “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi.” Böylece bu ders herkes için zorunludur. Din dersleri, ilkökul dördüncü sınıftan başlamak

5 24. madde şöyle der: “Herkes, vicdan, dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir. (Temel hak ve hürriyetlerin kötüye kullanılmamasıyla ilgili olan) 14. madde hükümlerine aykırı olmamak şartıyla ibadet, dinî ayin ve törenler serbesttir. Kimse, ibadete, dinî ayin ve törenlere katılmaya, dinî inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; dinî inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz ve suçlanamaz. Din ve ahlâk eğitimi ve öğretimi devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlâk öğretimi ilk ve orta öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitimi ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanunî temsilcisinin talebine bağlıdır. Kimse, devletin sosyal, ekonomik, siyasî veya hukukî temel düzenini kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasî veya kişisel çıkar yahut nüfuz sağlama amacıyla her ne suretle olursa olsun, dini veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz.”

üzere, ilköğretim son sınıfa (sekizinci sınıfa) kadar haftada iki saat okutulmaktadır. Liselerde dört yıllık eğitim boyunca, teknik lise ve meslek liselerinde ise dört yıl boyunca haftada bir saat okutulmaktadır.

İMAM HATİP LİSELERİ

1930’lu yılların sonlarından itibaren din görevlisi yetiştirme amaçlı her türlü dinî eğitimin yasaklanması, yeterli din bilgisine sahip imam sayısında gerçek bir eksiklik yaratmıştı. Cumhuriyet karşıtı hareketlerin, halkın İslâm talebini yeniden canlandırması riski doğabilirdi. Bu durum 1946-1949 yılları arasında tek parti rejiminin sonlarına doğru siyasî yönetimde endişe yaratmıştı. 1950 yılında çoğulcu bir seçimle demokratik olarak başa gelen ilk hükümet, din görevlisi yetiştirecek meslek okullarının açılmasını, eski hükümetin politikalarıyla büyük çoğunluğu kırsal kesimde yaşayan halkın talepleri arasında, pragmatik bir ara çözüm olarak görmüştür.

Genel eğitim veren okullardan ayrı olan bu ortaokullar, tıpkı Avrupa ülkelerindeki benzer ortaokullar gibi, meslekî eğitim veren kurumlardır. Modern pedagojik yöntemler kullanarak “İslâm’a ve İslâm ahlâkına gönülden bağlı olmakla beraber, çağdaşlık ve laik cumhuriyetin ideallerinden yana olan profesyonel ve eğitilmiş din görevlileri”⁶ yetiştirmeyi amaçlayan bu okullar gerçek anlamıyla 1951 yılından itibaren açılmaya başlanacaktır.

Din görevlisi yetiştiren bu okullarda normalde 12-18 yaş arasında verilen eğitim toplam yedi yıldır. 70’li yılların başlarına kadar, İmam-Hatip Liselerinin ortaokul kısmı dört yıl, lise kısmı ise üç yıl sürmekteydi. Ancak öğrenciler dilerlerse, ilk dört yılın sonunda ortaokul diplomalarını alarak imam olarak çalışmaya başlayabiliyordu. Bu okullardan mezun olanlar ayrıca vaiz ya da müezzin olabiliyor ya da Kur’an kurslarında öğretici olarak çalışabiliyordu. İmam-Hatiplerde verilen eğitimin içeriği ve okulun entelektüel seviyesi giderek iyileşti ve böylece okulun lise kısmından mezunların sadece ilahiyat fakültelerine değil, aynı zamanda üniversitelerin diğer fakültelerine de girmeleri mümkün oldu. Hızlı toplumsal değişimlerin ve ülkenin ekonomik ve kültürel olarak genel anlamda kalkınmasının, din görevlilerini entelektüel seviyelerini iyileştirmeye ittiği bir gerçektir.

1951 ve 1996 yılları arasında İmam-Hatip okullarının ve öğrencilerinin sayısında baş döndürücü bir artış yaşanır. Bu artış, 1950 yılında 21 milyonken, 1997 yılında 64 milyona ulaşan ülke nüfusundaki artışın bir sonucu

6 İmam-Hatiplerin amaçları ve tarihçesi için: Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi 1920-1998*, Dem Yayınları, İstanbul, 2004.

olarak, aynı dönemde okullardaki öğrenci sayısında yaşanan genel artıştan bile hızlı olur. Ancak bu tarz okulların açılması devamlı olmayacaktır. Yeni İmam-Hatiplerin açılması özellikle 1975-1980 yılları arasındaki muhafazakâr hükümetler döneminde ve 1994-1996 yılları arasındaki yine ağırlıklı olarak muhafazakâr partilerden oluşan diğer koalisyon hükümetleri döneminde hızlanacaktır.

Yukarıda bahsettiğimiz bu iki dönem boyunca, iktidardaki siyasetçilerin seçmenlere karşı iki tavır takındığını görürüz. Zira bu okullar halk nezdinde muazzam bir başarı yakalamıştır. İlk başlarda, yani 1950'li yıllarda İmam-Hatiplere kuşkuyla yaklaşan ve ağırlıklı olarak Türkiye'nin kırsal kesiminden gelen, nüfusun önemli bir kısmı sonunda bu okulları benimsemiştir. Bu okul binalarının neredeyse tamamına yakını vatandaşların yardımlarıyla inşa edilmiştir. Belirli bir semt ya da mahalle sakinleri kendi mahallelerinde de bir İmam-Hatip Lisesi inşa edilmesi için bir araya gelmiş, devlet de bu okulların öğretmen ihtiyacını karşılamıştır. Sıklıkla bu tip okulların maddî idaresi (okul binasının bakımı vs.) Millî Eğitim Bakanlığı ile bu amaçla kurulan yerel bir dernek ya da vakfın işbirliği ile sağlanmıştır.

Genel liselerdeki din derslerinin durum, içerik ve saat yönünden yetersizliğinden yakınan dindar ve geleneksel ailelerin büyük çoğunluğu, İmam-Hatip Liselerinde kendi düşünce yapılarına yakın bir eğitim bulmuştur. Böylece nüfusun bir kesimi, bu okulları, çağdaş din görevlisi yetiştirmek olan ana amaçlarını aşmış oldu. Halk, bu "teknik" eğitim tarzının *normalleştirilmesi* ya da *genele yayılması* için, dinî değerler konusunda hassas olan muhafazakâr siyasilere yoğun bir baskı uygular. Bu okulların 1951'de kurulmalarından bu yana sayılarının önemli ölçüde artmasının ardında yatan sebep de budur.

1974 yılında, İmam-Hatip Liseleri bir reformdan geçerek değiştirilir. Okulun ortaokul kısmı üç yıla düşürülür ve lise kısmı da tam tersi, dört yıla çıkartılır. Bundan böyle imam hatiplik diploması alabilmek için yedi yıllık eğitimin başarıyla tamamlanması gerekecektir. Derslerin içeriği de genel ortaokul ve liselerdeki eğitim seviyesine yaklaşmak amacıyla iyileştirilir. Bu okullar 1976 yılından 1998'e kadar, genel lise diplomalarına tamamen denk olan ve sahiplerine üniversitelerin tüm fakülte ve yüksekokullarında eğitim görebilmek için üniversite giriş sınavına girme hakkı tanıyan bir diploma vermiştir.

Ayrıca 1970'lerin başlarından beri tüm İmam-Hatip Liseleri, İslâm'a göre kadınların imamlık gibi dinî görevler üstlenmesinin mümkün olmamasına rağmen (kadınlara hatiplik ve kız çocuklarına din öğretmenliği dışında), kız bölümlerine kız öğrenci kabulü yapmaktadır.

Aileler 1996-97 eğitim öğretim yılına kadar, ilkokulu bitiren çocuklarını 12 yaşından itibaren bu okullara kaydettirebilmekteydi. Bugün zorunlu temel eğitimi bitirmenin asgari yaşı 11’den 14’e çıkartıldığından, bu uygulama artık mümkün değildir. Bundan böyle Türkiye’deki öğrenciler, ilköğretimin yani 8. sınıfın sonuna kadar temel eğitim kurumunda okumak zorundadır. İmam-Hatip Lisesi, Endüstri Meslek Lisesi, Ziraat Meslek Lisesi, Sağlık Meslek Lisesi, Güzel Sanatlar Lisesi vs. gibi teknik ve meslekî liselerin ortaokul kısımları da böylece kapatılmış olur.

Bu reform beklenildiği gibi, 1997 yazında dindar ve geleneksel kesimin büyük tepkisine ve pek çok gösteriye neden olmuştur. Gerek kentlerde gerekse taşrada yaşayan pek çok dindar aile, çocuklarının ortaokul ve lise eğitimlerini bu okullarda almasını istemektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, İmam Hatiplerde verilen eğitim ve bu okulların pedagojik ve ahlâkî çerçevesi bu ailelerin hayat görüşlerini ve inançlarını daha iyi yansıtmaktadır.

Bu okullarda müfredat, iki farklı ders grubundan oluşur. Öncelikle, genel liselerde de okutulan ve haftalık ders saatinin % 50’sini oluşturan Türkçe, tarih, coğrafya, fizik, kimya, matematik, yabancı dil, beden eğitimi, vs. gibi klasik dersler vardır. Daha sonra da, ders saatlerinin kalan % 50’sini oluşturan, Arapça, Kur’an-ı Kerim, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve siyer gibi dinî içerikli bir dizi “meslek” dersi bulunmaktadır.

Burada, genel liselerde okuyan okul arkadaşlarıyla aynı çağdaş bilgi seviyesine sahip olan, ancak aynı zamanda sağlam bir din eğitimi almış gençler yetiştirme endişesi açıkça görülüyor. İşte bu sebepten dolayı, bu okullardaki haftalık ders saati sayısı, genel liselerdeki ders saati sayısından fazladır.

Bu okullardaki meslek derslerini veren öğretmenler İlahiyat Fakültelelerinde eğitim alırlar. Diğer dersleri okutan öğretmenlerin eğitimiye, genel liselerde eğitim veren meslektaşlarınıninkiyle aynıdır. Zaten bu hocaların tamamı üniversite eğitimi alarak ortaöğretime dâhil olmuştur. Ancak inançları yüzünden bu okullardaki eğitim anlayışına ve düşünce yapısına kendilerini daha yakın hisseden öğretmenler, özellikle İmam Hatiplerde görev almayı tercih edebilmektedir. Tıpkı genel liselerde verilen “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi” dersleri gibi, İmam-Hatiplerde okutulan derslerin içeriği ve ders kitapları da Milli Eğitim Bakanlığı tarafından belirlenmekte ve denetlenmektedir.

TABLO 6.2
İmam-Hatip Lisesi Haftalık Ders Programı⁷

Ders kategorileri	Dersler	9. sınıf	10. sınıf	11. sınıf	12. sınıf
ORTAK DERSLER	Dil ve Anlatım	2	4	4	4
	Türk Edebiyatı	3	4	4	4
	Tarih	2	2	—	—
	T.C. İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük	—	—	2	—
	Coğrafya	2	—	—	—
	Matematik	2	—	—	—
	Geometri	2	—	—	—
	Fizik	2	—	—	—
	Kimya	2	—	—	—
	Biyoloji	2	—	—	—
	Sağlık Bilgisi	2	—	—	—
	Felsefe	—	—	2	—
	Yabancı Dil	3	3	—	—
	Resim-Müzik-Beden Eğitimi	2	1	1	1
	Milli Güvenlik Bilgisi	—	1	—	—
	Trafik ve İlk Yardım	—	—	1	—
Toplam	28	15	14	9	
ALAN DERSLERİ	Kur'an-ı Kerim	4	6	5	4
	Arapça	5	6	5	5
	Temel Dini Bilgiler	2	—	—	—
	Siyer	—	2	—	—
	Tefsir	—	—	—	2
	Karşılaştırmalı Dinler Tarihi	—	—	—	2
	Hadis	—	—	2	—
	İslâm Tarihi	—	—	—	2
	Kelâm	—	—	—	2
	Hitabet ve Mesleki Uygulama	—	—	—	2
	Toplam	28	15	14	9
SEÇMELİ DERSLER	Tarih	—	2	4	—
	Çağdaş Türk ve Dünya Tarihi	—	—	—	4
	Coğrafya	—	4	4	4
	Mantık	—	—	—	2
	Psikoloji	—	2	—	—
	Sosyoloji	—	—	2	—
	Matematik	—	4	4	4
	Geometri	—	2	2	2
	Analitik Geometri	—	—	—	2
	Fizik	—	2	2	3
	Kimya	—	2	2	3
	Biyoloji	—	2	2	3
SEÇMELİ DERSLER Açıklamalarda belirtilen derslerden seçilecektir.					
Seçmeli Ders Saati Sayısı	—	10	11	11	
Rehberlik	1	1	1	1	
TOPLAM DERS SAATİ	40	40	40	40	

NOT:

1. Yıl sonu başarı ortalaması ile başarılı sayılmayacak dersler Dil ve Anlatım ile Kur'an-ı Kerim dersleridir.
2. Müzik dersinde Dini Musiki programı uygulanacaktır.
3. Yabancı Dil dersinde Almanca, Fransızca, Çince, İngilizce, İspanyolca, İtalyanca, Japonca ve Rusça derslerinden biri seçilip okutulur.
4. Öğrenci grubu oluşturulduğunda; 10, 11 ve 12. sınıflarda seçmeli derslerin saatlerinde azaltma yapılabilir.

