



KURUMSAL SEKÜLARİZM MODELİ OLARAK LAİKLİK¹

LAICISM AS AN INSTITUTIONAL MODEL OF SECULARISM

Beyza YILMAZ

Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi, beyzayilmaz@karabuk.edu.tr.

MAKALE BİLGİSİ

Geliş 01 Mart 2019
Kabul 29 Nisan 2019

Anahtar Kelimeler :

Laiklik,
Sekülerizm,
Modernleşme,
Din

ÖZET

Sekülerizm ve laiklik kavramlarının birbiri yerine kullanılması literatürde girift bir anlam kargaşası yaratmaktadır. Dolayısıyla modernleşme süreciyle paralel geliştiği ileri sürülen sekülerleşme ve onun kurumsal boyutlarından biri olan laiklik arasındaki etimolojik nüansa ve pratikteki farka işaret ederek laikliği incelemek gerekmektedir.

Bu çalışmada öncelikle, sekülerizmin kurumsal boyutlarından biri olan laikliğin, kurumların dinden ve birbirlerinden ne ölçüde özerkleştiği ve farklılaştığı ölçütü ile incelenebileceğine, ayrıca bu modeli benimsemiş özellikle İslam toplumlarındaki ortak değer ve siyasi eğilimlere işaret etmektedir.

Çalışmanın amacı; sekülerizmin kurumsal boyutlarından biri olan laikliğin, kurumların dinden ve birbirlerinden ne ölçüde özerkleştiği ve farklılaştığı ölçütü ile incelenebileceğine, ayrıca bu modeli benimsemiş özellikle İslam toplumlarındaki ortak değer ve siyasi eğilimlere işaret etmektedir.

Buradan hareketle, geliştirilen ampirik ölçütlerle birlikte, her toplumun kendine has sosyal ve kurumsal sekülerleşmeyi inşa ettiğini kabul etmekteyiz.

© 2019 PESA All rights reserved

ARTICLE INFO

Received 01 March 2019
Accepted 29 April 2019

Keywords:

Laicism,
Secularism,
Modernization,
Religion

ABSTRACT

The substitution of the concepts of secularism and laicism creates an intricate confusion of meaning in the literature. Therefore, it is necessary to examine laicism by pointing to the etymological nuance and the difference in practice between secularization, which is claimed to be in parallel with the modernization process, and laicism one of its institutional dimensions.

In this study, firstly, the concepts of secularism and laicism are considered as the separation of religiosity and temporality, but also it is emphasized that the concepts are dynamic and they develops depending on time, place and historical conditions.

However, it is also pointed out that the multidimensional meanings of the concepts change according to societal law, sociology and political conjuncture.

Purpose of the study is to point out that the laicism, which one of the institutional dimensions of secularism, can be examined by the criterion to which institutions are autonomous from religion and from each other and by criterion of differentiation and also to indicate common values and political tendencies especially in Islamic societies that have adopted this model.

© 2019 PESA Tüm hakları saklıdır

Giriş

Seküler (séculaire) kavramı Fransızca kullanıldığı bağlam bakımından Latince saecularis kökenli olup her yüzyılda bir meydana gelen, bir veya birkaç yüzyıldır süren, çok eski zamandan beri var olan anlamlarından meydana gelmiştir.² Sekülerleşme (sécularisation) ise bazı değerlerin kutsal alandan

¹ Bu çalışma “Türkiye’de ve Fransa’da Laiklik Modelinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

² Dictionnaires de Français, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/seculaire/71779>

dindışı alana geçmesi; yetkili, din adamı ya da dini otoriteden istifade ederek laik hayata dönüş ve önceleri din kurumuna ait olan mülkiyetin devlete geçmesi ile yine din kurumuna ait olan çeşitli işlerin devlet işleyişine geçmesi olarak kabul edilmektedir.³ Sekülerizm kavramı, aşkın olan bazı değerlerin dünyevileşmesine işaret eden, aşkın olanla cismani olan alanları birbirinden ayıran ve bu alanların gerektirdiği gibi yaşayanlar arasına muğlak da olsa bir çizgi çeken kavram olarak kullanılmaktadır. Sekülerizmden farklı olarak Laik kavramının etimolojisini ele aldığımızda ise Yunanca laikos'tan türeyen ve ortak, kamuya ait olan, sıradan anlamlarına gelen bir kelimedir. Aynı zamanda Orta Çağ'da vaftiz edilmiş fakat din adamları sınıfına (clergé) mensup olmayan Hıristiyan kimselere de laik denmekteydi.⁴

O halde zaman zaman birbirleri yerine de kullanılan bu iki kavram arasındaki nüans, laikliğin sekülerizmin kamuya ait kısmını ilgilendiren kurumsal boyutu olduğudur. İki kavram arasındaki etimolojik nüansın bugünkü din ve devlet ilişkisindeki rolü de oldukça önem taşımaktadır. Din ve devlet ilişkisi bağlamında değerlendirdiğimizde devletin meşruiyetini ve hukuki tabanını ruhani kaynaklarla temellendirmediği, dinsel pratiklerin kamu dışı alanda yani özel alanda eyleme dökülmesi gerektiğini öne süren bir anlayıştır sekülerizm.⁵ Bununla birlikte, bireylerin hayatlarında birtakım sınırları çizen etik değerler anlamına da gelmektedir.⁶

Laiklik modelini günümüzdeki bağlamında tetkik edebilmek için kavramın kökenini ve onu bugünkü kontekstte anlaşılır kılan formülasyon sürecini değerlendirmek ve sekülerizm kavramı ile laiklik modelinin de din ve siyaset gibi tarihsel süreç ve aktörlerle şekillenen dinamik olgular olarak anlaşılması gerektiğini ve nihayetinde kavramları dar kalıplar içine hapseden siyasi, hukuki ve sosyal anlamda işlevselliklerini tehdit edebileceğini söylemek mümkündür.

