

Türkiye’de Laiklik ve İnanç Özgürlüğü Bağlamında Çokkültürcülük Yaklaşımının Sınırları

*The Limits of Multiculturalism Paradigm within the Context of
Secularism and Freedom of Faith in Turkey*

Handan Akyiğit* - Osman Aydoğan**

Öz

Modernleşme süreciyle birlikte heterojen ve homojen olmak üzere iki temel toplum tasavvuru açığa çıkmıştır. Bu toplum tasavvuru “ulus-devlet” adı altında siyasi bir yapılaşmayı da beraberinde getirmiştir. İmparatorlukların dağılarak ulus devletlerin kurulması sürecinde ise toplum farklı etno-kültürel, dini grupların yok sayılarak homojen bir bütünlük içinde olduğu veya olması gerektiğine yönelik varsayım hakim gelmiştir. Ulus devletlerin homojen toplum tasavvuru hukuk sistemiyle birlikte kamusal düzenlemelerde farklılıklarının görmezden gelinmesine ve insan hakları ihlalinin doğmasına neden olmuştur. Bu hakim görüş kendisini Türkiye’nin ulus devletleşme sürecinde radikal bir biçimde göstermiştir. 20. yüzyıldan itibaren homojen ulus devlet tasavvuru “çokkültürcülük” söylemiyle birlikte sorgulanmaya başlanmıştır. Bu bağlamda Türkiye’de ağırlıklı olarak tartışılan konular arasında laiklik ve inanç özgürlüğü, dini grupların kamusal alana intibak talepleri yer almıştır. Bu makalede Avrupa toplumları ekseninde farklılıkların yönetilmesi adına ortaya çıkan çokkültürcülük paradigmasının dini grupların inanç özgürlüğü taleplerine çözüm üretmekte ne derece uygun olduğu Türkiye özelinde tartışılmaktadır. Bu bağlamda ilk önce Türkiye’de uygulanan radikal laiklik ideolojisi ve sekülerleşme konusu tartışılmıştır. Daha sonra Türkiye’de din ve inanç özgürlüğü ekseninde “çokkültürcülük” söyleminin içeriği ve sınırlılıkları tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çokkültürcülük, Ulus devlet, Sekülerleşme, Laiklik, Farklılık.

* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, hakyigit@sakarya.edu.tr

** Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü., aydogan@sakarya.edu.tr

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 26 Ekim 2020

Abstract

The process of modernization has unfolded two basic imaginations of society: heterogeneous and homogeneous. Such an imagination considering society brought about a political structure that today we call "nation state". During the process of the collapsing of empires and replaced by nation states, ignoring different ethno-cultural and religious groups and claiming in fact they were or should be one single unity prevailed. The imagery of a homogeneous society of nation states has led to the ignoring of their differences in public regulations and the violation of human rights as a result of their judicial system. Such an idea has revealed itself in Turkey during the nation state process in a radical manner. Beginning in 20th century this imagination of a homogeneous nation state started to be questioned in concept of "multiculturalism". As a result of this, main topics that have been discussed in Turkey have become secularism, freedom of religion and demands of participation of religious groups in public space. In this article, the suitability of the paradigm of multiculturalism that has emerged in Europe with the aim of conducting the diversity of European societies in terms of finding solutions to demands of religious groups in Turkey. Turkey's ideology of secularism and the secularization process will be studied in this context. In addition to that, the content and limitation of "multiculturalism" will be studied in context of the freedom of religion in Turkey.

Key Words: Multiculturalism, Nation state, Secularization, Secularism, Difference.

Giriş

Çeşitliliğin mevcudiyeti tarihin her aşamasında neredeyse ontolojik bir koşulmuşçasına kaçınılmaz olmuştur. Toplumdaki çoğul yapıyı görmezden gelen bir politik düzlem, farklılıkların yarattığı gerilimlere bir çözüm getiremeyeceği gibi toplumsal mutabakatın ve gelişmenin de önündeki en büyük engel olabilmektedir. Türkiye’yi bu çerçevede değerlendirdiğimizde istenen bir noktada olduğunu söyleyemeyiz. Tarihinde yaşadığı olaylarla birlikte istenen noktaya ulaşmasının önünde birçok engel bulunmaktadır. Bu engellerden biri ulus-devlet inşa sürecinde kurucu elitin takındığı katı laik ve seküler¹ siyasi tutumdur. Çünkü “Türk sekülarizmi, içinde birçok etnisitenin, birçok dinin bulunduğu Osmanlı İmparatorluğu mirasına karşı tektipleştirme ve homojenleştirme siyaseti çerçevesinde işler” (Göle, 2012: 16). Yaşanan ulus-devlet tecrübesiyle görmezden gelinen ve homojenleştirilmeye çalışılan toplumun çoğul yapısında kurucu elitin istediği gibi bir gelişme olmamıştır. Bunun aksine bu tutum farklılıkların siyasallaşmasına ve ideolojik zemine kaymasına sebep olmuş, çözüm ve gelişmelerin önünü tıkamıştır. Batı merkezli tekilci, genelleştirici ve mutlak söylemlerin yerine geçen post-modern çoğulcu söylemlerle birlikte bu talepler ideolojik düzlemde de olsa daha yüksek

1 Laik ve seküler kavramları bazı çalışmalarda aynı eksende kullanılmaktadır. Ancak her iki kavramın da farklı bağlamları olduğunu belirten çalışmalar da mevcuttur. Bu çalışmalara göre laiklik din ve devlet işlerinin ayrılması değil, devletin tüm dinlere karşı aynı mesafede durmasıdır. Sekülerlik ise kısaca gündelik yaşam pratiklerinin dünyevileşmesidir. Laik bir devletin gerek şartı seküler bir toplum değildir. Laik kavramının daha çok Fransızcada, seküler kavramının ise İngilizcede kullanımının yaygın olduğu bilinmektedir. Türkiye’de Anglosakson geleneğinden farklı olarak laik kavramının yaygın olarak kullanılması, modernleşme sürecinin ağırlıklı olarak Fransa merkezli gerçekleşmesi ve Batı ile ilişki dilinin daha çok Fransızca olmasıyla ilişkilidir. “Laik siyasi bir kavramdır. Devletin, kamu erkinin bir sıfatıdır. Bireyi ve toplumu nitelemez. ‘Seküler’ ise toplumsal bir kavramdır. Bireyin ya da toplumun dinin, inancını yaşama biçimini ya da din(ler)e karşı aldığı pozisyonu tarif eder” (Dellaloğlu, 2019: 34-37).

Bu çalışmada karışıklığın önüne geçebilmek adına politik bir ideolojik tutuma yönelik atıfla ‘laisizm’ ve ‘sekülerizm’ aynı bağlamda kullanılacaktır.

sesle dillendirilmeye başlanmıştır. Fakat bu çoğul yapının aynı zemin üzerinde bir arada yaşamasının hangi bağlamda mümkün olacağına dair doyurucu bir cevap bulunamamıştır. Bu durumun yaşanmasında aktarmacı ve ikameci bilim anlayışıyla genelleştirici analizlere başvuru Türkiye'nin kendi özgül tarihselliğini ve bağlamını gözden kaçırmak oldukça başat bir rol oynamaktadır. Çünkü toplumlar siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel meseleleri anlamlandırır, yorumlar ve kavramsallaştırırken kendi tarihsel gerçekliklerini hesaba katmak zorundadırlar. Tarihsel değişimlere yol açan bütün kırılmalar anlam ve yorumu etkilemektedir. Bununla da toplumsal değişimler gerçekleşmektedir. Tarihsel gerçeklikten bağımsız ele alınarak yapılan anlamlandırma, yorumlama ve kavramsallaştırmalarda çatışmalarla birlikte çelişkiler de gün yüzüne çıkmaktadır. Bu çatışma ve çelişkiler aynı zamanda yeni gerilimlere de zemin hazırlayıp çatlakların büyümesine neden olmaktadır. Dolayısıyla 20. yüzyıl Avrupa ulus devletlerinde yaşanmakta olunan etnik ve dini çatışmaları önlemek amacıyla ele alınan çokkültürlülük olgusu ve çokkültürcülük modelini²

-
- 2 Çokkültürcülük 60'lı ve 70'li yıllardan sonra popülaritesini arttıran, İngilizce 'multiculturalism' kelimesine karşılık olarak kullanılmaktadır. Multiculturalism kelimesinin tam Türkçe karşılığı 'çokkültürlüçülük' kelimesidir. İfade ve kullanım zorluğu sebebiyle 'çokkültürlülük' kelimesi de kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için: C. Akaş (Çev. ve Ed.), "Terimler Hakkında", Çokkültürcülük Tanınma Politikası, Haz. Amy Gutmann, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010.

Parekh (2002: 7) ise çokkültürlülük ve çokkültürcülük kavramsallaştırmaları arasında bir ayrım yapar. Ona göre çokkültürlü toplumlar, içlerinde iki veya fazlası kültürel grup barındırmaktadır. Bu toplumların kültürel çoğulluğa tepkileri ikiye ayrılır; ya çeşitliliği olumlu karşılar ve çeşitliliğin temsilini eşit sağlamaya uygun davranır ya da çeşitlilikleri ana unsur etrafında asimile etmeye çalışır. İlk durumdaki tutum çokkültürcü iken ikinci durumdaki tutum ise mono-kültürcüdür. Her iki durumda da çokkültürlü bir toplum vardır ancak bunlardan ilki, yani çeşitliliği olumlu karşılayan çokkültürcüdür. Bu kapsamda çokkültürlü kelimesi, kültürel çeşitlilik gerçekliğine atıf yaparken, çokkültürcü kelimesi çeşitliliğe karşı takınılan tutuma işaret etmektedir.

Çokkültürcülük ve çokkültürlülük kavramlarında yaşanan karışıklığı önlemek adına bu çalışmada çokkültürcülük genel olarak; modern demokrasilerin kurumlarını yeniden biçimlendirerek ve kişilere farklılıklarını geliştirme ve aktarma imkânı vererek farklı kültürlerin tanınması

Türkiye’nin tarihsel ve sosyal gerçekliği bağlamında incelemek, daha sağlıklı bir çoğulcu yapı önerisine imkân sunacaktır. Bu bağlamda sorulması gereken sorular şunlardır: Kendi zamansal uzamında heterojen bir yapıyı ihtiva eden Türkiye tecrübesi için Batı’da uygulanan çokkültürcülük modelleri ne kadar uygundur? Kamusal alanda İslam kimliğini dikkate almayan bir laisizm ve sekülerizmin karşısında dini grupların yaşam alanı araması sonucu ortaya çıkan gerilimlerde, çokkültürcülük modelleri Türkiye için bir çözüm olabilir mi? Dini farklılıkların kamusal alanda temsili çokkültürcülük modeli dışında nasıl gerçekleşebilir?

Günümüzde Batı’da uygulanan çokkültürcülük modellerine yönelik olumlu yorumlar (Young, 1999; Doytcheva, 2009) olduğu kadar eleştiriler de (Zizek, 2001; Somersan, 2004) gelmektedir. Bu eleştirilerde ağırlıklı olarak ifade edilen konular çokkültürcülüğün farklılıklar konusunda ‘negatif’ ayrımcılıktan kaçındığı halde din söz konusu olduğunda bu hassasiyetleri göstermediği aksine din ve inanç özgürlüğü konusunda ‘negatif’ ayrımcılığı görevmiş gibi addeden söylem içerdiği yönündedir. İkinci olarak da çokkültürcülük modellerinin çoğunlukla etno-kültürel farklılıklar temelinde ele alındığı ve dini grupların da bir katılım ölçütü olarak ele alınmadığı için eleştirilmektedir (Modood, 2014).

Bu eleştirilerin üzerinde durulması önem arz etmektedir. Çünkü ulus devletlerin kendi içerisinde barındırmakta olduğu etno-kültürel ve dini farklılıklar her ulusun kendisine özgül topografyasının oluşmasını sağlamaktadır. Bu çoğul yapı aynı zamanda toplumlara farklı kültürlerin varlığı aracılığıyla kendini düzenleme

gerektiği düşüncesini temel alan tarihsel bir siyasi program, entelektüel tartışma ve pratik deneyim bütününe (Doytcheva, 2009: 25), çokkültürlülük ise toplumlardaki çeşitlilik ve farklılıkların varlığına işaret edecek şekilde kullanılmıştır.

“Çokkültürlülük bir olgu veya vaka olarak farklı kültürlerin biraradalığına işaret eden sosyolojik / antropolojik bir kavram olarak kullanılırken, çokkültürcülük kavramı ideoloji olarak siyasal iktidar tarafından uygulanan yasa ve düzenlemelere karşılık kullanılmaktadır. Bu ayrım bir ‘siyasal ideoloji olarak çokkültürcülük’ ile bir ‘olgu olarak çokkültürlülük’ arasındaki farkın altını çizmesi açısından oldukça anlamlıdır” (Kaya, 2006: 116).

ve tamamlama imkânı vermektedir. Parekh'in de belirttiği gibi "farklı kültürlerin birbirlerini düzeltme ve tamamlama aynı zamanda da ufkunu geliştirme ve gelişimi sağlayabilecek yeni formlara işaret etme gibi işlevleri vardır" (Parekh, 2002: 16). "Azınlıklar (...) maruz kaldıkları marjinalleştirmeye ve ayrımcılığa, dolayısıyla da toplum içindeki yerlerine ilişkin ilk elden bilgi kaynağını teşkil ederler" (Modood, 2014: 95). Azınlıklar hakkındaki bu yaygın kanaatin vardığı sonuçlardan biri de bu grupların toplumun geneline özeleştirme imkânını sunmasıdır. Zira toplumun geneline yönelik farklı görüşleri vardır. Bu farklı görüşleri sayesinde topluma farklı bir bakış açısını da göstermiş olurlar. Yine Modood'un (2014: 95) ifadesiyle; "eleştirel bir ayna tutarlar."