YÜKSEK ÖĞRETİMDE DİN ÖĞRETİMİ: İLAHİYAT FAKÜLTELERİ

Osmanlı döneminde tek eğitim kurumu medreselerdi. 19. yüzyıla kadar, tıpkı tüm dünyada olduğu gibi, eğitim süreci tamamen din merkezli işliyordu. Fen ve sosyal bilimlere bile eğitim müfredatlarına dinî bir açıdan dâhil olmuştu. 19. yüzyılda medreselerin yanı sıra, Batı tarzında eğitim veren okulların açıldığını görürüz.

Ülkenin teşkilat yapısı açısından kelimenin çağdaş anlamıyla ilk İlahiyat Fakültesi, 1912 yılında Osmanlı İstanbul Üniversitesi Darülfünun bünyesinde açılır. Osmanlı yönetimi tarafından 1919’da kapatılan bu fakültenin ömrü uzun olmayacaktır. Cumhuriyetin kurulmasından bir yıl sonra 1924’te tekrar açılan İlahiyat Fakültesi 1936’da tekrar kapanacaktır. Ancak 1949’a geldiğimizde Ankara Üniversitesi’nde tekrar bir İlahiyat Fakültesi’nin açıldığını görürüz. 1959 yılından itibaren, İmam-Hatip mezunu olup kendi dalında yükseköğrenim görmek isteyenler için, sınavla öğrenci alan dört yıllık Yüksek İslâm Enstitüleri açılır. Son olarak 1982 yılında Türkiye’de yükseköğretimin yeniden düzenlenmesi çerçevesinde bütün Yüksek İslâm Enstitüleri fakülte kategorisine yükseltilerek kendilerine coğrafi olarak en yakında bulunan üniversiteye bağlanır.

İlahiyat Fakültelerinde öğrenim görmek isteyen öğrenci adayları öğrenci seçme ve yerleştirme sınavını kazanmak durumundadır. Bu sınavı geçmek Türkiye’de herhangi bir alanda üniversite eğitimi almak isteyenler için şarttır. İlahiyat Fakülteleri, İslâm ilahiyatı alanında dört yıllık lisans eğitimi sunarlar. İlahiyat alanında lisans diploması almaya hak kazanmak için öğrencilerin ayrıca bir bitirme tezi yazması gerekmektedir. Elimizdeki güncel resmî verilere göre ülke çapında hâlihazırda toplam 25 İlahiyat Fakültesi bulunmaktadır. Üniversite eğitimindeki genel artışa paralel olarak bu fakültelerin sayısı da artmaktadır. Bütün İlahiyat Fakültelerinde karma eğitim verilmektedir. Şu anda İlahiyat Fakültelerinin yaklaşık 8.000 öğrencisi bulunmaktadır.

İlahiyat eğitiminin temel amacı din görevlisi ve din öğretimi öğretmeni yetiştirmektir. Eğitim açısından bakıldığında iki programdan bahsedebiliriz. İlahiyat programını tamamlayanlar öncelikle Diyanet İşleri Başkanlığı’nda imam hatip, müezzin karyum, vaiz, müftü, din eğitimi uzmanı ve Kur’an Kursu öğreticiliği gibi din hizmetlerinde; Millî Eğitim Bakanlığı’nda (Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi ile İmam Hatip Liselerinde meslek dersleri) öğretmen olarak görev almaktadırlar.

Bu fakültelerin mezunları, tıpkı bütün üniversitelerde olduğu gibi, lisans eğitimlerinin ardından yüksek lisans ve doktora yaparlarsa, üniversitede sırasıyla araştırma görevlisi, yardımcı doçent, doçent ve profesör olabilmektedir. Öte yandan, özel sektörde ya da derneklerde çalışmalarının veya din hizmetlerinden tamamen başka bir alanda memur olmalarının önünde de hiçbir engel yoktur.

Bu arada bir de Eğitim Fakülteleri bünyelerinde bulunan Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği bölümlerinden bahsetmek gerekir. Bu bölümü tamamlayanlar, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerini vermek üzere ilk ve orta dereceli okullara öğretmen olmaktadır.

İlahiyat Fakültelerine bağlı olan ve bilgi tazeleme amacıyla iki yıllık eğitim veren İlahiyat Meslek Yüksekokulları 1994 yılında kurulmuştur. Bu okullar İmam-Hatip Lisesi mezunu olan ve din görevlisi olarak çalışan personelin meslekî ve entelektüel kalitesinin artırılmasını amaçlamaktaydı. Ancak bu uygulama amacına ulaşmış gözükmediğinden şu anda öğrenci alınmamaktadır.

Öte yandan, Diyanet İşleri Başkanlığı⁸ bünyesindeki personelin eğitim seviyesini yükseltmek amacıyla 1994 yılından bu yana çalışmalarına devam etmektedir. Başkanlık personel kadrosunu yükseköğrenim görmeye teşvik etmektedir. Diyanet personeli, giriş sınavını geçmek kaydıyla iki yıllık İlahiyat Meslek Yüksekokullarına girebilmektedir. Bu eğitim, Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi'ne bağlıdır. Şimdiye kadar da din görevlilerinin yaklaşık yarısı bu eğitimi tamamlamıştır.

Günümüzde bu İlahiyat Fakültelerinde akademik kadro bakımından dört bölüme sahiptir.

– Temel İslâm Bilimleri Bölümü'nde Tefsir, Hadis, İslâm Hukuku (Fıkıh), İslâm Mezhepleri Tarihi, Kelâm, Tasavvuf ve Arap Dili ve Belagati gibi dersler okutulur.

– Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nde Genel Felsefe, İslâm Felsefesi, Felsefe Tarihi, Mantık, Dinler Tarihi, Din Olgusu, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Genel Pedagoji ve Din Eğitimi gibi dersler verilir.

⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı, Başbakanlığa bağlı bir kurumdur. Kurum 1924 yılında halifeliğin kaldırılmasının hemen ardından İslâm inancını yeniden düzenlemek amacıyla kurulmuştur. Bugün, Diyanet, 2010 yılında yaklaşık 66.000 din görevlisi (imam, vaiz ve diğer din hizmetlileri gibi) personele sahiptir. Diyanet İşleri ayrıca, her yıl on binlerce Türk mümini Mekke'ye taşıyan Hac organizasyonunu yapmaktadır. Diyanet İşleri, Diyanet Vakfı adlı, çok sayıda dinî ve tarihî araştırma ve eseri halkla buluşturan güçlü bir kültürel vakıf tarafından desteklenmektedir. Vakıf ayrıca, *İslâm Ansiklopedisi*'nin Türkçe baskısını da yayınlamaktadır. Diyanet Vakfı bunun yanı sıra Avrupa'daki Türk göçmenler arasında resmî İslâm inancının düzenlenmesiyle uğraşmakta, son yıllarda da Sovyetler'in dağılmasıyla kurulan Türkçe konuşan Cumhuriyetler ve topluluklarla işbirliği faaliyetleri yürütmektedir.

– İslâm Tarihi ve Sanatları Bölümü’ndeki uzmanlık alanlarını da şu şekilde sıralayabiliriz: Genel İslâm Tarihi, Türk-İslâm Tarihi, İslâm Kurumları Tarihi, Türk İslâm Sanatları ve Mimarisi Tarihi, Türk İslâm Edebiyatı, Türk Din Musikisi ve Hat.

– Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği Bölümü’nde de pedagojik dersler okutulmaktadır.

Türkiye’deki üniversiteler, ilk ve ortaöğretimin tersine, 1982 Anayasası’yla getirilen merkezileşmeye rağmen akademik ve bilimsel özgürlüğe sahiptir. 1982 Anayasası, resmî bir akademik organ olan Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK), Millî Eğitim Bakanlığı’na bağlı değildir. Ülkedeki yükseköğretim sisteminin iyi işlemesini sağlamakla görevli olan YÖK yönetimi, doğrudan Cumhurbaşkanı tarafından atanmaktadır. Kısaca, Türkiye’deki üniversitelerde Millî Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanmış bir müfredat okutulmamaktadır. Ders programları, Fakülte Konseyleri tarafından hazırlanmaktadır. Ders materyalleri ve izlenecek programlar hocaların bizzat kendisi tarafından oluşturulmakta, ders kitapları da yine hocalarca seçilmektedir. İlahiyat Fakültelelerinin ders programlarına baktığımızda, programların bir üniversiteden diğerine oldukça benzerlik gösterdiğini görüyoruz. Üniversiteler arasındaki tek fark, hocaların bireysel yetenekler ile ellerinin altında kullanabilecekleri pedagojik malzemeler ya da kütüphanelerin zenginliği gibi maddi unsurlardır.

KUR’AN KURLARI

Türkiye’nin her yerinde, dinî eğitim adı altında Kur’an Kursları da faaliyet göstermektedir. Bu kurslar Millî Eğitim Bakanlığı’na değil, Türkiye’de İslâm inancıyla ilgili konuları ve bunların yönetimini himayesinde bulunduran en üst kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlıdır. Diyanet ise Başbakanlık altında faaliyet göstermektedir.

2010 yılında ülkede yaklaşık olarak 5 bin Kur’an Kursuna 25 bin erkek 270 bin bayan kursiyer devam etmiştir. Her yaştan bu kurslara kayıtlı hanımların çoğunu yetişkin ve yaşlı kadınlar oluşturmaktadır. Kur’an Kursları, son yıllarda genç nüfustan çok, yetişkin ve yaşlı hanımlar için âdeta rehabilitasyon merkezleri gibi görev yapmaktadır. Kur’an Kurslarında karma eğitim verilmemektedir.

Kur’an Kurslarının temel içeriği, İslâm’a göre dindarlığın önemli bir belirtisi olan Kur’an okumanın öğrenilmesi ve ezberlenmesidir. İslâm dini ile ilgili temel bilgiler de bu kurslarda okutulmaktadır. Kursun sonunda Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından verilen resmî bir belge ve Kur’an’ın tamamını ez-

berleyenlere “hafızlık” sertifikası verilmektedir. Ayrıca, mahallelerdeki camilerde herkes için gündüzleri, akşamları, hafta sonlarında, tatillerde ve özellikle de çocuklar için yaz tatillerinde Yaz Kur’an Kursları düzenlenmektedir.⁹

SONUÇ

Türkiye’de temel olarak iki tip din eğitimi bulunmaktadır: Bir tarafta herkes için zorunlu olan, genel ama yüzeysel bir eğitim; diğer tarafta tercihe göre devam edilebilen derinlemesine bir eğitim. “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersleri” okullardaki tüm öğrenciler için zorunludur. Ancak bu dersler, ne içerik, ne de ders saati açısından derinlemesine bir İslâm eğitimi mümkün kılacak yapıya sahip değildir.

Genel içerikli din derslerinden fazlasını isteyen ailelerin çocukları için, İslâm kültürünü derinlemesine öğrenme imkânı tanıyan İmam-Hatip Liseleri bulunmaktadır. Çocuklara daha derinlemesine bir din eğitimi verilmesi yönünde halktan gelen talep artık gayet açıktır. Halk artık sadece genel okullarda okutulan bir *din eğitimi* değil, bilgi ve öğrenme açısından çağdaş hayatın ihtiyaçlarına uyarlanmış gerçek anlamda bir *dinî eğitim* istiyor gibi gözükmektedir.

İmam-Hatip Liselerinde okuyan kız erkek tüm öğrencilerin büyük çoğunluğu bu okullara mutlaka profesyonel din görevlisi olma amaçlı gelmektedir. Aslında, dindar ailelerin bir kısmı bu okulları dinî içerikli genel eğitim kurumları olarak kullanmaktadır.

Eğitim sisteminin dışındaki Kur’an Kursları da Müslümanlara tatmin edici düzeyde dinî bilgi sahibi olabilme imkânı sunmaktadır. Öte yandan İlahiyat Fakülteleri de hem geleneksel İslâm bilgilerinde, hem de dinî olguları inceleyen modern Batılı sosyal ve beşerî bilimlerde, bilimsel içerikli bir eğitim vermektedir.