Zaman zaman Türkiye'de ve modelin ikame edildiği Fransa'da politik kriz meselesine dönüşen laiklik/laik olup olmama, sosyal sekülerleşmeden bağımsız tutularak, din ve dünyevi kurumların birbirinden ne ölçüde ayrıştığı ile değerlendirilebilir. Bu, devletin dini inanç ve özgürlükleri sağlamanın reddi olmamakla birlikte, dünyevi kurumların meşruiyetini ve işleyişini dinselikten almamasıyla ilgilidir. Bu bağlamda, kurumsal ayrılığın tespit edilebilmesi için çeşitli eşikler kabul edilmiştir. Bu eşikler lineer bir sürece karşılık gelmemektedir. Dolayısıyla eşikler arasındaki geçişlere her toplumda farklı tanık olunmayla beraber, eşiklerde belirtilen ayrışma hali de toplumdaki hakim dine, sosyal sekülerleşme seviyesine ve toplumun modernleşmesine göre çeşitlilik göstermektedir.

1. Sekülerizm

Sekülerleşme dini reddetmez ya da kiliseye karşı değildir; yalnızca dinsel pratiklerin yerine getirilmemesi ve bu pratiklere olan organik bağın dile getirilmemesiyle devam eden bir süreçtir.⁷ Bu süreç somut olarak salt değerlendirilemez; nitekim aşkınla ilişkilendirilen kavram aşkın olanın yani dinin ondan ne kadar uzaklaştığını, ayrıldığını belirtmesiyle tariflenebilir. Yani bizzat dinin varlığı ile birlikte olan, din üzerinden açıklanan bir süreçtir.

Buradaki değişimi, dini alan, içinde alt küme halinde bulunan seküler alanı ve geri kalanını kapsayan iken artık dini alanın, seküler alanın alt kümesi haline geldiği bir alan değişimi olarak tanımlayabiliriz. Aynı zamanda sekülerleşme aşkın olanın ölümü değil bilakis ona ortak olacak bir diğer aşkın

³ Dictionnaires de Français, <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/secularisation/71781>

⁴ Félix Gaffiot, *Dictionnaire Latin-Français*, Paris: Hachette Publisher, 1934, (Nouvelle Edition, 2010), s. 776.

⁵ Jose Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, (Çeviren: Mehmet Murat Şahin), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 22-23.

⁶ Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, İstanbul: Metis Yayınları, 2012, s. 19.

⁷ Olivier Roy, *İslam'a Karşı Laiklik*, (Çeviren: Ender Bedisel), İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010, s. 10.

yaratılması sürecidir.⁸ Burada yaratılan yeni aşkınlık gömleği de devlet tarafından giyilmeye başlanmıştır. Dinsel olan toplumda anlamlılığını yitirerek günlük yaşamın içindeki bazı pratikler, hayatı anlamada ve şekillendirmede belirli dini referanslarla karşılanmaz hale gelmiştir. Dolayısıyla da bu pratikler dinsel kontrolünden çıkarak gündeliği belirleyen bir diğer olgunun, siyasetin, konusu ve müdahale alanı olmuştur. Bu bağlamda ayrılmaya başlayan iki alan üzerinde sekülerizm, iki alanı net bir şekilde ayırmayı deneyerek Orta Çağ'da yaşandığı gibi din ve devletin iç içe geçmesini ve daha sonra birbirlerine rakip olmalarını engelleme amacı taşır. Bu alanların ayrılması sürecini de Casanova üç sürece bölerek inceler. Bunlardan ilki, seküle ait olan alanın giderek ruhani olandan “farklılaşması” ve “bağımsızlaşması” sürecidir. Bu sürece ivme kazandıran fenomenlerin de Protestan Reformu, modern devletlerin ve kapitalizmin doğuşu ile teknik-bilimsel yeniliklerin oluşumu olduğunu söyler. Daha sonra ise dinin gerilemesi sürecini inceler, ki bunu, dinden bugün anladığımız şeyin değişmesi olarak detaylandırır. Son olarak ise modern dünyada kurumların farklılaşmasının ardından dinsel pratiklerin de bireylerin mantalitesinde farklılaşmasının ve özerkleşmesinin; bireylerin varoluş ve benlik sorgulamalarının da dinsel yanıtlardan ziyade benliğin özel alanına çekildiği, dinin hususileşmesi süreci olarak ifade eder.⁹

Casanova'nın sekülerleşme tezini eleştiren bazı düşünürler bu üç durumun modern toplumda bir arada olamayacağını savunur.¹⁰ Casanova'nın üç sürece bölerek incelediği modernleşme etkisinin, Peter Berger de sekülerleşme kuramını eleştirirken bazı seküler etkilerinin var olduğunu kabul etmektedir. Avrupa'da dini inanç ve pratiklere duyulan ilginin azaldığını ve ait olduğu kültürden bağımsız ortak seküler tepkiler veren küresel elitin oluştuğuna haklılık verir.¹¹

Marcel Gauchet ise bu sürece dinden çıkış olarak bakar ve laikleşme yahut dünyevileşme adlandırmasını yapmaktan kaçınır. Çünkü bu kavramların süreci tanımladığını; fakat yeterince açık ve anlaşılır kılmadığını ileri sürmektedir. Laikleşme ve dünyevileşmenin kilise kökenli kavramlar olduğunu ve bu kavramların kilise karşıtı temellenerek açıklandığını, kiliseye ait alanın dışında olanları yahut kilise hukukunun dışındaki alanları çevrelediğini ifade etmektedir. Bu sebeple modern dünyada diğer dinlerin de sekülerleşme ile olan ilişkisini analiz edebilmek için süreci daha kapsamlı bir nosyonla açıklamayı dener. Bu sürecin Avrupa'nın her köşesini farklı etkilediği ve sonucunda da birbirinden farklı modellerin ortaya çıktığını, bunun Fransa'daki versiyonunun da laik model olduğuna işaret etmektedir.¹² Dinden çıkışı da dinin tamamen yeryüzünden silindiği bir olgu olarak değil; dinin altyapıyı ya da diğer üstyapı formlarını artık tanımlamadığı; dini inançların varlıklarını halen sürdürdükleri fakat kendilerinin biçimlendirmedikleri bir siyasal sistem ve sosyal düzende bunu devam ettirdikleri bir dünya düzenine geçiş olarak kabul eder. Ona göre bugünkü dini inanışlara bakıldığında dinden çıkma, dinin önceki formunun başkalaşımıdır.¹³ Bununla birlikte Casanova da sekülerleşmeye evrensel yaklaşmanın dinin lineer gerilemesi gibi bir tezi doğurduğunu fakat bu tezin ampirik olarak doğrulanamayacağı sebebiyle tarihsel yaklaşılması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁴

Sekülerizm Avrupa'da baş gösteren bir süreç olmakla birlikte modernleşme ve sömürge politikaları ile farklı bölgelere de yayılmış ya da dayatılmıştır. Dolayısıyla farklı tarihi geçmişlikler, sosyolojik unsurlar ve dini inanç farklılıkları çeşitli sekülerizm modellerini doğurmuş, sekülerizmi tek tipten

⁸ Roy, a.g.e., s. 57.

