

İNANÇ ÖZGÜRLÜĞÜ BAĞLAMINDA DİNİ SEMBOLLERİN KULLANIMININ MUKAYESELİ HUKUK BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

*Hayrettin KURT**

Giriş

İnanç özgürlüğünün evrensel boyutları çerçevesinde gündeme gelen tartışma konularından birisi, dini sembollerin kullanılmasıdır. Dini semboller, modernizm ve kamusal alan kavramları ile birlikte sosyolojik, hukuksal ve siyasal yaklaşımlarla sınırları çizilmeye çalışılan bir kavramdır. Bu kavramın içeriğinde bulunan aşkın öğeler bir yana bırakılırsa, kavramın sosyolojik ve hukuksal etki ve sonuçları çalışmamızın temel aldığı bir husustur.

Diğer taraftan, dini sembollerin 19. yüzyıl ile birlikte ortaya çıkması, aydınlanma sonrası oluşan pozitivist yaklaşımlara karşı bir tepki niteliği de taşımaktadır. Bu bakımdan kavram, aydınlanma, modernizm, kamusal alan, pozitivism olguları ile sıkı bir bağ kurmaktadır. İncelememizde, belirtilen kavramlar tarihsel bağlamları çerçevesinde kısaca ele alınarak, dini sembollere ilişkin tartışmaların tarihi ve sosyolojik çıkış yönleri anlatılmaya çalışılmıştır. Kavramın belki de çıkış noktası sayılan modernizm ile siyasal ve hukuksal çekişmelerin merkezi haline gelen kamusal alan kavramları özet olarak anlatılmaya çalışılmış; dini sembollerin Avrupa’da özellikle bir azınlık tartışmasına dönüşmesine ilişkin tespitler yapılmış; dini sembollerin yapmış olduğu çağrışımlar bakımından sembol kavramının etimolojik temeline kısaca yer verilmiş; semboller, modernizm, kimlikler ve kamusal alan tartışmaları dini sembollerin neden bir hak merkezi haline dönüşmesi gerektiği bağlamında sosyolojik veriler çerçevesinde yorumlanmaya çalışılmıştır.

Dini semboller, kavram, kullanma ve hukuksal düzenleme yapılması bakımından belirtmiş olduğumuz sosyolojik veriler ile incelenmiş ve dini sembolü kullanmanın bir hak olduğu bu tarihsel gerçeklikler ile ortaya konulmuştur. Dini sembolleri kullanmak tarihsel ve sosyolojik bağlam da dikkate alındığında farklı inanç taleplerinin bir yansıması olan “haklar” temelinde ele alınmalıdır. Bizce negatif haklardan sayılan dini sembollerin kullanımı,

* Ulaştırma, Denizcilik ve Haberleşme Bakanlığı, Bakanlık Uzmanı, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Doktora Öğrencisi.

eşitlik, laiklik ve çoğulculuk ilkeleri temelinde ancak her ülkenin somut gerçekleri gibi muğlak kavramlara yaslanmamalı, temel hak ve hürriyetler çerçevesinde değerlendirilmelidir. Türkiye’de yaşanan kamusal alan tartışmaları, son yirmi yıla damgasını vuran başörtüsü yasağı, AİHM’in başörtüsüne yasaklama getirmedini düşündüğümüz, tartışmalı “Leyla ŞAHİN” kararı ile Hıristiyan geleneğin güçlü sembolü şeklinde yorumladığı İsa haçına ilişkin kararı, konunun genel, objektif ve tatmin edici bir seyir izlemediğini göstermektedir.

Çalışmamızda konunun bu yönleri, tarihsel süreç ve sosyoloji disiplini temel alınarak birinci bölümde semboller, kamusal alan, modernizm, azınlıklar, küreselleşme ve kimlikler, ikinci bölümde siyasal ve hukuksal verilerle Türkiye’de kamusal alan tartışmalarında dini sembollerin kullanılması, üçüncü ve son bölümde ise mukayeseli olarak dini sembollerin kullanımına ilişkin ülke örnekleri ve AİHM kararları incelenmektedir. Sonuç bölümünde ise tespit ve yargılarımıza yer verilerek konu tamamlanmaktadır.

A) Modernizm, Kamusal Alan, Azınlıklar ve Kimlikler

1. Din, Sembol ve Anlam İlişkisi

Tanım olarak, “bir göstergenin etrafını saran yan anlamlardan oluşan tecrübeler”¹ olarak ifade edilebilen, bu tecrübelerdeki “aşkın gerçeklik”, “dilsel” ya da “görüntüsel göstergeler” sembol olarak adlandırılmaktadır².

Semboller, farklı anlamları taşıma özelliğine sahip bir iletişim araçlarıdır³. Örneğin, Hz. Musa’nın Asası ve Levhaları, Tabut, Belkıs’ın tahtı. Bu iletişim araçları, sahip oldukları ya da üzerlerinde gerçekleştikleri olağanüstü olaylar sayesinde sembolik bir dile kavuşmuşlardır. Musa’nın Asası, Allah’ın mucizesiyle dev bir ejderhaya dönüşmüş yine Levhalar, gökten indirilmiştir. Kendisinden aşkın bir anlamı taşıyan bu objeler, yan anlamlara çağrışım yapmışlardır⁴.

Kendilerinden her bahsedildiğinde farklı çağrışım yapma özelliğine sahip bu semboller, bazı topluluklarda kutsal çağrıştırmakta bazılarında ise bir

1 Ömer Faruk YAVUZ, “Kur’an’da Kutsal Mekân, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri”, *Milel ve Nihal, İnanç ve Kültür Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Y. 3, S. 1-2, Aralık 2005-Haziran 2006, s. 42.

2 *İbid.*, s. 42.

3 *İbid.*, s. 56

4 *İbid.*, s. 65.

kimlik tezahürü olmaktadır⁵. Aynı şekilde İsa haçı da Hıristiyanlığın kuvvetli bir sembolü iken, Kipa ya da Kippa Musevilerin başlarına taktıkları bir örtü ya da küçük takkidir.

Semboller, kültür ile sıkı bir bağ içerisindedir. Zira, sembol kültürün görünen ve görünmeyen tüm unsurlarını ihtiva eder. Sembolün çağrışımında herkesin aynı şeyi anlaması amaçlanır. Bu bakımdan, bir sembolün kullanılması, kullanan kişinin dini inanç, kültür ve tarihi değerlerini çağırıştırır⁶. Yine sembol, kendi gerçekliğini aşan başka bir gerçeklik veya bu gerçekliği tasvir eden nesne şeklinde de anlaşılmaktadır⁷. Sembolizm unsurları hiçbir şekilde gözardı edilemez. Bu çerçevede evrensel bir “olguya” da işaret etmektedir⁸.

2. Kamusal Alan

Kamusal alan kavramı, yirminci yüzyılın son dönemlerine rastlayan yoğun tartışma kavramlarından birisidir. Kısaca insanların bir araya geldiği mekân olarak⁹ tanımlanmaktadır.

Kamusal alan kavramı, dinin toplumdaki dönüştürücü fonksiyonu ile birlikte ele alındığında, sosyolojik kurumlardan ayrı düşünülemez¹⁰. 1990’lardan sonra yoğun bir şekilde gündeme gelen kamusal alan kavramı, dinin bu dönüştürücü fonksiyonu ile devletin bir müdahale aracı olarak kullanıldığı iddialarına maruz kalmıştır¹¹. Devletin bir müdahale aracı olarak kullandığı kamusal alan, toplumsal temsil ve taleplerin de bir yansıması ola-

5 Robert A. ORSI, *Religious Studies*, Cambridge University Press, New York, 2012, s. 86; Laurent BERGER, “Why Maurice Bloch’s Work on ‘Religion’ Is Nothing Special but Is Central”, *Religion and Society: Advances in Research*, 1 (2010): 14–18, s. 16.

6 Selçuk Kürşad KOCA, “Genel Hatları ile Kültür ve Sembol İlişkisi”, *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi*, 2010-II, s. 90.

7 Galip ATASAGUN, *İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’da) Dini Semboller*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, Konya 1996, s. 1, dipnot 4, Benjamin Franklin Kimpel, *The Symbols of Religious Faith*, New York, 1954, s. 132.

8 Hüsni AYDENİZ, “Semboller, Sembolün Anlam Kaybı ve Etkilerine Gelenekselci Bir Yaklaşım (Rene Guenon Örneği)”, *EVEV Akademi Dergisi*, Y. 15, S. 48 (Yaz 2011), s. 88.

9 Özlem ULUÇ, *Kamusal Alanda Din*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, İstanbul 2001, s. 8.

10 *Ibid.*, s. 9.

11 *Ibid.*, s. 14.

rak gündeme gelmiştir¹². Toplumsal temsil ve meşruiyet talepleri ile kamusal alanda ortaya çıkan dinler, farklı din ve düşünce grupları ile birlikte yeni bir çatışma zemini oluşturmuşlardır. Özellikle, bazı semavi dinlerin resmî düzeyde tanınmış olması bu çatışma zeminini genişletmiştir¹³.

Kamusal alanı bir ayrışma alanı olarak gören Habermas, 17. yüzyıldan itibaren incelemeye başladığı bu alanı, tarihsel süreç bağlamında araştırmıştır. Habermas'ın “Kamusal alanın Yeniden Dönüşümü” adlı eseri, “*burjuva kamusal alanını tanımlamış ve gelişmelerle burjuva kamusal alanından sosyal yaşamdaki sivil toplumun yarattığı ‘farklılaşmış’ kamuya*”¹⁴ evrilmiştir. Kamusal alan, toplumun devleti etkileyebildiği bir alan olmakla, aynı zamanda vatandaşların gerekli bilgiyi elde ettiği bir alandır¹⁵. Bu alan, ideal olarak tarafsız olmalı ve devlet zorundan arındırılmalıdır¹⁶.

KEYMAN ise kamusal alanı, “Rasyonel-yasal otoriteyi yaşama geçiren modern-devlet iktidarının meşruluğunu yalnızca yasalarla değil, aynı zamanda diyalog ve iletişime dayalı bir rasyonellik anlayışı üzerine kurulmuş normatif ilkeler yoluyla değerlendirilebildiği” bir alan olarak ifade etmektedir¹⁷.

3. Gelenek ve Modernizm Bağlamında Dini Semboller

Aydınlanma ile birlikte Avrupa’da ortaya çıkan ve düşünsel temellerini Hegel ile bulan modernite, 17. ve 18. yüzyıla damgasını vurmuştur. Modernite, yeni bir yaşam formu ve düşünce biçimini ifade etmektedir¹⁸.

Modernite, rasyonalizme vurgu yaparak insan aklını ön plana çıkarır ve onu nihai amaç kılar¹⁹. Modernite ile birlikte bireyin ön plana alınması, kim-

¹² *İbid.*, s. 18.

¹³ Judith BUTLER, Jürgen HABERMAS, Charles TAYLOR, Cornel WEST, *The Power of Religion In The Public Sphere*, Columbia University Press, New York, 2011, s. 2.

¹⁴ Ülker YÜKSELBABA, *Habermas'ta Kamusal Alan/Özel Alan Ayrımı*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul 2008, s. 50.

¹⁵ *İbid.*, s. 80.

¹⁶ *İbid.*, s. 289.

¹⁷ Fuat KEYMAN, “Kamusal Alan ve ‘Cumhuriyetçi Liberalizm’: Türkiye’de Demokrasi Sorunu”, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, Y. 2, S. 5, Kasım, Aralık, Ocak 1998-9, s. 59.

¹⁸ Fazilet DALFİDAN, *Türk Modernleşmesi Sürecinde Değişen Kadın Kimliği, Muhafazakar Kadınların Kamusal Alandaki Görünürlüğü Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme*, Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Aydın 2012, s. 7.

liklerin değer kazanmasına yol açmıştır. Özellikle ulus devletlerin kurulmasına yol açan modernizm, kimlik kavramının yeniden tartışılmasına yol açmıştır. İnsanlar, modernizmin homojenize yapısı karşısında, kimliklerinin tanınırlığını istemişlerdir²⁰. 20. yüzyılın son çeyreğinde kamusal alan tartışmalarıyla moderniteye ait pek çok kavram da sorunsallaşmaya başlamış, getirmiş olduğu özgürlük ve düşünce biçimleri eleştirilmeye başlanmıştır²¹.