⁹ Yaklaşık iki milyon çocuk ve genç camilerdeki bu kurslara gitmektedir.

Sonuç Yerine

Laik? Hayır Avrupalı

PATRICK TÉNOUDJI

Avrupa fikrinin dinî boyutu büyük bir sorundur. J. L. Nancy'ye göre,¹ Fransızların laiklik adını verdikleri şey, aslında Hıristiyanlığın bir çeşit yerel biçimidir. Ortaçağ'da, sadece inanç sahibi ve *inancın öznesi* olan laik kişi, din adamlarına muhalif olmakla birlikte, tıpkı günümüz toplumunda "bilim adamlarının", doktorların, istatistikçilerin ya da meteorologların insanları yönlendirmesine benzer bir şekilde, din adamları tarafından yönlendirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında, tıpkı İtalyan ya da İspanyol usulü Hıristiyan demokrasisi ya da Türk usulü laiklik gibi; komünizmin farklı yansımaları da, aynı dinî yapının yerel türevleridir. Nancy'ye göre din adamları ve laikler arasındaki ayırım, *tek tanrıcılığın kalbinde yatar*:

Bu ilke tek tanrıcılığın kalbine kazınmış bir kuraldır. Sezar ve Tanrı arasındaki, yani bu dünyaya ait bir krallıkla, başka türlü, değişik bir krallık arasındaki farktan bahsediyoruz. Bu fark ne denli eleştirilse ve bu doktrin kimi zaman ne kadar karmaşık gelse de, iki düzen arasındaki fark gerek Yahudilikte, gerek Hıristiyanlıkta, gerekse İslâmiyet'te önemlidir. Sadece yanlış yorumlar, hem ilkesel olarak, hem de özünde İsrail Krallığındakinden, "sofu Hıristiyan Krallar" Hükümdarlığındakinden ve hatta İslâm Halifeliğinden farklı, katıksız bir teokrasiyi geri getirme arayışında olabilir.²

Bu sözler, Avrupa değerlerinin, aynı tek tanrılı dinin farklı türevleri arasında tesis edilecek bir uzlaşma gibi tasarlanmasını akla getiriyor. Fransa'nın

¹ J. L. Nancy, "Laïcité monothéiste", *Le Monde*, 1 Ocak 2004.

² A.g.e.

Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girmesi yönündeki tereddütleri bu noktada ilginç bir hal alıyor: Türkiye de, Fransa da, laikliğin temsilcisi olduğunu iddia etmekte. Her iki ülkenin de, devlet dini konusunda uzun bir geçmişi var. Türkiye'nin katılımına karşı olan Fransızlar, Türk ulusunun sahip olduğu en önemli değer olarak gördükleri İslâm'ın, özünde farklı olduğunu dile getiriyorlar. Bu laikler, Nancy'ye hak verircesine, tartışmaları tamamen Avrupa bağlamına çekerek köklü bir Hıristiyan geleneğini devam ettiriyorlar. J. L. Nancy'nin yazısı, herkesi uzlaştırıyor: Fransa'da Katoliklik, Türkiye'de İslâm ve her iki ülkede ulus-devletin din olgusu üzerinde sıkı bir kontrole sahip olduğunu gösteren iki farklı laiklik; aynı Avrupa tek tanrıcılığının farklı türevleridir. Bu modelin en iyi açıklamasını Tocqueville'in kaleminden okuyabiliriz:

Dinlerin genel özelliği, belirli bir ülkedeki kuralların, gelenek ve göreneklerin bu ortak varlığa özel olarak ne kattığına aldirmaksızın, insanı bizzat kendisi olarak dikkate almasıdır. Dinlerin temel amacı, toplumun şekline bağımsız olarak, Tanrı ve insan arasındaki genel ilişkileri ve insanların kendi aralarındaki hak ve ödevleri düzenlemektir. Dinî devrimlerin genellikle geniş bir alana yayılması ve tek bir halkın ya da ırkın topraklarıyla sınırlı kalan siyasî devrimlerin aksine; nadiren belirli bir yerle sınırlı kalması da bundandır.

(...) Fransız İhtilali de tamamen aynı şekilde işlemiştir. Yurttaş soyut bir şekilde ele almış, sadece Fransız yurttaşlarının özel haklarının değil, insanların siyasî olarak genel hak ve ödevlerinin peşinde koşmuştur. Sosyal devletin ve hükümetin en az özel olan, aslında adeta en doğal olan alanlarına kadar ulaşarak, aynı anda yüz farklı yerde anlaşılıp taklit edilebilmiştir. (...) Fransız İhtilali'nin kendisi, bir çeşit yeni din halini almıştır. Tanrısı, ibadetleri ya da öte dünya inancı olmayan bu yeni dinin eksik bir din olduğu doğrudur, ancak yine de, tıpkı İslâm gibi, dünyayı elçileri ve şehitleriyle dolup taşıracaktır.

Mustafa Kemal'in 1923 yılında gerçekleştirdiği devrim, yeni dinin ulusal topraklarda yayılmasını sınırlandıracaktır. Ancak Osmanlı İmparatorluğu çok geniştir ve laiklik bu topraklarda dünyaya açılmakla aynı anlama gelecek; hatta kendine has bir kimliğe bürünecektir.

FRANSA

Bütün dinler gibi, laiklik de günlük pratiklere dayanır. Fransa'dan birkaç örnekle bunu açıklayalım. Birinci örnek benim öğretmenlik tecrübelerimden: Amacımız, bir grup hemşireye (Strasbourg, 5 Ocak 2000) tıbbî bakım ilişkilerindeki "etnolojik" anlayışı sunmaktı. Acıya, verdiğimiz tepkilerin bir kıs-

minin toplumsal olarak ortaya çıktığı açıklaması karşısında şok geçiren bir stajyer, şu sözlerle buna itiraz etmiştir:

Ben kültürel farklılıkların bu kadar önemli olduğuna inanmıyorum. Benim için her hasta farklıdır ve bir gün içinde on beş iğne yaptığımda, on beş farklı iğne yapıyorum demektir.

Bu kadının “inanmadığını” söylemesi, insanların tekdüze olduğu ve (diğer) kültürlerin bağdaşmayacağı anlayışı üzerine kurulan bir dinin amensüsüdür. Başka bir hemşire de daha bir dakika önce *bakımı kolaylaştırdığı için aynı dine mensup hastaları aynı odaya yatırma* eğiliminde ‘olduklarını’ itiraf etmiştir. Herkes bu hemşirenin animistleri, Yahudileri, Hristiyanları, Budistleri ya da Konfüçyüsçüleri kastetmediğini anlamış ancak kimse bunu dile getirmemiştir.

İnananlar, genellikle idarenin gerçekleştirdiği projelerde, ‘entegrasyon’ adını verdiğimiz olguyu bizzat kolaylaştırmaktan sorumlu sosyal hizmet uzmanları olduğunda, tek tanrıcılığın somut yansımaları endişe vericidir. Mulhouse’da anket yaptığım bir okulda, öğretmenler ve boş zaman merkezindeki koordinatörler bir araya gelerek bir eğitim projesi hazırlamıştı. Projeye göre, öğrenciler her sabah okula geldiklerinde kendilerine kakaolu süt, meyve suyu, tereyağlı ekmek ve mısır gevreğinden oluşan dengeli bir sabah kahvaltısı verilecekti. Pek çok aile bu girişimi, okulun bu ailelerin beslenme şekillerini onaylamadığını göstermesinin bir yolu olarak algılamıştır. Tartışmaların ardından, çocuklara her sabah farklı kökenden gelen bir aile tarafından hazırlanan bir kahvaltı verilecektir: Tek tanrıcılık artık eskiden olduğu şey değildir.

Soru-cevap yöntemi yine de etkili görünüyor. 2001 senesinde yine aynı okulun Mulhouse’daki bir su tesisine düzenlediği bir gezide, tesis yetkilisi kamu hizmetlerinin hiç sekteye uğramadan nasıl etkili bir biçimde işlediğinin altını çizmiştir:

İlkbaharda toprak hareketlenir, her sene patlayan su boruları olur, her türlü sorunu gidermek için her zaman bir ekip gelip çalışır.

Bu açıklama esnasında 7-8 yaşlarındaki iki kız çocuğu arasında şu diyalog yaşanmıştır:

“Türk” çocuk: - Bazen arkadaşlarım bana bu su içilir mi diye soruyor.

“Sarışın” çocuk: - O ne biçim soru! Nasıl içilmez olabilir ki!

Bu tip sarışın çocuklar ancak Fransa’da yetişir. Bir doğal afet olduğunda, Fransız televizyonları millî dayanışmanın (‘plan ORSEC’ adlı kurtarma organizasyonu planının) ne kadar kusursuz ve uyumlu bir şekilde işlediğini gösterir. Kısacası Fransızların devlete güveni sonsuzdur. Ya da, temelleri Rousseau’ya kadar giden bir hayal ürününe dayanarak, devletin özerkliğini denetleyen tek merci olan çoğunluğun kurallarına boyun eğmeyi kabul ederler de diyebiliriz. Siyasî yaşam resmî olarak, topluluğun ailevî, etnik ya da dinî alanından kurtulan bireysel menfaatlerin bir araya geldiği, başka bir deyişle gerçek toplumun boyunduruğundan kurtulduğu bir alandır. Devlet ibadetler arasındaki rekabeti ve ibadetlerin yerine getirilmesini denetler. Bu modele göre siyaset ilahiyattan üstündür. Model, 1787’de Amerika’yı kuran ve demokrasinin çok sayıda *hizip* ve *mezhebe* ve genellikle de negatif kurallara dayandığını düşünen³ kurucu ataların o çok korktuğu çoğunluk diktatörlüğünü tesis eder. Amerika’yı kuranlar halkın çoğunluğunun özgür kılınmasının, sadece azınlıkların baskı altına alınmasına sebep olacağına ve özgürlüğün, engellenmek yerine, teşvik edildiğinde daha iyi geliştiğine inanmıştır. Clermont-Tonnerre’in 23 Aralık 1789 tarihli “Cellâtlara, Tiyatroculara, Protestanlara ve Yahudilere Yapılan Ayrımcılığa Karşı Söylev” adlı konuşmasında bu konuyla ilgili oldukça ilginç bir tezat sunar:

Yahudilerin kendi yargıçları ve kendi yasaları var diyorlar. Ben de bu sizin suçunuz ama buna katlanmak zorunda değilsiniz diyorum. Yahudilere ulus olarak hiçbir şey vermemeli ancak Yahudilere bireyler olarak her şeyi vermeliyiz. Yargıçlarını tanımaktan vazgeçmeliyiz, onlar sadece bizim yargıçlarımıza tabi olmalıdır. Yahudi örgütlenmesinin sözde yasalarını devam ettirmesi için, yasal koruma sağlamaktan vazgeçmeliyiz. Yahudilerin her biri bireysel olarak vatandaş olmalıdır. Ancak bana Yahudilerin vatandaş olmak istemediklerini söyleyebilirsiniz. Peki o zaman! Vatandaş olmak istemiyorlarsa, çıkıp söylesinler, biz de onları buradan göndeririz. Devlet içinde vatandaş olmayanlardan oluşan bir topluluğun, ulus içinde bir ulusun olması rezalettir.⁴

Buna katlanmak zorunda değilsiniz, Kitabı Mukaddes’te (Tesniye 18, 10:12) geçen ve cadılar ve büyücülerin aforoz edilmesi için kullanılan sözlerin ya da en azından buradaki tiksinti tonunun bir tekrarıdır. *Örgütlenme* kelimesinin kullanılması, dinî kuralların dikkate alınmasının, ayrıca devlet ve vatandaş arasına girecek her türlü aracı makamın da reddedildiğine işaret

3 Ref. A. Hamilton, J. Jay, A. Madison, *The Federalist*, New York, Modern Library, (1787) 1938.

4 F. Furet, R. Halevi, *La Monarchie républicaine*, Paris, Fayard, 1996, cilt I, s. 247.

ediyor. Yüksek Entegrasyon Kurulu'nun "Kültürel Bağlar ve Entegrasyon" isimli raporu (1995), Fransa'da mevcut bulunan farklı azınlıkların kültürlerini *ayırt edici özellik* olarak adlandırırken de aynı yolu izleyecektir.⁵

Fransa modeli, kendi ayırt edici özelliklerine bağlı kalsın ya da kalmasınlar, en farklı toplulukların bile ulusal topluluğa entegre olmasını mümkün kılmıştır.