⁹ Casanova, a.g.e., s. 28-45.

¹⁰ Eleştirel düşünce için bkz: Talal Asad, *Religion, Nation-State, Secularism*, New Jersey: Princeton Press, 1999, Nation and Religion, (Editör: Peter van der Veerand Hartmut Lehmann), s. 179.

¹¹ Peter L.Berger, *The Desecularisation of the World*, Washington DC: Ethics and Public Policy Center, 2005, s. 3-4.

¹² Marcel Gauchet, *Demokrasi İçinde Din*, (Çeviren Mehmet Emin Özcan), Ankara: Dost Yayınevi, 2000, s. 9-13.

¹³ Gauchet, a.g.e., s. 13-15.

¹⁴ Casanova, a.g.e., s. 24.

uzaklaştırmıştır. Bu durum da Hıristiyan doktriniyle olan ilişkisiyle tanımlanan ideal sekülerizm modelini sorgulatmıştır.¹⁵

Sekülerizm dinamik bir süreç olarak değerlendirilip cismani ve ruhani alanın ayrışması olarak kabul edildiği noktada onu kurumsal ve sosyal sekülerizm olarak ayırmak mümkündür. Bu bağlamda, sosyal sekülerizm dini özgürlükler skalasında; dini reddeden, kendine has bir alana hapseden ve de onun özgürce yaşanmasına olanak sağlayan olarak üç tipolojide karşılık bulur. Kurumsal sekülerizm ise bugün, din ve devlet ilişkileri tartışmalarının şekillendiği üç modelle ifade edilir: Amerikan tipi kesin ayrılıkçı model, Alman tipi uzlaşmacı model ve Türk-Fransız tipi kontrolcü laik model.¹⁶

Bugün sekülerleşmenin arka yüzündeki tarihsel altyapıyı, kültür ve dinsel dogmaların farklılığını analiz etmek, dinlerin ve hakim oldukları toplumun devleti arasındaki korelasyonun çözümlenmesini yapabilmek ve bugünün kamusal alandaki dini taleplerini anlama adına bize ışık tutmaktadır. Etimolojik ve kurumsal olarak farklılıklarına işaret ettiğimiz bu kavramlardan, genel itibarıyla kullanım olarak sekülerleşme kültürel boyuta indirgenmekte; laiklik ise kurumsal alandaki sekülerizmin genel adı olarak kullanılmaktadır.

François Billon bu durum için sekülerlerin sekülerizmi bir değer olarak görmediklerini, devlet ile din arasındaki ilişkiyi düzenleyen hukuki bir sistem olarak değerlendirdiklerini; laiklerin ise laikliği bir değer olarak kabul ettiğini ve onu hayatı düzenleyen bir sistem olarak kabul ettiklerini öne sürer.¹⁷

2. Laiklik Modeli

Jean Baubérot, sekülerleşme ve laikleşme kavramlarının arasındaki ilişkiyi inceleyerek sekülerleşme kavramının gereksiz bir şekilde din ve modern dünyaya dair her şeyi açıklama çabası içine sokulduğunu öne sürer. Sekülerleşmeyi incelerken referans olarak gösterdiği Ferdinand Buisson'un tezini Peter Berger, David Martin ve Bryan Wilson gibi sosyologları bu tezi okumadan sekülerleşmeyi, seküler kurumların dini kurumlardan ayrışması olarak değerlendirmelerini eleştirir. Çünkü Buisson bu kurumsal ayrılığı henüz 19. yüzyılda savunmuştur. Baubérot laikleşme ve sekülerleşmeyi birbirinden ayrı kavramlar olarak tanımlarken Karel Dobbelaere'nin tezinden yola çıkmıştır. Nitekim bu tez; ilk olarak kurumların yapısal ve işlevsel olarak dini kurumlardan ayrışması, ki bu süreci laiklik olarak adlandırmıştır; ikincisi dinsel olanın modern olanın içinde harmonize olmasıdır ve son olarak da bireysel yaklaşımın dinsel olanla birleşmesini savunur. Buradan hareketle Baubérot laikleşmeyi, sekülerleşmenin kurumsal boyutu olarak değerlendirir. Dolayısıyla da laikliği, her şeyden önce eğitim kurumundan dini kontrolün bertaraf edilmesi ve bu kurumun farklılaşarak özerkleşmesi olarak açıklar.¹⁸ Ona göre laikleşme, devletlerin vatandaşlarının dinsel sorumluluklarını üzerine almadığı; bu sorumlulukların dinsel ait olduğunu belirtip dinsel aitlelikle vatandaşlığı ayırmasıyla görünmeye başlar.¹⁹

Laiklik, onu sekülerizmin kurumsal modellerinden biri olarak kabul ettiğimizde ruhani olanı belirli bir hukuki çerçeve içinde otoriterce niteleyen politik bir tutumdur. Bu politik tutumda devlet, dinsel olanı sınırlandırmakla birlikte onu kendi anlayışında ve çıkarında tanımlar.²⁰

Aslında ne olduğuna dair çokça tartışmaya söz konusu olan laikliği, Pierre Jean Luizard, kavramın muğlaklığına dikkat çekerek “*Tam olarak kavranamayan laiklik, her şeyden önce laikler ondan ne anlıyorsa odur.*” diyerek tanımlamaya çalışmıştır. Bununla birlikte laikliğin varlık sebebi olan din

¹⁵ Göle, a.g.e., s. 11-13.