Modernizm devlet ve toplum ilişkilerine bir çözüm arayışının da sonucudur. Bu arayış iki sonucu oluşturmuştur. Birincisi, Machiavelli ve Hegel'in ortaya attığı otoriter, hikmet-i hükümet uygulamalarında bulunan devlet. İkincisi, sosyal sözleşmeye dayanan ve devletin haklar temelinde sınırlandırıldığı devlet. Klasik liberal anlayışı oluşturan bu görüş devletin her alanda sınırlandırılması gereğinden bahseder. İşte bu sonuncu anlayış, hukuk devleti anlayışının da temelidir²².

Avrupa'da düşünsel temelleri atılan modernizm, her ne kadar insan aklını, düşüncede rasyonalizmi konu edinse de Türk Modernleşmesi, formel bir algıya dayanır. Görsellik ön plandadır. Hatta ulus devlet inşasında, modernizme dayanan kadrolar, temel olarak kadının özgürleşmesini ele almaktadır. Bunun için kadın, geleneksel kıyafetlerden arındırılacaktır. Ve böylece modern ve çağdaş kadın ortaya çıkacaktır²³. Cumhuriyet dönemine damgasını vuran biçimsel modernizm algısı, toplumda "öteki" leşmeyi hızlandırmış. Modern ve çağdaş kadın karşısında geri ve cahil kadın algısı oluşturulmuştur. Kadın kimliği üzerinden giden bu modernleşme düşüncesi, 80'li yıllara kadar devam etmiştir. Özellikle 80'lerin sonunda geleneksel dindar kadının iyi eğitim almış ve üniversite mezunu olması, kendilerini kamusal alanda görünür kılmış, artık radyo ve televizyonlarda bu kadınlar boy gösterir olmuşlardır. Geleneksel dindar kadının kimliği, resmî ideolojinin cahil, edilgen ve geleneksel Müslüman tiplmesi karşısında mevzi kazanmıştır²⁴. Bu doğ-

19 *Ibid.*, s. 8.

20 *Ibid.*, s. 86.

21 Fazıl Hüsnü ERDEM, "Müdahale, Mücadele ve Müzakere Mekânı Olarak Kamusal Alan", *Köprü Dergisi*, Yaz 2007, S. 99, s. 1.

22 Gülay ERCİNS, "Demokrasinin bir Önkoşulu Olarak Kamusal Alan ve Türkiye'de Kamusal Alan Algısı", *C. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, C. 14, S. 1, 2013, s. 304.; Coşkun Can AKTAN, "Leviathan: İnsan Haklarının Koruyucusu mu, Yoksa İhlalcisi mi?", *Yeni Türkiye Dergisi*, Y. 4, S. 21, Mayıs-Haziran 1998, s. 500.

23 *Ibid.*, s. 27.

24 *Ibid.*, s. 29.

rultuda türban ya da başörtüsü, modernizmin ve batılılaşmanın tartışma konularından birisi olmuştur²⁵.

4. Azınlıklar ve Dini Sembol Kullanma Hürriyeti

Dini sembollerin kullanılması bakımından azınlık kavramının tanımlanmasında fayda bulunmaktadır. Zira, Avrupa’da, inanç özgürlüğü bağlamında azınlıkların kendi din, dil ve kültürlerini yaşamalarına sınırlı da olsa izin verilmekte, din özgürlüğünün doğal sonuçlarından olan dini sembollerin kullanma ya da takma hakkı azınlıklar bağlamında yoğun bir şekilde tartışılmaktadır.

Bir tanıma göre, “*Bir devletin nüfusunun geri kalanına göre sayısal olarak az olan, egemen konumda bulunmayan, üyeleri o devletin vatandaşı olan ve nüfusun geri kalanından farklı etnik, dilsel ya da dinsel özelliklere sahip olan, kültürlerini, geleneklerini, dinlerini veya dillerini korumaya yönelik üstü örtülü de olsa bir dayanışma duygusu gösteren grup*”²⁶ olarak azınlık kavramı açıklanmıştır. Bu azınlık tanımında dikkati çeken husus, din ve dini sembollerin takma ve kullanma özgürlüğü için vatandaşlık bağının aranmakta olmasıdır. Azınlık kavramını sosyoloji ve hukuksal değerlendirmeye tabi tutan ORAN ise, “*bir toplulukta sayısal bakımdan azınlık oluşturan, başat olmayan ve çoğunluktan farklı niteliklere sahip olan grup*”²⁷ olarak tanım yapmaktadır.

Bu iki tanıma göre bir azınlığın belirlenmesinde; niceliksel azlık ve egemen olmama, farklı sosyolojik özellikler, tabiiyet, bilinç ve çoğunluğun baskısı²⁸ gibi nitelikler dikkati çekmektedir. Dini sembollerin kamusal alanda kullanılması, pek çok sorunu gündeme getirmiştir. Özellikle etnik, dilsel

25 Canan TANIR, *Clothed Bodies That Matter: In Search of a Feminist Perspective on the Headscarf Controversy*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kültürel İncelemeler Yüksek Lisans Programı, İstanbul 2009, s. 30.; Türkiye’de başörtüsü tartışmaları öyle bir hal almıştır ki, bırakınız idare edenleri, yüksek mahkeme kararlarında bile konu “toplum için zararlı”, “çarpık”, “sapkın”, “bağnaz” gibi basit ifadelerle yer almıştır. Bkz. Sami SELÇUK, *Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne*, Yeni Türkiye y., Ankara, 1998, s. 35.

26 Pınar BAŞBİLEN, *Avrupa Birliği’nin Etnik ve Dini Kimliklere Yaklaşımı: Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı Uluslararası İlişkiler Bilim Dalı, Ankara 2008, s. 11. Bu tanım, aynı yazara göre, BM İnsan Hakları Komisyonunun Ayrımcılığın Önlenmesi ve Azınlıkların Korunması Alt Komisyonu özel raportörü Francesco Capatorti tarafından yapılmıştır.

27 *Ibid.*, s. 27.

28 *Ibid.*, s. 14.

ve dini azınlıkların var olduğu Avrupa, konuya farklı bir perspektifle yaklaşma eğilimindedir. Avrupa Birliği de (AB) azınlık sorunu konusunda tutarlı bir politika üretememiş bu konuda üye devletlere serbesti tanımıştır²⁹.

Çokkültürlü toplum oluşturmayı benimseyen Batılı demokrasiler, ilk zamanlar eşitlik temelinde gördükleri “birlikte yaşama düşüncesini”, sonraları farklı toplum talepleri ile birlikte yeniden ele almak zorunda kalmışlardır. Zira farklı toplum talepleri, daha fazla siyasal ve hukuksal özerklik alanı inşa edecektir. Bu bakımdan ilk zamanlar oluşturulmaya çalışılan farklılık talepli kamusal alan inşası sonraları yeni bir çatışma alanı oluşturmuştur. Bu çatışma alanı, azınlıkların görünürlüğü ile kültürel homojenleşmeye doğru evrilmektedir³⁰.

Roma Antlaşması 151/1. maddesi “Topluluğun, ulusal ve bölgesel çeşitliliğe saygı gösterirken, üye devletlerdeki kültürlerin gelişmesine de katkıda bulunması” hükmünü içermektedir. Bu hüküm, Avrupa’daki azınlıkların ya da kültürel farklılıkları bulunan toplulukların varlığını kabul etmekte ve bunların temel kültürel değerlerinin korunmasını ilke olarak benimsemektedir³¹. Böylelikle, Avrupa’da dini sembollerin kamusal alanda kullanılabilirliği yasal bir zemine oturmaktadır.

Azınlıkların kültürel farklılıklarını koruyan bir diğer hukukî metin, 1987 tarihli Tek Senet’tir. Giriş bölümü, “Demokrasiyi birlikte yaşatmak amacıyla üye devletlerin yasal ve anayasal düzenlemelerinde, AIHS’de ve Avrupa Sosyal Şartı’nda yer alan temel haklara, özellikle özgürlük, eşitlik ve sosyal adalet kavramlarına dayanarak demokrasiyi birlikte yaşatmak” düzenlemesini içermektedir³². Bu düzenlemede yer alan “demokrasiyi birlikte yaşatmak, çatışmacı ve homojen bir yaşam algısından, çok kültürlü ve farklı toplumsal taleplere cevap veren bir demokrasi düşüncesine yer vermektedir.

Aynı şekilde 1999 Amsterdam Anlaşması 13. maddesi toplumsal ayrımcılık ile mücadele edilmesi gereğinden bahsetmekte ve bu konuda azınlıklar yararına pozitif ayrımcılık yapılmasını tavsiye etmektedir³³. AB Anayasası

29 *İbid.*, s. 26.

30 Peter G. DANCHIN and Elizabeth A. COLE (Edit.), *Protecting The Human Right of Religious Minorities In Eastern Europe*, Columbia University Press, New York, 2012, s. 33.

31 BAŞBİLEN, *Avrupa Birliği’nin Etnik ve Dini Kimliklere Yaklaşımı: Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği*, s. 30.

32 *İbid.*, s. 30.

33 *İbid.*, s. 33.

da 80 ve 81. maddeleriyle topluluklar arasında eşitlik, ayrımcılık yasağını ve farklılıklara saygıyı temel almaktadır³⁴. Diğer taraftan 1976 tarihli Medenî ve Siyasî Haklar Sözleşmesi 27. maddesinde, farklı etnik ve dinsel toplulukların birlikte yaşam haklarından açıkça söz etmekte ve bunlara yönelik yer türlü ayrımcılığa karşı durulacağını belirtmektedir³⁵. BM Genel Kurulu 47/135 sayılı kararıyla, Ulusal ya da Etnik, Dinsel ve Dilsel Azınlıklara Mensup Kişilerin Haklarına İlişkin bir bildirge yayımlamıştır. Bu bildirgede, diğer hukuksal metinler gibi, farklı kültürel toplulukların eşit yaşam, ayrımcılık yasağı ve kimliklerinin korunması haklarından yararlanacağını ifade etmektedir³⁶. 1990 tarihli Kopenhag İnsanî Boyut Konferansı Belgesi, dinsel azınlık kimliklerinin korunması konusunda düzenlemeler içermekte ve dinsel kimliklerin teşvik edileceğini belirtmektedir³⁷.

Avrupa’da dinsel azınlıkların kimliklerinin korunacağı ve teşvik edileceğine ilişkin belirtilen hukuksal metinlere rağmen özellikle Fransa bir entegrasyon krizi yaşamaktadır. Fransa’da yaşayan Müslüman nüfusun sayısal artışına bağlı olarak, kamusal alanda daha fazla görünür olmaları, eşitlikçi söylemin yerini çatışmacı ve yasaklayıcı bir retoriğe bırakmıştır³⁸.

5. Küreselleşme ve Kimlik Farkındalığının Dini Sembollere Etkisi

Toplumların her bakımdan birbirleri ile olan etkileşimlerinin artırılması ve bu sayede dünyanın küçük bir köye dönüşmesi anlamına gelen küreselleşme olgusu, birey, topluluk ya da devletleri birbirine bağlamaktadır. Bu bağ, gelişen teknoloji ve göçler sayesinde her olayın ya da olgunun yayılmasını sağlamıştır. Düşünceler, internet teknolojisi, dini inanışlar ve semboller bu yayılmanın belli başlı unsurlarıdır.³⁹

Kimlikler ise, kişisel özelliklerin tümüdür. İnsana ait olan her özellik kimliğin konusunu oluşturur. Bu özellikler, kişinin bulunduğu toplumun geçmişi, yaşadığı çağı ve geleceğe birlikte bakabilme duygusuna göre şekil-

³⁴ *Ibid.*, s. 35.

³⁵ *Ibid.*, s. 36.

³⁶ *Ibid.*, s. 37.

³⁷ *Ibid.*, s. 38; Peter CUMPER and Steven WHEATLY, *Minority Rights in The New Europe*, Kluwer Law International, Netherland, 1999, s. 53.

³⁸ *Ibid.*, s. 30. Dipnot 142, Deniz Altınbaş, “Avrupa ve Çokkültürlülük: Fransa Örneği”, *Stratejik Analiz*, Sayı: 78, Ekim 2006, s. 56.