Farklı olanlara, düpedüz asimilasyondan başka bir seçenek sunulmaz. Rapor bu *ayırt edici özellikleri*, dine (raporun yarısından fazlası İslâm'a ayrılmıştır), yaş gruplarına ve son olarak dile göre sınıflandırmıştır:

Entegrasyon, yabancıların ulusal topluluğa sahip olduğu hak ve ödevler açısından eşit bir şekilde katılacağını varsayar. Yabancı kendi ayırt edici özelliklerini korur ancak bu özelliklerin hiçbirisi haklarından faydalanmasında ya da ödevlerini yerine getirmesince dikkate alınmayacaktır.

Bu farklılıkları açıklayabilmek için antropolojiden faydalanabiliriz. Bu söylem, her yerde olduğu gibi, Edmund Leach'ın aşağıda sınıflandırdığı yöntemleri takip ettiğimizde gerçekte bağdaşır:

Araştırmacı sahada çalışırken, davranışların düzenlenmesi ile ilgili üç farklı "seviyeyi" göz önünde bulundurmalıdır. Bunlardan ilki bireylerin gerçek davranışlarıdır. Bu kişisel davranış şekillerinin tam ortasında, pekâlâ "norm" olarak nitelendirebileceğimiz ikinci bir seviye yer almaktadır. Ancak bir üçüncü seviye daha vardır. Bu da yerellerin kendileri ve toplum hakkında yaptığı ve "ideal" olarak adlandırdığımız tanımdır. Normların ideallerden oldukça etkilendiği açık. Ancak bu ikisinin her zaman birbiriyile tamamen örtüştüğünden şüpheliyim.⁶

"İdealde", *hiçbiri dikkate alınmayacaktır*, başka bir ifadeyle, herhangi bir farklılık olması mümkün değildir. Ayrımcılık mağduru olan yabancılar açısından sorun kısaca, farklılıkları dikkate almayı reddeden bir sistemde kendilerine has özellikleri nasıl kabul ettirebilecekleridir. Leach'ın bu yorumuna göre, göçmenlerin sadece mevcudiyetleri bile, ya uygulanan "normu" "ideal" olarak kabul edip açıkça sıradan ama kabul edilemez davranışlar sergilediklerinde (tıpkı erkeklere karılarını dövmelelerini tavsiye eden Vénissieux

5 Başbakanlık Yüksek Entegrasyon Kurulu, *Liens culturels et intégration*, Paris, 1995.

6 E. Leach, *Rethinking Anthropology*, Londra, Athlone, 1961, s. 49.

İmamı gibi) ya da artan bir şekilde görmeye başladığımız gibi, örneğin Avrupa Adalet Divanına giderek “ideal” karşısında bir “norm” olmamasını kınadıklarında, işleri karıştırmaya yetiyor. Leach’in sınıflandırmasına göre pek çok hipotez geliştirilebilir:

– “İdeal”, siyasî ve meşruiyetçi söylemin bir göçmene sunduğu tek normdur;

– Göçmenler, iki tür norm olduğunun çok iyi bilincindedir. Bunlardan biri norm olarak ilan edilen ama uygulamaya baktığımızda sürekli olarak kendisiyle çelişen normdur. Diğeri ise bizzat yaşanan normdur ve göçmenler genelde kendilerine sanki kanunmuş gibi sunulan “ideal” ile “norm” arasında, hangisini seçeceğini bilemez halde afallarlar. Bir göçmenin, sahip olduğu ve bizim “normlarımıza” uygun olan bir “dinî-ideal” yasasının, bizim yasalarımızın boyunduruğu altına girecek derecede “cumhuriyet idealine” karşı olduğunu gözlemlediğinde yaşadığı ızdırabı bir düşünün. Bununla ilgili iki meşhur örneğe bakalım. Okullarda “İslâmî” başörtüsü takılmasıyla ilgili yasa tasarısı hazırlandığı sırada Bakan Xavier Darcos, okullarda kot pantolonların altına g-string giyilmesiyle ilgili şu açıklamayı yapmıştır:

Genç kızlardan, çekici hale gelmeye başladıklarında, kimseyi tahrik etmeyecek şekilde davranmalarını istememiz normaldir (I-Télé Kanalında röportaj, 14.10.2003).

Bakanın söylemi, bir yandan başörtüsünün yasaklanmasını salık vererek genç kızların bedenlerini gösterme zorunluluğunu savunurken, diğer yandan da kot pantolon altına g-string giyilmesini yasaklayarak kızları vücutlarını saklamaya zorluyor. Burada gördüğümüz, Avrupa tek tanrıcılık ailesinde yaşanan bir iç çekişmedir. Aynı zamanda, 2002 tarihli “pasif müşteri arama” yasası da, hayat kadınlarının sadece sokağa çıkmalarını bile pasif müşteri aramaya indirgeyerek bu kadınların günlük hayatını çekilmez kılmıştır. Gün içinde ekmek almak için evden çıkan hayat kadınları bile müşteri aradıkları iddiasıyla sık sık gözaltına alınacaktır. Bence bu kadınların gündüz başörtüsü takması, –eğitim müesseselerinden uzak durmaları koşuluyla–, normun temsilcileri tarafından rahatsız edilmeksizin alışverişlerini yapabilmelerini sağlayacaktır.

Bir Fransız vatandaşı, anaokulundan itibaren, mutlak ilkelerden oluşan bir “ideal” ile buna tamamen aykırı bir “normu” bağdaştırmaya çalışmak üzere eğitilir. Siyasetçilerimizin büyük çoğunluğu, hangi partiden olursa

olsunlar, ulusal düzeyde, iş okullarda başörtüsü meselesine geldiğinde birer laik olarak; Avrupa düzeyinde Türkiye'nin adaylığını reddetmeye geldiğinde ise, hemen Hristiyan kesilerek temel değerlerimizin savunuculuğunu yaparlar. Bence bu davranış, Hristiyan-Avrupalı olan "bizler" ve Müslüman-Avrupalı olan "onlar" şeklinde iki farklı seviyeyi ayırt etmeye yarıyor. Laikliğin savunulması ve örneklerle açıklanması Avrupa'nın "İslâm'dan arındırılması"ni amaçlamakta ve Hristiyanlığın sahip olduğu eski hegemonyayı devam ettirmesini sağlamaktadır. Ayrıca, endişe verici bir şekilde, iki yaşlı canavarı uyandırmakta; Nantes Fermanı ve Engizisyonun hatıralarını da canlandırmaktadır.

AVRUPA

Aynı şizofreninin izlerini İtalya'da da bulmak mümkün. 31 Ekim 2004 tarihli *Repubblica* gazetesindeki bir köşede İtalyan Senato Başkanı Marcello Pera'ya kulak verelim:

Avrupa Anayasası laiklik değerlerinden ilham almalıdır. Her alanda Kilise bakış açısını takip etmek için Tanrıyı Avrupa Anayasası'nın içine çekmenin anlamı yok. Büyük bir laik parti olan Hristiyan Demokrat Parti ortadan kalktığından beri potansiyel Katolik seçmenleri kendilerine çekebilmek için mümkün olan her yola başvuran çok fazla siyasetçi görüyorum.

Adı "Hristiyan Demokrasi" olan bir parti, kendisini "idealde" laik olarak tanımlayabilir. Ancak ne solda yer alan *Democrazia di Sinistra* için, ne de bu oluşumdan doğan ve sağda yer alan *Casa delle Libertà* için durum hiç de böyle değildir. Bir ay sonra (28 Kasım 2004'te), Marcello Pera'nın bu sefer Vatikan'da yaptığı ve aynı gazete tarafından aktarılan başka bir konuşmasını dinliyoruz:

Avrupa'da Hristiyanlara karşı çok derin bir önyargı var. Bugün, tüm liberallerin Hristiyan olduklarını beyan etmesi gerekir. John Locke'dan beri, bireyin devlete egemen olduğunu kabul eden herkes liberaldir. Bu inanç, Avrupa'nın tarihin bir noktasında İsa'nın öğretisini kabul etmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu da, bireyin kendi saygınlığını üstlenmesinden gelmektedir, çünkü Tanrı insanı kendi suretinde yarattığından Tanrının sureti onun üzerine yansımaktadır. Medenî haklar da bu *habeas corpus*'dan doğmuştur. İşte bu yüzden, Anayasasında Hristiyan kökenlerini tanımayan Avrupa, kendisini tanımlamak ve kendine bir ruh katmak için harika bir fırsatı kaçıracaktır (...) tüm Avrupalılar, kendilerini Hristiyan olarak tanımlamalıdır...

M. Pera'nın, İtalya'daki politikacıların çoğu gibi, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girmesine sıcak baktığını belirtelim. Onun tek tanrıcılığı farklı bir içeriğe sahip: Her iyi Katolik, 10 Haçlı Seferinin ve asırlar süren savaşların ardından Türkiye'nin, geleceğin Papa II. Pie'si olacak olan A. S. Piccolomini (1405-1464) tarafından 15. yüzyılda Roma'da geliştirilen *Avrupalılığa* (européité) girmesinden memnuniyet duyacaktır, çünkü bu durum ancak Türklerin topluca din değiştirmesine yol açacaktır. Tekrar geri almaya çalıştığı Konstantinopolis'in fethine tanıklık eden Papa II. Pie için Avrupa, *tüm Hristiyanlığın mekânsal üssü*, Konstantinopolis ise (Hristiyanlığa geri verilmesi koşuluyla) *Avrupa'nın öteki gözüdür*. İtalyanlar bu tek gözlü olma durumunun sona ermesini iyi görmekte ve Papa II. Pie'nin tasvir ettiği ekümenik Hristiyan bir Avrupa Birliği'nde ortak ahlâkî ve siyasî alana girme hakkını, hakikî dine geçen kültürleri tanımaktadır. Hristiyanlık kökenlerine sahip çıkan bir Avrupa'nın daha üstün olduğu M. Pera için su götürmez bir gerçektir. Okumaya devam edelim:

Bütün kültür ve medeniyetlerin eşit olduğunu ileri süren kültürel göreceliği savunmak ve uygulamak yerine, tüm Avrupalılar kendilerini Hristiyan olarak tanımlamalıdır. Artık Amerika'yla nasıl bir ilişki tesis edeceğimizi ya da İslâmî köktendincilikle nasıl başa çıkacağımızı bilemez haldeyiz. Çünkü kim olduğumuzu bilmiyoruz.

Tek tanrıcılık, Kuzey Avrupa'da da görülür. Edmund Leach'in sınıflandırmasına ve benim "idealin" siyasî söylemde göçmenlere sunulan tek norm olduğu görüşüme geri dönelim. Tony Blair 2004'te İngiliz Sanayi Konfederasyonu'nda (*Confederation of British Industry*) şöyle diyecektir:

Birleşik Krallık'ta yaşamının ve vatandaşlığa hak kazanmanın getirdiği bazı açık yükümlülükler var. Bunlar, aşırılığın ve hoşgörüsüzlüğün reddedilmesi ve İngiliz toplumuna olumlu bir katkıda bulunulmasıdır.

Bu yükümlülükler sade vatandaşa getirilmiyor. Burada sorulan, bir göçmenin aşırılık yanlısı olmaya hakkı olup olmadığı. Bir göçmenin böyle bir hakkı yokken, sokaktaki vatandaş bu hakka daha ne kadar sahip olabilir? Ben bir vatandaş olarak, bir göçmenin de en az bir Fransız kadar çirkin, aptal ve terbiyesiz olma hakkına sahip olmasını talep ediyorum. Fransız Asliye Ceza Mahkemelerindeki gözlemciler, şu anda trafik suçu işleyen bir kişinin, karısını döven bir kişiden daha ağır bir cezaya çarptırıldığını itiraf ediyor.

Dayak yiyen kadınlar merdivenden yuvarlandıklarını söyleyerek şikâyetçi olmuyorlar (Cumhuriyet Savcısı şikâyetinde bulunuyor) ve verilen cezalar sembolik oluyor. Meşhur Vénissieux imamını Cezayir'e gönderme cezası ise anlamlıdır. Fransa'da kadınları dövenleri istemiyoruz, o yüzden Müslüman inancının bir temsilcisini ülkeden atıyoruz. Bu, Hannah Arendt'in Nazilerin Yahudilere karşı uyguladığı ırkçılığı açıklamak için dile getirdiği mekanizmadır: Bize o kadar benziyorlar ki, onlardan kurtulmamız gerek.