¹⁶ Saadet Yüksel, *Anayasa Yargısında İbadet Özgürlüğü*, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 20015, s. 149.

¹⁷ Ömer Çaha, *Fransa'da İslam Karşıtlığı ve Laicism*, Ankara: Kadim Yayınları, s. 117.

¹⁸ Jean Baubérot, *Laiklik Tutku ile Akıl Arasında*, (Çeviren: Alev Er), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018, s. 47.

¹⁹ Jean Baubérot, *Dünyada Laiklik*, (Çeviren: Ertuğrul Cenk Gürçan), İstanbul: Dergah Yayınları, 2008, s. 59.

²⁰ Roy, a.g.e., s. 10.

kurumunun da, özelinde İslam'ın genelinde ise dini inançların, müminlerin anlayış ve tefsirleriyle şekillendiğini ileri sürmüştür.²¹ Böylelikle laik politikaların ortaya çıkardığı problemin sosyal tabanda yaşanan din anlayışı ve siyasal alandaki laiklik anlayışının çatışması olduğunu anlayabiliriz. Zira sosyal bağlamda sekülerleşmesi zayıf olan toplumlarda laiklik modeli devlet tarafından yukarıdan dayatılan modernleşirmenin bir aracı halini alır.²²

Laiklik modeli, devletin meşruiyetini dinden almadığı, kimliğini ve niteliğini laiklik prensibiyle açıklayan, dini değeri kendi ideolojisi perspektifinde şekillendiren, kamusal alanda dine dair sembol ve normları ekarte eden, özel alanda ise bireylerin dini patiklerini ve örgütlenmelerini kontrol eden²³ ve de bunları siyaset eliyle militan bir tutumla dayatan sekülerizm modelidir.²⁴ Yani bu model, dinin devlet sahnesinden uzaklaştırılırken; devlet yetkesinin dini konularda kendi sınırını çizmediği bir modeldir.²⁵

Laikliği, sekülerizmin bir modeli olarak kabul eden Yüksel de laiklik modelinde din ve devletin birbirinden ayrılması yerine kontrolcü sistemin varlığı sebebiyle laikliğin din ve devleti daha fazla etkileşim içinde bıraktığını ileri sürmektedir.²⁶

Din ile devletin daha fazla etkileşim halinde olduğu laiklik modeli, diğer modellerden farklı olarak dine karşı takıntıya da sahiptir ve dini simge ve sembollerin kamusal alanda görünmesine tahammül edemez. Din ve devlet arasında kesin ayrılığı ya da uzlaşmayı benimsemek yerine çeşitli tavizler veriyormuşçasına onu kontrol altında tutmayı ve yönetmeyi yeğler.²⁷ Modelin bu eğilimleri sebebiyle Roy, laikliğin pejoratif anlam yüklü olduğunu kabul etmektedir. Ona göre laiklik, siyasal ile kamusal alanda dinin söz sahibi olmasını reddeder; fakat dinin yerine de herhangi bir ahlaki söylem geliştirmez.²⁸

Bu noktada da siyaset bilimcilerinin tartışma hususu dinin modern devletteki kamusal yerinin ne olması gerektiği üzerine yeniden şekillenmiştir. Kamusal alan üzerine düşünen bazı teorisyenler sekülerleşme kuramı perspektifinde dini ve metafiziksel öğeleri kamusal alanın dışında tutmayı tercih ederken; bazı teorsiyenler ise çok kültürlülük ve demokrasinin şartı için dinsel değerlerin varlığını ve görünürlüğünü savunmuşlardır.²⁹

Dinsel değerlerin varlığının ve çok kültürlülüğün korunmasının laik düzende var olabileceğini öne süren İlber Ortaylı, laik düzeni herhangi bir dine inanların, kendi dinlerinin hukukunda muamele görmediği, her inananın eşit olarak bağlı, tek bir hukuk yapısının var olduğu monist yönetimle biçimlendirilen düzen olarak nitelemektedir. Bununla birlikte, bir toplumda dinsel hoşgörünün var olabileceğini ve hatta o toplumun hukuk sisteminde başka dinlerden yahut din dışı kaynaklardan yararlanılabileceğini fakat yine de toplumda herkesi bağlayan eşitlikçi bir hukuk düzenlemesi yoksa o toplumun laik

²¹ Pirre Jean Luizard, *İslam Topraklarında Otoriter Rejimler*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, s. 2.

²² Luizard, s. 71.

²³ Nilüfer Göle, "Laïcité, Modernisme et Islamisme en Turquie", (Editör:AFEMOTI), *Cahiers d'études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien*, Sayı: 19 | 1995, s. 7.

²⁴ Durmuş Hocaoğlu, "Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29, 1994, s.44.

²⁵ Bilal Sambur, "Türkiye'de Din Özgürlüğü, Laisizm ve Resmî İdeoloji", *Liberal Düşünce*, Cilt 14, Sayı: 55, Yaz 2009, s. 46.

²⁶ Yüksel, a.g.e., s. 180.

²⁷ Roy, a.g.e., s. 47.

²⁸ Roy, a.g.e., s. 32.

²⁹ Ahmet Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 4-5.

olamayacağına işaret eder. Ayrıca laikliğin gerçekleşmesi için toplum yapısında modernliğe doğru bir dönüşümün olması gerektiğini öne sürmektedir.³⁰ Buradaki laik düzen sekülerizmin bir modeli olmaktan çok seküler düzenin kendisidir.