³⁹ Mustafa ERDOĞAN, “Küreselleşme, Hukuk ve Türkiye”, *Liberal Düşünce Topluluğu*, <http://www.liberal.org.tr/incele.php?kategori=MTg=&id=NzIw>, ET. 01.11.2013, Saat:11.20.

lenir⁴⁰. Kimliklerin görünürlüğü, bazı sosyal kimlikleri de gündeme getirmiştir. Örneğin muhafazakârlık bunlardan bir tanesidir. Ancak konumuzu sınırlandırmak bağlamında bu konuya yer vermeyeceğiz. Sadece dini sembollerin yükselişinde muhafazakârlığın rolünü belirtmekle yetineceğiz. Muhafazakârlık, içerisinde geliştiği toplumun, sosyal, siyasal ve tarihsel gelişimine göre şekillenen bir yaşam biçimidir⁴¹. Bu yaşam biçimi, dini sembollerin dışavurumunda önemli bir rol üstlenmektedir. Zira sembole ilişkin tüm anlamlar bu yaşam biçiminin bileşenlerini oluşturmaktadır.

İşte bu bağlamda küreselleşme, kimliklerin hızlı değişimine ve etkileşimine de neden olmuş ve tüm bu etkileşimlerin hukuken ya da siyasal olarak gerçekleştiği bir kamusal alan oluşturmuştur. Kamusal alanda bireyin ayırt edici unsuru kimliklerdir. Kimlikler, bireyin içerisinde bulunduğu toplumun sosyo-kültürel yapısı ile şekillenmektedir. Ayrıca birey, kimliğini inşa ederken, kendisini bir başkasına göre ifade eder. İşte bu ifade etme biçimi “öteki” diye kavramsallaştırdığımız, farklı düşünme, yaşama ve sembolleştirme kalıplarına sahip birey ya da toplum gruplarına göre belirir⁴².

Bireyin, ötekine göre şekillendirdiği düşünce ve yaşama kalıpları, aslında modernizm tasavvuruna karşı bir tepkinin ifadesidir. Modern birey, rasyonel, tekdüze, mutlak doğrular ile sonsuz düzlemde yer alırken, kendisine standart oluşturur. Modern bireyin kimliği, farklılıklardan oluşmaz. Aksine, homojenlik ve rasyonel algı, modern bireyin tek doğrusudur. Diğer taraftan, modernizmin bu evrensel doğrularına karşı, farklı düşünce, yaşam, kültür ve hatta din tasavvuru geliştiren ve kendisini “öteki” ne göre konumlandıran birey, postmodern yapıda yerini alır⁴³. Kimliği hatta dini sembolü şekillendiren unsur, bireyin içinde yaşadığı toplumun sentezidir. Bu sentez sadece güncel ilişkilerin değil, aynı zamanda geçmişin de bir terkidir⁴⁴. Semboller kavramsallaştırması, modernizmin rasyonel, pozitivist ve homojen yaşam kültürü karşısında, sembollerin anlam kazanmasına ve nihayet kimliğin oluş-

40 İlkur MEŞE, *Ulus Devlet Olma Yolunda Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Siyasal Kimlikleri ve Modernleşme*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006, s. 30.

41 İsmail SAFİ, *Türkiye'de Muhafazakarlığın Düşünsel-Siyasal Temelleri ve Muhafazakar Demokrat Kimlik Arayışları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara 2005, s. 20.

42 İbrahim AKKAŞ, *Küreselleşme Sürecinde Kimlikler*, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Elazığ, 2008, s. 81.

43 *Ibid.*, s. 103.

44 *Ibid.*, s. 129.

masına pozitif katkı yapar. Geleneksel çatışmacı üslup yerini postmodern ve heterojen değerler üreten bir forma dönüştürür⁴⁵.

B) Türkiye’de Kamusal Alan ve Başörtüsü Sorunu

1. Türkiye’de Kamusal Alan Tartışmaları

Cumhuriyet Türkiye’sine Osmanlı’dan tevarüs eden cemaatçi, geleneksel ve kültürel farklılıklara dayanan kamusal alan, devleti yönetenler tarafından tektipleştirici bir forma dönüştürülmüştür. 1980’li yıllara kadar devam eden bu dönüştürücü form, tek bir toplum modelini oluşturmaya çalışmış, farklılıklara karşı bir duruş göstermiştir. 80’li yıllardan sonra Türkiye’de başlayan yapısal dönüşüm özellikle liberalizm politikalarının ivme kazanması, bu tektipleştirici toplum modelini tartışmaya açmıştır.

Türkiye’de yoğun bir şekilde başlayan kamusal alan tartışmaları, İslâmi sembolizm üzerinde yaşanmıştır⁴⁶. Kamusal alanı laiklikle ilişkilendiren resmî ideoloji, laik sıfatının neye ya da kime ait olacağını belirlememiştir. Bu yüzden Türkiye’de kamusal alan tartışmaları hep laiklik ile ilişkili ve bu yüzden soyut bir form kazanmıştır⁴⁷. Diğer taraftan, Türkiye’deki tartışmalar, kamusal alanı dizayn etme ve sahiplenme biçimindedir. Bu kavram Türkiye’de bir dönüştürme ve ötekileştirme projesinin konusu yapıldığı için, iktidarın meşrulaştırıcı bir araçtır da. Dolayısıyla Türkiye’deki kamusal alan, ideolojik kaygıların yoğun yaşandığı bir konu olmuştur⁴⁸. Avrupa’da ise daha 18. yüzyılda netlik kazanan kamusal alan kavramı, yalnızca aile ve yakın çevrenin bulunduğu bir anlamda değil, farklı insanları, bunların tanıdıklarını ve yabancıları da içine alan anlamda kullanılmıştır⁴⁹.

90’lı yıllar ile birlikte, kamusal alan tartışmalarında daha belirgin olan İslâmi sembolizm, İslâmi cemaatlerin güçlenmesi ile birlikte bir hak mücadelesine dönüşmüştür. Ancak bu hak mücadelesi, eskiye oranla daha sistemli

⁴⁵ *Ibid.*, s. 139.

⁴⁶ Nazım ONAT, *Kamusal Alan ve Sınırları*, Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, İstanbul 2010, s. 89.

⁴⁷ Ahmet BATTAL, “Kamusal Alan”, *Köprü Dergisi*, Kamusal Alanda Din-Siyaset-Toplum İlişkileri, Yaz 2007, S. 99, s. 1.

⁴⁸ Talip KÜÇÜKCAN, “Kamusal Alan”, *Köprü Dergisi*, Kamusal Alanda Din-Siyaset-Toplum İlişkileri, Yaz 2007, S. 99, s. 1.

⁴⁹ Zafer YILMAZ, *Hannah Arendt’te Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı ve Modern Çağda Toplumsal Alan*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Erzurum, 2007, s. 2.

ve insan haklarına eklenmiş bir yapıyla ortaya çıkmıştır. Türkiye’de yaşanan kamusal alan tartışmaları, “türban yasağının meşrulaştırılması” özelinde somutlaşmaktadır. Kavrama sahip çıkanlar, bu alana devletin alanı olarak bakarlar, kavramı farkı taleplerin ifade edildiği bir alana dönüştürmek isteyenler ise “milletin alanı”na tahvil etmek istemektedirler. Kavramın temsiliyet ve meşruiyet krizi oluşturması, kavrama farklı anlamlar verilmesi nedeniyle oluşmuştur. Hak ve sınırlama temelindeki tartışmalar mücadelenin odak noktasını oluşturmaktadır⁵⁰. Kamusal alanda yaşanan tartışmalar, anayasal haklar temelinde çözülebileceği gibi, geliştirilecek yeni bir modelleme ile de soruna çözüm getirilebilecektir⁵¹.

Türkiye’de Cumhuriyet’in ilânı ile birlikte kamusal alan yeniden oluşturulmaya başlanmıştır. Bu kamusal alan, batıdaki aksine burjuva kesimince değil, devleti yönetenlerce şekillendirilmiştir⁵². Devleti yönetenler, kamusal alanı kadının kimliği üzerinden inşa etmiş ve kadın kimliği üzerinde durmuşlardır. Zira, modern algı, kadının kimliği ile oluşturularak, yenileşmenin somut görüntüsü ortaya çıkartılmıştır⁵³. Bu dönemde ortaya çıkan kamusal alan, büyük ölçüde Habermas’ın kamusal alanını yansıtmaktadır. Habermas’ın kamusal alanı evrenselliği, tektipçiliği ve homojenleşmeyi öncülerken tek bir kamusal alan gerçeğinden hareket eder. Yani, kamusal alan dönüştürülmesi gereken bir alandır⁵⁴. Devletin, kamusal alan tasavvuru katı pozitivist bir algı ile 60’lı yıllara kadar sürmüştür. Bu yılların nisbeten özgürlükçü havası, İslâmcıların kamusal alana dâhil olma istekleri ile yeniden şekillenmeye başlamış, özellikle 90’lı yıllar ile birlikte kamusal alan farklılık talepleri ile daha fazla tartışılır olmuştur⁵⁵.

Türkiye’de kamusal alan tartışmalarında kentleşme ve kente özgü dindarlık formlarının önemli olduğu bir gerçektir. Zira kente özgü dindarlık, kamusal alanın farklılaşması ile dini sembollerin ifade edilmiş biçimlerine

50 Çağla Kubilay, “İslamcı Söylemde Kamusal Alan Tasavvuru: Devletle Tanımlanan Kamusal Alanın Millete Tahvili ve Kamusal Alanın Reddi”, *Alternatif Politika*, C. 1, S. 3, Aralık 2009, s. 348.

51 ONAT, s. 90.

52 Evren HASPOLAT, “Siyasal İslam ve İslamcı Kadının Kamusal Alana Katılımı”, *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, C. 5, S. 17, Kış:2006/2007, s. 10.

53 *İbid.*, s. 10.

54 *İbid.*, s. 11.

55 *İbid.*, s. 13-14.

doğrudan etki etmektedir⁵⁶. Kente özgü dindarlık ya da kent dindarlığı, geleneksel, cemaatçi ve kuşatıcı köy dindarlığı ya da halk dindarlığının aksine rasyonel, tüketim talepleri güçlü, bireyci bir dindarlık türüdür. Bu dindarlık, kamusal alan ve dini sembollerin özel alandan görünür alana geçiş sürecinde başat rol üstlenmiştir. Rasyonel kent dindarı, kamusal alanda daha fazla görünmekte bu ise dinî sembollerin kullanılmasıyla gerçekleşmektedir⁵⁷. Bu anlamda, Türkiye’de dinsel sembolizm üzerinden yaşanan tartışmaların temeli, kentleşme ve kent dindarlığı ile başlamış, 50’li yıllarla başlayan iç göç olgusu, çevreden merkeze yönelik talepleri bu çerçevede arttırmıştır. Kitlelerin kent merkezlerinde yoğunlaşması, sadece tüketim taleplerinde içkin olan talepleri değil, dini anlayışları ve anlayışların tezahürü olan sembolleri de kamusal alana taşımıştır⁵⁸. Şerif Mardin bu durumu “çevrenin merkezi fethi” olarak adlandırmaktadır. Zira geleneksel din kültürü, kent kültürünü işgal etmiş ve hatta dönüştürmüştür⁵⁹.

Türkiye’deki kamusal alan tartışmaları aslında siyasal İslâm tartışmasıdır. Bu tartışmalar da başörtü veya türban öne çıkarken yeni bir kimlik ortaya çıkmıştır: “Rozetçi Kimliği”. Bu kimlik, bir tepki niteliği taşımaktadır. Ve “öteki” ye tepkinin bir tezahürüdür. Kamusal alanda ortaya çıkan siyasal İslâm’a karşı batılı değerleri ve laikliği benimsediğini ifade eden bu kimlik, İslâm’ın yükselen bir değer olmasına karşı çıkmakta, bu protest duruşunu ise yeni bir savunma biçimi ile ifade etmektedir. Özellikle muhafazakâr partilerin Türk siyasi yaşamında belirgin bir biçimde ortaya çıkışları, bu kesimi “Atatürk Rozetleri” ile oluşturulan yeni bir sembolizme götürmüştür⁶⁰.

Kamusal alan tartışmalarında türbanın sosyolojik rolünü göstermesi bakımından yapılan incelemeler konunun bugün itibariyle geldiği noktayı göstermesi bakımından ilginçtir. Bu konuda Göle’nin yapmış olduğu saha çalışmasında türbanlı bir kız: “Ben türban takan bir kızla asla derin bir ilişkiye girmem. Türban yalnızca dini bir gerek değil bence, bir görüşün simgesi o. Bu yüzden ben türbana karşıyım. Eğer daha önce tanıdığım biri türban takarsa arkadaşlığımı keserim. Kesinlikle buna tahammül edemem, benimle

⁵⁶ Celaleddin ÇELİK, “Kentleşme Sürecinde Dini Hayat”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Prof. Dr. Şaban Kuzgun’un Anısına, S. 11, Kayseri 2011, s. 140.