Her türlü tek tanrıcılık hoşgörüsüzlüğe meyillidir. Ülkemizde işlerin kızıştığına dair endişe verici işaretler görüyoruz. 11 Mayıs 2004'te RAI 2 televizyon kanalındaki haber bülteni, Nicolas Sarkozy'nin 2 Mayıs tarihli *Le Monde* gazetesinde çıkan sözlerini aktararak, Ipsos-LCI-Le Point Enstitüsü'nün Fransa'da yaptığı bir anketten bahseder. Ankete göre vatandaşlarımızın % 62'si İslâm'ın *Cumhuriyet değerleriyle bağdaşmadığını* düşünmektedir. LCI kanalı aynı gün, yani 11 Mayıs'ta bu haberi geçinceye kadar bahsi geçen anketle ilgili Fransız gazete ve televizyonlarında hiçbir yorum çıkmamıştır. Sarkozy'nin 14 Mayıs'ta bir haber kanalında yayınlanan % 100 *Vatandaş* adlı programda anketi tekrar dile getirmesinin ardından, *Le Point* dergisi 16 Mayıs'ta anketi yayınlamaktadır. Anketi yapan enstitüye göre bu çalışma ülkemizdeki siyasî partilere ve yabancı günlük gazetelere satılmış, ancak ulusal günlük gazeteler bunu yayınlamayacaklarını düşünmüştür. İslâm, ya Cumhuriyet değerlerini ortadan kaldırmıştır ya da bu değerlerin ne kadar göreceli olduğunu ortaya koymuştur.

Bütün bunlar kendilerine gelen ilk emrin her zaman için "karşımda başka ilahların olmayacak" olduğu halklar arasında yaşanıyor. Fransa'da başörtüsü yasası bunun ışığında yorumlanabilir: Fransa, kendi hoşgörüsüzlüğü karşısında yüzünü örtmektedir.

Avrupa Birliği ise bu konuda sağlıklı bir etki yaratıyor: Bizim için görünmez ya da tam tersine aşırı bariz olan "norm", bir ülkenin sınırını geçtiğimiz andan itibaren "ideallerimiz" ve ilkelerimiz karşısında şaşırtıcı bir hal alıyor. İdarenin ve idare çalışanlarının, dayak yiyen kadınlara, fahişelere ya da Müslümanlara karşı tavrı gibi bazı utanç verici durumlar, birbiriyle bağdaşmayan tek tanrılı dinler arasında varılan bir uzlaşmanın sonucunda ortaya çıkan Avrupa hukuku nazarında tartışılabilir hale geliyor. "İçimizdeki yabancılara" karşı davranışlarımız, Avrupa Birliği'nin ulusal sınırları içinden ya da dışından her vatandaşın başvurabileceği ve büyük olasılıkla kendisi hakkında olumlu bir karar alacağı Avrupa Adalet Divanı'nın yetki alanına giriyor. Bu gerçek kuşkusuz, uluslar-üstü bir merci olan Mahkeme tarafından yetersiz kı-

lınmak istemeyen devletleri, idare ve güvenlikle ilgili uygulamalarını değiştirmeye ve mevzuatlarındaki belirsizliklerle dolu bu alanlarda yasama yapmaya zorluyor (örneğin İşlâmî başörtüsünün yasaklanması ve fuhuş yasaları). Oysa hiçbir yasa Anayasa'nın önsözüne aykırı nitelikte bir amaç güdemez. Sarkozy bunu yazacak cesareti göstermiştir: Başörtüsü ile ilgili hiçbir yasa tasarısı, yetki devri ilkesi ile ulusal egemenliğe müdahale edilmeksizin hazırlanmamıştır. Artık Fransız "ulusal topluluğunun" kirli çamaşırlarını aile içinde yıkaması mümkün değildir.

Laiklik meselesi, gerek dinî konuların her alana girmeye başlaması, gerekse hem Fransa’da hem de Türkiye’deki rejimin kendine has özelliklerinden dolayı, her iki ülkede de devamlı tartışma konusu olmaya devam ediyor. Bu eserin hazırlanması ile yayınlanması arasında geçen sürede güncel olaylar aynı kalmadı. Aksine, özellikle Türkiye’de, basında yer alan ve hukukî boyutta kadar sıçrayan hummalı bir gündemin ardından, laiklik en temel siyasî mesele haline geldi.

Aslında, 1960’lı yıllarda Necmettin Erbakan tarafından kurulan Milli Görüş kökenli bir siyasî partinin ilk kez tek başına iktidara geldiği Kasım 2002 seçimlerinden bu yana, dinî meselelerle ilgili tartışmalar hiç olmadığı kadar alevlenmiştir. Bir taraftan tarihî siyasal İslâm hareketinden giderek uzaklaşan iktidardaki AKP yöneticileri kendilerini Batılı ülkelerdeki Hıristiyan Demokratlar misali, “Müslüman Demokratlar” olarak sunarken, diğer taraftan Türkiye’nin ‘beyaz burjuvazisi’, yani askerî çevreler, bürokratlar ve genelde neo-Kemalistler, AKP’yi gerçek amaçlarını gizlemekle suçlamakta ve bu değişim söylemine inanmadıklarını beyan etmektedir.

Kemalistlerin bir kısmı tarafından laikliğin güvencesi olarak görülen ordunun iktidardaki yeri; ilk ve ortaöğretimde, ayrıca yükseköğretimde de yasaklanan başörtüsü meselesi; İmam Hatipler ve bu okulların genel eğitim-

1 Burada Türkiye ve Fransa’da dinî meseleler ve laiklikle ilgili olaylar EUREL veritabanındaki “güncel tartışmalar” bölümü temel alınarak anlatılmıştır: <http://www.eurel.info>. Bu bölümler Fransa için Franck Frégosi, Türkiye için ise Samim Akgönül tarafından hazırlanmıştır.

deki yeri gibi meselelerle ilgili tartişmalar da düzenli olarak siyasî ve sosyal gündemin tepesine oturmaktadır.

Kasım 2005'te, Kemalistlerin birincil endişesi olan başorts konusunda önemli bir gelişme yaşandı. 10 Kasım 2005 tarihinde Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Büyük Dairesi, "Leyla şahin-Türkiye" davasıyla ilgili nihai kararını verdi. Davada 22 yaşında, başortl bir Türk vatandaşı olan şahin, türbanlı öğrencilerin derslere girmesini yasaklayan bir genelge sebebiyle ğrencisi olduğu İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi'ndeki eğitiminin 5. yılına devam edemediği için, Türkiye'nin Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin din özgürlüğüyle ilgili 9. maddesi uyarınca mahkûm edilmesini talep etmiştir. Büyük Daire, "niversitenin dinî yaşama bu şekilde müdahale etmesinin laiklik ve eşitlik ilkelerine dayandığı" gerekçesiyle şahin'i talebinde haklı bulmamıştır.

Bu karar Türkiye'de çok hararetli bir siyasal ve toplumsal tartişmaya sebep olmuştur. Aslında mevcut iktidar, daha önce üniversitelerde başorts yasağının kaldırılması için uğraştığından belki de AİHM tarihinde ilk kez olarak, daha sonra başorts yasağının kaldırılması için itiraz edilemeyecek bir hukukî emsal teşkil etmesi için, bir Hükümet kendi kendisinin mahkûm edilmesini istemiş oldu. Başbakan Recep Tayyip Erdoğan kararın yayınlanmasının hemen ardından, kendi iddiasına göre Hıristiyanlıkla ilgili meselelerde her zaman din adamlarına danışan AİHM'nin, bu sefer Müslüman din adamlarının konuyla ilgili fikrini almadığını söyleyerek AİHM'yi suçlayacaktır. "Ulema" yetkisinin bu şekilde dile getirilmesi ülkedeki laik çevrelerden hemen sert tepkilerle karşlandı. Laikler iktidarı, Anayasa'nın değiştirilemez maddelerinden biri olan 2. maddede yer alan laiklik ilkesini ihlal etmekle suçladılar.

İşte Papa XVI. Benediktus'un Türkiye'ye gerçekleştirdiği ilk ziyaret de, gerginliklerin arttığı bu döneme rastlamış ve ziyaret, dinî konularla ilgili tartişmaları bir kez daha körüklemiştir. Papa, 28 Kasım – 1 Aralık 2006 tarihleri arasında gerçekleştirdiği ziyareti sırasında Ankara, Efes ve İstanbul'a gitmiştir. Gözlemcilerin büyük çoğunluğuna göre bu ziyaret Vatikan için büyük bir başarı olmuştur. Kendinden nceki Papa'nın aksine, Papa XVI. Benediktus'un İslâm ve Hıristiyanlık arasındaki diyalogdan çok, ekmeniklikle ilgilendiği ise bir gerçektir.

Aslında bu ziyaretin temel amacı Rum-Ortodoks Patrikhanesi'yle bir yakınlaşma başlatmaktı. Bu anlamda bakıldığında, XVI. Benediktus ve I. Bartholomeos'un benzer tutumlar sergileyebilmeleri ve ortak bir ayin gerçekleştirmeleri ziyaretin amacına ulaştığını gösteriyor. Ratisbonne'da yaptığı konuşmanın ardından, Papa'nın Türkiye ziyaretinin başka bir anlam kazandığı

da açıktır. Burada da, işi Sultanahmet Camii'nde dua etmeye kadar götüren Papa'nın ve Türk makamlarının uzlaştırmacı tavırları (Başbakan'ın Papa'yı bizzat ağırlaması ve Diyanet İşleri başkanının kendisiyle görüşme yapması), Papa'nın İslâm dünyasındaki imajını iyileştirmiştir.

Son olarak, Rum-Ortodoks Patrikhanesi de bu olaydan kârlı çıkacaktır. Patrikhane, hem Hıristiyan dünyasında manevî bir rolü olduğunu, hem de uluslararası düzeyde oynayabileceği siyasî bir rol olduğunu göstermiş olur. Bu sorumluluklar, Türk makamlarının Patrikhane'yi sınırlı tutmak istediği statü olan yerel kilise statüsündeki bir kilisenin sahip olduğu sorumluluklardan çok daha önemli sorumluluklardır.

2007 yılı Alevi talepleri açısından da önemli bir yıl olmuştur. 2006 yılı Aralık ayından itibaren Türkiye'deki dinî gündem temel olarak bu konu üzerinde şekillenmeye başladı. Aleviler o tarihten beri, din olgusunun resmî yönetimiyle ilgili yoğun bir tartışmaya konu olmaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığı sadece Sünnilikle ilgilenen bir kurum olduğundan, AB ile müzakerelerin başladığı tarihten itibaren, devletin tarafsız bir tutum takınması gerekliliğiyle bağlantılı olarak Aleviliğin de dikkate alınması yönünde bazı yorumlar gelmektedir.

Ortaöğretimdeki zorunlu din dersleri meselesine gelince, Alevilerin bir kısmı bu derslerin temelde Sünnilik dersi olduğunu ileri sürerek bu derslerden muaf tutulmak istemektedir. Alevi Bektaşî Federasyonu Genel Başkan Yardımcısı Ali Kenanoğlu ilk kez bir yargı kararı çıkartılmasını sağlayarak oğlunun bu derslere girmemesi hakkını elde etmiştir. Bu karardan beri başka davalar da açılmıştır ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ndeki bir dosya, 9 Kasım 2007 tarihinde olumlu kararla sonuçlanmıştır. 2007'de tasarıma aşılamasında olan yeni Anayasa'yla getirilmesi düşünülen çözümlerden biri de din derslerinin "din" ve "ahlâk bilgisi" dersleri olarak ikiye ayrılmasıydı. Ancak 12 Eylül 2010 tarihinde referanduma sunulan Anayasa değişikliği paketinde bu konuda bir iyileşme mevcut değildi.

Şimdilik bu şikâyetleri engellemek ve Avrupa'nın taleplerini karşılamak amacıyla, Türk Hükümeti Alevilikle ilgili bilgilerin, bahsi geçen zorunlu din derslerine eklenmesi kararı almıştır. Aynı zamanda Diyanet İşleri Başkanlığı da Alevilikle ilgili 17 temel kitap yayınlamaya karar vermiştir. Bu karar devlet müdahalesine şüpheyile bakan bazı Alevi çevrelerin öfkesine yol açmıştır. Aslında devletle ilişkilerin nasıl olması gerektiği yönünde Aleviler arasında oldukça farklı görüşler vardır. Bu çerçevede 100.000 Alevi gösterici Ankara sokaklarında yürüyerek ayrımcılıkların sona erdirilmesini, Diyanet İşleri

Başkanlığı'nın kapatılmasını ve okullardaki zorunlu din derslerinin kaldırılmasını talep edecektir. İç bölünmelerin işareti olarak, bazı Alevi liderler tabandan gelen bu gösterilere destek vermeyecektir.²

Temmuz 2007'de, AKP'nin siyasî üstünlüğünü teyit eden genel seçimlerin ve Cumhurbaşkanlığı seçiminin ardından (iktidar partisi seçimlerde % 47 oy almış, partinin adayı Abdullah Gül ise Cumhurbaşkanı seçilmiştir) laiklik tartışmaları daha da hızlandı. Muhalefet partileri, Kemalistler ve ordu sürekli olarak AKP'yi Türkiye'deki rejimin laik özelliğini baltalamakla suçlayacaktır.