Ahmet Kuru ise seküler devletlerde bir tipoloji geliştirerek dinin kamusal alandaki görünümünü otoriterce yasaklayan ve onu özel alana hapsedmek isteyen modelleri dışlayıcı laiklik olarak; devletlerin dinin kamusal görünürlüğüne serbest kıldığı, kamusal talepleri yerine getirmeye çalıştığı modeli ise pasif laiklik olarak sınıflandırmıştır. Bu sınıflandırmayı yaparken devletlerin tarihsel geçmişi ve kuruluş sürecindeki siyasi ilişkilerinin üzerinde durmuştur.³¹ Bununla birlikte pasif ve dışlayıcı laiklik tiplerinin aslında skalanın iki ucundaki ideal tipler olabileceğini; gerçekte ise devletlerin laiklik politikalarının skalanın bu iki ucu arasındaki bir yerde olacağını; çünkü hiçbir devletin tamamen kamusal alandan dini çıkaramayacağını ve yine hiçbir dinin kamusal alanda dine tamamen serbestlik sağlayamayacağını vurgular.³²

Laiklik modeli Fransa’da tarihten ve devrimci ideolojiden beslendi. Toplumsal gerçekliklerden ve kamusal taleplerden ziyade ideal devlet ve toplum düzeni için elitlerce laik politikalar oluşturuldu. Böylelikle Fransa kendine has, sert, bükülmez bir model geliştirmiş oldu. Nitekim sekülerizm modellerinden hareket ederek, tarihsellik, sosyal ve kültürel farklılıkların meydana getirdiği üzere her ülkenin kendine has, kendi sosyolojik yapısına uygun sekülerizm anlayışının olması gerektiği; fakat Fransa ve Türkiye gibi bazı ülkelerin kendine has sekülerizm anlayışlarının toplum temelli değil devlet temelli oluşturulduğunu ileri sürebiliriz. Laiklik bu ülkelerde modernliğin, ilerlemenin ve cumhuriyetin sine qua non şartı olarak görülmüş; din ise bölünmenin, geriliğin, ve bir anlamda eski rejimin dostu olarak zihinlere işlenmiştir. Bu anlamda laiklik mutlak iyi olarak nitelendirilirken, din ötekileştirilmektedir. Burada da dinin ötekileştirilmesi bir nevi laik anlayışın bekasını sağlama aracı olarak kullanılmıştır. Ancak bu araçsallaştırmayla laiklik sosyal hayatın içine empoze edilebilen bir hale gelebilmektedir. Laik modelin diğer seküler modellere kıyasla otoriter bir hale bürünmesi dine karşı ötekileştirici tutumundan gelmektedir. Özünde siyasal ve sosyal hayatı yönetmede kendisine ortak istememesi bunulmaktadır. Laiklik ideoloji ile iç içe geçerek kamusal alanda devletin nötrallitesi, özel alanda ise dini inançların ve çoğulculuğun özgürlüğü sistemine oldukça mesafeli kalmıştır. Modernleşmenin yukarıdan dayatıldığı devletlerde ise laiklik modeli devletin ideolojisi ile de paralellik göstermeye devam etmektedir.³³

Diğer bir yandan, modernleşmenin sekülerizmle olan ilişkisi pek çok boyut bulundururken, laiklik modelinin modernleşmeyle olan ilişkisi de oldukça kritik bir öneme sahiptir. Zira buradaki modernleşme algısı pozitivist evrensel bir modernleşmeye karşılık gelmektedir. Nitekim pozitivizmin öngördüğü mutlak doğruların evrensel oluşu ve rasyonel düşünce ile toplumların ilerleyeceği fikri, dini inancın da içi boşaltılıp ilahi bir varlığa inanmaya indirgenerek topluma sunulması ile arzulanan modernliğe ulaşılabilineceğini iddia eder.³⁴

3. Ölçülebilir Bir Kavram Olarak Laiklik

Laiklik modeli Fransa’dan ikame edilmiş olmakla beraber, modeli benimseyen her toplumda, toplumun kendi sosyolojik yapısının şartları gereği değişiklik göstermiştir. Bu değişkenlikler laiklik üzerine çeşitli tartışmaları da gün yüzüne çıkartmış ve laik olma üzerine devletleri rekabete sürüklemiştir. Dolayısıyla

³⁰ İlber Ortaylı, “Osmanlı Devleti’nde Laiklik Hareketi Üzerine”, *Türkiye’de Siyaset: Süreklilik ve Değişim*, (Derleyenler: Ersin Kalaycıoğlu – Ali Yaşar Sarıbay), İstanbul: Der Yayınları, 1995 s. 175.

³¹ Kuru, a.g.e., s. 14.

³² Kuru, a.g.e., s. 34.

³³ Riva Kastoryano, “Laiques et Musulmans en Turquie”, *Ceri-sciences-politique*, Septembre, 2001, s. 2., https://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr.ceri/files/artrk_0.pdf

³⁴ Nilüfer Göle, “La Laïcité, l’espace Public et le Defi Islamiste en Turquie”, *Confluences Mediterranee*, n:33, Printemps 2000, s. 86-88.

sosyal sekülerleşmenin de etkisiyle, laiklik ampirik olarak değerlendirilebilecek bir kavram haline gelmiştir. Bu bağlamda kurumların dinden ve birbirlerinden ne ölçüde özerkleştiği ve farklılaştığı hareket noktamız olmakla birlikte, kurumsal sekülerizmin varlığını ve gelişimini belirli kıstaslara dayanarak ele alacağız.

Aynı zamanda çalışmanın bu bölümünde kurumsal sekülerizmi ölçen unsurları incelemenin yanı sıra, laiklik modelinin modernleştirme aracı olarak yukarıdan dayatıldığı, özellikle İslam dininin hakim olduğu toplumlarda bu modelin inşasının unsurları ve yine bu modelin farklı İslam toplumlarında ortak özellik olarak beliren çeşitli parametreleri de laikliği ölçme adına ele alınacaktır.

İlk olarak laikleşme eşiklerini ölçüt olarak kullanmada Fransa’da laiklik modelini inceleyen ve laikleşme üzerine çeşitli eşikler geliştiren Jean Baubérot’nun geliştirdiği kıstasları kullanacağız, İslam toplumlarındaki ortak özellikleri incelemede ise laiklik adına önemli mücadeleler veren ve modernleşme çabalarında Avrupa’yı örnek alan İslam toplumlarını inceleyen Pierre-Jean Luizard’ın bu toplumdaki laik modellerde ulaştığı beş ampirik tespiti odaklanacağız.