⁵⁷ *İbid.*, s. 141.

⁵⁸ *İbid.*, s. 145.

⁵⁹ *İbid.*, s. 10, dipnot. 59, Şerif MARDİN, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İstanbul 1991, s. 234.

⁶⁰ Nilüfer GÖLE, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis y. 2009, s. 127.

aynı fikirleri paylaşmayan biriyle anlaşamam.”⁶¹ Muhafazakâr bir erkek öğrenci: “Onlar için öncelikle “Tanrı’ya inanana” ayırt etmeye yarıyor. Ama türbanın işlevi bununla sınırlı değil. Türban, diğerleri gibi bir giyim tarzı olsa da, saygı görme isteği de bu giyim seçimini etkiliyor. Görüşmelerimizden, “namus” figürü olan bir türbanlı kız simgesi çıktı. Türban takan bir kız, sokakta erkekler tarafından atılan laflara ve bakışlara maruz kalan diğer kızlardan daha fazla saygı görüyor. Türbancı kategorisine giren bir erkek öğrencinin türbancılar hakkındaki şu sözleri anlamlı: Sokakta bir kız gördüğümde, insanın aklından her türlü şey geçer ama şurada türbanlı bir kız geçse, yani onu diğer kızların arasında görünce, hiçbir zaman hakkında kötü bir şey düşünmem. Saygı duyarım, onun ciddi biri olduğunu düşünürüm, kimseyi tahrik etmeye çalışmıyor, ciddi, namuslu.”⁶² Yine lise çağındaki bir kız öğrenci: “Otobüste, yolda yürürken kimse seni rahatsız etme, laf atmaz. Kimse seni hafif bir kız sanmaz. Gerçekten insanlar daha çok saygı duyuyorlar türban takınca.” Diğer bir kız öğrenci ise: “Türban takmak istiyorum, çünkü bu Kur’an’da yazılı ve ben Kur’an’a inanıyorum. Müslümanım, dinimin gereğini yerine getirmek istiyorum. Namaz gibi bu da emredilmiş.”⁶³ yorumlarında bulunmuşlardır.

Bu durumda göstermektedir ki, İslâmî aktörlerin kamusal alanı kullanma biçimleri modernizm ve geleneğe bağlı olarak bir değişim göstermekte, dini semboller yeni ifade biçimlerine dönüşmektedir. Bu dönüşüm, kentsel yaşam biçimleri, tüketim talepleri ve alışkanlıkları ya da kamusal hayata dâhil olma pratikleri ile gerçekleşmektedir⁶⁴.

Kamusal alanda yaşanan değişme ve dönüşme, geleneksel yaşam formlarını da etkilemiştir. Cinsiyet ilişkileri ve dini sembolleri kullanan kişilere karşı farklı tutum kalıpları kırılmaya başlamıştır. Başörtülü bir üniversite öğrencisi yaşadığı çelişkiyi şu şekilde ifade etmektedir: “İlesam’a ilk gittiğimde aynı kimliği paylaştığımı düşündüğüm insanların bu kimliği çok farklı şekillerde, hiç alışık olmadığım bir tarzda dışavurdıklarını fark etmiştim. Ortam, o zamana kadar tabu saydığım, hiç sorgulamadığım şeylerin sarsılmasına yol açtı. Tek bir kimliğin bu kadar farklı şekillerde ifade edilmesi benim için çok şaşırtıcıydı. Erkekler kızlar aynı masada oturuyoruz ki, bizim evde mesela misafir gelince zaman zaman erkekler ayrı odada kadınlar ayrı

61 *Ibid.*, s. 139.

62 *Ibid.*, s. 132.

63 *Ibid.*, s. 133.

64 Uğur KÖMECOĞLU, “Örtünme Pratiği ve Toplumsal Cinsiyete İlişkin Mekansal Bir Etnografi”, *Doğu-Batı Dergisi*, Y. 6, S. 23, Mayıs, Haziran, Temmuz 2003, s. 48.

odada oturur. Bu kadar erkeğin arasında nasıl oturacağım demiştim ilk başlarda. Kendimin bile bazen garipsediği şeyler vardır. Ben hala açıkçası erkeklerin yanında bir genç kızın sigara içmesi fikrine alışabilmiş değilim, özellikle de başörtülü bir bayanın, ama bunu çok rahat yapan insanlar var.....”⁶⁵.

Diğer taraftan kamusal alanın hukukî değil, siyaset bilimine mahsus bir kavram olduğu da unutulmamalıdır. Kaldı ki, siyaset biliminde dahi, kamusal alan kavramı üzerinde net bir tanım birliği yoktur. KÜÇÜK’ün de belirttiği üzere “....siyaset bilimi alanında da, mahiyet ve içeriğine ilişkin bu belirsizlik yanında, ağırlıklı olarak, devlete air resmi alanı değil, tamamen toplumda müşterek olarak kullanılan kamuya açık sivil alanı ifade etmek üzere kullanılmaktadır”⁶⁶. Siyaset biliminin dahi üzerinde uzlaşmadığı bir kavram olan kamusal alan kavramının, yasaklamada ölçüt olarak kullanılmasının hukuksal dayanağı yoktur. Zira Anayasa Mahkemesi’nin bir hak ve hürriyetinin sınırlandırılmasında ölçüt olarak kullandığı Anayasa m. 13, yasallık ilkesine vurgu yapmakta, belirsiz kavramlar ile sınırlandırma yapılamayacağını değişik kararlarında vurgulamaktadır⁶⁷.

2. Türkiye’de Dini Sembollere İlişkin Bir Tartışma: Başörtüsü

Kadının giyim ve kuşamına ilişkin tartışmalar 19. yüzyıla kadar uzanmaktadır⁶⁸. Ancak Türkiye’deki tartışmalar 80 öncesine dayanmaktadır.

Özellikle Şule Yüksel Şenler’in Bugün Gazetesi’nde yazmış olduğu “İslam Kadını” adlı yazı Türk kamuoyunda tartışmalara neden olmuştur. Zamanın Cumhurbaşkanı Cevdet Sunay’da tepkisini şu sözlerle dile getirmiştir: “Ankara sokaklarında kapalı kadınlar ve kızlar görmekteyim. Her şeyden önce şunu bildireyim ki Kur’an’da örtünmek veya açılmakla ilgili hiçbir ayet yoktur. Kapalılığa teşvik eden öncüler mutlaka cezalarını göreceklerdir”.

⁶⁵ KÖMECİOĞLU, s. 49.

⁶⁶ Adnan KÜÇÜK, “Türkiye’de Bir Tuhafılık: “Başörtüsü Yasağı”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Y. 13, S. 51-52, Yaz-Sonbahar 2008, s. 92.

⁶⁷ Bkz. KÜÇÜK, s. 92, AYM., E. 2003/30, K. 2003/38, KT: 29.04.2003.

⁶⁸ Şeyda ÇAMLI, *Attitudes Towards Allowance of Headscarf in the Universities: A Terror Management Theory Perspective*, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Eylül, Ankara 2010, s. 16.

Bu olumsuz örneklerin varlığına rağmen, kamusal hayatta başörtüsüne karşı topyekûn bir mücadele de yoktur⁶⁹.

80'ler döneminde başörtüsü konusu, İslâmi aktörlerin siyaset sahnesinde yer almaya başlamasıyla yeniden bir iktidar ve güç mücadelesi konusu olmuştur. Bu dönemde gerıcılık kavramları, siyasi muhalifleri bastırmanın bir aracı haline gelmiştir. Resmî ideoloji, Türk modernleşmesini bir iktidar pratiği olarak gördüğü için Türkiye'de bu dönemde başörtüsü söylemi, gerıcılık retoriği haline dönüşmüştür⁷⁰.

1989 yılında 2547 sayılı Yüksek Öğretim Kanunu Ek m. 16 ile getirilen düzenleme, Türkiye'de dini sembollerin tartışılmasını derinleştirmiştir. Söz konusu düzenleme, yükseköğretim kurumlarında “*dini inanç sebebiyle boyun ve saçların örtü ya da türbanla kapatılmasını*” serbest bırakmıştır. Bu düzenleme Cumhurbaşkanı'nca Anayasa Mahkemesi'ne götürülerek iptal davası açılmıştır. Cumhurbaşkanı'nca iptal istemiyle açılan dava, laik devlette din duygularından esinlenilerek başörtüsüyle ya da türbana serbestlik getiren düzenlemenin Anayasa'ya aykırı olduğu gerekçeleriyle kabul edilmiş ve söz konusu düzenleme iptal edilmiştir⁷¹. Mahkemenin üzerinde durduğu hususlardan bir diğeri de dinsel dogmalarla, kamusal alana ilişkin hukuksal düzenleme yapılamayacak olmasıdır. Bu yaklaşım daha sonraları AİHM'de açılan Leyla ŞAHİN davasında da görülmüş, mahkeme kararında dini semboller ve dini dogmalar kavramı toplumu çatışmaya yol açma potansiyeli anlamında kullanılmıştır. Ayrıca, toplumda bulunan aşırı uçların bu sembol ve dogmalarına karşı tutum alınabileceği gibi, bunlara karşı yapılacak düzenlemelerin demokratik toplumda haklılığı gibi soyut varsayımlara dayanıldığı da görülmüştür⁷².

Yakın tarihte Anayasa Mahkemesi'nin, Anayasa'nın 10 ve 42. maddelerine ilişkin Anayasa Değişikliklerine karşı açılan davaya ilişkin 2008/116 K. Sayılı kararında Mahkeme, başörtüsü ile ilgili düzenlemenin, usûl bakımından aslî kurucu iktidar yetkisine müdahale edilmesi; esas bakımından ise

⁶⁹ Selin ÇAĞATAY, *Kemalizm ya da Kadınlık: Çağdaş Kadının Başörtüsüyle İmtihani*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kültürel İncelemeler Yüksek Lisans Programı, İstanbul 2008, s. 31.

⁷⁰ ÇAĞATAY, s. 32.

⁷¹ S. Alp LİMONCUOĞLU, “Türban Sorununun Hukuksal Boyutu Anayasal Değişiklik Çözüm Olur mu?”, *TBB Dergisi*, S. 75, 2008, s. 144.

⁷² *İbid.*, s. 150.

“laiklik” ilkesine aykırılık oluşturduğu gerekçesiyle iptal etmiştir⁷³. Bu karar, Yüksek Mahkemenin 89 ve 91 yılındaki kararları ile paraleldir. Ancak bir hususu vurgulamak gerekir ki, Mahkeme, bu kararında başörtüsünü “bi-reysel tercih meselesi” olarak görmüş, önceki kararlarında sıklıkla vurguladığı “çağdaş yaşama aykırılık” hükmüne ise yer vermemiştir.

Yüksek Mahkeme, eski yasakçı tavrını biraz yumuşatmakta, başörtüsünün bir özgürlük kullanımı olabileceğini kabul etmektedir. Ancak Mahkemeye göre bu özgürlük, başkalarının haklarını sınırlandırabilecek ve kamu düzenini bozabilecek mahiyettedir. Mahkeme, farklı yaşam biçimlerinin başkalarına bir dayatma aracı olarak kullanılabilmesini bunun ise zamanla baskıya dönüşmesi ihtimalinden söz etmektedir⁷⁴. Bizce de tamamen korku ve varsayımlara dayandığı düşünülen Karar, çoğunluğu Müslüman ülkede başkalarının haklarını sınırlayabileceği ve baskı oluşturabileceği şeklinde faraziyelere dayanmakta, özgürlükleri genişletmeyi değil, sınırlandırmayı temel almaktadır.

Bir hakka özgürlük tanımak, sosyolojik verilerin kuvvetine göre değerlendirilmeli iken, doğruluğu ispatlanmamış ve ideolojik bir refleks ile belli bir hareket tarzını yansıtan karar, toplumsal meşruiyete sahip değildir.⁷⁵ Devlet seçkinlerince ortaya atılan “başörtüsü yasağı” sosyolojik olarak hiçbir veriye dayanmamaktadır. Sorunu anlamadan ve empati yapmadan bu yasakçı tavrın sürdürülmesi, başörtüsünün siyasal islam ile özdeşleştirilmesi, devlet seçkinlerinin tek argümanıdır ve bir çelişkidir. Zira pozitivizm ya da deneysellik, doğruluğu ispatlanmış verilerden hareket eder. Bir taraftan pozitivizm anlam yükleyip diğer taraftan pozitivizm verileri ile çelişkiye düşmek ise bir ironidir⁷⁶.