Türkiye tecrübesinde, uzun bir süre özel alanla sınırlandırılmak istenilen din kamusal alanda daha görünür hale geldikçe 'öteki' ve 'düşman' kategorilerini de yeniden şekillenmiştir. Uzun yıllardır kamusal alan için 'öteki' olarak tanımlanan din belirgin hale geldikçe ve dini gruplarla seküler gruplar kamusal alanda daha fazla karşılaşır hale geldikçe çatışmalar da artmaya başlamıştır. Özellikle Müslümanların siyasi öznellikten fail konumuna geçmeleriyle birlikte hem laisizm hem de ulusçuluk ciddi bir sınavla karşı karşıya kalmıştır. Aslında Türkiye'de sekülerleşme tüm hızıyla devam etmektedir. Yaşanan kriz dini grupların kamusal alana doğru ilerlemesinden kaynaklanmaktadır. Bu aslında ideolojik sekülerizmin veya laisizmin sorunudur.

Türkiye'de seküler olarak tasarlanmış kamusal alanlarda farklı dini yaşam biçimleri arasındaki grift çatışmanın varlığına dair göstergeler giderek daha da koyulaşmaktadır. Bunun en önemli nedenleri arasında birçok farklı dini grupların ya da dindar bireylerin inançları gereği istediği şekilde gündelik yaşam pratiklerini gerçekleştirebilecekleri kamusal alan talep ederken aynı zamanda gündelik yaşam pratiklerini moderniteye uyumlu olarak dönüştürme istekleri yer almaktadır. Aslında Göle'ye (2012: 15-22) göre bu dönüşüm normaldir ve din, "seküler modern ile çağdaş" olmakla birlikte onunla aynı zaman dilimini paylaşabildiğini anlamamız gerekmektedir. Zira dini ve seküler gruplar arasında rekabet ve çatışmanın yanında taklitler ve yeni bileşimler de söz konu-

su olmaktadır. Türkiye’nin sekülerleşen manzarasında süreç, dini gruplar ile seküler kamusal alan arasındaki uçurumun kapandığına dair belirtileri göstermiştir. Ancak çözülemeyen konu, ideolojik bir yaklaşımla oluşturulan politikaların dini grupları merkezin dışına itme çabasıdır. Türkiye’de dini grupların giderek Batı’nın seküler dünyasıyla daha uyumlu hale geldiğini söylemek mümkün olsa da bu uyum çatışmaları ve gerilimleri sona erdirmemiştir. Geçmişten günümüze var olan durum azınlıkların çoğunluğa tahammül etmeleri şeklinde gerçekleşmiştir. Modood (2014: 93), bunun tersine çoğunluğun azınlığa tahammül etmesinin aslında akla daha yatkın olduğunu belirtmektedir. Ayrıca kimlikleri, kültürleri ve inançları tanımak demek sadece onları kamusal alanda meşruluk kazandırmak demek değildir. Aynı zamanda bunların toplumun geri kalanını etkileyebilecek bir alan açmak demektir. Ana akımı şekillendirebilme veya etkileyebilme imkânı sunulan bu grupların “marjinalleşmiş hassasiyetlerin damgalarından arındırılarak daha nüfuzlu hale gelmesi” (Modood, 2014: 99) ana akım ve özgül kimlik, inanış ve kültürlerin etkileşimini kolaylaştıracaktır. Türkiye tecrübesinde ise hem azınlık hem de çoğunluk gruplar aşırı siyasallaşmış ideolojik bir noktaya gelmiştir. Sorunu çözmek, uygulanan radikal seküler ve laik uygulamaların ideolojik zeminden çekilip yumuşatılarak dini gruplara varlık alanı açmaktan geçmektedir. Göle’ye (2012: 15) göre artık iki örtük ancak oldukça yaygın düşünce gittikçe sorgulanmaya başlamaktadır; bunlardan birincisi sekülerizm ve demokrasinin birbirlerine eşlik ettiği düşüncesidir. İkincisi ise, sekülerizmin dinin, mezheplerin ve ateizmin bir güvencesi olarak tarafsız olduğu düşüncesidir. Bu yönleriyle sekülerizmin ne tek biçimi vardır ne de artık tartışılmazdır.

Bu makalede, istenilen çoğulcu biz anlayışının elde edilebilmesi için ulus-devlet tecrübesiyle birlikte yaşanan inanç özgürlüğü krizi karşısında çokkültürcü paradigmanın önerdiği temel politikalar ve bunların sınırlılıkları Türkiye özelinde tartışılacaktır. Bu kapsamda çalışmada öncelikli olarak günümüz ulus devletlerinde kamusal alanda din ve inanç özgürlüğü konusu laiklik ve sekülerlik kavramları bağlamında kısaca ana hatlarıyla ele alınacaktır. Daha sonra Türkiye’de uygulanan radikal laisizm ve sekülerleşme eği-

limi ekseninde kamusal alanda din ve inanç özgürlüğü konusuna yer verilecektir. Bu bağlamda Avrupa başta olmak üzere zamanla tüm dünya ülkelerinde tartışılan farklılıkların yönetilmesi adına ortaya çıkan çokkültürcülük paradigması ele alınacaktır. Böylelikle çokkültürcülük paradigmasının Türkiye'deki seküler ve dini grupların inanç özgürlüğü taleplerine yönelik çözüm üretebilme kapasitesinin imkân ve sınırlılıkları tartışılacaktır.

1. Laik Devlet ve Seküler Toplum Paradoksu: Bir İdeoloji Olarak Laisizm ve Sekülerizmin Değişen Biçimleri

Tarih boyunca değişim bütün toplumlar için kaçınılmaz olmuştur. Bu değişim farklı zaman ve mekânlarda farklı biçimlerde gerçekleşmektedir. Din de bu değişimin merkezinde hem etken hem de edilgen olarak yer almaktadır. Özellikle Aydınlanma Dönemi ile birlikte gerçekleşen kültürel, ekonomik, politik, bilimsel, teknolojik ve en önemlisi toplumsal değişim beraberinde modernleşmeyi de getirmiştir. Bu gelişmelere bağlı olarak kentlerde biriken yoğunluk ve iletişim alanındaki hızlı ilerlemeyle birlikte küresel çaptaki gelişmeler de kaçınılmaz olmuştur. Ancak bu küresel gelişmeler çoğu toplumda benzer şekilde gerçekleşirken yine zamana ve mekâna özgül yönleri de içinde barındırmaktadır. Dinin de bu değişim ve dönüşümlerde hem değişimin yönünü belirleyen hem de değişimle yönü etkilenen bir olgu olarak farklı toplumlarda farklı tezahürleri olmuştur. Bu nedenle sosyal bilimler alanında sekülerleşme çalışmaları oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Ancak geleneksel toplumdan modern topluma geçişle birlikte ortaya çıkan sekülerleşme konusunda ortak bir kanaat yoktur. Kavrama farklı anlamlar yüklendiği gibi toplumlarda yansımaları da farklılık göstermektedir. Bu nedenle sekülerleşme üzerinde uzlaşı sağlanamayan bir kavram olarak literatürdeki önemini korumaktadır.

Sekülerleşme paradigmalarında en dikkat çekici husus çizdikleri genelleseyici ve evrenselci portrelerdir. Ancak son yıllarda sekülerleşme söz konusu olduğu durumlarda dinin birbirinden farklı çevreleriyle ve farklı ülkelerle uzantısı bağlamında değişik şekillerde tanımlanabildiğine dair görüşler de belirginlik kazanmaktadır. Sekülerleşme teorilerinin Avrupa'nın geçirdiği süreçler göz önüne alınarak oluşturulduğu ve süreçlerin Batı Avrupa'ya özgü

olduğu unutulmamalıdır. Zamana ve mekâna özgü olma durumu göz önünde bulundurulmazsa evrenselci bir yaklaşımla sekülerleşme sürecinin her toplumda aynı şekilde gerçekleşeceği hatasına düşülmektedir. Bu aktarmacı anlayış, yerel dinamikleri gözden kaçırmaya ve hatalı analizlere yol açabilmektedir. Bourdieu’ya (1988) göre bu aktarmacı bilim anlayışı, bilginin bağlamsal olduğunu göz ardı ederek bir yabancılaşma yaratacağı gerçeğinin görülmesini engellemektedir (Bourdieu 1988; akt. Şahin, 2019: 73). Bilimsel bilginin bağlamsallığı görmezden gelinerek yapılan aktarmalar “bilimsel miyopluk”un yanında ideoloji yüklenmiş bir bilim pratiğine de neden olmaktadır.³ Aktarmacı bilim pratiğinin neden olduğu yaygın bir yanlışın önüne geçebilmek adına şunu belirtmek gerekmektedir: Laiklik, din ve devlet işlerinin ayrılması değil, devletin tüm dinlere karşı aynı mesafede durmasıdır. Sekülerlik ise kısaca gündelik yaşam pratiklerinin dünyevileşmesidir. Laik bir devletin gerek şartı seküler bir toplum değildir. Laik devlet yurttaşlarının inanç ve ibadetlerine dair bir tarif veya müdahalede bulunmaz; sadece yurttaşların tariflerini tanımakla yükümlüdür. Türkiye’de Batı’dan aktarılan modern bilim anlayışını kendi sosyal gerçekliğine tercih eden pratik anlayış, seküler ve laik kavramlarını da araçsallaştırarak Batı’ya özgü süreci de ikame etmek istemiştir.

Sekülerleşmenin en genel tanımı “dini kurum, sembol ve bilincin toplumsal anlamda gücünü kaybettiği bir süreç” (Wilson, 2017: 28) olarak ifade edilmektedir. Sosyolojinin en önemli temsilcilerinden olan Weber (2013)’e göre modernleşmeyle birlikte toplumlar zamanla rasyonel aklın hâkimiyetine girerek bürokratikleşecektir. Bu durumda ise toplumda doğüstü imge ve düşünceler de giderek zayıflayacaktır. Weber geleneksel toplumdan modern topluma geçişi “büyünün bozulması” (2013) metaforuyla açıklaya-

3 Özellikle 2. Dünya Savaşı sonrasında moderniteye ve vaatlerine duyulan sarsıntıyla birlikte evrenselci ve tekeli pozitifist bilim anlayışı da sorgulanmaya başlanmıştır. Bu anlayışın yerine bilimsel bilginin görece ve bağlamsal olduğu daha yüksek vurgulanmaya başlanmıştır. Pozitivizm ise Batılı gerçekliklere endeksli bir ideolojik bilimciliğe yol açtığı için gerçeğin önüne set çektiği eleştirilerine hedef olmuştur.

rak bunun beklenen bir durum olduğunu ve Batı'nın karakteristik bir özelliği olduğunu vurgular. Ona göre aslında *büyünlün bozulması* yani sekülerleşme, çalışmak ve servet biriktirmek de ibadetin işlevselliğini alması ve yerine ikame olmasıdır. Din bu süreçte merkezi rolünü zamanla yitirecektir. Yerine akıl, bilim ve teknik ikame olarak dünyevileşme gerçekleşecektir. Sekülerleşme bir anlamda cennetin bir bölümünün refah içinde dünyada yaşanmasıdır. Zenginlik öncelikle bu dünyaya aittir (Dellaloğlu, 2019: 34).⁴

Mardin'in tanımlamasıyla laiklik özellikle "19. yüzyıl Fransız anayasal pratiğinden ortaya çıkan ve devletin herhangi bir mezhep ve sınıfa dayanmamasını savunan bir kavram olmuştur" (2014: 35). Türkiye'de laikliğin siyasal bir ideolojiye dönüşmesinin bir ifadesi olan laisizm tıpkı muhafazakarlık, liberalizm, milliyetçilik, sosyalizm, komünizm gibi modern siyasal bir ideolojidir ve diğer ideolojilerle rekabete girmiştir. (Dellaloğlu, 2019: 37). Dellaloğlu ayrıca laik kavramının daha çok Fransızcada, seküler kavramının ise İngilizcede kullanımının yaygın olduğunu belirtir. Türkiye'de Anglosakson geleneğinden farklı olarak laik kavramının yaygın olarak kullanılması, modernleşme sürecinin ağırlıklı olarak Fransa merkezli gerçekleşmesi ve Batı ile ilişki dilinin daha çok Fransızca olmasıyla ilişkilidir. Göle 'seküler', 'sekülerizm', *laicite* ve 'sekülerleşme' kavramlarının farklı tarihsel süreçlerden geçtiğini ve farklı anlamlar barındırdığını ifade etmektedir. Talal Asad'ın yaklaşımıyla 'seküler'in epistemik bir kategori, 'sekülerizm'in ise siyasi bir doktrin olduğunu iletmektedir. Fransız *laicite*'sinin ve Türk 'laiklik'inin genelde dinsel dışlayan siyasi sekülerizmin tikel biçimleri olarak ele alındığını da belirtir (2012: 46).