2 Şubat 2008 Cumartesi günü ise, on binlerce gösterici Ankara'da bir araya gelerek, üniversitelerdeki türban yasağını kaldırmaya yönelik Hükümet tasarısını kınamıştır.

AKP ve MHP üniversitelerde o zamana kadar yasak olan türbana izin verilmesinin yolunu açacak bazı Anayasa değişiklikleri üzerinde anlaşmaya varmıştı. Laik muhalefet bunu "insan hakları ve inanç özgürlüğü" kisvesi altında Türk toplumunun laik, yenilikçi ve Batıcı temellerini sarsmanın bir yolu olarak görecektir. Büyük ölçüde şehirli neo-Kemalist "sol" kökenli muhalefet çevreleri "türbanlıların" üniversite sıralarında yer almasından ziyade; bu neslin siyasî, toplumsal ve kamusal hayata girerek kendi muhafazakâr ve din-dar hayat görüşleri ile kendilerine has "modernlik" anlayışlarını kamusal alanın tamamına yayacakları endişesini taşımaktadır.

Muhalefetin itirazlarına rağmen TBMM 7 Şubat Perşembe günü bu Anayasa değişikliğini 92 ret oyuna karşı 404 oyla, yani Anayasa değişikliği için gerekli olan üçte ikilik oyun (367 oy) çok daha fazlasıyla kabul etmiştir. Oysa bu değişikliğin kabulünün hemen ardından CHP Anayasa Mahkemesi'ne başvuracaktır. Sonunda Türkiye'deki yüksek yargı makamının 11 hâkimi, söz konusu hükümlerin, rejimin özelliklerinden ve dolayısıyla laiklikten bahsedilen Anayasa'nın 2. maddesine aykırı olduğu gerekçesiyle bu hükümleri iptal edecektir.

Yine türban meselesiyle ilgili olarak, 14 Mart 2008 tarihinde Cumhuriyet Başsavcısı Abdurrahman Yalçınkaya AKP'yi "laiklik karşıtı faaliyetlerin odağı olmak" ve "ülkeyi bir İslâm devleti haline getirmeye çalışmakla" suçlayarak parti aleyhine bir soruşturma başlattı. Başsavcı partinin kapatılmasını ve Başbakan Recep Tayyip Erdoğan ve Cumhurbaşkanı Abdullah Gül de dâhil olmak üzere partinin önde gelen 70 üyesine 5 yıl siyasî yasak getirilmesini talep etmişti.

Başsavcı AKP'nin kendinden önce gelen ve politikalarını "cumhuriyet değerleriyle" ve özellikle de laiklikle mücadeleye dayandıran İslâmî partilerin bir devamı niteliğinde olduğunu ileri sürmüştü. İddianamede "AKP geçmişte kapatılan İslâmî partilerden ders almış ve demokrasiyi kullanarak Türkiye'ye Şeriatı getirme amacına ulaşmaya çalışan bir grup tarafından kurulmuştur" denilmektedir.

162 sayfalık iddianamede, AKP'nin İslâmî niyetlerini kanıtlamak amacıyla çok sayıda olaya yer verilmektedir. Ayrıca Türkiye'de üniversitelerin denetiminden sorumlu YÖK'ün yeni başkanı da, Hükümetin istediği ve üniversite öğrencilerine getirilen başörtüsü yasağını kaldırmayı amaçlayan Anayasa değişikliklerini desteklediği için eleştirilmektedir.

Dava 30 Temmuz 2008 tarihinde karara bağlanmıştır. Bu açıkça, hukukî kaygıları olduğu kadar, hassas siyasî dengeleri de dikkate alan bir karardır. Zira Anayasa Mahkemesi AKP'yi kapatmak yerine, maddî bir ceza vererek (parti hazine yardımının yarısından yoksun bırakılmıştır) partiyi ciddi bir şekilde uyarmıştır. Muhafazakârlar bu sonuçla kendilerini "galip" hissedebilmişlerdir. Çünkü AKP erken seçime gitmeye gerek kalmadan ve ülkeyi siyasî bir krize sokmadan hükümette kalmaya devam etmiştir. Ancak laik kesim de, bu 'orta yol' kararının, iktidarın laiklik-karşıtı yapısıyla ilgili endişeleri teyit eder nitelikte olduğunu düşünmektedir.

2008 Eylül ayından itibaren, Türk toplumunu rahatsız eden en önemli meselelerden biri de Aleviliğin ülkede bir din olarak tanınıp tanınmaması meselesi olur. Aleviler Türkiye'deki laikliğin baskıcı yapısından, sadece Sünîliği dikkate almasından, zorunlu din derslerinden ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yapısından şikâyetçidir. 11 Kasım 2008'de, sayıları 10.000'i aşan gösterici Ankara sokaklarını doldurarak din derslerinin kaldırılmasını ya da Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kapatılmasını talep etmiştir. Ancak burada, Alevilerin de kendi içerisinde görüş ayrılıkları yaşadığını belirtmek gerek. Aleviler arasında bir taraftan mevcut diyanet idaresi sistemine dâhil olmak isteyenler olduğu gibi, bu sistemin tamamen kaldırılmasını talep edenler de vardır. AKP Hükümeti Alevileri sisteme dâhil edecek bir açılımın sinyallerini vermekte, özellikle de Alevî ileri gelenlerini memurlaştırmaya yönelik tekliflerde bulunmaktadır.



Fransa'da da, daha az çalkantılı olmakla beraber, dinî meseleler ve laiklik konusu gündemi meşgul ediyor. Bu tartışmaları gerek Fransa içindeki

Müslüman toplumların varlığına bağlı oluşan sorunlarla, gerekse İslâm'ın ülkedeki statüsü ile açıklayabiliriz. Ancak bu tartışmalar, laikliğin çerçevesinin yeniden çizilmesi gereğiyle ilgili Nicolas Sarkozy'nin özel yaklaşımdan doğan polemiklere de bağlıdır. Sarkozy'ye göre laiklik, din olgusu karşısında daha pozitif olmalıdır.

Aslında laiklik ilkesinin tutkulu bir biçimde yeniden teyit edilmesi meselesi, Fransa'da Müslümanların varlığına bağlı olarak 2004 yılında ortaya çıkmıştır. Okullarda dinî sembollerin taşınması konusunda çalışmak üzere kurulan Meclis Araştırma Heyeti, 12 Kasım 2003 tarihinde, eğitim-öğretim kurumlarında “dinî ve siyasî aidiyeti belirten her türlü görünür işaretin açıkça taşınması” konusunda yasal bir düzenlemeye gidilmesi yönünde görüş bildirmiştir.

Öte yandan, Bernard Stasi başkanlığında çalışan, laiklik ilkesinin ülkede nasıl uygulandığıyla ilgili görüş bildirmekten sorumlu Komisyon da laiklik ilkesinin yeniden teyit edilmesine yönelik birkaç teklif geliştirmiş ve ilgili raporunu 11 Aralık 2003 tarihinde Cumhurbaşkanı'na sunmuştur. Bu teklifler arasında ilkokul, ortaokul ve liselerde dikkat çekici dinî sembollerin yasaklanmasına yönelik bir yasal düzenleme yapılması da yer almaktadır.

Sonunda, 15 Mart 2004 tarihli “başörtüsü yasağı” olarak da bilinen meşhur yasa kabul edilmiştir. Bu yasaya göre “Devlete ait ilkokul, ortaokul ve liselerde, öğrencilerin belirli bir dinî aidiyeti görünür bir biçimde ortaya koyan kıyafetleri giymesi ya da bu tip sembolleri taşıması yasaktır” denmektedir.

Söz konusu yasa, 2005 yılında okulların açılmasıyla birlikte büyük tepkilere yol açacaktır.

Millî Eğitim Bakanı François Fillon, okulların açıldığı gün, İslâmî başörtüsü takan kişilerle ilgili “seksene yakın” zor vakayla karşılaştıklarını ve bunların “halledilmekte olduğunu”³ belirtecektir.

Sih cemaatinden de tepkiler gelmiştir. Sihlerin dini, bu dine mensup kişilerin saçlarını kesmelerini yasaklamakta ve erkeklerin türban takmasını emretmektedir. Seine-Saint-Denis'de okuyan üç Sih öğrenci Ekim ayı başında, mahkeme karşısında, derslere alınmamalarına itiraz edecektir. Karar mahkeme tarafından ertelenecektir.⁴

2005 yılı, beklenildiği üzere, 1905 yasasının 100. yılını kutlayan pek çok etkinliğe tanıklık eder. Çok sayıda seminer, konferans, kitap ve röportaj

3 *Le Monde*, 5 Ekim 2004.

4 AFP, 19 Ekim 2004.

vasıtasıyla yasanın yerindeliği sorgulanır. Yasaya yeni bir “makyaj yapılması” fikri bile sayısız tartışmaya yol açacaktır. Ancak bunların hiçbirisi yeni bir yasama süreciyle sonuçlanmaz. Buna karşılık, özellikle İslâmî yapıları finanse etmek üzere kurulan bir vakıf üzerinden, Fransa’da İslâm’ın kurumsallaşması devam eder. 21 Mart 2005 tarihinde İçişleri bakanı ve Fransa’daki dört büyük Müslüman federasyonunun başkanları “Fransa’da İslâm Eserleri Vakfı”nın kuruluş tüzüğüne imza atar. Bu vakıf, özel şahıslar, şirketler ve yabancı hayır sahiplerinden gelen bağışları toplamak ve bu kaynakları ibadet yerlerinin inşası ve restorasyonunda kullanmak; imam yetiştirilmesine yardımcı olmak ve Fransa Müslüman İnancı Konseyi’nin (CFCM) işleyişine destek vermek amacıyla kurulmuştur.

Aynı çerçevede 16 Mart 2005 tarihli bir kararname, Genelkurmay Başkanlığı nezdinde, din hizmetlilerinden sorumlu mevcut üç dinî vaizin (Katolik, Protestan ve Yahudi) yanı sıra, Savunma Bakanı tarafından atanacak bir Müslüman dinî vaizin varlığına izin verecektir. Dinî vaizler, ordu içerisinde ilgili inançlarda hizmet veren din adamlarının yönetiminden sorumlu olduğundan, orduda bir Müslüman din adamları sınıfının oluşturulmasının yolu açılmış olur.

Fransız Müslümanlığı tartışmaları, Fransa’da kilise ve devlet ilişkileriyle ilgili genel bir görüşün ötesine geçmiştir. 20 Eylül 2006’da, Prof. Jean-Pierre Machelon başkanlığında toplanan İnançların Kamu Erkiyle İlişkisi Hakkında Hukukî Görüş Komisyonu, İçişleri Bakanlığı’na bir rapor sunar.

Komisyon Fransız hukukunun inançlarla ilgili bölümlerinin güncellenerek ülkedeki değişen dinî manzaraya; özellikle de İslâm ve Evanjelik Hristiyanlık gibi ülkeye yeni giren inançların yayılmasıyla uyumlu hale getirilmesi tavsiyesinde bulunacaktır. Komisyon’un bu amaçla öne sürdüğü teklifler şunlardır:

- Köy ve kasaba gibi yerleşim yerlerine, ibadet yerlerinin inşasına yardım etme imkânı sunarak yeni ibadet yerlerinin inşasının kolaylaştırılması.
- Kültürel derneklerin sosyal amacını “sadece” kültürel faaliyetlerle ilgilenmek değil, “esas olarak” kültürel faaliyetlerle ilgilenmek olarak genişleterek, kültürel dernek statüsünün yumuşatılması.
- Örneğin özel mezarlıkların geliştirilmesine öncelik vererek, mezarlıklardaki dinî alanların düzenlenmesi yönündeki beklentilere daha iyi cevap verilmesi.

– Alsace-Moselle’deki Konkordato rejiminin yeni dinî grupları, özellikle de İslâm’ı da içine alacak şekilde genişletilmesi. Müslüman din adamı ye-

tiştirilmesi için oluşturulacak bir sistem, “tanınmaya” giden yolda ilk adım olabilecektir.

Ertesi yıl, aylar süren idarî ve hukukî mücadelelerin ardından 5 Mart 2007 tarihinde, Lyon banliyösünde yer alan Décines’de, El-Kindi Özel Müslüman Lisesi yirmi civarında orta birinci sınıf öğrencisine kapılarını açacaktır.