Başörtüsüne ilişkin TBMM’de geçtiğimiz günlerde yaşanan mutabakat önemli olmakla birlikte, başörtüsünün hukuken yasak olmamasına rağmen Anayasa Mahkemesi gerekçesi gösterilerek yasağa başvurulması hukuk garantisi olmuştur. 2547 sayılı YÖK Kanunu Ek 17. maddesi, dini kıyafet serbesttir hükmünü taşımasına rağmen, farklı yorumlardan beslenilmiş, AİHM’in Leyla Şahin kararı da yasağa temel teşkil etmiştir. Kaldı ki AİHM, yasağın değerlendirilmesinde kendisini yetkisiz saymış, somut durumun

⁷³ Zühtü ARSLAN, “Başörtüsü, Ak Parti ve Laiklik, Anayasa Mahkemesinden İki Karar Bir Gerekçe”, *Seta Analiz*, S. 2, Ocak 2009, s. 5.

⁷⁴ *İbid.*, s. 10.

⁷⁵ *İbid.*, s. 12.

⁷⁶ *İbid.*, s. 14.

değerlendirmesini Türk mahkemelerine bırakmıştır. Hatta Yargıtay Eski Başkanı Sami SELÇUK da, AİHM kararının yasaklama ihtiva etmediğini belirtmiştir⁷⁷. Ayrıca, temel hakların mahkemelerde yargılama konusu edilmesinin hukuk devleti ile bağdaşmayacağı ifade edilmiştir⁷⁸.

C) Mukayeseli Hukukta Dini Semboller

1. Genel Olarak

Avrupa’da dini sembollerin kullanılmasına ilişkin tektip bir düzenleme yoktur. Bu konuda, Ukrayna, Türkiye ve İsviçre’nin bazı kantonlarında kamu çalışanlarına yönelik mutlak sınırlamalar varken, özel sektör çalışanlarında yasak bulunmamaktadır.

Aşağıda da incelediğimiz Fransa, Almanya ve Hollanda ile İskandinav ülkelerinde ise özel sektör çalışanlarına yönelik, işverenlerce sınırlamalar yapılabileceği kabul edilmektedir. Ancak, sınırlamalara ilişkin yasaklar, yasa düzeyinde değildir. Avrupa ülkelerinde özel sektör çalışanlarına yönelik işverenlerce getirilen sınırlamalarda da orantılılık, meşru amaç ve müşteri imajı gibi ilkelere riayet edilmesi gerekmektedir⁷⁹.

AİHM, AİHS m. 9’da din ve vicdan hürriyetine ilişkin dört unsura yer vermiş olup, bunlar inanma ve inanmama, dinin gereklerini yerine getirme, dini inancı başkalarına telkin ve tebliğ etme ve öğretim hürriyeti’dir⁸⁰. Mahkeme, 9. maddedeki “öğretim” hakkını geniş yorumlamakta, herkesin din ve inancını başkalarına ulaştırma hakkına sahip olduğunu belirtmektedir⁸¹. Buradan bakıldığında, dini sembollerin yapmış olduğu çağrışım, bir dinin ya da inancın başkasına ulaştırılması hakkı çerçevesinde yorumlanabilecektir. Yine AİHM, din eğitimi ve öğretimi bağlamında ebeveynin haklarına saygı ve çoğulculuk ilkesini göz önüne alarak, dolaylı da olsa dini sembollerin inanç özgürlüğü içerisinde yer aldığını kabul etmektedir⁸².

⁷⁷ Ahmet MERCAN, “İhdas Edilmiş Başörtüsü Yasağı Sorunu Üzerinden Hukuk Devleti Anlayışı”, *Ümrân Dergisi*, Kasım 2010, s. 30.

⁷⁸ MERCAN, s. 31.

⁷⁹ <http://www.inhak.adalet.gov.tr/ara/karar/eweidavd.pdf>, E.T: 20.11.2013, saat: 14:51.

⁸⁰ Adnan KÜÇÜK, “AB Üyesi Bazı Ülkeler İle ABD ve Türkiye’de Din Eğitim ve Öğretiminin Hukukî Çerçevesi”, *Liberal Düşünce Dergisi*, C. 14, S. 55, Yaz: 2009, s. 62, dipnot. 1, Mustafa ERDOĞAN, *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*, Orion: Ankara, 2007, s. 161.

⁸¹ *Ibid.* s. 63.

⁸² *Ibid.* s. 64.

1989 yılında, Müslüman üç kız öğrencinin sınıflarda başörtüsü kullanmak istemesiyle başlayan tartışma, Fransa'yı ikiye bölmüştür. Okul idaresinin başörtüsü talebine olumsuz yanıt vermesiyle karara uymayan öğrenciler, uzaklaştırma kararı almışlardır. O dönemin Milli Eğitim Bakanı olan Lionel Jospin, meselenin uzlaşısı ile çözülmesi gerektiği yönündeki açıklamaları sert tepkiler alınca, konu Danıştay'a götürülmüştür. Danıştay, başörtüsü kullanımını "din ve vicdan özgürlüğü" bağlamında değerlendirmiş; diğer öğrencilere baskı aracı olarak kullanılmadığı müddetçe bu hakkın kısıtlanamayacağı yönünde görüş belirtmiştir.

Yine Danıştay'a göre başörtüsü kullanımı, eğitimin normal işleyişine zarar verecek şekilde anlaşılacaktır. Fransız Danıştay'ın vermiş olduğu bu karar başörtüsüne nisbi özgürlük tanısa da kullanımın sınırları her somut olaya göre değerlendirilecek olup, somut olayın şartları değerlendirilerek "başörtüsünün eğitimin olağan işleyişine müdahale" olarak kullanılıp kullanılmadığı bireysel idari yasaklamaları gündeme getirebilecektir⁸³.

Almanya'da başörtüsüne ilişkin olarak 2003 tarihli Anayasa Mahkemesi kararı, başörtüsü kullanmanın meslek icrasına engel olmayacağı yönündedir. Davacı Feriştah Ludin'in öğretmenlik yapmasına izin verilmemesi üzerine Anayasa Mahkemesi önüne gelen davaya ilişkin karar, hukuksal sonuçları itibariyle yeni bir tartışmaya yol açmıştır. Anayasa Mahkemesi kararı, her ne kadar başörtüsünün engellenemeyeceği yönündeyse de, eyaletler yasal düzenleme yapabileceklerdir. Bu karar sonrasında, 8 eyalet "Tarafsızlık Yasası"ni yürürlüğe koymuş ve bu yasa dini sembollerin kamuda kullanılmasını yasaklamıştır. Söz konusu yasa Hıristiyanlığa ait bazı objelerin kullanımına da izin vermiştir. Tarafsızlık Yasası'nın oluşturulma gerekçesi, başörtüsü kullanmanın kadın özgürlüğüne yönelik ağır ve kabul edilemez bir durum olarak görülmesidir. Yine bu gerekçeye göre kadın, İslâm dininde kamusal alandan soyutlanmakta, başörtüsü de bunun aracı haline gelmektedir⁸⁴. Ancak Tarafsızlık Yasası'nın konusu, sadece başörtüsüne münhasır kılınmış, diğer sembollere ilişkin yasaklayıcı bir karar alınmamıştır.

İngiltere'de dini sembollerin kullanılmasını yasaklayan bir düzenleme bulunmamaktadır. Buna rağmen 11 Eylül saldırısı sonrasında dini sembolle-

⁸³ Tevfik Sönmez KÜÇÜK, "Fransız Eğitim Sisteminde Dini Sembollerin Kullanılması", *Ankara Barosu Dergisi*, Yıl: 68, Sayı: 2010/1, s. 102.

⁸⁴ <http://www.dw.de/almanyadaba%C5%9F%C3%B6rt%C3%BCs%C3%BCm%C3%BCadelesi/a-17117863>, E.T.: 20. 11.2013, saat: 14:04.; Mustafa ÖZCAN, Avrupa'da Tezettir Tartışmaları, *Köprü Dergisi*, Güz 2003, S. 84, s. 1.

re, özellikle başörtüsüne yönelik önyargılar gittikçe artmaktadır⁸⁵. İtalya’da da dini sembollerin kullanılmasını yasaklayan bir düzenleme bulunmamaktadır⁸⁶. Ancak Hristiyanlığın Katolik mezhebi yaygın olduğu için devlete ait eğitim ve öğretim kurumlarındaki sınıflarda haç işareti asılmaktadır⁸⁷. Hollanda, dini sembollerin kamusal alanda yaşatılmasına önem vermektedir. Dini sembollerin hatta başörtüsünün yasaklanmasına dair bir düzenlemesi bulunmamaktadır⁸⁸.

İsviçre’de sadece Cenevre’de ilkökul öğretmenlerinin dini sembol taşımalarını yasaklayan bir düzenleme bulunmaktadır. Diğer eğitim ve öğretim kurumlarında ise böyle bir yasak bulunmamaktadır⁸⁹. Danimarka’da kamuda başörtüsü ile çalışan görevliler için özel işaretli başörtüsü takılması zorunludur. Hatta Danimarka ordusunda “burka” haricinde her türlü dini sembolün takılabileceği belirtilmiştir⁹⁰. Yunanistan’da dini sembol kullanılmasını yasaklayan bir düzenleme bulunmamaktadır. Ayrıca, başörtüsü gibi dini semboller dahi Ortodoks kıyafetlerine benzediğinden dolayı da hiç problem yaşanmamaktadır⁹¹. Birleşik Devletler Anayasası ve 1964 Yurttaş Hakları Kanunu, kamu çalışanlarının dini sembol takma hakkını güvence altına almaktadır. Ayrıca, özel sektör çalışanlarına yönelik hakkın kullanılmasını sınırlayan bir düzenleme de yoktur⁹². 1982 Hak ve Özgürlükler Şartı, dini sembollerin kullanılmasına anayasal güvence sağlamaktadır. Bu şartın 1. Bölümünde istisnai olarak, “zorlayıcı hükümet çıkarı”nın gerekli olması halinde, sınırlama asgari düzeyde olmak koşuluyla yapılabilecektir.

Kanada mahkemesine yansıyan sihizim dinine mensup bir kişinin türban ve hançer taşıma hakkı üzerine açılan davada mahkeme, bu hakkın niteliği üzerinde durmuş; *Bhinder v. Kanada Ulusal Demiryolları Şirketi* (1985) 2

85 *İbid.*, s. 7.

86 Jeroen TEMPERMAN, *Religious Symbols in The Public School, The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religios Symbols in The Public School Classroom* içinde (Edt: Jeroen Temperman), IDC Publishers and Martinus Nijhoff Publishers, Netherlands, 2012, s. 143.

87 Mustafa ÖZCAN, *Avrupa’da Tesettür Tartışmaları*, s. 8.

88 *İbid.*, s. 8.

89 *İbid.*, s. 8.

90 *İbid.*, s. 8.

91 *İbid.*, s. 9.

92 <http://www.inhak.adalet.gov.tr/ara/karar/eweidavd.pdf>, E.T.: 20.11.2013, saat: 14:51.

SCR 561 davasında, işyerinde türban takılmasının kask takmayı engelleyeceği bunun sınırlandırma için yeter şart olduğu kararına varılmıştır.

Kanada’da mahkemeler, dini sembolün samimiyeti gibi muğlak bir kavramı veri kabul etmekte, bu durumun ispatına çalışmaktadırlar. Yani, o sembolün takılması, kişinin inancı için bir gereklilik ise ya da “olmazsa olmaz” bir şart ise, takılmasına izin verilebilmelidir. Örneğin, Sih öğrencinin hançer taşınması, bu çerçevede değerlendirilmiştir. Zira, mahkemeye göre, hançer taşımak, o inancın olmazsa olmaz bir şartıdır ve temel bir göstergesidir⁹³.

2. AİHM’de Dini Sembollerin Kullanılmasına İlişkin Örnek Karar İncelemeleri

2.1 Karaduman ve Bulut Davası

İnceleme konumuz olan kararlardan ilki 1993 tarihli “Karaduman ve Bulut” kararıdır. Bu dava, mezuniyet diplomasına türbanlı fotoğraf verilmesinin engellenmesine ilişkindir.