4 Sekülerleşmeye yönelik üç farklı teori vardır; 'klasik teori', 'desekülerleşme teoris'i ve 'eklektik teori'. Klasik teoriye göre modernleşmeyle birlikte din zamanla eski toplumsal işlevini kaybedecektir. Tersine olan desekülerleşme paradigmasına göre ise din, klasik teorisinin iddiasının aksine önemini koruyacaktır. Eklektik paradigmaya göre ise din ve modernite arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Sekülerleşmenin yaşandığı kabul edilmekle birlikte dinin varlığını hala korumaktadır ve korumaya da devam edecektir. Ancak koruduğu varlık sekülerleşmenin de etkisiyle bir dizi değişime uğrayacaktır. Bu anlamda din hem etken hem de edilgen konumdadır (Darende, 2019: 52).

Sekülerizm en genel ifadeyle, kamusal alanındaki tarafsızlığı sağlayabilme adına yurttaşlardan kendi etnik, dini ya da sınıfsal aidiyetlerini kenara almalarını talep eden bir ilke olarak düşünülebilir. Kamusal alanda önem verilen tikelci aidiyetler yerine ortak temsillere vurgu yapılır. Sekülerizm ilkesine göre din kamusal değil özel kimliğin bir özelliği olarak görülmektedir. Kamu kavramı oldukça farklı boyutları içinde barındırmaktadır. Bu bağlamda ‘sekülerizm’ kavramının farklı zamanlarda ve mekânlarda olumlu çağrışımları olduğu gibi, olumsuz imaları da bulunmaktadır. Özellikle Müslümanlara, Avrupa’nın sömürgeci tutumunu ve İslam düşmanlığını çağrıştırmaktadır. Bu kavram, bu olumsuz çağrışımlardan kurtarılabilir ve kurtarılmalıdır (Modood, 2014: 111). Zira Göle’nin de yerinde tespitiyle, sekülerizmin tek bir ideal model değildir ve onun çoğul temsillerini de dikkate almak gerekmektedir. Bu anlamda sekülerin farklı soykütükleri, tarihsel yol alışları, kültürel alışkanlıkları ve politik yapılanmaları arasında karşılaştırmalı bir bakış açısı geliştirilmesinin gerekli olduğunu vurgulamaktadır (2012: 11). “Batılı tüm ülkeler şu veya bu biçimde seküler olmalarına rağmen, sekülerizm yorumları ve bu yorumlar çerçevesinde yapılan kurumsal düzenlemeler, baskın ulusal dinsel kültüre ve ulus-devlet inşa tasarılarındaki farklılıklara göre çeşitlilik göstermektedir. Bunun sonucunda sekülerizmin bir ülkedeki uygulanışı fazlasıyla müsamahakâr olabilmekte, bir başka ülkede ise fazlasıyla kısıtlayıcı olabilmektedir” (Modood, 2014: 105).

Örnek olarak, ABD anayasasına göre ülkede resmi bir kilise kurulamaz. Anayasadaki seküler çizgiye rağmen ABD’nin oldukça dindar bir topluma sahip olduğu bilinmektedir⁵. ABD’de kiliseye gitme oranları Avrupa ülkelerine nazaran daha yüksektir. “Tanrı tanımaz olduğunu açıkça dile getiren hiçbir başkan adayının bugüne dek Beyaz Saray’a aday gösterilmediği ve devlet başkanı seçilmesinin imkânsız olduğu da rivayetler arasındadır. ABD’de siyasetçilerin özel inançlarını kamuda açıkça ifşa etmeleri ve söy-

5 Peter Berger’in Amerika’da ve Avrupa’da dindarlık eğilimleri ile ilgili gözlemleri için bkz. Berger, Peter, Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları, Çev. A. Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul, 2000.

lemlerinde dine başvurmaları, hatta kamu görevine başlarken ve görevden ayrılırken hükümet binalarında dua ayinleri düzenlemeleri bile ABD için sıra dışı bir durum değildir. (...) Britanyalı siyasetçiler ise dinsel inançları hakkında pek konuşmazlar” (Modood, 2014). Burada dikkat çeken nokta İngiltere'nin ABD'nin aksine resmi bir kilisesinin olmasıdır. Fransa'da ise sekülerizm yansıması daha farklı boyuttadır. Fransa'nın da resmi bir kilisesi bulunmamaktadır. Ancak Fransa, ABD'nin aksine dinin kamusal alandan ziyade özel alanda tutulmasına gayret etmektedir. Hatta bu konuda oldukça radikal ve katı davranmaktadır. “Köktenci bir sekülerlik anlayışı olan laikliğin, müstakbel yurttaşların dinden arındırılmış bölgede yetiştirilmesi olarak yorumlandığı ve bu nedenle meşhur *fouls* yaşağının ve kimi Müslüman kız öğrencilerin taktıkları başörtülerinin yasaklanmasının söz konusu olduğu devlet okullarında var olan durum budur” (Modood, 2014: 104-108). Sekülerizmin farklı tezahürleri, aslında sınırlarının oldukça muğlak olduğunu ve kendi koşullarında yeni yorumlara açık olduğunu göstermektedir.

Tablo 1: Sekülerizmin farklı tezahürleri

	Devlette Din	Sivil Toplumda Din
İngiltere / Britanya	Resmi kilisesi zayıf fakat kiliseler siyasette söz sahibi.	Zayıf, fakat kiliseler siyasal eleştiri ve eylem kaynağı olabiliyorlar.
Birleşik Devletler	Resmi kilisesi yok.	Kuvvetli ve siyasal seferberliğe sahip
Fransa	Etkin şekilde seküler, fakat tepeden tabana tanınma / denetim imkanı sunuyor.	Zayıf. Kiliselerin siyasete karışmaları seyrek görülüyor.

Kaynak: Modood, 2014: 109.

Batı dışı sekülerizm bağlamlarına bakıldığında bunların çoğu kez Batı'daki asıl sekülerizmin ikinci sınıf taklidi olarak kavramsallaştırıldığı görülmektedir. Türk sekülerizmi ise ideal modeli olarak Fransız *laicite'*sinin otoriter bir türevi olarak incelenmekte ve buna

göre değerlendirilmektedir. Ernest Gellner (2000) de, devlet otoriterizmi aracılığıyla dayatılması nedeniyle Türk sekülerizmini ‘didaktik sekülerizm’ olarak ifade etmiştir (Gellner, 2000; akt. Göle, 2012: 12-16). Birçok laiklik modellerinin karşılaştırmalı incelemesini gerçekleştiren Pierre Jean Luizard’a (2008) göre Türk laikliği Fransız modeline değil, onun sömürgesi olan Cezayir’de uygulanmış olduğu sömürge tipi laiklik modeline benzemektedir. Ayrıca Fransa’da din ve devletin ayrılmış olmasına karşın Türkiye’de din kontrol altına alınmıştır. Bu nedenle Türkiye’nin laiklik modeli Cezayir’de uygulanan modele daha yakındır. Yine Fransız araştırmacıya göre Türkiye’deki otoriter laiklik modeli artık miadını doldurmuştur. Son yıllarda yaşanan çatışmalar ise “hiçbir başarı şansı olmayan artçı dalgalardır.” Luizard’a göre Türkiye’de laiklik meselesinde asıl sorun, eski ve yeni elit arasında yaşanan değişim ve dönüşüm sorunudur (Luizard, 2008’den akt. Aydın, 2008). Çünkü “Türkiye’de heterojen bir toplumsal yapıdan homojen bir ulus-devlet modeli oluşturmaya çalışan yönetici elit sekülerizme de araçsal bir rol atfetmiştir. Kemalist Cumhuriyetçi Türk ulusal kimlik tanımının ana gövdesini “militan bir laisizm” (Lewis, 2008), medenileşmenin temeli ise ferdi, sosyal ve siyasi alanda dindışılık ve Aydınlanma geleneğinin seküler kültürüne olan bağımlılık (Yıldız, 2016) oluşturmuştur. “Türkiye’de devlet Vatikan’dır. Dinin, dindarlığın ne olduğunu, nasıl olması gerektiğini devlet tanımlar. Bu 1930’larda da böyleydi. Bugün de böyle. Türkiye’nin politik teolojisinin temel kuralı budur” (Dellaloğlu, 2019: 43). Dolayısıyla Türkiye’de devletin nötr olmasını nitelemesi gereken laiklik siyasal bir ideolojiye evrilmiştir. Bu evrilme de özellikle dindarların inançlarını nasıl yaşamaları gerektiğini tanımlayarak gerçekleşmiştir. “Hatta Türkiye’de laikliğin bir ideoloji ile bir din arasında gidip geldiği bile söylenebilir” (Dellaloğlu, 2019: 37). Türkiye’de laikliğin radikal bir tutum göstererek ideolojiye dönüşmesi dini grupların da siyasallaşmasına zemin hazırlamıştır.

“Fransızvari laiklik anlayışı, kimi zaman kamusal alanın fethine yönelik bir militan ‘karşı din’ kisvesine” (Atalay, 2018: 27) bürünmüştür. Ancak uygulamaların etkisi doğrudan toplumun beşte

birini oluşturan kentli ve eğitilmiş kesim üzerinde olmuş ve geleneksel kültürün taşıyıcı konumundaki toplum grupları tarafından dine bir taarruz şeklinde yansıyarak huzursuzluğa neden olmuştur. Radikal bir laiklik anlayışıyla oluşturulan kamusal alan ve buna uygun olarak şekillendirilen söylemin etkisi toplum geneline sirayet etmemiş olması, sadece devlet mekanizması ve şehirlerle sınırlı kalmasına sebep olmuştur. Ancak bu uygulamaların günümüze kadar devam eden etkisi toplumda farklı grupları bir nevi hiyerarşik bir hale getirerek bir nevi merkez-çevre ilişkisi oluşturmuştur. Bu hiyerarşik gruplar da zamanla intibak taleplerini ideolojik bir zemine taşımışlardır. Baskın söylemin laikliği ideolojik-politik seviyede uygulaması, bu söylemin dışında kalan grupların kamusal alana yönelik eşitlikçi taleplerini de benzer bir ideolojik formasyona sokarak toplumsal gerilimi arttırmıştır.

ABD, Fransa ve Türkiye özelinde laikliği inceleyen Kuru (2011: 14-18), iki kavram ekseninde ilerlemektedir: *“dışlayıcı laiklik”* ve *“pasif laiklik”*. Dışlayıcı laiklikte din kamusal alan için bütünüyle istenmeyen bir olgudur. Bu nedenle dinin özel alanla sınırlı kalması için devlet aygıtı etkin bir şekilde kullanılmaktadır. Pasif laiklikte ise, kamusal alanda dine daha açık bir alan bulunmaktadır. Devlet kamusal alandaki dine karşı pasif bir tavır takınmaktadır. Fransa ve Türkiye dışlayıcı laiklik için iyi bir örnekken ABD pasif laiklik sınıflandırmasına girmektedir. Bu bağlamda Türkiye’de kamusal alanda yaşanan gerilimlerin azalabilmesi dışlayıcı laiklikten pasif laikliğe geçişin sağlanmasına bağlıdır.

Türkiye’de ulus-devletin kuruluşundan günümüze kadar çeşitli evreler geçirerek uygulanan laiklik Şan’ın (2012) ifadesiyle *“baskıcı-militan cumhuriyetçi laik rejim”* olarak kurumsallaşmıştır. Türkiye’de laiklik ve inanç özgürlüğü etrafında yaşanan sorunların başında özellikle kamu kurumlarında, dini inançların tanınması yönünde talepler, dini inançların kamusal alanlardaki konumu yahut din ve inanç özgürlüğü arasındaki ilişkiler gelmektedir. Bu radikal tavra karşı toplumsal tepkiler 1950’li yıllarla birlikte artış göstererek devam etmiştir. Bu süreçte toplumsal yapıda da değişimler gerçekleşmiştir. Eğitim ve kentleşme oranları artmış yani seküler niteliklerin yerleşebilmesi için uygun bir zemin zamanla

yaygınlaşmıştır. Peki, günümüze uzanan süreçte Türkiye’nin sekülerleşme eğilimi hangi etkenler bağlamında gerçekleşmiştir?