Laikleşme eşiklerinde “göreceli” ilerleyen ve bir İslam toplumu olarak Türkiye’nin uyguladığı laiklik modelinde hem Avrupalı bir devlet olan Fransa’nın laiklik modeliyle hem de İslam topraklarındaki laik modellerle benzer noktaları vardır. Nitekim bu Türkiye’nin toplumsal yapısını anlamada bir zemin olarak görülebilir; zira Türkiye sosyolojisi Avrupalı öğeleri, değerleri barındırdığı gibi Asya ve Afrika değerlerine de hakim bir yapıya sahiptir. Bu nedenle Türkiye gibi heterojen yapıya sahip toplumlarda pozitivist yaklaşımdan uzaklaşarak din kurumu, devlet ve toplum arasında toplumun reel yapısına uygun rasyonel modeller ve politikalar geliştirilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte, küreselleşme fenomeni post-modern bir dünya doğurmuş; Avrupa ve hatta Kuzey Avrupa gibi ülkelerde dahi homojen yapının kırıldığı bir toplum düzenini sahaya sunmuştur. Dolayısıyla dinselliğin siyasi kurumlardan ve eğitim kurumlarından her toplumda kendine özgü bir yöntemle çekildiğini ve ilişkisini kendi bağlamında kurduğunu ele almak doğru olacaktır. Bu kurumlar arasındaki ayrışma sürecini, bu sürecin niteliğini ve aralarındaki ilişkiyi belirli bir somut çerçeve üzerine oturtmak mümkündür.

Bu bağlamda Baubérot’nun geliştirdiği ilk eşik; devletin vatandaşlarına karşı dini öğretilerde kendisini sorumlu hissetmemeye başladığı, vatandaşlarının yalnızca siyasi ve sosyal ilişkilerini düzenleyen, ihtiyaçlarını karşılayan bir yapıya bürünmesiyle başlamaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, devletin dini öğretilerden ve dini işlerden sorumlu olmamasıdır; vatandaşların dini özgürlüklerini ve tabii olarak dini ihtiyaçlarını karşılamaktan kaçınması değildir. Bu ilk aşamada temel özellik kurumsal ayrışmadır. Din kurumu belirttiğimiz gibi diğer kurumlardan soyutlanır ve özerkleşerek özelleşir. Baubérot bu noktada din ve devletin kurumsal ayrılığına işaret ederken bu ayrılığı mutlak, katı, bükülmez bir ayrılık olarak değerlendirmez. Ona göre mutlak ayrılık olarak nitelenen ayrılıklarda bile din kurumsal olarak topyekûn çekilme zorunluluğu taşımaz.³⁵

Bu birinci aşamada bir diğer önemli değişim noktası ise toplumun eskisi kadar dini taleplerde de bulunmamasıdır. Bu bağlamda Baubérot, dinin inşa ettiği sosyal düzen kurallarının yerini laik okulların oluşturduğu ahlak kurallarının almasından bahseder. Ayrıca, evlilik ve boşanma gibi din kurumunun üstlendiği yetkilerin medeni kanuna bağlanmasını da kurumların kültürel ve geleneksel tarafının laikleşmesi olarak değerlendirir. Süreç bu şekilde ilerlediği takdirde de vatandaşlar arasında din kurumuna duyulan aidiyet, kurumun üstlendiği işlevselliğin azalmasıyla orantılı olarak devlete duyulan aidiyetin gelişmesiyle birlikte ayrılmıştır. Böylelikle yurttaşlık aidiyetiyle dini aidiyet birbirinden farklılaşmıştır.³⁶

³⁵ Baubérot, *Dünyada Laiklik*, a.g.e., s. 74-75.

³⁶ Baubérot, *Dünyada Laiklik*, s. 74.

Baubérot'nun ikinci eşik olarak öne sürdüğü kıstas ise dinin artık toplumun seçimine bırakılan bir kurum haline gelmesidir. Burada çeşitli örneklerle kurumların ayrıştığı bu sekülerizm sürecinin ilerleyebilen ve gerileyebilen bir niteliğe sahip olduğunu vurgular.³⁷

Üçüncü eşik ise kurumsuzlaştırma prosesü olarak tanımlar, bu süreçte din kurumu itibarsızlaştırmaya götürülür, bununla birlikte sekülerizmin de kurumların niteliği haline gelmesi sağlanır. Bu eşik toplumdaki karşılığı ise modernleşmeyle birlikte oluşan sembolik din algısı ve bu dinin bireylerde oluşturduğu monotipleştirme halidir.³⁸ Bu eşikleri belirlemesiyle birlikte yine de hiçbir toplumda eşiklerin pratikte tam mahiyetiyle geçişlerinin gerçekleşmediğini ileri sürer.

Luizard ise bu evrensel eşikleri İslam toplumlarında incelemiştir. Ona göre İslam toplumlarında laikleşme sürecindeki birinci eşik; İslami altyapıyı zedelemeyen oluşturulan anayasal yenilikler ve bu bağlamdaki reformlar olmuştur. Bu reformlar Avrupa çizgisinde gerçekleştirilmiş, bir nevi dönemin şartlarında Avrupa baskılarından, onları imite ederek kurtulma amacı taşımıştır. Aynı zamanda bu safhada dini temelli reformlar hayata geçiriliyor olsa da eğitim ve ordu gibi kurumlarda dinden uzaklaşma, dini ekarte etme gibi süreçler de görülmeye başlamıştır. Bununla birlikte bu kurumlarda yetişen rasyonalist entelektüeller de toplumda dönüştürücü role soyunmaya başlamıştır.³⁹

İkinci safhada ise ulus-devlet aktörü başat rol oynar. Bu safhada egemenliğin meşruiyeti artık ulusa dayandırılır. Bu hareket noktası da İslam toplumlarında ve Avrupa dışı toplumlarda modernleşmenin kaynağı olarak görülür. Aceleci ve otoriter bir tavırla modernleşme adına eskiyle bağı koparma güdümünde ulus öncesi din devlet ilişkisi yıkılmaya çalışılır. Nitekim burada tam bir ayrışma söz konusu değil; yukarıdan dayatılan laiklik modeli söz konusudur. Luizard'a göre bu safhada kurumsal ayrışmaya gidilememektedir; zira İslam devletin kendisiyle özdeşleşmiş hale gelmiştir.⁴⁰