O dönemdeki Avrupa İnsan Hakları Komisyonu, engelleme kararını AİHS m. 9’a aykırı bulmamıştır. Söz konusu kararın dikkat çeken yönü, laik üniversitede okumayı tercih eden öğrencinin kılık kıyafet kurallarına uymak zorunda olduğudur. Karara yönelik olarak, ULUSOY, “*Türkiye’de diğer Avrupa ülkelerinde görüldüğü gibi dinsel cemaatlerce yönetilen ve işletilen özerk özel üniversitelerin bulunmadığı ve tüm üniversitelerin zorunlu olarak laik olduğu konusunda aydınlatılmamış olduğu izlenimi doğmaktadır.*” eleştirisinde bulunmuştur⁹⁴. ULUSOY’un eleştirisinde de ifade edildiği üzere, Türkiye’de üniversiteler, devlet ve vakıf üniversiteleri şeklinde ikiye ayrılma ile birlikte, vakıf üniversitelerinde de resmî kurallar geçerlidir. Vakıf üniversitelerinin sadece işletme özerkliği bulunmakta ve ayrıca ücretli kurumlar olmaktadır. Bunun haricinde, YÖK mevzuatına ilişkin tüm gereklilikler yerine getirilmelidir.

2.2 Leyla Şahin Davası

AİHM, 2004 tarihli “Leyla Şahin” kararında, Türkiye gibi radikal dinci tehlikenin olduğu bir ülkede, başörtüsünün yasaklanmasının hukuka uygun

⁹³ <http://www.inhak.adalet.gov.tr/ara/karar/eweidavd.pdf>, E.T.: 20.11.2013, saat: 14:53.

⁹⁴ Ali ULUSOY, “Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin Üniversitelerde Türban Yasağına İlişkin Kararları Üzerine Notlar”, *AÜHFD*, Y. 2004, C. 53, S. 4, s. 125.

olduğu ve AİHS'yi ihlal etmediği kanaatine varmıştır⁹⁵. Mahkeme, mahkemelerin takdir yetkisini değerlendiremeyeceğini ve bunun hukuksal denetime konu edilemeyeceğini belirtmiştir⁹⁶. ULUSOY'un da haklı olarak belirttiği gibi, AİHM, AİHS uygulamasında “farklı ölçütler ve standartlar” kullanmamalıdır. Zira objektif bir yargılama yerine, ülkenin somut şartları gibi subjektif yargılamalara dayanak teşkil edecek yargılama pratikleri, hukuksal güvenlik ilkesine aykırılık oluşturmaktadır⁹⁷.

2.3 Ahmet Arslan Davası

Aczimendi tarikatına mensup olan davacılar, Kocatape camiindeki bir törene dini kıyafetleri ile katılmışlar ve haklarında Terörle Mücadele Kanunu ile Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun'u ihlal ettikleri gerekçesiyle kamu davası açılmıştır. Davacıardan bazıları, mahkemede yapılan yargılamada kıyafetlerini çıkarmak istememişlerdir. Yargılama sonucunda davacılar para ve hapis cezalarına çarptırılmıştır. Davacılar hakkında açılan ceza davası 2001 Nisan ayında ertelenmiş ve beş yıl sonra geriye dönük olarak düşmüştür⁹⁸.

Davacılar, AİHS. m. 9 kapsamında, din özgürlüğünün ihlal edilmesi gerekçesine dayanarak kararı AİHM'e taşımışlardır. AİHM'de açılan davada Hükümetin savunması şu hususlara ilişkindir: “Devrim yasalarına aykırılık”, “şeriat sisteminin getirilmek istenmesi”, “adalete saygısızlık”, “kamu düzenini bozan davranışlar”⁹⁹.

AİHM, Türk mahkemesinde verilen cezanın duruşma sırasındaki disiplinsiz harekete ilişkin değil, sokaklarda giyilen kıyafete ilişkin olduğu tespitini yapmıştır. Davacılar, Kocatepe Camiinde, dini kıyafetlerini giymişler, mahkûmiyetleri de bu hareketlerinden kaynaklanmıştır. AİHM, kıyafetlerin cami avlusunda giyilmesinden ötürü ceza verilmesini AİHS. m. 9'a aykırı bulmuş, davacıların kıyafetine ilişkin zorlayıcı ve cezalandırıcı müdahalenin

⁹⁵ *İbid.*, s. 126.; Case of Leyla ŞAHİN v. Turkey, Application no. 44774/98, KT. : 10 Kasım 2005., par: 152-156; [http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-70956#{"itemid":\["001-70956"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-70956#{), E.T.: 21.11.2013, saat: 12:03.

⁹⁶ *İbid.*, s. 128.

⁹⁷ *İbid.*, s. 129.; Case of Leyla ŞAHİN v. Turkey, Application no. 44774/98, par: 157-162.

⁹⁸ Ahmet ARSLAN and oth. V. Turkey, Application no. 41135/98, KT. : 23 Şubat 2010, s. 1.

⁹⁹ Ahmet ARSLAN and oth. V. Turkey, Application no. 41135/98, KT. : 23 Şubat 2010, s. 2.

“yasayla öngörülmediği”, “meşru amaç gütmeyişi” ve “demokratik toplumda gerekli olmadığı” gerekçelerine dayanmıştır¹⁰⁰.

2.4 Nadia EWEİDA ve Shirley CHAPLIN Davası

Bir Kıpti Hristiyan olan Eweida, British Airways Plc şirketinde bilet kontrol ekibindedir. Şirket, tüm çalışanları için üniforma giyme zorunluluğu getirmiştir. Üniformada yüksek yaka bluz kullanılmakta ve kravatla giyilmesi gerekmektedir¹⁰¹.

Şirket, yayınladığı kılık kıyafet rehberinde, üniforma dışında bir aksesuarın takılmasını yasaklamaktadır. Eweida, 2006 yılına kadar iş yerinde haç takmış, şirket yetkililerinin ikazlarına rağmen haç çıkarmayı reddetmiştir. Şirket bunun üzerine Eweida’yı evine göndermiştir. Daha sonra, üniforma giyilmesi zorunlu olmayan başka bir işi de Eweida kabul etmemiştir. 2007 yılında şirket, üniforma dışında aksesuar takılmasını yasak olmaktan çıkarmıştır¹⁰².

Bunun üzerine Eweida, şirkete karşı önce İş Mahkemesine kendisine yönelik ayrımcılık yapıldığı iddiasıyla başvurmuş, reddi üzerine kararı İş Temyiz Mahkemesi’ne götürmüştür. İş Temyiz Mahkemesi’nden de olumlu yanıt alamayan Eweida, Temyiz Mahkemesi’ne başvurmuş, bu başvurusu da aynı gerekçeler doğrultusunda reddedilmiştir. Dava, AİHM’e dini haklarının korunması hususunda iç hukuk yollarının yeterli güvenceler getirmediği gerekçesine dayanılarak götürülmüştür¹⁰³.

Hemşire olan Chaplin, boynuna takmış olduğu zincirin ucundaki haçın görünür şekilde kullanılması, Sağlık Bakanlığı’nın kılavuzu uyarınca gizlenmesi gerekliliğinden dolayı, haçın çıkarılması istenmiştir. Davacı, haçın dini sembol olduğunu ifade etmesine rağmen çalıştığı pozisyondan alınarak geçici bir pozisyona geçirilmiştir. Dava, AİHM’e dini hakların korunması

¹⁰⁰ Ahmet ARSLAN and oth. V. Turkey, Application no. 41135/98, KT. : 23 Şubat 2010, s. 2-3.

¹⁰¹ Eweida and Others v. UK, Application no. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10, KT. : 15 Ocak 2013, par: 9.

¹⁰² Eweida and Others v. UK, Application no. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10, KT. : 15 Ocak 2013, par: 12.

¹⁰³ Eweida and Others v. UK, Application no. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10, KT. : 15 Ocak 2013, par: 15.

hususunda iç hukuk yollarının yeterince güvence getirmediği gerekçesine dayanılarak götürülmüştür¹⁰⁴.

AIHM, Eweida ve Chaplin Davalarını AIHS'nin 9 ve 14. maddelerine göre şu şekilde değerlendirmiştir:

AIHS'nin 9. maddesine¹⁰⁵ göre düşünce, din ve vicdan özgürlüğü, demokratik toplumun temel ilkelerinden bir tanesidir. Bu ilke inananları ve inananmayanları birbirinden ayırmaksızın, tamamlayıcı, birleştirici ve çoğulculuğu sağlayan bir olgudur¹⁰⁶.

Diğer taraftan, düşünce, din ve vicdan özgürlüğü, inandırıcılığı ve tutarlılığı olan görüşlerdir. Bir hakkın 9. maddenin koruması kapsamında olabilmesi için, inandırıcılığı ve tutarlılığı olan bir inanç ile doğrudan bağının olması gerekir¹⁰⁷.

Maddenin birinci paragrafına göre, bireyin bir dine inancının koruma görmesi gibi inananların da bu kanaatlerinden ötürü korunmaları mutlak bir haktır. Yine birey, bir inanca sahip olduğunu gösterebilme hakkına da sahiptir. Dini inancın gösterilmesi çeşitli ritüeller, semboller ya da öğretme şeklinde de olabilir. Ancak, demokratik toplum düzeni açısından başkalarının özgürlüğüne müdahale sayılabilecek eylemlerden ötürü, bu hakka meşru amaçlar doğrultusunda sınırlama getirilebilecektir. AIHM, taraf devletlere, bu hakka ilişkin olarak makul ve meşru amaçlar doğrultusunda sınırlama getirilebileceğini kabul etmektedir. Getirilen sınırlamalar da toplum ve birey çıkarı arasında adil bir denge de gözetilmelidir¹⁰⁸.

¹⁰⁴ <http://www.inhak.adalet.gov.tr/ara/karar/eweidavd.pdf>, E.T.: 20.11.2013, saat: 16:08.; Eweida and Others v. UK, Application no. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10, KT. : 15 Ocak 2013, par: 51.

¹⁰⁵ 1. Herkes, düşünce, vicdan ve din hakkına sahiptir, bu hak, tek başına ya da başkaları ile birlikte, aleni ya da gizli olarak, dinini ya da inancını değiştirme özgürlüğünü ve dinini ya da inancını sergilemek için ibadet, öğretme, uygulama ve gözlemlenebilirliklerini de kapsar.

2. Kişinin dinini ya da inançlarını yaşama özgürlüğü, yalnızca yasayla belirlenen ve kamu düzeni, sağlık ya da ahlakın korunması ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması adına demokratik bir toplumda kamu güvenliğinin selameti için gerekli olan kısıtlamalara tabidir.

¹⁰⁶ Eweida and Others v. UK, Application no. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10, KT. : 15 Ocak 2013, par: 79.

¹⁰⁷ Eweida and Others v. UK, Application no. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10, KT. : 15 Ocak 2013, par: 81.

¹⁰⁸ Eweida and Others v. UK, Application no. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10, KT. : 15 Ocak 2013, par: 84.

AİHS'nin 14. maddesine¹⁰⁹ göre, Sözleşme'de belirlenen hak ve özgürlüklerin kullanılması, cinsiyet, ırk, renk, dil, din, siyasi ya da farklı bir görüş, ulusal ya da sosyal köken, ulusal bir azınlık ile alaka, varlık, doğum ya da başka bir statü gibi her koşulda ayrımcılıktan bağımsız bir güvence altındadır. AİHM, 14. maddeyi, sözleşme kapsamındaki hak ve özgürlükler bağlamında değerlendirmektedir. Yani 14. madde kapsamında dava konusu edilen maddî olaylar, sözleşmede güvence altına alınan hak ve özgürlüklerdir¹¹⁰.

AİHM, Eweida davasında, somut olarak davacının başkalarının özgürlük alanına müdahale ettiğine ilişkin bir ihlale rastlanmamış olduğunu, üçüncü bir kişide maddî bir zararın oluşmadığını, devletin ise davacının dini sembol taşıma hakkını güvence altına almadığını, 9. maddenin ihlal edildiği gerekçesiyle hüküm altına almıştır. 14. maddenin ise ihlal edilmesini kararlaştırmıştır¹¹¹.

AİHM, Chaplin davasında, davacının hemşire olarak görev yapmasının, sağlık ve güvenlik yönleri gözetilerek, haçının çıkartılmasının istenmesini, sözleşmeye aykırı görmemiştir. Zira Mahkemeye göre, idarelerin, bu tür durumlarda takdir hakları bulunmalıdır ve alınan tedbirle orantılıdır. Bu bakımdan Sözleşmenin 9. maddesi ihlal edilmemiştir, tespitinde bulunulmuştur. 14. Maddenin ise ihlal edilmediği kanaatine varmıştır¹¹².