Türkiye’de sekülerleşmenin seyrinin geniş bir analizi için iyi bir örnek M. Tayfun Amman’ın çalışmasıdır. Amman (2010: 42-43), Türkiye’de sekülerleşmeyi açıklamak için “açık” ve “örtük” sekülerleşme kavramsallaştırmasını yapmıştır. Buna göre ‘açık sekülerleşme’ toplumun belli başlı kesimlerinde görülmekte olan, gündelik hayatı inşa etmede dini pratik ve sembollerden uzak olanlar için kullanılmaktadır. Bu kapsamda değerlendirilebilecek kişiler ise; Türkiye’de sayıca az da olsa kendini “inançsız” olarak niteleyenler, ilkinde oranda yüksek sayıda “dinle ilgisiz” olduğunu belirtenler ve daha da yüksek bir oranla kişisel yaşantılarında dinin emir ve yasaklarını “umursamayan” kişilerdir. ‘Örtük sekülerleşme’ ise, inanç, ibadet ve sembol açısından dini duyarlılıkları fazla olan kişi veya grupların gündelik yaşantılarında görülen sekülerleşme izleridir. Bu izlerin görüldüğü kişiler eylem ve söylem bakımından tutarsızlık göstermektedir; zihni olarak İslami değerler benimsenmişken, davranışlarında dini açıdan uygun görülmeyen eylemler görülebilmektedir. Amman, açık sekülerleşmenin toplumun daha sınırlı, örtük sekülerleşmenin ise daha geniş kesimlerinin tutumlarıyla ilgili kavramlar olduğunu söylerken şu yerinde tespitite bulunmaktadır: Türkiye’nin manzarası açık ve örtük sekülerleşmenin işlediği yönündedir ve bu durum Türkiye’nin hızla sekülerleşen bir ülke olduğu gerçeğini görünmez kılmaya hizmet etmektedir. Geniş ve kapsamlı bir çalışmayla analiz şu başlıklar altında toplanmaktadır;

- i. “Türkiye’de genel sekülerleşme eğilimin doğal bir sonucu olarak aile de sekülerleşmektedir. Bu süreç toplumun tüm kesimlerinde farklı düzeylerde de olsa karşılık bulmaktadır.
- ii. Ailenin sekülerleşmesi eş seçiminden nikah biçimine, çocuklara isim vermekten onları sosyalleştirmeye, ölümden miras paylaşımına ve gündelik hayattaki dinle ilgili detaylara kadar aileyle ilgili hususlarda kısmen açık, kısmen örtük bir biçimde görülmektedir.
- iii. Gündelik hayatlarında dini önemsemeyen çevrelerde ko-

layca görülen açık bir sekülerleşme, dini hassasiyetleri görece yüksek kesimlerde ise örtük bir sekülerleşme söz konusudur.

iv. Seküler nitelikler, toplumun görece genç, kentlileşmiş, eğitim düzeyi yüksek ve gelir düzeyi yüksek kesimlerine gidildikçe belirginlik kazanmaktadır.

v. Toplumsal dönüşüm kentleşme, eğitim düzeyinin ve gelir düzeylerinin artması yönünde olduğu için yakın gelecekte Türkiye'nin sosyal manzarasında seküler renklerin belirginleşmesi beklenmektedir" (Amman, 2010: 60-61).

Zaman ilerledikçe genel manzara, radikal laisizm savunucularını korkutacak ya da dini grupları sevindirecek bir şekilde değil aksine açık yahut örtük bir sekülerleşmenin gelişimi şeklinde ilerlemiştir. Ancak dini grupların modernleşmeye uyum sağladıkça örtük ya da açık bir biçimde sekülerleşme eğilimleri aradaki gerilimleri gidermeye yetmemiştir. Çünkü 1950'li yıllardan bu yana dini gruplar taleplerini zamanla artan bir ideolojik bağlamda dilendirilirken laik grupların radikalliği de yumuşamamıştır. Farklı grupların kamusal alana intibak talepleri her ne kadar 2000'li yıllara kadar bazı dönemlerde bir yumuşama ortamı elde etse de yaşanan gerilimler Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze kadar devam etmiştir. Özellikle 1930'lu yıllardan sonra yönetici elitin dine karşı radikal laik tutumu farklı dini grupların kendilerini gizleme ve dini pratik ve sembollerini rahatça hayatlarında uygulayamama sorunu yaşatmıştır. 2000'li yılların başında iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi yönetiminin uzun çabalarından sonra sınırlı ölçülerde demokratik laiklik sistemine doğru evrilebilmiştir. Ancak bu sürecin hem siyasi hem de toplumsal tabanda tamamlandığını ifade etmek oldukça zordur. Bu zorluğun en başat nedeni ulus-devlet tecrübelerine göre değişiklik gösterebilen laisizm ve sekülarizm biçimleridir. Çeşitli ülkelerde olduğu gibi Türkiye tecrübesinde de laiklik uygulamaları ve politikaları diğer ulus-devlet tecrübeleriyle benzerliklerin yanında farklılıkları da barındırmaktadır. Kaldı ki Modood, "makul bir sekülerizme bağlanmanın, çokkültürlü eşitlikçiliğin Müslümanları ve başka dinsel toplulukları da kapsayacak şekilde genişletilmesini imkânsız kılacağına" (2014: 103) dair oldukça mesafeli bir iddia sunmakta-

dır. Çünkü ona göre sekülerizm ya da laisizmin temelinde yurttaşların ve siyasaların oluşturduğu kamusal alan ile inancın ve ibaretin yeri olan özel alanın birbirinden ayrılması kaçınılmazdır. Dolayısıyla çokkültürcü eşitlikçi anlayış ve sekülerizmin bir arada bulunabilmesi oldukça zordur. Bu iddia Türkiye tecrübesi için de geçerlidir.

Türkiye’de laik ve seküler anlamda inşa edilmeye çalışan kamusal alan, karşılaştığı krizler ve riskler, farklı dini grupların görünürlüğünü arttırdığı gibi seküler ve dini grupların arasındaki çatışmayı arttırmış ve sorunu daha ideolojik bir zemine kaydırmıştır. Bu nedenle ideolojik temelli önyargılar daha da körüklenmiştir. Bu da farklılıkların bir arada yaşayabilme ve varlıklarını sürdürübilme ihtimali önündeki en büyük riski oluşturmaya başlamıştır. Bununla birlikte Türkiye’de dini grupların kamusal alana intibakları gerçekleştiğe tüketim alışkanlıkları açısından seküler gruplarla benzeştiği söylenebilir (Göle, 2012). Ancak bu benzeşme dışsal kalmakla birlikte, zihniyet açısından ideolojik kırılma ve ayrılıklara şimdilik bir çözüm üretememiştir.

Son yıllarda laikliğin tek ideal model olmadığı ve farklı tarihsel bağlamlarda farklı seyirler aldığı ve çoğullaştığı çeşitli çalışmalar ışığında gösterilmeye çalışılmıştır.⁶ Kimi laik uygulamalar dine daha hoşgörülü iken kimi uygulamalar da oldukça katıdır. Ancak şurası bir gerçektir ki dini grupların oldukça güçlenen varlığı karşısında çeşitli alanlarda değişimler yaşanmıştır. Bununla birlikte dini alanın da çokkültürcülük paradigması bağlamında yeniden düzenlenip düzenlenemeyeceği de tartışmalar arasındadır. Zira ulus devletlerde çokkültürlülüğün tanınması talebi sadece çokkültürcülük yaklaşımını içermez. Bu konu demokrasinin iyileştirilmesi ve geliştirilmesiyle de ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda özellikle 1960’lı yıllarla birlikte popüleritesi artan çokkültürcülük paradigmasının muhtevası ve iddiası, Türkiye’de yaşanan din ve

6 Laiklik uygulamalarının farklı tezahürlerine dair çalışmalar için bkz. Kuru, A. T. (2011). Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları., Modood, T. (2014). Çokkültürcülük: Bir Yurttaşlık Tasarımı. Phoenix Yayınevi.

inanç özgürlüğü krizine cevap verebilme kapasitesi çalışmamız açısından oldukça önemlidir. Günümüzde toplumların giderek daha fazla ölçüde çokkültürlü duruma geldiğini ve yine giderek daha geçirgen bir yapıya büründüklerini ifade eden Taylor'a (2005: 70) göre "kültürel farklılığın siyasal düzeyde tanınması şart mıdır?" ve "bu mümkün müdür?" sorularını sorarak mümkünse bunun nasıl başarılabilirliğine dair soruların toplumların kendine özgü şartları çerçevesinde yanıt aranması gerektiğini vurgulamaktadır.

2. Çokkültürlülük Gerçeği Karşısında Çokkültürcülük Paradigması

Hakikatin ve ilerlemenin evrenselliğine vurgu yapan Aydınlanma düşüncesi ile birlikte temel olarak toplumların kurtuluşunun geleneksel olandan sıyrılarak Batı'nın ilerlemiş olduğu modern çizgiden hareketle tanımladığı çağdaş yaşam, liberalleşme, kültür ve inanç sistemlerine sahip olunarak gerçekleşeceği vurgulanmıştır. Batı düşüncesi, tek hakikat olarak kabul ettiği ve dayattığı gelişme çizgisiyle birlikte kendi sınırları dışında kalan ülkeleri de 'öteki' konumuna yerleştirmiştir. Bu sayede düalist ve diyalektik bir anlayışla 'biz'i de tanımlamış ve sınırlarını kalın çizgilerle belirlemiştir. Batı'nın gelişme çizgisinde olmayan ülkeler ya da dini ve kültürel açıdan farklı 'öteki' dinler ve kültürler hegomonik bir şekilde dışlanmış ve tehdit olarak algılanmıştır. Hakikati ve kurtuluşu Batı gelişme çizgisinde bulan modern düşünce sistemi 1960'lı yıllara kadar varlığını şüphesiz bir şekilde hissettirmiştir. Ancak bu yıllardan sonra -küreselleşmenin de etkisiyle birlikte- Batı'nın hegomonik hiyerarşisinin neden olduğu siyasal ve ekonomik dengesizlikler, modernitenin vadettiği mutluluğun gerçekleşmemesi, yaşanan iki yıkıcı dünya savaşı gibi olaylar neticesinde Batı'nın evrensel hakikat iddiaları da sorgulanmaya başlandığı postmodern düşünsel söylemler artmaya başlamıştır. Ulus-devlet inşa süreçlerinde geçmişteki farklılıkların varlığını görmezden gelen ve genelde tekçi (monist) tutumlar barındıran homojenleştirici uygulamaların yerine, başta Anglo-Sakson ülkeleri olmak üzere çeşitliliğin temsillerine müsamaha gösterilen, çoğul kültürlerin mensuplarına pozitif ayrımcılık uygulamaları yer almaya başla-

muştır. Bu kapsamda ulus devletlerde geçmişte bazı ırkçı muameleye maruz kalmış etno-kültürel ve dini grupların ve bireylerin dezavantajlı durumlarını telafi etmeye yönelik önlemler almak için anayasal düzlemde vatandaşlık hakları kapsamında evlilik, hukuk, eğitim, sağlık ve güvenlik gibi alanlarda düzenlemelere gidilmiştir.

Postmodern düşünceler arasında Batı’nın tikel ulusal kimlik anlayışına da çok sert eleştirilerin gelmesiyle birlikte çokkültürcülük paradigması da yankısını arttırmıştır. Aydınlanma düşüncesinden ilham alan modernliğin evrenselci yaklaşımı insanların benzerlikleri üzerinden bir toplum tahayyül ederken günümüzde bu tahayyül giderek farklılıklar üzerinden gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Yaşanan bu zihniyet değişiminin bir sonucu olarak da farklı dinsel, dilsel, etnik ve kültürel unsurların bir arada yaşayabilecekleri bir toplum tahayyülü olarak tasarlanan çokkültürcülük politikaları görünürlüğünü arttırmıştır. Postmodern kuramla birlikte daha sık vurgulanan çoğulcu toplum tasarımı, geçmişte modernliğin yıkmaya çalıştığı “cemaat, gelenek, kendi türüne ve köklerine bağlılık, milliyet” gibi bazı unsurlar artık kınanmaktan ziyade ön plana çıkmaya başlamıştır. Postmodern kuram işaret ettiği birçok olgunun yanında öncelikle çoğullukların kaldırılmayacağına işaret etmiştir. Taylor’a (2005: 70) göre artık tartışmasız bir şekilde şunu kabul etmek gerekmektedir: Günümüz toplumları gittikçe artan bir şekilde, varlığını devam ettirmek isteyen kültür topluluklarına sahip ‘çokkültürlü toplum’ haline gelmiştir. Aynı zamanda toplumlar giderek daha fazla geçişken bir hal almaya başlamışlardır. Kimlik ekseninde vuku bulan tanınma taleplerinin artmasını ve giderek çeşitlenmesinin modern bireyin aile ve akraba gibi birincil gruplarla olan bağını kopararak yeni gruplarla bağ kurmasıyla açıklayan Bilgin’e (2001: 45) göre bu durumda farklı kimliklerle karşılaşılmasıyla kültürel çeşitlilik de giderek daha fark edilir hale gelmektedir.

Kültürel çeşitliliğin görünürlüğünü arttırmasıyla birlikte modernliğin manifestosu sayılan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik kavramlarına postmodernliğin ateşkes formülü olarak özgürlük, farklılık ve hoşgörü kavramları eklenmiştir (Şan, 2005: 73-74). Böyle bir

epistemolojik kopuşta açığa çıkan çokkültürcülük paradigmasının bu kadar etkili ve yaygın olmasının temel nedenleri arasında küreselleşme ve aşırı hareketlilik, uluslararası oluşumlar, tekilliklerin yerine çoğulcu anlayışın geçmesi yer almaktadır (Kymlicka, 1998; Vatandaş, 2002; Şan, 2005; Doytcheva, 2009). Tarihsel süreçte yaşanan tecrübeler neticesinde artık tek bir gerçekliğin yerine çoğul gerçekliklerin varlığının kabul edilmesi, aynı devlet çatısı altında bu çoğul gerçekliklerin nasıl bir arada var olabileceğinin yollarının aranmasına zemin hazırlamıştır. Bundan dolayı Doytcheva (2009: 12) çokkültürcülüğü “kamusal alanda farklı kültürlerin adil bir biçimde temsil edilmesi” olarak ifade etmektedir. Diğer bir deyişle çokkültürcülük farklılıkların herhangi bir meşruiyet krizi yaşamadan ve çeşitliliğe imkân sağlayacak bir şekilde demokratik bir çözüm iddiasıyla ortaya atılan siyasal sistemin genel adıdır. Bağlı ve Özensel’e (2013: 46) göre ise çokkültürcülük, farklı dini ve etnik grupların bir arada yaşamalarına imkân sağlayacak bir tasarımdır.