El-Kindi Lisesi, Seine Saint-Denis’deki Réussite d’Aubervilliers Ortaokulu ve Lille’deki Averroès Lisesi’nden sonra Fransa’da büyükşehirlerde orta-öğretim veren üçüncü özel Müslüman okulu olacaktır.

2008 yılının en önemli gelişmesi ise, Fransa Müslüman İnancı Konseyi’nin (CFCM) kadrolarının yenilenmesi amacıyla 8 Haziran 2008 tarihinde yapılan seçimler olacaktır.

1039 camii temsilen gelen 4.862 delege, Paris Ulu Camii Federasyonu’nun boykot çağrısına rağmen % 81 katılım oranına ulaşan oylamaya katılmak üzere kaydolacaktır. Paris Ulu Camii Federasyonu daha önceleri onaylamış olmasına rağmen, bu sefer delegelerin ibadet mekânlarının yüzölçümüne göre belirlenmesi yöntemine karşı çıkmıştır.

Bu oylama, Müslüman inancının 25 Bölgesel Konseyi’nin kadrolarını ve CFCM’nin İdare Meclisi’ni seçmeye yöneliktir. Genel olarak Fas kökenli Müslümanları bir araya getiren ve Fas makamlarına bağlı olan Fransız Müslümanlar Birliği (RMF) oyların % 43.24’ünü alarak (41 üyeli İdare Meclisi’nde 20 sandalye kazanarak) birinci gelecektir. RMF’yi, oyların % 30.23’ünü alarak 13 sandalye kazanan Fransa İslâmî Kuruluşlar Birliği (UOIF) takip eder. Fransa’daki Müslüman Türkler Koordinasyon Kurulu (CCMTF) % 12.73 oy alarak 4 sandalye kazanacak; 3 sandalye bağımsız adaylara gidecek, Fransa Ulusal Müslümanlar Federasyonu da 1 sandalye elde edecektir. Bu temsilciler daha sonra 22 Haziran’da kendi aralarında CFCM’nin İcra Kurulu’nu ve başkanını seçmiştir. Paris Ulu Camii, İdare Meclisi’nin yenilenmesine katılmamış ve Müslüman inancını temsil eden organı artık hukuken yönetmiyor olsa da, inanılmazı başararak CFCM’nin yeni İcra Kurulu içerisinde bir Başkan Yardımcılığı ile bir de Temsilcilik kazanmayı başarmıştır. Bu, işler Müslüman inancını temsil etmeye geldiğinde, aritmetik hesapların pek de işe yaramadığının kanıtıdır.

2003 yılında kurulan CFCM’nin, farklı federasyonlar arasındaki çekişmeler yüzünden felce uğradığını ve bu yüzden şimdiye kadar Müslüman inancının kurumu sıfatıyla sorumlu olduğu işlerde (imam yetiştirilmesi, ibadet yerlerinin inşası, mezarlıklarda inanca göre ayrı alanlar, dinî kurallara uygun et kesimi, vs...) pek de ilerleme kaydetmediğini belirtmek gerek.

2008 YILINDA CFCM
Başkan
Mohammed Moussaoui (RMF)

Bölgelerden Sorumlu Başkan Yardımcısı	Reform ve Planlamadan Sorumlu Başkan Yardımcısı	Komisyonlardan Sorumlu Başkan Yardımcısı
Haydar Demiryürek (CCMTF)	Fuad Alaoui (UOIF)	Chems-eddine Hafız (GMP)
Genel Sekreter	RMF	Anouar Khibech
Genel Sekreter Yardımcısı	AISD	Aslam Timol
Sayman	UOIF	Okacha bin Ahmed
Sayman Vekili	GML	Kamel Kabtane
Temsilci	FFAIACA	Assani Fassassi
Temsilci	Foi et Pratique	Hamadi Hammami
Temsilci	FNMF	
Temsilci	GME	Khalil Merroun
Temsilci	Mantes la Jolie	Taoufik Sebt
Temsilci	Islah	Azzedine Ainouche
Temsilci	RMF	Hassan el-Alaoui Talibi
Temsilci	GMP	Slimane Nadour
Temsilci	CCMTF	Celil Bayram

Ortak Kaynakça

- Abraham, R., "La France devant les juridictions européennes", *Les Cours européennes-Luxembourg et Strasbourg*, Pouvoirs, no. 96, 2001.
- Akdoğan, Y., *Muhafazakâr Demokrasi*, Ankara, AKP Yayını, 2003.
- Akgönül, S., "Millî Görüş: institution religieuse minoritaire et mouvement politique transnational", AMGHAR S., *İslamisme d'Occident. État des lieux et perspectives*, Paris, Lignes de repères, 2006, s. 63-86.
- Aktar, A., *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İstanbul, İletişim, 2000.
- Aküz, Y., *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara, Alfa, 1999.
- Amghar, S., *İslamisme d'Occident. État des lieux et perspectives*, Paris, Lignes de repères, 2006, s. 63-86.
- Auby, J. - B., *La globalisation, le droit et l'État*, Paris, Montchrestien, Clefs-politique, 2003.
- Balci, B., *Missionnaires de l'islam en Asie centrale: les écoles turques de l'Asie centrale*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2003.
- Bali, R., *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri. Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İstanbul, İletişim, 1999.
- Baloğlu, Z., *Grek Devleti, Patrikhane ve Rahipler Okulu*, İstanbul, Harp Akademileri Komutanlığı Yayını, 2000.
- Başgil, A. F., *Din ve Laiklik*, İstanbul, Kubbealtı, 1998.
- Bastian, J. - P., Messner, F. (der.), *Théologie et sciences des religions*, Strasbourg, PUS, 2008.
- Bastid, P., *Sieyès et sa pensée*, Paris, Hachette, 1970.
- Baubérot, J. (der.), *Pluralisme et minorités religieuses*, Louvain, Paris, Peeters, 1991.
- Bauer, J., *L'école rabbinique de France (1830-1930)*, Paris, PUF, 1930.
- Benbassa, E., *La République face à ses minorités*, Paris, Essai, Mille et une nuits, 2004.
- , *La souffrance comme identité*, Paris, Fayard, 2007.
- Benzine, R., *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2003.
- Berkes, N., *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara, Bilgi, 1973.
- Bidar, A., *Self Islam*, Paris, Seuil, 2006.
- Bilici, F., "İslam, modernité et éducation religieuse en Turquie", *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, Vaner S. (der.), Paris, L'Harmattan, 1991, s. 41-60.
- , "L'islam à la fin de l'Empire ottoman et dans la république kémaliste: diversité et modération", *La Turquie*, Vaner S. (der.), Paris, Fayard, 2005, s. 291-310.
- Bloch, M., "Pour une histoire comparée des sociétés européennes", *Mélanges historiques*, Paris, EHESS, 1983 [1928], s. 16-40.
- Bozdemir, M., "Cheminement de l'islam turc", *Les Annales de l'Autre Islam*, 1, 1993, s. 99-100.
- Bozkurt, G., *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, Ankara, TTK, 1989.

- Bruyel, Y., *Histoire de la laïcité à la française*, Paris, Académie des Sciences Morales et Politiques, 2005.
- Buonarroti, P., *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*, Les classiques du peuple, Editions sociales, 1957.
- Burdy, J. - P., Marcou, J., "Introduction", *Laïcité/Laiklik*, CEMOTI, 19, Ocak-Haziran 1995, s. 6.
- Camau, M., "Sociétés civiles réelles et téléologie de la démocratisation", *Revue Internationale de Politique Comparée*, cilt 9/2, 2002, s. 214.
- Çarkoğlu, A., Toprak, B., *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul, TESEV, 2000.
- Chélini-Point, B. - Decherf, D., "Les Etats-Unis au secours des 'droits de l'homme religieux'", *Critique internationale*, no. 15, Nisan 2002, s. 15-24.
- Christian, L. - L., "Droit et religion dans le Traité d'Amsterdam: une étape décisive?", *Le Traité d'Amsterdam – espoirs et déceptions*, Brüksel, Bruylant, 1998.
- Condorcet, N. de, *Premier Mémoire sur l'instruction*, Paris, Garnier Flammarion, 1994 (1791).
- Copeaux, E., *Espaces et Temps de la nation turque*, Paris, CNRS Editions, 1997.
- Costa, J. - P., "La Cour européenne des droits de l'Homme", *Mélanges Pettiti*, Brüksel, Bruylant, 1998.
- Curtit, F. - Messner, F. (der.), *Droit des religions en France et en Europe: recueil des textes*, Brüksel, Bruylant, 2008.
- David, F., *Les réseaux de l'anticléricalisme en France*, Paris, Bartillat, Haziran 1997.
- Davie, G. - Hervieu-Léger, D. (der.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, der. La Découverte, 1996.
- de Barenton, H., *La France catholique en Orient*, Paris, 1902.
- de Planhol, X., *Minorités en Islam. Géographie politique et sociale*, Paris, Flammarion, 1997.
- de Salvia, M., "Liberté de religion, esprit de tolérance et laïcité dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'Homme", *Mélanges Gérard Cohen-Jonathan*, Brüksel, Bruylant, 2004.
- Delmas-Marty, M., *Pour un droit commun*, Paris, Seuil, Librairie du XXe siècle, 1994.
- , *Trois défis pour un droit mondial*, Paris, Le Seuil, 1997.
- Dinçkol, B., *1982 Anayasası Çerçevesinde ve Anayasa Mahkemesi Kararlarında Laiklik*, İstanbul, Kanzancı, 1992.
- Doğan, M. - Pelassy, D., *Sociologie politique comparative*, Paris, Economica, 1981.
- Dubreucq, E., *une éducation républicaine. Marion, Buisson, Durkheim*, Paris, Vrin, 2004.
- Duffar, J., "La liberté religieuse dans les textes internationaux", *Revue de Droit Canonique*, Paris, 1996, s. 317-344.
- Dumont, P., "L'Islam en Turquie, un facteur de renouveau?", *Les Temps Modernes*, no. 456-457, 1984, s. 353-376.
- Esat, U., *The Armenians in History and the Armenian Question*, İstanbul, Documentary Publications, 1988.
- Evans, C., *Freedom of Religion Under the European Convention on Human Rights*, Oxford University Press, 2001.
- Fenet, A. - Koubi, G. - Schultte-Tenckhoff I. (der.), *Le droit et les minorités*, Brüksel, Bruylant, 2000.

- Fenet, A. - Soulier, G., *Les minorités et leurs droits depuis 1789*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- Flauss, J.-F. (der.), *La protection internationale de la liberté religieuse*, Publications de l'Institut International des Droits de l'Homme, Institut René Cassin de Strasbourg, Brüksel, Bruylant, 2002.
- , “La laïcité et la Convention européenne des droits de l'homme”, Massis, T., Pettiti, C. (der.), *La liberté religieuse et la Convention européenne des droits de l'homme*, Brüksel, Bruylant-Nemesis, 2004, s. 117-155.
- , *La protection de la liberté religieuse*, Brüksel, Bruylant, 2002.
- Frégosi, F. (der.), *La formation des cadres religieux musulmans en France*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- , “Champ religieux officiel et contre-champ islamique”, Lorcerie, F. (der.), *La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 2005, s. 53-63.
- , “Les Musulmans laïques en France: une mouvance paradoxale”, *Maghreb Machrek*, İlkbahar 2005, no. 183, s. 33-44.
- Furet, F. - Halevi, R., *La Monarchie républicaine*, Paris, Fayard, 1996.
- Furet, F., *La Gauche et la Révolution au XIXe siècle*, Paris, Hachette (Pluriel), 1986.
- Galanti, A., *Türkler ve Yahudiler*, İstanbul, Gözlem, 1995.
- Garay, A., “Liberté religieuse et prosélytisme: l'expérience européenne”, *RTHD* 1994, s. 9-29.
- , “L'Islam et l'ordre public européen vus par la Cour européenne des droits de l'homme”, *Revue de droit international et de droit comparé*, 2005, Brüksel, s. 117-155.
- , “La liberté religieuse en Europe – restriction et protection”, *Conscience et Liberté*, no. 59, 2000, s. 81-83.
- , *La laïcité, principe érigé en valeur de la Convention européenne des droits de l'homme*, Paris, Dalloz, 2005.
- Gentizon, P., *Mustafa Kemal ou l'Orient en marche*, Paris, Bossard, 1929.
- Georgeon, F., “La politique de l'enseignement en Turquie”, *Les Temps Modernes*, no. 456-457, 1984, s. 378-395.
- Germani, G., *Politique, société et modernisation*, Paris, Duculot, 1972.
- Godard, B. - Taussig, S. (der.), *Les musulmans en France. Courants, institutions, communautés: un état des lieux*, Paris, Robert Laffont, 2007.
- Ganzalez, G., *La Convention européenne des droits de l'Homme et la libertés des religions*, Paris, Economica, 1997.
- , *La Convention européenne des droits de l'Homme et la liberté des religions*, Paris, Economica, 1997.
- , *La liberté européenne de religion et le juge administratif français*, RFD ad, Eylül-Ekim. 1999, s. 995-1004.
- Goy, R., “La garantie européenne de la liberté de religion – l'article 9 de la Convention de Rome”, *RDP* 1991, s. 5-60.
- , “La garantie européenne de la liberté de religion”, *Revue du Droit Public*, 1991, s. 5-60.
- Green, N., *Repenser les migrations*, Paris, PUF, 2002.
- Greven-Borde, H. - Tournon, J. (der.), *Les identités en débat: intégration ou multiculturalisme?*, Paris, Montreal, L'Harmattan, 2000.