2.5 Lautsi Davası

Davacı, devlet okuluna giden çocuklarının, sınıflarda çarımha gerili İsa figürü bulunmasını gerekçe göstererek, bunun bir dini sembol olduğunu, kaldırılması gerektiğini ileri sürmüştü, önce okul idaresine başvurmuş, red cevabı üzerine İdare Mahkemesi'nde "laiklik" ilkesinin ihlal edildiği iddiasıyla dava açmıştır¹¹³.

¹⁰⁹ Sözleşme'de belirlenen hak ve özgürlüklerin kullanılması, cinsiyet, ırk, renk, dil, din, siyasi ya da farklı bir görüş, ulusal ya da sosyal köken, ulusal bir azınlık ile alaka, varlık, doğum ya da başka bir statü gibi her koşulda ayrımcılıktan bağımsız olarak güvence altındadır.

¹¹⁰ <http://www.inhak.adalet.gov.tr/ara/karar/eweidavd.pdf>, E.T.: 20.11.2013, saat: 16:15.

¹¹¹ Eweida and Others v. UK, Application no. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10, KT. : 15 Ocak 2013, par: 95.

¹¹² Eweida and Others v. UK, Application no. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10, KT. : 15 Ocak 2013, par: 101.

¹¹³ Case of Lautsi And Others v. Italy, Applican no. 30814/06., KT. 18 Mart 2011, par: 10.; <http://www.ihb.gov.tr/dosyagoster.ashx?id=318>, E.T. : 21.11.2013, saat: 12:16.

İdare Mahkemesi, sınıflarda çarmıha gerili İsa figürü bulunmasını sağlayan Kraliyet Kararnamesinin 118 ve 119. maddelerini Anayasa Mahkemesine götürmek suretiyle, özellikle laiklik ilkesinin ihlal edildiğini gerekçe göstererek Anayasa'ya uygunluk sorunu yöneltmiştir. Anayasa Mahkemesi, kararnamenin yönetmelik statüsünde olduğunu ve başvurunun kabul edilemez olduğunu belirterek başvuruyu reddetmiştir¹¹⁴.

Yeniden İdare Mahkemesi önüne gelen davada, “çarmıha gerili İsa figürünün bir dini sembol olmasına rağmen, Hıristiyanlığın bir sembolü olduğu ve diğer inançlar için referans noktası teşkil ettiği”, “kimlikle bağlantılı bir değer taşıdığı”, “Avrupa'nın tarihi ve kültürel gelişim özelliklerini yansıttığı” gerekçeleriyle red kararı verilmiştir. Kararın temyiz edilmesi üzerine Danıştay, yerel mahkeme kararını onamıştır.

Karar AİHM'e götürülmüş ve 1 No. lu Protokol'ün 2. maddesi ile AİHS'nin 9. maddesinin ihlal edildiği gerekçelerine dayanılmıştır¹¹⁵. Daire, ihlal iddiasını kabul etmiş ve şu gerekçelere yer vermiştir: “dolaylı bile olsa devlet bir inancı empoze edemez”, “haç işaretinin dini anlamı büyüktür”, “Hıristiyanlığa inanmayan öğrenciler rahatsız olabilir”, “negatif hak özel olarak korunmalıdır”, “devlet, din tarafsızlığını desteklemelidir”, “dini semboller ile eğitim çoğulculuğu sağlanamaz”, “dini sembol dayatması ebeveynlerin dini eğitim verme hakkına saldırıdır”¹¹⁶.

Daire kararına karşı, İtalyan Hükümeti, “haç işaretinin sadece dini sembol olmadığını, kültürel ve kimlikle bağlantılı bir değerler bütünü olduğunu”, “haç işaretinin bazı Avrupa ülkesi bayraklarında bulunduğunu”, “sembolün çağrışım gücü ne olursa olsun pasif bir sembol olduğunu”, “devletin aktif bir yönlendirme yapmadığını”, “İsa figürünün ulusal bir özelliğin yansıması olduğunu”, “başka bir dini empoze etme ihtimali (potansiyel risk) kavramının muğlak anlam taşıdığını”, “okul ortamında azınlık dinlerine mensupların dini kiske ve sembol kullanma hakkını tanıdığını” gerekçe göstererek kararın AİHM Büyük Dairesi tarafından incelenmesi talebinde bulunmuştur.

AİHM Büyük Dairesi, “haç işaretinin dini bir sembol olduğunu kabul ederek, öğrenciler üzerinde etkide bulunduğuna ilişkin bir delile rastlamadığını”, “devletin eğitim ve öğretimin dini ve felsefi inançlara göre yapılması hususunda takdir hakkına sahip olduğunu”, “devlet tarafından bir inanç aşılanmadığı sürece takdir hakkının tanınması gerektiğini”, “dini semboller

¹¹⁴ Case of Lautsi And Others v. Italy, Applican no. 30814/06., KT. 18 Mart 2011, par: 16.

¹¹⁵ Case of Lautsi And Others v. Italy, Applican no. 30814/06., KT. 18 Mart 2011, par: 29.

¹¹⁶ Case of Lautsi And Others v. Italy, Applican no. 30814/06., KT. 18 Mart 2011, par: 30-32.

konusunda Avrupa genelinde bir uzlaşma bulunmadığını bu durumun da ülkenin somut koşullarına göre değerlendirilmesini”, “sınıflara haç işareti asılmasının pasif bir sembol olduğunu, dini faaliyetlere katılmak gibi anlaşılmaması gerektiğini”, gerekçe göstererek, AİHS’ye Ek 1 No’lu Protokol’ün 2. maddesinin ihlal edilmediğine ve AİHS m. 9 kapsamında incelenecek bir husus bulunmadığına karar vermiştir¹¹⁷.

Sonuç ve Değerlendirmeler

Dini sembollerin kullanılması ya da takılması inanç özgürlüğünün bir yansımasıdır. Bu özgürlük, bireyin içerisinde doğduğu toplumun kültürel, dini ve dilsel özelliklerine göre şekillenir.

Dini sembollerin kullanılmasında modernizm ile birlikte başlayan tartışma, aslında toplumların tarihsel yürüyüşleri ile izah edilmektedir. Her toplum, tarihsel yürüyüşü içerisindeki kazanımlarını sembolere yüklemiş, o topluma ait olan bireyi ise bu semboller ile aidiyet bilincini geliştirmiştir.

Modernizm, bireyi hatta toplumu dönüştürebileceği “kamusal alan” lar inşa etmiş, bu alanlarda devlet eliyle hak ve özgürlükler üzerinde sınırlamalar yapmıştır. Modernizm, aslına bakılırsa, batı kültür ve medeniyetinin tarihsel yürüyüşünün neticesidir. Bu yüzden genel geçer bir modernite tanımı yoktur. Modernite, kaynağını aydınlanmada bulan ve geleneksel toplum yapısını parçalamayı, kutsal ve aşkın ide kavramlarını pozitivistliğe transfer etmeyi kendine ilke edinen bir yapının adıdır. Eski, geleneksel, cemaatçi, aşkın toplum yapıları, modernizm ile parçalanmış, birey ön plana çıkarılmış, pozitivist ve biçimsel kalıplarla insan dönüştürülmeye çalışılmıştır.

Modernizm ve gelenek arasında yaşanan tartışmalar, aslında doğu ile batının, ilericilik ile gericiliğin, pozitivistizm ile aşkın olanın, özel alan ile kamusal alanın mücadelesidir. Bu yüzden modernizme eklemeye çalışılan toplumlar, eskiyi terke ve inkâra zorlanmakta, eskiyi çağrıştıran sembollerden arındırılmaya çalışılmaktadır.

Kilisenin, devlet yetkilerini kullanmasına tepki olarak doğan ve zamanla bir devlet sistemi olan laiklik ise modernizmin geleneğe karşı bir tepkisi olarak ortaya çıkmıştır. Batı modernizmini kendine rehber alan Türkiye Cumhuriyeti, Şerif Mardin’in deyişi ile “*Türk Modernleşmesi*”, batı medeniyetine benzer bir modernizm algısı oluşturmaya çalışmış, inşa ettiği “kamusal alan” retoriği üzerinde bireyi ve toplumu şekillendirmeyi amaçlamıştır. Bu şekillendirmede başat rol “kadın giyimidir”. Modernizmin aydınlanmacı yüzü sayılan “kadın” üzerinden yeni bir kamusal alan dizayn edilmiş, kadın,

¹¹⁷ Case of Lautsi And Others v. Italy, Appican no. 30814/06., KT. 18 Mart 2011, par: 57-78.

modern giysiler ile çağdaşlaşmanın simgesi haline getirilmiştir. Diğer taraftan, Türk modernleşmesinde eskiye dair red ve inkâr, çağdaşlaşmanın çıkış noktası olmuştur.

Türk modernleşmesi, inanç özgürlüğü bakımından dini sembolleri, kamusal alandan tamamen uzaklaştırmakla, yeni bir ulus yaratmayı amaçlamıştır. Bu proje, kamusal alanın, dini sembollerden arındırılarak, teptileştirici, homojen ve “öteki” algısına dayanan bir yapı oluşturmuştur. Türkiye’de yaşanan tartışmaların çıkış noktası da budur. Zira, homojen yapısıyla ulus devlet, kamusal alanda tek renk görmek ister ve farklılıklara tahammül etmez. Türk modernleşmesi, ulus devleti inşa etmek için, toplumu dönüştürmeyi kendisine birincil vazife saymıştır.

Türban ya da başörtüsü tartışmaları ise işte tam da bu noktada ortaya çıkmış, Türk modernleşmesine karşı bir duruş olarak görülmüştür. Niteliği itibariyle aydınlanmayı, modernizmi ve pozitivistliği ilke edinen Türk modernleşmesinde, oluşturulan homojen ulus, kamusal alanda yer almalıdır. Farklılıklara ise bu alanda tahammül edilmemiştir. Dolayısıyla Türk modernleşmesi, özgürleştirici, farklılıklara saygı gösteren ve dolayısıyla dini sembollerin görünürliğini kamusal alanda destekleyen değil, aksine sınırlandırıcı ve yasakçı bir hareket olmuştur.

Dini semboller, Avrupa’da farklı uygulamalara konu edilmiştir. Bazı ülkeler azınlıklara ve farklılıklara kültürel temelli saygı gösterirken, dini sembollerin de bir kültürün, bir inancın yansıması olduğunu kabul etmiş; bazı ülkeler ise kamusal alanda yasaklayıcı tavır almayı benimsemiştir. Yasak tavır alan ülkelerde ortak payda, İslam’ın yükselen bir din olması, müslümanların sayıca artması ve 11 Eylül saldırılarından sonra değişen algıdır. Bu algı, Avrupa’da ağırlıklı bir din olarak Hıristiyan sembollerine karşı müsamaha gösterir iken, İslâmî sembollere karşı tutum değişmemiştir.

AİHM’e yansıyan örnek kararlarda genellikle, İslâmî sembolleri kullanmak isteyenlere karşı “laik okulda okumayı tercih etmek”, “radikal dinci tehlikenin varlığı”, “farklı ölçütler ve standartlar”, “yasaklayan devletin takdir yetkisi”, “başörtüsü kullanmayanlara baskı uygulama potansiyeli” gibi kavramlara vurgu yapılırken; Hıristiyan sembolleri kullanmak isteyenlere karşı ise “dini sembol taşıma hakkının devletçe güvence altına alınmadığı”; Hıristiyan sembollerinin kaldırılmasını isteyenlere karşı da “haç işaretinin dini bir sembol olduğu kabul edilerek, öğrenciler üzerinde etkide bulunduğu”na ilişkin bir delile rastlanmadığı”, “devletin eğitim ve öğretimin dini ve felsefi inançlara göre yapılması hususunda takdir hakkına sahip olduğu”, “devlet tarafından bir inanç aşılmadığı sürece takdir hakkının tanınması gerektiği”, “sınıflara haç işareti asılmasının pasif bir sembol olduğu, dini

faaliyetlere katılmak gibi anlaşılmasını gerektiği” şeklinde tutarsız ve çifte standarta yol açan kararlara yer vermiştir.