Çokkültürlülük 1941 yılında ilk kez sıfat olarak, milliyetçi duyguların artık kalmadığı, önyargısız kişilerin yer aldığı kozmopolit bir toplumu nitelemek için kullanılmıştır. Günümüz anlamıyla kullanılan kavramsallaştırmaya uygun düşünce ise “1970’li yılların başında göç alan iki ülke Avustralya ve Kanada hükümetlerinin yerli halkların ve göçmenlerin kültürel farklılıklarını teşvik etmeye yönelik çokkültürlülük politikaları olarak adlandırılan politikaları benimsemesiyle doğmuş, daha sonraki yıllarda İngilizce konuşan diğer demokratik ülkelere Avrupa ve Latin Amerika’ya yayılmıştır” (Doytcheva, 2009: 15). Özellikle Kanada ve Avustralya gibi ülkelerin kabul ettikleri göçmenleri asimile etmek yerine çok etnikli yapı içinde çoğulluğu kabul eden bir politika teşebbüsü olarak çokkültürlülüğü resmen bir devlet politikası olarak uyguladıkları 70’li yıllardan sonra, konu daha sık tartışılmaya başlanmıştır (Kymlicka, 1998). Çokkültürlülük olarak kavramsallaştırılan kültürel çoğulculuk biçiminin özü liberal bir çoğulcu toplum tasarımı olarak gelişme göstermiş bir siyasi akımdır. Bu anlamda bu kavram, kültürel kökeni fark etmeksizin farklılıkların eşitlik temelinde bir arada yaşamalarının gayet imkânlı ve makul

olabileceğini iddia eden siyasal ve toplumsal bir sistemin ifadesi olarak şekillenmiştir (Erdoğan, 1998: 195). Touraine de demokratik yönetim biçimini şu şekilde tanımlar; “en çok sayıda bireye en büyük özgürlüğü veren, olası en büyük çeşitliliği tanıyan ve koruyan siyasal yaşam biçimidir” (1997: 25).

Taylor, tanınma siyasetinin önündeki en son sınırı, bizimkinden kökten farklı kültürleri anlayabilmek ve böylece onların insan uygarlığına katkılarını değerlendirebilmek için duyarlılıklar ve düşünme yolları geliştirmek olarak görür (Taylor, 2005). Parekh de çokkültürcülüğün değerinin son kertede, aynı anda insan olmanın farklı biçimlerini takdir ederken bunlar arasında kendi ayrık yemimize ilişkin esaslı bir anlayış geliştirmemize izin verecek şekilde kültürlerarası ve uygarlıklararası anlayışta yattığına vurgu yapar (Parekh, 2002). Modood’a (2014) göre zararlı ve yasalara karşı gelecek şekilde davranmayan muhafazakâr savunu ve görüşleri çokkültürlü bağlamda tanınmalarının hiçbir mahsuru yoktur.

Hakim kültürel grupların uygulamaları ve izlenen bir takım dışlama politikaları neticesinde ciddi bir şekilde ötekileştirilen kimlikler, sosyolojik anlamda da kırılmalar yaşamaktadır. Hakim kültürel unsurlar tarafından ‘öteki’ konumuna yerleşen bu kimlikler genel olarak maruz kaldıkları ayrımcılık neticesinde ayrışmalara gitmekte ve böylelikle sosyal ahenk sekteye uğramaktadır. Oysa sosyal ahengin sağlanması ancak toplumsal adalet, eşitlik gibi ilkelerin uygulanması ve farklılıkların ayrımcılığa maruz kalmadan –ancak ahengi de bozmadan- kendi özgüllüklerini korumasına bağlıdır. Postmodern düşünceyle güçlenen çokkültürcülük paradigmasıyla birlikte ‘öteki’ artık dışlanması gereken değil, tam aksine özgünlüğünü koruması gereken bir unsur olarak görülme başlamış ve farklılıklara yönelik köprü kurucu politikaların sayısı artmaya başlamıştır. Toplumdaki kişilerin demokrasiyle birlikte eşit bir şekilde tanınması, kültürlere de aynı eşitlik anlayışını talep hakkı doğurduğunu belirten Taylor’a (2005: 40-42) göre “çağdaş politikanın içinde bazı çizgiler, bazen tanınma gereksinmesini, bazen de talebini harekete geçiriyor. Bu gereksinimin politikadaki milliyetçi akımların itici güçlerinden biri olduğu ileri sürülebilir. Bu talep, günümüzde azınlıklar ya da ‘alt’ gruplarda, bazı femi-

nizm biçimlerinde ve bugün 'çokkültürcülük' politikasında belli yollarla öne çıkıyor." Türkiye de dünyanın çeşitli bölgelerinde benimsenmeye başlanan çokkültürcü politikalarından uzak kalmamıştır. "1980'ler, özellikle 1990'lardan bugüne Türkiye deneyimi de dünya ölçeğinde oluşan bu gerçeklikten bağımsız olmamıştır. Bu dönem içinde, özellikle dini ve etnik temelde ama aynı zamanda cinsel, kültürel vb. yaşam alanları içinde oluşan kültürel kimlik talepleri ve çatışmaları ve bu temelde ortaya çıkan farklılıkların yaşama geçirilmesini amaçlayan tanınma siyaseti, Türkiye'de sistem kurucu ve sistem dönüştürücü nitelik içinde hareket etti" (Keyman, 2007). Çokkültürcü yaklaşımın siyasal anlamda çoğulculuk anlayışının yansımaları, farklılıkların ve yaşam pratiklerinin kamusal ve siyasal alanda tanınması ve eşit derecede haklar verilerek saygı görmesi ilkesinden hareket etmektedir. Köker (2006: 13) ise bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: "Çoğulculuk, çok-partili, çok-baskı gruplu yerleşik liberal-demokratik rejim tipinde görülen kamu alanının kültürel farklılıkların ifadesine kapalı olma özelliğinin eleştirilmesinin asıl nirengi noktası olmaktadır. Bu kapalılığın eleştirisi, zorunlu olarak, tarihsel deneyimleri birbirinden farklı toplumlardaki siyasal rejimlerin eleştirisinde de farklı pozisyonlar almayı gerektirecektir."

Çokkültürlülük toplum tasarımı olumlayanlar ve olumsuzlayanlar geniş bir tartışma yürütmeye devam etmektedir. Olumlayanlar bu tasarımı yaşadığımız toplumda daha insani ve demokratik bir ortamın oluşabilmesi için hayati görmekte, olumsuzlayanlar ise tasarımı geç kapitalizmin yeni ırkçılığı olarak mahkûm etmektedirler. Farklılıkların kabulü hatta bazı zamanlarda kutsanmasına varan bir seviyeye çıkabilen çokkültürcülük siyaseti uzun zamandan beri baskı ve sömürüye maruz kalmış toplumların, milletlerin, kültürlerin ve grupların ezilmesine karşı çıktığı için takdirle karşılanan bir tasarım olarak kısa sürece kabul edilmiştir (Giddens, 2000: 149). Young'ın (1999: 187) da belirttiği gibi çokkültürlülük bireye kendisi dışında var olan dünyanın meşruluğunun en az kendi var oluş şartı kadar önemli olduğunu ifade eder. Bu kapsamda farklı bakış açıları ve kültürlerle karşılaşması bireye, kendi bakış açısının kısmiliğini fark edip, deneyimlerinin sınırlılı-

ğını kavramaya yardımcı olacaktır. Bu açıdan yola çıkarak çokkültürlülüğe olumlu anlam atfedenler, bu olguyu modern dünyada yaşanan çatışma ve çelişkilerden uzaklaşmaya yarayacak bir işlev yüklemekte ve farklılıkların bir arada yaşayacağı zemini yaratabilecek bir sihirli formül olarak görmektedirler (Şan, 2005: 97).

Keyman’a (2007) göre kimlikler bir şekilde –çoğulculuk/demokratikleşme yahut köktencilik/milliyetçilik ekseninde- siyasallaşabilmektedirler. Bu nedenle de kültürel kimliklerin kendisine “a priori bir olumluluk” yüklememizi engelleyen bir sosyo-politik gerçeklik olduğunu bizlere göstermektedir. Touraine’e göre ise ulusçu yadsıma ile çokkültürlülük gerçeği arasındaki zıtlık, sadece sosyal bütünleşme ve farklılıkların tanınması olgularının birbirleriyle bağdaştırıldığında yok edilebilir (Touraine, 1997: 207-208). Çokkültürlülüğe olumsuz yaklaşan bir diğer görüşe göre, kültürel kimliklerin mutlak anlamda bir politik düzleme denk düşme ihtimali dünyanın çeşitli bölgelerinde savaşımlara ya da çatışmalara neden olmuştur. “Aslında bu ‘kimliklerin her biri, olsa olsa kültürel bir inşa, siyasal veya ideolojik bir inşa, yani eninde sonunda tarihsel bir inşadır. Kaçınılmaz olarak kendisini bize dayatan doğal bir kimlik yoktur” (Bayart, 1999: 9). Somersan (2004: 36) benzer şekilde çokkültürcülüğün, ulus-devletlerde yaşayan farklı gruplara yönelik eşitsizlikleri, ayrımcılıkları ve kültürel farklılıkları pekiştirici bir işlevi olabileceğinin altını çizmektedir. “Küreselleşme farklılığı/hetorejenliği meşrulaştırmıştır; fakat bu, kendiliğinden demokratikleşmeye yol açan bir durumu anlatmaz. Farklılığı ayrıcalık (imtiyaz) mertebesine çıkararak kimlik ve değerlerini, diğer toplumsal kesimlere empoze etme gibi bir despotizm olasılığı her zaman vardır. Kozmopolit demokrasi, bunu önlemenin siyasal çerçevesi işlevini görebilir: Öteki’nin değerlerini ve kimliğini, kendisinininki kadar muteber ve meşru gören, kültürel çoğunluğu konsolide eden bir çerçeve” (Sarıbay, 2000: 226).

Bu bağlamda çokkültürcülük uygulamaları grup kimliklerin muhafazası adına kişisel tercih ve farklılıkları kısıtlayıcı ve bu nedenle uzun vadede çeşitliliği yıpratıcı bir özelliğe de bürünebilmektedir. Çeşitliliğin önüne engeli, tarihsel dönemde üretilmiş grup kimliklerini sabitleyerek çeşitliliğin devamlı olarak üretilmesinin önüne

geçmek şeklinde gerçekleşmektedir (Taylor, 2005: 62-63). Batı'daki uygulama şekliyle çokkültürcülük politikasının aslında içerik bakımından son derece muhafazakâr olduğu ve ırkçı uygulamaların bir izdüşümünden başka bir şey olmadığı yönünde eleştiriler de sıkça tekrarlanmaktadır. Çokkültürcülük uygulamalarına genel olarak bakıldığında her ne kadar yüksek bir idealin sonucuymuş izlenimi verse de son tahlilde klasik liberalizmin temsil sistemine yönelttiği kültürcü eleştiriler bağlamında yeni ırkçı kıpırdanmaların yaşanmasına oldukça uygun bir zemin hazırlamakta, farklılıkları vurgulamak adına da tekilliğin kutsanması ile neticelenen ve son kertede yeni bir ırkçılığa ortam oluşturmaktadır (Şan, 2005: 102). Zizek'e göre de küresel kapitalizm, nasıl ki ulus-devlet merkezini sömürgeleştirmeden sömürgeleştirme paradoksunu içermekteyse, çokkültürcülük de kendi tikel kültüründe boy atmadan yerel kültürlerle karşı yukarıdan bakan Avrupa-merkezci konumunu yapılandırır. Başka bir ifadeyle, çokkültürlüçük yalanlanmış, inkâr edilmiş, tersine çevrilmiş, göndermesi kendine içkin bir ırkçılık biçimidir, "*mesafeli bir ırkçılıktır*" (2001: 165). İnsel'in yerinde bir tespitiyle; çokkültürcülük politikalarının egemen olması halinde bu durum, cemaatlerin, dil gruplarının ve etnik toplulukların tek taraflı lehine işlemeye başlar. Bu da etnik-kültürel gettoların oluşumuna neden olabilir. Çokkültürcülüğün demokratik toplumlarda önemli bir yeri vardır. Ancak şunu da gözden kaçırmamak gerekir ki; bunu kabul etmek özellikle siyaset olmak üzere her alanda çoğulculuk ilkesinin yerini çokkültürlülüğün almasının yol açabileceği özgürlük kısıtlaması riski var olacaktır. Bu durum insani varoluşun bir kültürel varlığın korunması ilkesine indirgenmesi ihtimali ve tehlikesidir (İnsel, 2006). Ayrıca tekrar vurgulamak gerekir ki çokkültürlülüğün tanınması talebi sadece çokkültürcülük yaklaşımını içermez. Bu konu özellikle Türkiye tecrübesinde demokrasinin iyileştirilmesi ve geliştirilmesiyle de ilişkilendirilebilir.

