

Tartisilan Laiklik: Fransa ve Turkiye'de Ideeler ve Algilar
du. Samim Akgonul, Ist. Bilgi Uni. yay., 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, esnekler. 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 Bekennnis-mäßige 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	kessionsløshed	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'irreligiosité*) 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, siyasî 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; *Disionbario 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 demokrasiyi keşfettiklerinde, bu kavramı derinlemesine sorgulamadan dışarıdan alıp benimsemiş olmalarıdır.

Bazı kavramların Osmanlıcaya çevrilmesi meselesi ilk defa Tanzimat 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 *layik* 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 Batılaşmış hisseden bir bireydir.

1876'da Osmanlı Padişahı Sultan Abdülaziz'in tıpkı halefi V. Murad gibi Jön Türklerin öncülüleri 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 Sul-

nı 16. yüzyılın başından itibaren Halife unvanına da sahipti ve teokrazi güçleri 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 getirmişlerdir. 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.

8 Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme ve Batılaşma dönemi (1839-1878).

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 Seminari	Lazaristler	1876

¹⁰ Hidayet Vahapoğlu, *Osmanlı'da ve Günümüzde Azınlık ve Yabancı Okulları*, Ankara, Türk Kültürü 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 Hristiyan 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 Hristiyanlaştırılmasının temel araçları olarak sunan milliyetçi propaganda rağmen ve yine belki de bu okulların temel hedefine rağmen, bu okullar aracılığıyla Katolikliği benimseme son derece ender rastlanan bir durum olmuştur.

Belirtmemiz gereken ilginç bir husus da 1990'lı yılların başlarından beri Türkiye'de yaşamakta 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 Balkanlar 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 çıkarılmasını 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 Balci, *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 Osmanlı'nın iki aydın grubu, yani Padişahın çevresindekiler ve muhalifleri, Batı'daki, özellikle de Fransa'daki teknolojik gelişmelerle aynı esnada karşı karşıya gelme fırsatı bulacaktır. Aralarından pozitivistlere 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 Zaccône, *La Turquie moderne et l'islam*, Paris, Flammarion, 2004, s. 83.

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

dan da Jön Türklerin bir kısmı, ruhban sınıfı karşıtı önlemleri pozitivist 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. Osmanlılık ve İslâmcılık akımlarının yanı sıra, üçüncü bir görüş de, milletin Türk ve Batılaşmış, ancak toplumsal olarak Müslüman olması gerektiğini savunan Türkçülüktür. Burada sadece toplumsal bir Müslümanlıktan söz ediliyor, zira Jön Türklerden ayrılan Kemalistlerin arzusu, dini mensubiyetlerin olabildiğince bireyselleştigi, özellikle de dini ibadetlerin afiş edilmeden yapıldığı bir millet oluşturmaktır; kısacası Müslümanlığı, tıpkı Fransa örneğinde olduğu gibi öze 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 yarışmaktadı. 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, birbiriyle ilintili iki alanda göze çarpmaktadır. Bir yandan Halifeliğin 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 görülmekteydi; 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 edilmekteydi.

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'un 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 17.02.2010/

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 siyasi 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 sembolleştirilmenin 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 "Hristiyanlaşmaya" 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 uydurmadır. Son olarak da 1 Ocak tatil ilan edilecek, bu da yavaş

yavaş 31 Aralık'taki yılbaşı kutlamalarının artmasına imkân tanıyacaktır. 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 dinî 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 yerleşmesi 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.