Bu da göstermektedir ki AİHM, inanç özgürlüğü bakımından dini sembollerin kullanılmasında Hıristiyanlara karşı daha müsamahalı ve objektif kararlar vermektedir. Aynı durumda Müslümanların kullanımı, kamu düzeni, kamu yararı, potansiyel riskler, sınırlamada takdir yetkisi gibi gerekçelerle karşılanmaktadır.

Dini sembollerin kullanılmasında, AİHM kararlarının tatmin edici ve hukukî olduğundan söz edilemez. AİHM’de dini sembollerin kullanılmasındaki kriterlerden birisi o dini sembolün ait olduğu dini inanç bakımından gerekli olması, tutarlı ve inandırıcılık taşımasıdır. Bu sübjektif kriterler, AİHM temelinde çözümlenerek, dini sembollerin kullanılabilmesine imkân tanıyan yasal düzenleme yapılmalı, dini sembol kullanmanın, temel bir insan hakkı olması gerçeği dikkate alınmalıdır.

Dini sembollerin kullanımına ilişkin kriterler, azınlık hakları, farklı toplum talepleri ve bireysel tercih temelinde belirlenmelidir. Diğer taraftan, dini sembollerin kullanımı konusunda Mahkemenin, Hıristiyanlık ile İslam sembollerini arasında objektif standartlar getirmesi zorunludur. Leyla ŞAHİN davasında, AİHM’in yasağa ilişkin Türk mahkemelerinin takdir yetkisini denetlemeyeceği savı, hukuksal gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Şayet AİHM, mahkemelerin takdir yetkisini, evrensel hukuk normlarına göre dahi denetlemeyecekse, temel hak ve hürriyetlerin güvencesi sayılan AİHM’in güvence fonksiyonu tartışmaya açılacaktır. Mahkemenin bu tür çelişik kararlar vermesinin önüne geçilmeli gerekirse, karar birleştirmesi yapılarak, hukuksal güvenlik sağlanmalıdır. Bir ülkenin somut gerçeklerine göre farklı, başka bir ülkenin somut gerçeklerine göre farklı bir karar, mahkemenin saygınlığına gölge düşürecektir.

Dini sembol kullanma hakkı, bir insan hakkıdır. Temel hak ve hürriyetler çerçevesinde, kişinin kendisini geliştirmesine, anlamlandırmasına ve bireysel tercihlerine saygı gösterilmesini gerektirir. Türkiye’de geçtiğimiz günlerde TBMM’de varılan mutabakatla başörtüsü sorununun çözülmesi, konunun toplum tabanındaki meşruiyetinin bir yansıması da sayılarak sevindiricidir.

Diğer taraftan, Avrupa’da İslâma yönelik olumsuz algının, başörtüsünü konu edinerek devam ettirilmesi, temel hak ve hürriyetlerin en yüksek düzeydeki koruyucusu sayılan AİHM’nin çelişik kararlarında da yansımasını bulmaktadır. Evrensel, genel, objektif hukuk normlarına ve kararlara yer vermesi gereken AİHM’in varsayımlara, korkulara, potansiyel risklere dayanarak bu hakka ilişkin farklı kararlar vermesi, konunun hala bir tartışma düzleminde olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

AKKAŞ İbrahim, Küreselleşme Sürecinde Kimlikler, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Elazığ, 2008.

AKTAN Coşkun Can, “Leviathan: İnsan Haklarının Koruyucusu mu, Yoksa İhlalcisi mi?”, Yeni Türkiye Dergisi, Y. 4, S. 21, Mayıs-Haziran 1998.

ARSLAN Zühtü, Başörtüsü, Ak Parti ve Laiklik, Anayasa Mahkemesinden İki Karar Bir Gerekçe, Seta Analiz, Sayı: 2, Ocak 2009.

ATASAGUN Galip, İlahi Dinlerde (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’da) Dini Semboller, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Dinler Tarihi Bilim Dalı, Konya 1996.

AYDENİZ Hüsnü, Semboller, Sembolün Anlam Kaybı ve Etkilerine Gelenekselci Bir Yaklaşım (Rene Guenon Örneği), EVEV Akademi Dergisi, Yıl: 15, Sayı: 48 (Yaz 2011)

BAŞBİLEN Pınar, Avrupa Birliği’nin Etnik ve Dini Kimliklere Yaklaşımı: Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı Uluslararası İlişkiler Bilim Dalı, Ankara 2008.

BATTAL Ahmet, Kamusal Alan, Köprü Dergisi, Kamusal Alanda Din-Siyaset-Toplum İlişkileri, Yaz 2007, S. 99

BERGER Laurent, “Why Maurice Bloch’s Work on ‘Religion’ Is Nothing Special but Is Central”, Religion and Society: Advances in Research, 1 (2010): 14–18

ÇAĞATAY Selin, Kemalizm ya da Kadınlık: Çağdaş Kadının Başörtüsüyle İmtihanı, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kültürel İncelemeler Yüksek Lisans Programı, İstanbul 2008

ÇAMLI Şeyda, Attitudes Towards Allowance of Headscarf in the universities: A Terror Management Theory Perspective, ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Eylül, Ankara 2010.

ÇELİK Celalettin, Kentleşme Sürecinde Dini Hayat, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Prof. Dr. Şaban Kuzgun’un Anısına, Sayı: 11, Kayseri 2011.

DALFİDAN Fazilet, Türk Modernleşmesi Sürecinde Değişen Kadın Kimliği, Muhafazakar Kadınların Kamusal Alandaki Görünürlüğü Üzerine Sosyo-

lojik Bir Değerlendirme, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Aydın 2012.

ERCİNS Gülay, Demokrasinin bir Önkoşulu Olarak Kamusal Alan ve Türkiye’de Kamusal Alan Algısı, C. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, Cilt 14, Sayı 1, 2013.

ERDEM Fazıl Hüsnü, Müdahale, Mücadele ve Müzakere Mekânı Olarak Kamusal Alan, Köprü Dergisi, Kamusal Alanda Din-Siyaset-Toplum İlişkileri, Yaz 2007, S. 99

ERDOĞAN Mustafa, “Küreselleşme, Hukuk ve Türkiye”, *Liberal Düşünce Topluluğu*, <http://www.liberal.org.tr/incele.php?kategori=MTg=&id=NzIw>, ET. 01.11.2013, Saat:11.20.

GÖLE Nilüfer, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis y., 2009.

HASPOLAT Evren, “Siyasal İslam ve İslamcı Kadının Kamusal Alana Katılımı”, *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, Cilt:5, Sayı: 17, Kış:2006/2007, Sayfa: 4-21.

Judith BUTLER, Jürgen HABERMAS, Charles TAYLOR, Cornel WEST, *The Power of Religion In The Public Sphere*, Columbia University Press, New York, 2011.

KEYMAN Fuat, “Kamusal Alan ve ‘Cumhuriyetçi Liberalizm’: Türkiye’de Demokrasi Sorunu”, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, Y. 2, S. 5, Kasım, Aralık, Ocak 1998-9.

KOCA Selçuk Kürşad, “Genel Hatları ile Kültür ve Sembol İlişkisi”, *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi*, 2010-II.

KÖMECOĞLU Uğur, “Örtünme Pratiği ve Toplumsal Cinsiyete İlişkin Mekânsal Bir Etnografi”, *Doğu- Batı Düşünce Dergisi*, Y. 6, S. 23, Mayıs, Haziran, Temmuz 2003.

KUBİLAY Çağla, “İslamcı Söylemde Kamusal Alan Tasavvuru: Devletle Tanımlanan Kamusal Alanın Millete Tahvili ve Kamusal Alanın Reddi”, *Alternatif Politika*, C. 1, S. 3, Aralık 2009.

KÜÇÜK Adnan, “AB Üyesi Bazı Ülkeler İle ABD ve Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretiminin Hukukî Çerçevesi”, *Liberal Düşünce Dergisi*, C. 14, S. 55, Yaz: 2009.

KÜÇÜK Adnan, “Türkiye’de Bir Tuhaflık: “Başörtüsü Yasağı”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Y. 13, S. 51-52, Yaz-Sonbahar 2008.

KÜÇÜK Tevfik Sönmez, “Fransız Eğitim Sisteminde Dini Sembollerin Kullanılması”, *Ankara Barosu Dergisi*, Y. 68, S. 2010/1

KÜÇÜKCAN Talip, “Kamusal Alan, Kamusal Alanda Din-Siyaset-Toplum İlişkileri”, *Köprü Dergisi*, Yaz 2007, S. 99

LİMONCUOĞLU S. Alp, “Türban sorununun hukuksal boyutu anayasal değişiklik çözüm olur mu?”, *TBB Dergisi*, S. 75, 2008.

MERCAN Ahmet, “İhdas Edilmiş Başörtüsü Yasağı Sorunu Üzerinden Hukuk Devleti Anlayışı”, *Ümran Dergisi*, Kasım 2010.

MEŞE İlknur, *Ulus Devlet Olma Yolunda Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Siyasal Kimlikleri ve Modernleşme*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006.

ONAT Nazım, *Kamusal Alan ve Sınırları*, Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü felsefe Anabilim Dalı, İstanbul 2010.

ORSİ Robert A., *Religious Studies*, Cambridge University Press, New York, 2012.

ÖZCAN Mustafa, “Avrupa’da Tesettür Tartışmaları”, *Köprü Dergisi*, Güz 2003, S. 84.

Peter G. DANCHIN and Elizabeth A. COLE (Edit.), *Protecting The Human Right of Religious Minorities In Eastern Europe*, Columbia University Press, New York, 2012, s. 33.

SAFİ İsmail, *Türkiye’de Muhafazakarlığın Düşünsel-Siyasal Temelleri ve Muhafazakar Demokrat Kimlik Arayışları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, Doktora Tezi, Ankara 2005.

SELÇUK Sami, *Zorba Devletten Hukukun Üstünlüğüne*, Yeni Türkiye y., Ankara, 1998.

TANIR Canan, *Clothed Bodies That Matter: In Search of a Feminist Perspective on the Headscarf Controversy*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kültürel İncelemeler Yüksek Lisans Programı, İstanbul 2009.

TEMPERMAN Jeroen, *Religious Symbols in The Public School, The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religios Symbols in The Public School Classroom* içinde (Edt: Jeroen Temperman), IDC Publishers and Martinus Nijhoff Publishers, , Netherlands, 2012.

ULUÇ Özlem, *Kamusal Alanda Din*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, İstanbul 2001.

ULUSOY Ali, “Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin Üniversitelerde Türban Yasağına İlişkin Kararları Üzerine Notlar”, *AÜHFD*, Y. 2004, C. 53, S. 4.

YAVUZ Ömer Faruk, “Kur’an’da Kutsal Mekan, Zaman ve Eşya Kavramlarının Sembolik Değeri”, *Milel ve Nihal, İnanç ve Kültür Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Y. 3, S. 1-2, Aralık 2005-Haziran 2006.

YILMAZ Zafer, *Hannah Arendt’te Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı ve Modern Çağda Toplumsal Alan*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Erzurum, 2007.

YÜKSELBABA Ülker, *Habermas’ta Kamusal Alan/Özel Alan Ayrımı*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul 2008.

Dışişleri Bakanlığı Avrupa Konseyi ve İnsan Hakları Genel Müdür Yardımcılığı’nın Başbakanlık İnsan Hakları Başkanlığı’na yazmış olduğu 6594379 sayılı ve 30 Mart 2011 tarihli AİHM’in Lautsi-İtalya (30814/06) Kararı hakkındaki yazısı, <http://www.ihb.gov.tr/dosyagoster.ashx?id=318>, E.T. : 21.11.2013, saat: 12:16.

<http://www.dw.de/almanyada-ba%C5%9F%C3%B6rt%C3%BCs%C3%BCm%C3%BCcadesi/a-17117863>, E.T.: 20.11.2013, saat: 14:04.

<http://www.inhak.adalet.gov.tr/ara/karar/eweidavd.pdf>, E.T.: 20.11.2013, saat: 14:51.

Case of Lautsi And Others v. Italy, Applican no. 30814/06., K.T. 18 Mart 2011.

Case of Leyla ŞAHİN v. Turkey, Application no. 44774/98, K.T. 10 Kasım 2005.

[http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=00170956#{"itemid":\["001-70956"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=00170956#{), E.T.: 21.11.2013, saat: 12:03.

Eweida and Others v. UK, Application no. 48420/10, 59842/10, 51671/10 and 36516/10, KT. : 15 Ocak 2013.

Ahmet ARSLAN and Oth. v. Turkey, Application no. 41135/98, KT. : 23 Şubat 2010.