3. Çözüm mü Karmaşa mı? Türkiye'de Laisizm ve Sekülerizm Karşısında Çokkültürcü Yaklaşımın İmkân ve Sınırlılıkları

Siyasal ve kamusal alandaki çoğulcu taleplerin kökeninin topluma dayandığını unutmamak gerekir. Çünkü toplumdaki hetero-

jen yapı, siyasal ve kamusal alana yansiyarak varlık alanı açma istekleriyle taleplerini gerçekleştirmektedir. Bu nedenle önemli tarihsel ve sosyal gerçekliği yapısında barındıran bu çoğulcu taleplerin görmezden gelinmesi zamanla bu talepleri keskinleştirerek ideolojik bir zemine kaymalarına neden olacaktır. Bu da sorunların çözümü açısından büyük bir engel teşkil etmektedir. Çünkü ideolojik zeminde gerçekleşen taleplerin ‘öteki’ algısı tarihsel düşmanlığa kadar uzanabilmektedir. “Dinin kamusal hayattaki varlığı devlet tarafından farklı seviyelerde denetlenir: O ülkedeki sekülerizm siyasetine bağlı olarak, aktif ve saldırgan bir sekülerizm anlayışı da olabilir, daha çoğulcu bir sekülerizm anlayışı da” (Göle, 2012: 23). Dolayısıyla dini grupların kamusal alana intibak çabalarının anlaşılması hangi sekülerizm biçiminin o toplumda egemen olduğunu açığa çıkarmakla mümkündür. Şimdiye kadar ele alındığı gibi laiklik ve sekülerlik kavramlarının ülkelerde farklı kullanım alanlarının olması yine bu kavramlara atfedilen derece mahiyet farklılıkları bize bunu göstermektedir.

Maclure ve Taylor (2015: 44) dinin kamusal alanın dışına itilmesinin iki anlama geleceğini belirtmektedirler: “Bunlardan ilki düzeni oluşturan devletin ve kurumların ne özel ne de genel bir din ile tanımlanmaması gerektiğidir. İkincisi kamusal alanların dini kaynakların tümünden muaf tutulmasıdır. Bu anlayış beraberinde bireylerin dini sembelleri görülür şekilde taşımaları kamusal alana (sokak, işyerleri, parklar, sivil toplum örgütleri) girdiklerinde yasaklanmasını gerekli kılar.” Bu anlayıştan hareketle kamusal alanın tarafsızlığı gerekçesiyle bireylerin kamu kurumlarında ve kamusal alanda dini simge ve pratik bakımdan sınırlandırılması beraberinde “söz konusu kişilerin din ve inanç özgürlüğü” ve “kamusal ya da kamu dışı görevlere girişteki eşitlik haklarının sınırlandırılmasına” (Maclure ve Taylor, 2015: 50-51) neden olmuştur. Türkiye’de ulus-devlet kuran yönetici elitin uyguladığı katı laik politikalar gittikçe artan bir dozda dışlayıcı uygulamalara dönüşmüştür. Bu nedenle uygulanan bu katı politikalar ülkedeki en önemli gerilim noktalarının başında gelmektedir. Oysaki Akyiğit (2017: 325)’in de yerinde tespitiyle “(...) Türk toplumunda karşılığını bulan İslamiyet anlayışının ve Müslüman kimliği-

nin siyasal anlamda değil, sosyo-kültürel yapının korunması ve yaşatılması gereken önemli bir değeri olarak” görülmektedir.⁷ Dolayısıyla Maclure ve Taylor’un (2015) “liberal çoğulcu laiklik” olarak ifade ettikleri yaklaşım Türkiye’de cumhuriyetçi laiklik anlayışının temel grift konularını aşabilmek için önemli bir adım olabilecektir (Akyiğit, 2017: 327). Göle benzer şekilde, Jürgen Habermas (1992)’ın çalışmalarından hareketle şunları aktarır: “İdeal bir kamusal alan ile çoğulcu bir demokrasinin işleyişi arasında kurulmuş olan ilişki, kamusal alanın daha çoğulcu bir çerçevede kavramsallaştırılması gereğiyle disiplinler arası bir bakış açısıyla yeniden ele alınmıştır. Kamusal alana yöneltilen eleştiriler, bu alanın bir yandan insanları yeniden bir araya getirerek içerdiğini, ama aynı zamanda eğitim, sınıf, yaş, toplumsal cinsiyet ve ırk gibi başlıklar üzerinden sınırlar çizip erişim ölçütleri koyduğunu ortaya koymuştur” (Habermas, 1992; Göle, 2012: 37). Ancak Türkiye’de ne yazık ki kamusal alanın ‘dışlayıcı laik’, ‘ılımlı olmayan seküler’ inşası dine ve dini gruplara yer bırakmamış ve intibak taleplerinin ideolojik zemine kaymasına neden olmuştur. Dellaloğlu (2019: 38-39), Türkiye’de kamusal alanda yaşanan ‘başörtü’ sorununu bir anlamda ‘koşullu yurttaşlık’ın filtrelerinden biri olduğunu belirtmektedir. Bu filtrelerin Türkiye’de dindarlığın sosyolojik bağlamda “cemaat”leşerek kalmasına veya kamusal alana yaklaşmak için çaba gösterdiğinde aşırı siyasallaşmasına neden olmuştur. Türkiye’de 1980’li yıllardan itibaren kamusal alanda dini grupların giderek görünür hale gelmesi bu grupların ekonomik ve politik olarak gelişiminin de bir göstergesidir. Bu anlamda siyasallaşan dini grupların da sekülerleşmesi kaçınılmazdır. Kemalizmi laikliğin siyasallaşması olarak tanımlayan Dellaloğlu, dünyevi iktidarı ele geçirerek diledikleri gibi yaşayabilecekleri düşüncesi ve tecrübesinin dindarları hem siyasallaştırdığını hem de sekülerleştirdiğini ifade etmektedir. Seküler ve dini gruplar arasında yaşanan gerilimlerde büyük bir

7 Bu konuyla ilgili yapılan saha çalışması için bkz. Akyiğit, Handan. 2017. *Türkiye’de Ullus Devletin Dönüşüm Sürecinde Etnik Kinlikler: Sakarya İli Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

sembolik değeri olan başörtüsü sorunundan yola çıkarak analizi gerçekleştiren Göle’ye göre de İslami örtünme hem modern hem de Müslümandır. Çünkü bir yandan Müslüman kadınları gizleyerek mahremiyeti korurken bir yandan da kamusal sahnede yer almalarını sağlamaktadır (2012: 41). Aynı şekil de Amman’ın (2010) da Türkiye’nin genel seyrinin sekülerleşme yönünde seyrettiğine dair geniş bir analizi bulunmaktadır. Peki dini grupların modernleşme ve sekülerleşme eğilimleri niçin gerilimleri sona erdirmemektedir? Çünkü Türkiye’de yaşanan asıl sorun kamuda kendine varlık alanı arayan dini grupların, sekülerizmi değil laik statükoyu tehdit etmesi olmuştur. Sekülerleşme hızı beklenildiği gibi bu tehditle yavaşlamamış aksine örtük bir şekilde devam etmiştir. Ancak çoğulculuğa ve dini gruplara karşı ideolojik zeminde çatışma devam etmiştir. Dini grupların intibak taleplerinin uzun yıllar görmezden gelinmesi meseleyi dinlerin seküler formu (akt. Dellaloğlu, 2019: 34) olarak ifade edilen ideolojik bir zemine kaydırmıştır. Modood’un yerinde tespitiyle “Ne yazık ki şu sıralarda ideolojik bir sekülerizm yeniden ısıtılıp önümüze konmakta, ‘uygarlıklar çatışması’ savının ve bu savın Avrupa toplumları için öngördüğü çatışmaların yerli versiyonunu Avrupa’da üretmektedir. Kimilerinin sekülerizmi bugün İslam’a ve onun toplumda tanınmasına karşı çıkmak için geliştirmekte oluşu, hem çoğulculuğun hem de eşitliğin, dolayısıyla da çağdaş demokrasinin bazı temel taşlarının karşı karşıya olduğu bir sınavdır” (2014: 121).

Ayrıca, laisizmin sekülerizm versiyonları gibi ılımlı bir hal alması ile çoğulcu eşitlikçi anlayış zemininin vuku bulma ihtimali oldukça artacaktır. Ancak bu çoğulcu anlayış Batılı anlamda çokkültürcü bir paradigmayla değil Türkiye’nin kendi tarihsel ve kültürel formuna uygun bir ‘çoğulcu biz’ anlayışıyla gerçekleşebilir. Unutulmamalıdır ki eğer bir kişi kendini ait hissettiği kültürel grubun, vatandaş olduğu devlet tarafından olumlu karşılandığını görürse kendisini daha fazla o sisteme ait hissedecektir. Kendi kültürel varoluşlarının tanındığına ve değer verildiğine inanan grup üyelerinin bütüne eklemlenmesi de daha mümkün hale gelecektir (Şan, 2005: 99).

Bu anlamda sağlıklı ve barışçıl bir çoğulcu yapıya karşı tehdit oluşturan bu sınav karşısında arayışlar ve çözüm önerileri sosyal bilimler literatüründe oldukça geniş bir yer kaplamaktadır. Çoğulcu yapıya yönelik çeşitli tarihsel modellerin idealleştirilerek sunulmasının yanında modern dönemde neşet etmiş modeller de gündeme gelmektedir. Peki militan, dışlayıcı ve didaktik olarak farklı şekillerde kavramsallaştırılan otoriter ve baskıcı laik uygulamalar karşısında çokkültürcü toplum modeli önerileri Türkiye’de yaşanan gerilimleri sona erdirme konusunda bir çözüm olabilir mi? 1980’li, yıllardan günümüze kadar Türkiye deneyimi de dünya ölçeğinde oluşan çokkültürcülük akımından bağımsız kalmamış, bir şekilde yansımalarını görmüştür. Özellikle AB ile ilişkilerin daha iyi bir noktaya taşınması için öne çıkan dini ve etnik azınlıklar tartışması bağlamında çokkültürcülüğe sıkça başvurulmaktadır. Bu dönem içinde, “özellikle dinsel ve etnik temelde ama aynı zamanda cinsel, kültürel vb. yaşam alanları içinde oluşan kültürel kimlik talepleri ve çatışmaları ve bu temelde ortaya çıkan farklılıkların yaşama geçirilmesini amaçlayan tanınma siyaseti, Türkiye’de sistem kurucu ve sistem dönüştürücü nitelik içinde hareket etti” (Keyman, 2007). Çokkültürlülük sorunsalı grift etkenlerin kültürel ve siyasal alanı belirlediği Türkiye’de özellikle; post-modern ve sivil toplumdan yana düşünce akımlarının, İslamcı siyasetlerin ve Kürt sorunu etrafında yapılan tartışmalar neticesinde önem kazanmıştır. Hatta farklı politik ve düşünsel zeminleri birbirine yaklaştıran bir bağlam oluşturduğu da söylenebilir. Mesela siyasal çoğulculuk taraftarları, otoriter ulusçuluk karşısında alternatif mahiyeti taşıdığı için İslamcılığa olumlu bakarak, İslamcılığın ilerlemesinin sivil toplum gelişimine de katkı sağladığını iddia etmektedirler (Aktay, 2002: 202). Tüm dünyada ulus-devlet modeli anlayışının güç kaybettiği ve küreselleşmenin hızla arttığı bir dönemde yükselişe geçen çokkültürcü yaklaşımlar postmodern bir paradigmanın yansımasıdır. Türkiye’de özellikle 1980’li yıllardan sonra etkili olmaya başlayan dini grupların da varlığı bu paradigmanın güçlenmesiyle birlikte genişlemiştir. Hem post-modern paradigmanın hem de dini grupların varlık iddialarının temelinde merkezi modern ulus-devlet anlayışına yönelik eleştiri

vardır. Dini grupların ayrıca ulus-devletin seküler / laik yapısının da kendi varlıklarını tehlikeye soktuğuna dair yoğun eleştirileri başlamıştır. Bu anlamda çokkültürcü paradigmanın Türkiye öze- linde dini grupların intibak taleplerini tetikleyici bir rol oynadığı ve bu talepleri daha yüksek sesle ifade edilmesine zemin hazırla- dığı söylenebilir. Tok’a (2003: 300) göre “çokkültürlü bir devletin birliğini sağlamada aynı siyasal ilkeleri ve değerleri paylaşmak yeterli değildir.” Birliği sağlamada önemli araçlardan birisinin *dil* olduğunu ancak dilin de kesin ve tek bir koşul olmadığını ifade eden Tok, diğer bir unsurun ise *din* olduğunu belirtmektedir. An- cak yine “din birliğinin bir ülkede farklı ulusal gruplar arasında dayanışma sağlamasına katkıda bulunabileceği gibi ne zorunlu olduğu ne de tek başına yeterli olacağının” (Tok, 2003: 302) altını çizmektedir. Bu anlamda farklı grupların ana siyasal grupla öz- deşleşip aynı zamanda özgüllüklerini koruyarak bir arada yaşa- ma ideali sunan çokkültürcülük modelleri, Türkiye’de bir aidiyet bağı oluşturmada eksik kalabilmektedir. Zira çokkültürcülüğün ortaya çıkışı itibariyle ulusal yapısı yığınsal göçlerle oluşmuş Ang- lofon ülkelerde, Avrupalı olmayan göçmenlerin sosyo-kültürel so- runlarını ve taleplerini konu edinerek ortaya çıktığı bilinmektedir (Modood, 2014).