- Groc, G., "İslam et démocratie en Turquie, une nouvelle dimension", *Revue des deux Mondes*, Nisan 2003, s. 116-131.
- Guenif Souilamas, N. (der.), *La république mise à nu par son immigration*, Paris, La Fabrique Editions, 2006.
- Hamilton, A. - Jay, J. - Madison, A., *The Federalist*, New York, Modern Library, (1787) 1938.
- Hayat, P., *Éducation et république*, Editions Kimé, 2003.
- Hervieu-Léger, D., - Williaime, J. - P., *Sociologie et religion, Approches classiques*, Paris, PUF, 2001.
- Hitzel, F., *Enfants de langue et Drogmans – Dil Oğlanları ve Tercümanlar*, İstanbul, YKY, 1995.
- Honneth, A., *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2002.
- Jèze, G., *Les principes généraux du droit administratif*, Paris, Giard et Brière, 1914 (1904).
- Keyder, Ç., "Türk milliyetçiliğine bakmaya çalışırken", *Toplum ve Bilim*, 62, 1993, s. 7-18.
- Khiari, S., *Pour une politique de la racaille. Immigré-e-es, indigènes, jeunes de banlieues*, Paris, Textuel, coll. La Discorde, 2006.
- Kieser, H.-L., "Missions chrétiennes et identité ottomane", Anastassiadou M., Heyberger B. (der.), *Figures anonymes, figures d'élite: pour une anatomie de l'Homo Ottomanicus*, İstanbul, İsis, 1999, s. 165-176.
- Koubi, G., "Réflexion sur les distinctions entre droits individuels, droits collectifs et 'droits de groupe'", *Mélanges Raymond Goy, Du droit interne au droit international. Le facteur religieux et l'exigence des droits de l'Homme*, Publications de l'Université de Rouen, no. 251, 1998.
- Lalouette, J., "La libre pensée, une minorité irrégulière?", Bauberot, J. (der.), *Pluralisme et minorités religieuses*, Louvain, Paris, Peeters, 1991, s. 15-26.
- Lambert, Y., "Religion: l'Europe à un tournant", *Futuribles*, Paris, Temmuz-Ağustos 2002.
- Launay, M., *Les séminaires français*, Paris, Cerf, 2003.
- Leach, E., *Rethinking Anthropology*, Londra, Athlone, 1961.
- Leca, A., *La genèse du droit. Essai d'introduction historique du droit*, Aix-en-Provence, Librairie de l'Université d'Aix-Marseille, 3. baskı, 2002.
- Lecanuet, E., *L'Église de France sous la IIIe République, 1870-1878*, Paris, Poussielgue, 1907.
- Levi, A., *Türkiye Cumhuriyet'inde Yahudiler*, İstanbul, İletişim, 1992.
- Lienhard, M. (der.), *La faculté de théologie protestante de Strasbourg hier et aujourd'hui*, Strasbourg, Oberlin, 1988.
- Liogier, R., *Une laïcité légitime. La France et ses religions d'État*, Paris, Entre Lacs, 2006.
- Lods, A., *Traité de l'administration des cultes protestants*, Paris, Grassart, 1896.
- Macar, E., *Cumhuriyet Döneminde İstanbul Rum Patrikhanesi*, İstanbul, İletişim, 2003.
- Machelon, J. - P., *Les relations des cultes avec les pouvoirs publics*, Paris, La Documentation Française, 2006.
- Mardin, Ş., "Türkiye Cumhuriyetinde Laik Modelin Oluşumu", *Devlet ve Din İlişkileri – Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler*, Ankara, Konrad-Adenauer Vakfı, 2003.

- Martinez-Torron, J., "Religious Liberty in European Jurisprudence", Hill M. (der.), *Religious Liberty and Human Rights*, The University of Wales Press, 2002.
- Méjan, L. - V., *La séparation des Églises et de l'État - L'oeuvre de Louis Méjan*, Paris, PUF, 1959.
- Mert, N., "Cumhuriyet'te ilk İslâmcı muhalefet: Yarım ve Müsavat", *Toplum ve Bilim*, 69, 1996, s. 128-149.
- Michelat, G. - Potel, J. - Sutter, J., *L'héritage chrétien en disgrâce*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- Michelet, *Histoire de la révolution française*, Paris, Laffont, 1979.
- Million, P. (der.), *Religiosité, religions et identités religieuses*, Paris, Recherches sur la Philosophie et le Langage no. 19, 1998.
- Moreau, J., "La laïcité en Turquie: une veille idée moderne", *Confluences méditerranée*, no. 33, İlkbahar 2000.
- Moser, P., *Arméniens, où est la réalité?*, Saint-Aquilin-de-Pacy, Mallier, 1980.
- Motchane, D., "L'Islam de France sera-t-il républicain?", *Confluences Méditerranée*, Kış 1999-2000, no. 32, *Islam et laïcité parcours européens*, s. 33.
- Nalbant, A., *Üniter Devlet: Bölgeselleşmeden Küreselleşmeye*, İstanbul, YKY, 1997.
- Neuveu, B., "L'enseignement universitaire de la théologie catholique en France", *L'enseignement catholique en France aux XIXe et XXe siècles*, Paris, Cerf, 1995.
- Oran, B., "National Sovereignty Concept: Turkey and its internal Minorities", *CEMOTI*, 36/2003, s. 33-73.
- Ortaylı, İ., *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul, İletişim, 2000.
- Özyılmaz, E., *Heybeliada Ruhban Okulu*, Ankara, Tamga Yay., 2000.
- Peillon, V., *Jean Jaurès et la religion du socialisme*, Paris, Grasset, 2000.
- Pelchat, M., "La confessionnalité et la reconnaissance des facultés de théologie", *Studia canonica*, 37/2, 2003.
- Poulat, E., "L'institution des sciences religieuses", *Cent ans de sciences religieuses en France*, Paris, Cerf, 1987.
- , *Notre laïcité publique. La France est une République laïque*, Paris, Berg International, 2003.
- Prélot P. - H., "L'enseignement supérieur", Messner, F., Prelot, P. - H., Woehrling, J. - M. (der.), *Traité du droit français des religions*, Paris, Editions Juris-Classeur, 2003, s. 12-13.
- , "Le monopole des grades: étude historique du droit positif et de ses évolutions contemporaines", *Revue du Droit Public*, 5, Eylül-Ekim 2008.
- Ramadan, T., *Globalisation. Muslim Resistances*, Lyon, Tawhid, 2003.
- Redor, M. - N., *L'ordre public: Ordre public ou ordres publics? Ordre public et droits fondamentaux*, Actes du colloque de Caen, 11-12 Mayıs 2000, Brüksel, Bruylant, 2001.
- Rémond, R., *L'anticléricalisme en France, de 1815 à nos jours*, Brüksel, Editions Complexe, 1985.
- Rivero, J., "La notion juridique de laïcité", *Revue Dalloz*, 1949.
- , "Les droits de l'homme: droits individuels ou droits collectifs?", *Les droits de l'homme: droits individuels ou droits collectifs*, Annales de la faculté de droit de Strasbourg, LG-DJ, 1980, cilt 32, s. 17.
- Robbers, G., *State and Church in the European Union*, Baden-Baden, Nomos, 2005.

- Rolland, P., "Le fait religieux devant la Cour européenne des droits de l'homme", *Mélanges Raymond Goy*, Rouen, Presses Universitaires de Rouen, 1999, s. 271-285.
- , "Ordre public et pratiques religieuses", Flauss, J. - F. (der.), *La protection internationale de la liberté religieuse*, Brüksel, Bruylant, 2002.
- Rouland, N. - Pierré-Caps, S., Poumarède, J., *Droits des minorités et des peuples autochtones*, Paris, PUF, 1996.
- Roy, O., *La laïcité face à l'Islam*, Paris, Stock, 2005.
- Saaïdia, O., "Comment enseigner le fait religieux musulman", Husser, J. - M. (der.), *Religions et modernité*, Versailles, CRPD de l'Académie de Versailles, 2004, s. 245-253.
- Şahin, R., "Türk Devletlerinin Ermeni Politikaları", *Türk Tarihinde Ermeniler*, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi, 1983, s. 99-114.
- Sander, E., "De 1902 à 2002: la pérennité du statut de la faculté de théologie catholique", *Revue des sciences religieuses*, 78, 1, s. 11-25.
- Sarkozy, N., *La république, les religions, l'espérance*, Paris, Cerf, 2004, s. 84.
- Schlick, J. (der.), *Églises et État en Alsace et en Moselle*, Strasbourg, Cerdic, 1979.
- Schnapper, D., *La communauté des citoyens*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 2003.
- Sciout, L., *Le Directoire, Ire Partie*, Paris, Firmin Didot, 1895.
- Simiand, F., *Méthode historique et science sociale*, Paris, Archives Contemporaines, 1987 [1903].
- Skakkebaek, C., *Article 9 of the European Convention on Human Rights*, Strasbourg, Conseil de l'Europe, 1992.
- Solte, E. L., *Theologie an der Universität. Staats- und kirchenrechtlichen Probleme der theologischen Fakultäten*, Münih, Claudius Verlag, 1971.
- Sonyel, S., *Minorities and the destruction of the ottoman Empire*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1993.
- Sudre, F., "Existe-t-il un ordre public européen?", Tavernier, P. (der.), *Quelle Europe pour les droits de l'Homme*, Brüksel, Bruylant, 1996, s. 39-80.
- Surrel, H., "La liberté religieuse devant la Cour européenne des droits de l'Homme", *RFD adm.* 1995, s. 573.
- Taguieff, P. - A., *La nouvelle judéophobie*, Paris, Fondation du 2 mars/Mille et une nuit, 2002.
- Tanör, B. - Yüzbaşıoğlu, N., *Türk Anayasa Hukuku*, İstanbul, Beta, 2004.
- Tarhanlı, İ., *Müslüman Toplum, Laik Devlet, Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul, Afa, 1993.
- Tevanian, P., *Le voile médiatique. Un faux débat: "l'affaire du foulard islamique"*, Paris, Le Seuil, coll. "Raisons d'agir", 2005.
- Tulard, J. - Fayard, J. - F., Fierro, A., *l'Histoire et dictionnaire de la révolution française*, par, Paris, Laffont, 1987.
- Tulard, J., *Les Thermidoriens*, Paris, Fayard, 2005.
- Uras, E., *The Armenians in History and the Armenian Question*, İstanbul, Documentary Publications, 1988.
- Vahapoğlu, H., *Osmanlı'da ve Günümüzde Azınlık ve Yabancı Okulları*, Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1990.
- Van der Vyver, J. - Witte Jr, J., *Religious Human rights in global Perspective*, La Haye, Martinus Nijhoff Publishers, 1996.

- Ventura, M., "Protectionnisme et libre-échangeisme. La nouvelle gestion juridique de la religion en Europe", *Conscience et Liberté*, Berne, no. 64, 2003.
- Viguerie, J. de, *Christianisme et révolution. Cinq leçons d'histoire de la révolution française*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1986.
- Vincent, G., "Du statut de minorité du protestantisme français", Baubérot, J. (der.), *Pluralisme et minorités religieuses*, Louvain, Paris, Peeters, 1991, s. 115-125.
- Volff, J., *La législation des cultes protestants*, Strasbourg, Oberlin, 1993.
- Wackenheim, C., *La théologie catholique*, Paris, PUF, 1977.
- Weill, G., *Histoire de l'idée laïque au 19e siècle*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1925.
- Xavier, Jacob P., *L'Enseignement religieux dans la Turquie moderne*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1982.
- Yerasimos, S., "Ethnies et minorités en Turquie: quelques réflexions sur un problème insoluble", *Les temps modernes* 41 (456-457), 1984, s. 96-122.
- Zarcone, T., *La Turquie moderne et l'islam*, Paris, Flammarion, 2004.
- Zola, E., *Les quatre évangiles: Vérité*, Paris, L'Harmattan, Collection "Les Introuvables", 2000.