Üçüncü safha ise yeniden İslamlaşmanın başladığı safhadır. Buradaki İslamlaşmadan kasıt sekülerleşmiş düşünce dünyasında bir reform hareketidir. Fakat bu reform ne Asr-ı Saadet kabul edilen zamandaki İslam'ın özüne dönüş fikrinden ibarettir ne de XX. yüzyıl İslam reform hareketlerine bağlıdır. Sekülerleşmişliğin içinde kendi sosyal bağlamında İslam'ın sosyal özgürlüğünü ortaya çıkarmakla ilişkilidir. Nihayetinde bu yeniden İslamlaşma düşüncesi daha doğrusu İslamlaşma hali, Luizard'ın da deyimiyle laik politikaların bir sonucudur. Bu İslamlaşmayı aslında yalnızca İslam toplumlarında görülen bir durum olarak okursak hataya düşmüş oluruz. Küreselleşmenin getirdiği artan göç gibi bir enstrümanın İslamlaşma fenomenini İslam toplumları dışına da taşıdığını söylemek mümkün. Bunun en belirgin örneği olarak Fransa'ya işaret edebiliriz. Nitekim XIX. yüzyılın ikinci yarısı ve XX. yüzyıl boyunca sömürge topraklarına kendi laiklik modelinin varyasyonlarını dayatan Fransa, bugün bu topraklardan kendi sınırları içine göçenlerin kurulu seküler düzene bir reaksiyon olarak İslamlaşmayı yaşamalarına tanık olmaktadır. Burada altı çizilmesi gereken bir diğer mühim husus, bu yeniden İslamlaşmayı skalanın bir diğer ucunda sekülerizmin karşısında konumlanan olarak değil; bilakis sekülerleşmeyle kol kola hareket eden bir olgu olarak görmek gerekir. Yani sekülerleşme de bu süreçte halen devam etmektedir; İslamlaşma ve bireysel özgürlüklere karşı gücünü yitiren ise laiklik modelidir.⁴¹

Yeniden İslamlaşmanın arka yüzünde, İslam toplumlarında güdülen laiklik modellerinin belirli birtakım ortak özellikleri tespit edilebilmektedir. Luizard bunları kategorize ederek beş başlık altında ele almıştır. Çeşitli Avrupa dışı toplumlarda laiklik modellerini inceleyerek hepsinin otoriter bir eğilime sahip olduğunu belirtmektedir. Bu toplumlarda laikliğin modernleşme aracı ve Avrupalılara benzeme amacı taşıdığını; bu sebepten de gayri modern topluma baskıcı bir tavırla, toplumun reel yapısı göz ardı ederek

³⁷ Baubérot, *Dünyada Laiklik*, s. 83.

³⁸ Baubérot, *Dünyada Laiklik*, s. 120.

³⁹ Luizard, a.g.e., s. 146.

⁴⁰ Luizard, a.g.e., s. 147.

⁴¹ Luizard, a.g.e., s. 148-149.

elitlerce laik politikalar dayatıldığını vurgulamaktadır. Bununla birlikte, bu toplumlarda ulus-devlet inşası zihinlerde tam manada anlaşılıp kabul görmeden, sancılı bir süreçle ve zoraki bir yöntemle oluşturulduğundan bürokrasi hakimiyetinin her alanda hissedildiği, devletçilik ilkesinin temel ilkelerden biri kabul edildiği güçlü devlet fikri tesis edildiğine işaret eder.⁴² Laiklik modelinin uygulandığı bu toplumlarda, toplumun tamamını temsil ettiğini düşünen (zira ulus-devlet fikri ile ulusun homojenleştiği algısı oluşmuştu) tek parti yönetimi iktidara hakim olmaktadır. Tek parti ile birlikte farklı sesler ve muhalefet bastırılmakta, devletin ideolojisini yayması için medya ve kültürel kuruluşlar araçsallaştırılmaktadır.⁴³

Bu toplumlarda dikkate değer bir diğer önemli nokta ise modernleştirme olarak ordunun bu göreve soyunmasıdır. İmparatorluk bakiyesi olan toplumlarda, özellikle XIX. yüzyılın son döneminde imparatorluğun reform sürecinde ordu önemli bir rol oynamıştır. Cumhuriyet rejimlerinin kurulmasıyla birlikte de bu gelenek devamlılık göstermiştir.⁴⁴ Son ortak özellik ise, başta da değindiğimiz gibi laiklik modelinin uygulandığı İslam toplumlarında yeni İslam'ın yeridir. Bu bağlamda dikkat çekici bir husus da bu tepeden inme, otoriter laik politikaların sonunun bir türlü sekülerizmin diğer kurumsal modellerine evrilememesi, din ve devlet ayrılığının gerçekleşmemesidir.⁴⁵

Özetle, özelinde İslam toplumları hareket noktası olarak ele alındığında, değinilen ortak özelliklerin esasında laiklik modelini niteleyen özellikler olduğunu söylemek mümkündür. Luizard'ın incelediği İran ve Türkiye gibi pek çok İslam toplumu eliti, ona göre, modernleşmeye geçişi hızlı gerçekleştirebilmek amacıyla devrim niteliğindeki dönüştürücü modelleri tercih etmiştir. Dolayısıyla laiklik modelinin kontrolcü özelliği, devletin dini ve çeşitli kurumları şekillendirmesi ulus-devletin temellenmesinde ve modernleşmenin gerçekleştirilmesinde itici güçler olmuştur. Luizard bu anlamda laikliği ulus-devletleri meşrulaştıran sivil bir din olarak kabul etmiştir. Bu modelin özelliklerini İslam toplumlarıyla sınırlandırmak eksik kalacaktır; değinilen beş ortak özellikten otoriter karaktere sahip olmayı, devletçilik ilkesine ithaf edilen önemi ve yeni İslam'ın uyanışını Fransız toplumunda ve siyasetinde de görmek mümkündür. Böylelikle onun kurumsal sekülerleşmesi diğer Avrupa ülkelerinden farklılık göstermektedir. Baubérot'un ele aldığı laikleşme eşiklerine göreyse laikleşme, yalnızca modernleşme çabası içerisindeki toplumlarda karşılıklı bulan süreçler olmamakla birlikte sözü edilen modernleşme/modern kavramlarının da çok boyutlu, eleştirel kavramlar olduğu gerçeği laiklik modelinin uygulanmasını farklı bir tartışma zeminine taşımaktadır.⁴⁶