Küreselleşme ve yoğun göçmen hareketleriyle birlikte ‘öteki’ so- rununa çözüm arayışları neticesinde ortaya çıkan çokkültürcü- lük modellerindeki genelleyici ve evrenselci çözüm önerilerinin, Türkiye’nin kendi zaman ve mekân özgüllüğü açısından hangi açmazları doğuracağını gözden kaçırmamak gerekmektedir. Zira aktarmacı bir anlayışa düşülmesi, yerel dinamikleri gözden kaçı- rmayaya ve hatalı analizlere yol açabilmektedir. Bu nedenle çokköl- türçülük modelini de Türkiye’nin özgül şartlarına göre değerlen- dirmek daha işlevsel çözümler sunacaktır. Türkiye bağlamında dikkat edilmesi gereken ilk husus ideolojik zeminde gerçekleşen taleplerin ‘öteki’ algısı tarihsel düşmanlığa kapı aralamış olma- sıdır. Göle’nin de belirttiği gibi “içinde farklı halkların yaşadığı, farklı dinlerin barındığı Osmanlı İmparatorluğu’ndan, Sünnile- rin çoğunlukta olduğu bir Türk ulus-devletine geçiş, kozmopo- litizmin kayboluşunun ve etnik arındırmalar gibi girişimlerin de

içinde yer aldığı bir miras bırakmıştı” (Göle, 2012: 47).⁸ Bu miras karşısında Keyman’a (2007) göre en büyük sorunumuz şu olmalıydı: “Farklılıklarla birliğin nasıl sağlanacağı ve bu sağlanan birlikte farklılıkların nasıl korunacağıdır?”. Bu sorulara beraber ve aynı anda cevap bulabilmek de ancak kimlik olgusuna taşıdığı çok boyutlu ve katmanlı karmaşık bir toplumsal gerçeklik olarak baktığımızda mümkün olacaktır. Ancak Köker’in (1996: 206) de belirttiği gibi Cumhuriyet’i kuran siyasal elitin kimlik olgusuna yaklaşımı bu şekilde gerçekleşmemiştir. Ona göre kurucu elitin temel felsefesine göre siyasal çoğulculuk hiç makbul değildir. Çünkü çoğulculuktan önce devletin varlığının korunması önceliği bulunmaktadır. Türkiye bağlamında kabul etmek gerekir ki sekülerizmin getirilerini ve sınırlarını tekrar ele almadan bir çok-kültürlü eşitlik düşüncesini gerçekleştirmenin mümkün olmayacaktır. Sekülerizmin “müzakere edilemez” bir özelliği kalmamıştır. Bakıldığında çokkültürlü eşitlik modeli dini gruplar için uygulandığında sekülerizmin önünde bir engel teşkil edeceği düşünülmektedir. “Bugün Müslümanlardan kaynaklanan yeni meydana okumalara verilebilecek en uygun tepki, sekülerizm namına kökten bir kamu-özel ayırımına gitmek değildir, çoğulcu nitelik taşıyacak ve kurumsal düzeyde gerçekleştirilecek bir bütünleşmedir” (Modood, 2014: 104-112). Ancak bu intibak etme yolu ülkelere göre değişiklik gösterecek ve her ülkede gerçekleşmesi mümkün olmayacaktır. Türkiye için de bu farklılık kendini gösterecektir. Türkiye’de çokkültürlülükle ilgili bakış açısı genelde etnik olmuştur. Ancak Modood’un da altını çizdiği gibi dini gruplar –bunların arasında göze en çarpan Müslümanlardır- kendi inanışlarının da tıpkı etnik kimlikler gibi özel alanın sınırlarını aşıp kamusal alanın bir parçası olmasını talep etmektedirler (2014: 101). Dini grupların temsili noktasında katı laisizm çokkültürcü uygulamaların önüne

8 “Sünni İslam’ın çoğunluk dini haline geldiği bir toplumsal alan ortaya çıkmıştı. Sekülerizm ‘dinden bağımsız’ bir ulusal cemaat idealini temellendirmiş, ama bu cemaati zımnen gerek kozmopolit imparatorluğun Müslüman olmayan azınlıklarına gerekse de Alevilere ve Kürtlere karşı biçimde Müslüman ve Sünni çoğunluk çerçevesinde tanımlamıştı” (Göle, 2012: 16).

geçmiştir. Aktay (2002: 202)’ın da belirttiği gibi “farklılıkları nihai anlamda gideremeyeceğinin farkında olan imparatorlukların gerçekçiliklerinin bir sonucu olarak sergilenmiş olan çokkültürlülüğün yine de farklı gruplar arasındaki eşit katımlı bir ilişkisi anlamına gelmediğini de vurgulamak gerekiyor.”

Ancak şunu da unutmamak gerekir farklılıkların görmezden gelinmesi kadar tehlikeli bir diğer durum ‘birlik’ kavramının unutulmasıdır. Özellikle Türkiye gerçeğinde farklılıkların aşırı kutlanarak ‘birlik’ ideali çerçevesindeki ‘biz’lik duygusunun yok sayılması başka sorunların doğmasına yol açacaktır. Bir arada yaşayabilme zemininin kurulmasında önemli olan paylaşılan ‘bizlik’ yönleri, bu bizlik içindeki farklılıkları kapamadan bir ortaklık kurabilme becerisini gösterebilmektir. Cumhuriyet’in ulus-devlet anlayışındaki keskin homojen toplumsal yapı istenci nasıl gerilimlerin önüne geçmek yerine arttırmışsa batı merkezli aşırı liberal çokkültürcü modeller de Türkiye gerçekliğinde farklı gerilimlere sebep olacaktır. Türkiye’nin özgül şartları göz önüne alındığında, ulus-devlet inşa süreciyle radikal ve dışlayıcı laik uygulamalar zemininde gerçekleştirilmeye çalışılan kimlik ve kültür politikalarından vazgeçilerek dini, etnik ve kültürel grupların kendi özelliklerini yaşatabilme taleplerine yönelik adımlar atılması yaşanan gerilimlerin azaltılmasını sağlayacaktır. Bu kapsamda Tok (2003: 32)’un sosyo-kültürel farklılıkları göz önünde bulundurma, soyut adalet karşısında somut gerçekliği koyarak bunlara göre bir özelleştirmeyi savunan “*hariç tutarak yansızlık*” yerine “*dahil ederek yansızlık*” olarak tanımladığı adalet tasavvuru oldukça önemlidir. Akyiğit (2017: 339-340)’in çalışmasından hareketle dini gruplara, kamusal alanda dini inanç ve pratiklerini gerçekleştirebilecekleri bir ortamın sağlanmasına yönelik düzenlemeler ve bu surette dini grupların ‘bütünün vazgeçilmez bir parçası’ oldukları hissini vererek demokratik iyileştirmeler ve geliştirmelerle birlikte yaşanan gerilimler de azalacaktır.

Bu bağlamda Türkiye’nin özgül tarihsel deneyimi oldukça önemlidir. Osmanlı’daki millet sistemini inceleyerek bu uygulamanın, İslam hümanizması ve hoşgörüsünün etkisiyle çokkültürlülüğün ileri bir uygulamasını olduğunu belirten Arshi Khan (2001: 370),

millet sistemin özellikle Hristiyan grupların temsilinde sağladığı yararlardan hareketle Osmanlı'nın dönemin devletlerinden ileri bir sistemle hareket ettiğini öne sürmektedir. Ancak Khan'ın millet sistemi üzerinden çokkültürcü yaklaşımı olumlama bazı hataları da barındırmaktadır. Millet sistemi özellikle 19. yy. milliyetçi akımları ve ulus-devletleşme hareketleriyle birlikte işlevsiz hale gelmiştir. Bu nedenle çokkültürcü modellerin, Osmanlı Devleti millet sistemini ve onu işlevsiz hale getiren gelişmeler göz önünde bulundurularak, tarihsel ve kültürel süreçler hesaba katılarak karşılaştırılması gerekmektedir. Özellikle son yıllarda dini entelektüeller arasında da oldukça tartışılan 'çok hukukluluk' ve 'millet sistemi' tartışmaları çoğulculuğa ve farklılığa imkân tanınması itibarıyla çokkültürcülük anlayışı ile uyumlu gibi görünmektedir. Ancak iki yaklaşım arasında yapısal anlamda farklılıklar vardır. Toplumdaki farklılıkların kendi kültürel habituslarının dikkate alınarak hukuk sistemlerinin düzenlenmesi gerektiğine yönelik çok hukukluluk ve millet sistemi kendi bağlamında yüzyılları aşan bir zamansal uzamda, farklılıkların bir arada yaşayabildiği oldukça barışçıl bir ortam sunabilmiştir.⁹ Şan (2005: 109)'ın da belirttiği gibi "farklılıklar ve kültürel çeşitlilik elbette güzeldir ancak bunu sağlamanın olası tek yöntemi çokkültürcü siyaset değildir. Herkesin farklı aidiyetlerini kaybetmeden huzurlu bir yaşam sürebileceği, farklılıkların bir zenginlik ve yaşam kaynağı olarak görmüş bir siyasal sistem geleneği tarihte oluşturmuş bir toplumun üyeleri olarak çokkültürlülük, mozaik metaforları bizim geçmiş yıllarda oluşturmayı başarabildiğimiz bütünlüklü toplum yapısına uyum göstermemektedir. Bu durum sadece bizim toplumumuz için değil birçok toplum için geçerlidir." Çünkü "mozaik her katılan unsurun kendi rengini belli ölçülerde bütüne yansıttı-

9 "Liberal çokkültürcülük politikaları ekseninde tartışılan ulus-devletin homojen kültür ve kimlik odaklı yapısına karşılık Osmanlı olmak üzere imparatorluk odaklı örnekler sunulduğunda 'imparatorluklara duyulan özlem' gibi ifade edilmektedir. Ancak burada dile getirilen kimliğin, ulus-devletin sunabildiğinden daha zengin bir biçimde yaşanabileceğini göstermek; farklı olanla uzlaşma içerisinde olunmasının beraberinde uzlaşma daha da önemlisi farklılığa saygılı olmayı içerdiğinin vurgusudur" (Akyiğit, 2017: 90).

ğı bir yapı oluştursa da bu o yapının içinde her an ayrılacak kadar iğreti durmaktadır. Oysaki kaynaşma hali başkadır. Hiçbir unsur bir diğlerinden uzak olarak bir anlam ifade etmez” (Şan, 2005: 109). Ancak unutulmamalıdır ki devletler içlerinde barındırdıkları unsurların ortak kimliklerinin farklılıklarını ve melezliğini yansıtabildikleri ölçüde meşruiyet zeminlerini kuvvetlendirebileceklerdir (Gray, 2003: 114). Özellikle Türkiye gibi radikal bir ulus-devlet inşa tecrübesi geçmiş ve bu süreçte dini ve etnik kimliklere tahammülsüz davranılmış bir ülke için bu dengeyi sağlamak kolay olmayacaktır. Çokkültürcülük tasarımı ilk intiba açısından olumlu bir öneri gibi gelse de birçok açmazı da bünyesinde barındırmaktadır. Aktarımcı ve ikameci bir yol bulmak yerine ülkenin kendi bağlamsallığına daha uygun “meşru birlik ve çeşitlilik taleplerini uzlaştırmak, asimilasyoncu olmadan kapsayıcı olmak, vatandaşlarının meşru kültürel farklılıklarına saygı gösterirken aralarında ortak bir aidiyet hissi oluşturmak ve değerli ve ortak paylaşılan vatandaşlık” vurgusunu bırakmadan, intibak taleplerini ideolojik zeminden sıyrarak ve tarihsel düşmanlıkları sona erdirecek yolların bulunması gerilimlerin azalmasını sağlayacaktır. Bu nedenle bunca farklılık içinde ortak ‘biz’ hissini kuvvetlendirecek hareket noktalarını bulabilmek gereği kaçınılmazdır.

Sonuç

Sonuç olarak, kendi tarihsel ve kültürel bağlamında Türkiye’ye ait olan farklılıkların yönetiminde Avrupa merkezli çokkültürcülük paradigması çerçevesinde çözebilmek pek mümkün gözükmemektedir. Zira çokkültürlülüğü tanımak için çokkültürcülük yaklaşımını benimseme zorunluluğu yoktur. Özellikle Türkiye’de yaşanan dini ve inanç özgürlüğü krizi çokkültürcü paradigmadan ziyade katı laiklik uygulamalarının yumuşatılması ve demokrasinin iyileştirilmesiyle mümkün olacaktır. Farklılıkların yönetimi için olaylardan ziyade olguya dayalı bir bakış açısı geliştirerek hareket etmenin yaşanan gerilimleri azaltmada daha makul olacağını söylemek mümkündür. Sorunların giderilmesi ve farklılıkların bir arada yaşama ortamı elde edebilmesi için önerilen çokkültürcülük anlayışı ilk bakışta makul bir yöntem gibi gelse de içinde barındırdığı yapısal sorunlar ve ülkenin kendi bağlamsallığında

yaşanan tecrübelerin genelde ideolojik zeminde gerçekleşmesi sebebiyle çatışmayı ve kargaşayı gidermede pek etkili olmayacaktır.¹⁰ Yaşanan karmaşada farklılıkları ve intibak taleplerini göz ardı etmeden birleştirici ve bütünleştirici değerlere vurgu yapılarak oluşturulacak çözüm daha etkili olacaktır. Farklılıkların ve bu farklılıkların kendilerine varlık alanı arama taleplerinin görmezden gelinmesi ise istenilenin tersine birleşme ve bütünleşme değerlerini yok edecek ve gerilimlerin daha de ideolojik bir hal almasına neden olarak sorunların artmasına zemin teşkil edecektir.

Tarihsel süreçte de görüldüğü gibi çeşitli tezahürlerinin bulunduğu sekülerizmin Türkiye’de katı bir laik ideoloji haline gelmesi farklılıkların intibakının önüne geçmiştir. Bu intibakı gerçekleştirmek katı laik ve seküler tutumu yumuşatmaktan ve ideolojik zeminden kaydırmaktan geçmektedir. İdeolojik tutumun dışında laisizmin ve sekülerizmin ılımlı versiyonlarında dini grupların temsil noktasında daha az sorun yaşaması muhtemeldir. Kamusal alandaki radikal ve dışlayıcı tutum kültürel sistemin bütüncül yapısını da bozucu bir etki oluşturmuştur. Ancak toplumdaki güçlü ve direnen tarihsel, kültürel ve dini gruplar bu bozucu etki karşısında kendine bir alan açmaya çalışmakta ve radikal tutumu tartışabilmektedir. Kamusal alandaki gerilimler de bu bağlamda değerlendirilerek daha ılımlı ve ideolojik zeminden uzak politikaların geliştirilmesi gerekmektedir. Ancak bu noktada çözümü Batı merkezli bir çokkültürlülük politikasından ziyade daha otantik bir çoğulcu anlayışta ve radikal laisizmi yumuşatmakta aramak Türkiye için daha uygun sonuçların alınmasını sağlayacaktır. Bu noktada kamusal alanın ideolojik bir çatışma alanı olarak görülmesinin önüne geçmek gerekmektedir. Zira Amman’ın (2010) sekülerleşme analizinden hareketle; Türkiye’nin manzarası ne radikal laiklik savunucularını endişeye sevk edecek ne de dini grupları sevindirecek bir mahiyet arz etmemektedir. Aksine açık ve örtük bir şekilde sekülerleşme süreci işlemektedir. Din ve ka-

10 Bu konuyla ilgili ayrıntılı metodolojik tartışma için bkz. Akyiğit, Handan (2020) “Metodolojik Milliyetçiliğin Eleştirisi”, İnsan ve Toplum Dergisi, <https://insanvetoplum.org/online-first>, Erişim Tarihi: 20.10.2020.

musal alan ilişkisi ekseninde böyle bir manzara, Türk toplumunun modernleşme yolunda atılan adımlardan bugünlere uzanan yolunda meselenin ideolojik yönünün ağır basması gerilimlerin devam etmesindeki en büyük etken olduğunu göstermektedir. Radikal laik tutumla beklenen toplumsal sekülerleşme süreci daha da ilerlemeye başlamış ancak kamusal alanda başörtüsü gibi dini simgeler üzerinden yürütülen ideolojik çekişme sona ermemiştir. Türkiye’de kamusal alanda yaşanan ideolojik intibak çabalarının çözümü, kamusalın çoğulcu bir çerçevede yeniden dizaynını gerektirmektedir. Post-modern dönemde daha da ön plana çıkan tikelliğe karşı çoğulcu anlayış, Türkiye’nin kendi tarihsel ve kültürel desenine daha uygun bir zemin teşkil etmektedir. Modernliğin tek-tipleştirici ve tek merkezci anlayışına karşı farklılıkların yok sayılmadığı ve saygı gördüğü bir anlayış yaşanan gerilimlerin çözümü için çözüm yolu üretebilir. Şan (2005: 109)’ın yaptığı “meşru birlik ve çeşitlilik taleplerini uzlaştırmak, asimilasyoncu olmadan kapsayıcı olmak, vatandaşlarının meşru kültürel farklılıklarına saygı gösterirken aralarında ortak bir aidiyet hissi oluşturmak ve değerli ve ortak paylaşılan vatandaşlık” vurgusu ve “toplumun işlemlerini sağlayan ortak değerler” (Parekh, 2002), tarihsel ve otantik tecrübeye daha uygun olması açısından oldukça önemlidir. İzlenecek yol kültürel, dini ve etnik azınlıkları çokkültürlü bir model ikamesiyle örgütlemek yerine, onların bireysel özgürlüklerini öne çıkaran tam bir demokratik ortama kavuşturulması şeklinde olmalıdır. Aslında demokrasi ve hukuksal düzendeki eksiklikler kendini etnik, kültürel ve dinsel çatışmalar olarak gün ışığına çıkmaktadır (Şan, 2005: 100). Şerif ve Derrida’nın ifade ettiği gibi “birlikte yaşama ancak toplumun kendini kapatmadığı, gerçeğin tekeli iddia etmediği, kuralları ve prensipleri gözden çıkarmadığı ya da direktmediği takdirde gerçekleşir. Ve hiçbir zaman, hiç kimseye saldırmadan, kendi iyilik anlayışını gösterdiğinde, vazgeçmediğinde, susmadığında, dünya anlayışını değiştirmedeğinde bu mümkün olur...” (Şerif ve Derrida, 2016: 14).

Kaynakça

- Aktay, Y. (2002). Birleşen Dünyada Çoğalan Kùltürler?. *Euroagenda / Avrupa Günlüğü*, 1(2).
- Akyiğit, H. (2017). *Türkiye'de Ulus Devletin Dönüşüm Sürecinde Etnik Kimlikler: Sakarya İli Örneği*. Yayımlanmamış doktora tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akyiğit, H. (2020). Metodolojik Milliyetçiliğın Eleştirisi. İnsan ve Toplum Dergisi, <https://insanvetoplum.org/online-first>, Erişim Tarihi: 20.10.2020.
- Amman, M. T. (2010). Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi. içinde M. F. Bayraktar (Ed.), *Aile ve Eğitim* (ss. 41–70). Ensar Neşriyat.
- Arshi, K. (2001). Osmanlı İmparatorluğu: Çokkùltürlülüğün Doğulu Mimarı. İçinde H. C. Güzel (Ed.), *Osmanlı'dan Günümüze Ermeni Sorunu* (ss. 367–379). Yeni Türkiye Yayınları.
- Atalay, O. (2018). *Türk'e Tapmak; Seküler Din ve İki Savaş Arasında Kemalizm*. İletişim Yayınları.
- Aydın, A. İ. (2008). *Pierre Jean Luizard ile Söyleşi. "Türkiye'deki laiklik sömürge modelidir"*, <https://www.dunyabulteni.net/arsiv/turkiyedeki-laiklik-somurge-modelidir-h36819.html>, Erişim tarihi: 22.09.2020.
- Bağlı, M., & Özensel, E. (2013). *Çokkùltürlü Vatandaşlık*. Çizgi Kitabevi.
- Bayart, J.-F. (1999). *Kimlik Yanılsaması*. Metis Yayınları.
- Berger, P. L. (2000). *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları* (A. Coşkun (ed.)). Rağbet Yayınları.
- Bilgin, N. (2001). Teoriden Pratiğe, Modelden Temsile, Yurttaşlık. *Türkiye Günlüğü*, 67.
- Bourdieu, P. (1988). Vive la Crise!: For Heterodoxy in Social Science. *Theory and Society*, 17(5), 773–787.
- Darende, Ö. F. (2019). Sekülerleşme Teorisine Metaforik Yaklaşımlar. İçinde: M. A. Kirman & V. Ertit (Ed.), *Sekülerleşme Tartışmaları*. Kadim Yayınları.
- Dellaloğlu, B. (2019). Laik ve Sekülerin Politik Teolojisi. İçinde M. A. Kirman & V. Ertit (Ed.), *Sekülerleşme Tartışmaları* (ss. 31–47). Kadim Yayınları.

- Doytcheva, M. (2009). *Çokkültürlülük. İletişim Yayınları.*
- Erdoğan, M. (1998). *Liberal Toplum Liberal Siyaset.* Siyasal Kitapevi.
- Gellner, E. (2000). *Religion and the Profane.* Eurozine. <https://www.eurozine.com/religion-and-the-profane-2/#:~:text=Ernest Gellner looks for the,and total collapse of Marxism.>
- Giddens, A. (2000). *Üçüncü Yol, Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi.* Birey Yayıncılık.
- Göle, N. (2012). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar.* Metis Yayınları.
- Gray, J. (2003). *Liberalizmin İki Yüzü.* Dost Kitabevi Yayınları.
- Habermas, J. (1992). *Droit et Democratie: Entre Faits et Normes.* Galimard.
- İnsel, A. (2006). *Çokkültürlülük, Milliyetçilik, Özgürlük.* <https://www.birikimdergisi.com/guncel/96/cokkulturluluk-milliyetcilik-ozgurluk.>
- Kaya, A. (2006). Yurttaşlık Azınlıklar ve Çokkültürcülük. İçinde T. H. Marshall & T. Bottomore (Ed.), *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar* (ss. 95–136). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Keyman, E. F. (2007). Türkiye’de Kimlik Sorunları ve Demokratikleşme. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 41.
- Köker, L. (1996). Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 71, 150–167.
- Köker, L. (2006). Seçim Sistemleri ve Siyasal Çoğulculuk. *Anayasa Yargısı*, 23.
- Kuru, A. T. (2011). *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye.* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kymlicka, W. (1998). *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi* (A. Yılmaz (ed.)). Ayrıntı Yayınları.
- Lewis, B. (2008). *Modern Türkiye’nin Doğuşu.* Arkadaş Yayıncılık.
- Maclure, J., & Taylor, C. (2015). *Laiklik ve İnanç Özgürlüğü.* İskenderiye Yayınları.
- Mardin, Ş. (2014). *Türkiye’de Din ve Siyaset.* İletişim Yayınları.
- Modood, T. (2014). *Çokkültürcülük: Bir Yurttaşlık Tasarımı.* Phoenix Yayınevi.
- Parekh, B. (2002). *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori* (B. Tanrıseven (ed.)). Phoenix Yayınevi.

- Şahin, İ. (2019). Sosyolojik Bir Bilginin Soy Kütüğü: Sekülerleşme Teorileri. İçinde M. A. Kirman & V. Ertit (Ed.), *Sekülerleşme Tartışmaları* (ss. 71–116). Kadim Yayınları.
- Şan, M. K. (2005). Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme. *Mihel ve Nihal*, 3(1–2), 6–114.
- Şan, M. K. (2012). Baskıcı Bir Laiklik Modeli Olarak Türk Laikliğinin Anatomisi. *Sakarya Üniversitesi Akademik İncelemeler Dergisi*, 7(2), 3–26.
- Sarıbay, A. Y. (2000). Küreselleşme, Postmodern Uluslaşma ve İslam. İçinde E. F. Keyman (Ed.), *Global Yerel Eksende Türkiye*. Alfa Yayınları.
- Şerif, M., & Derrida, J. (2016). *İslam ve Batı Üzerine Bir Konuşma*. Timaş Yayınları.
- Somersan, S. (2004). *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Taylor, C. (2005). *Tanınma Politikası*, *Çokkültürcülük; Tanınma Politikası* (Y. Salman (ed.)). Yapı Kredi Yayınları.
- Tok, N. (2003). *Kültür, Kimlik ve Siyaset*. Ayrıntı Yayınları.
- Touraine, A. (1997). *Demokrasi Nedir*. Yapı Kredi Yayınları.
- Vatandaş, C. (2002). *Küreselleşme Sürecinde Toplumsal Kimlikler ve Çokkültürlülük*. Değişim Yayınları.
- Weber, M. (2013). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Yarın Yayıncılık.
- Wilson, B. R. (2017). *Seküler Toplumlarda Din: 50 Yıl Sonra* (S. Bruce (ed.)). Pegem Akademi.
- Yıldız, A. (2016). *Ne Mutlu Türkiim Diyebilene - Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*. İletişim Yayınları.
- Young, I. M. (1999). İletişim ve Öteki: Müzakereci Demokrasinin Ötesinde. İçinde S. Benhabib (Ed.), *Demokrasi ve Farklılık*. Demokrasi Kitaplığı, Dünya Yerel Yönetimler ve Demokrasi Akademisi (WALD).
- Zizek, S. (2001). Çokkültürcülük Ya da Çokuluslu Kapitalizmin Kültürel Mantığı. *Defter Dergisi*, 44.