SONUÇ

Çalışmanın ilk bölümünde sekülerizmin ve laikliğin birbirinden farklı anlamlara geldiğine işaret ederek laikliğin sekülerizmin kurumsal modellerinden biri olduğunu, Fransa'da ve İslam toplumlarında karşılaştırma yaparak dini, siyasi ve sosyolojik örnekler perspektifinde inceledik. Laiklik modelinin bu ülkelerde, modelin inşa edilmeye başladığı süreçten itibaren belirli bir dönüşümün yaşandığı noktaya kadar olan zaman diliminde din ve siyaset arasında gelişen ilişkinin kontrolcü ve otoriter bir eğilime sahip olduğunu ilgili konular çerçevesinde göstermeye çalıştık.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise laiklik kavramı ele alınmış ve literatürde zaman zaman yerine kullanıldığı sekülerizm kavramından farkına dikkat çekilmiştir. Öncelikle sekülerizm, dinselliğin gündelik yaşamda belirleyici bir etken olma niteliğinin zayıflaması ve/veya kaybedilmesi süreci olarak kabul edilmektedir. Sekülerizmin kurumsal boyutu ise, iç içe geçen devlet ve din kurumunu ayırarak iki kurumun birbirini etkilemeden bağımsız bir şekilde gelişmesi olarak savunulmaktadır. Buradan hareketle laiklik, sekülerizmin kurumsal ayrılık modellerinden biri olarak ele alınmaktadır. Kurumsal

⁴² Daha sonra 1970'li yılların ardından devletçilik ilkesi zayıflamaya, liberal politikalar benimsenmeye başlamıştır.

⁴³ Luizard, a.g.e., s. 79-96.

⁴⁴ Luizard, a.g.e., s. 99-100.

⁴⁵ Luizard, a.g.e., s. 108.

⁴⁶ Kavrama eleştirel yaklaşım için bakınız: Fahrettin Altun, Modernleşme kuramı, İstanbul: Küre Yayınları.

ayrılık modellerinden kesin ayrılıkçı model, din kurumu ile arasına kesin bir duvar örerek herhangi bir dini finanse etmekten veya herhangi bir dine muhalefet etmekten geri durmaktadır. Uzlaşmacı model ise belirli bir işbirliği temelinde şartlar geliştirerek din kurumuyula karşılıklı olarak birbirini desteklemektedir. Laiklik modelinin ise bu iki modelden de farklı bir şekilde, din ve devlet ilişkilerini belirlemedeki rolünü daha dışlayıcı bir eğilime sahiptir. Laiklik bu bağlamda dini kontrol eden, onu şekillendirmeyi deneyen; kurumsal ayrılığı otoriter tavırlarla gerçekleştiren ve dinin kamusal alanda görünürlüğüne müsaade etmeyerek onu kamusal alandan dışlayan bir modeldir.

Çalışmanın son bölümünde işaret edilen Fransız ve İslam toplumları laikliklerinde; sosyal sekülerleşme seviyesi yüksek olan Fransa gibi ülkelerde kurumsal ayrılığın dini dışlayarak gerçekleşmesi, tarihsel dinamiklerin sonucu olurken; sosyal sekülerleşme seviyesi zayıf olan, başta Türkiye gibi İslam dininin hakim olduğu toplumlarda, modernleşme politikalarının sonucu olarak; kurumsal ayrılık, dinin kamusal alandan dışlanarak vicdanlara terk edilmesi ve dine pejoratif bir anlamın yüklenmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu süreçte laiklik ve sosyal sekülerleşme sürekli birbiriyle karıştırılmış ve laiklik adına bireylerin inanç ve ibadet özgürlükleri baskılanmıştır. Dolayısıyla bu modeli uygulayan toplumlarda, toplumsal tabanın sosyal sekülerleşmesi zayıf olduğu için bu sekülerleşme laik politikalar aracılığıyla dayatılmıştır.

Sosyal sekülerleşmenin yanı sıra bu toplumlarda kurumsal sekülerleşme, kurumların birbirinden özerkleşmesi sürecini ele alarak belirli kıstaslarla ölçülmeye çalışılmıştır. İslam toplumlarında bu kurumsal ayrılığa karşılık gelen süreç modernleşme ve ulus-devlet inşa etme süreçleriyle birlikte kontrolcü laiklik modelini doğurmuştur.

Sonuç olarak, laiklik otoriter ve kontrolcü bir model olarak Fransa'da inşa edilmiş ve daha sonra devrimsel yanının etkisiyle farklı toplumlarda benimsenmiştir. Bu modelin inşası sürecinde de kurumsal ayrılık eşiklerinin gerektirdiği ilişkiler, bu toplumlarda farklı niteliklerde seyretmiş ve laikliğin kontrolcü ve otoriter kimliğinin korunmasının yanı sıra farklı laiklik anlayışları gelişmiştir.

Özetle Fransa'nın ve laiklik modelini Fransa'dan ikame eden, başta Türkiye gibi ülkelerin din kurumu ve devlet ilişkisini temellendiren kıstas olan laiklik, kendini otoriter ve dışlayıcı yaklaşımı ile var edebilmiştir. Bu ülkeler çoğunluğun hakim dininde devletin çıkarlarıyla, sistemleştirdiği ahlak anlayışıyla çatışan inanış, ritüel ve pratikleri ya reddetmiş ya da yeniden formüle ederek kendine uygun hale getirmiştir. Bu metodoloji de laiklik kavramını sürekli olarak ciddi tartışmaların içine dahil etmiş, din ile vicdan özgürlüğünün kapsamı tartışılmış ve ibadet özgürlüğü demokrasilerin temel problematiklerinden biri haline gelmiştir.

Kaynakça

- Asad, Talal (1999), “Religion, Nation-State, Secularism”, Nation and Religion, Princeton Press, New Jersey, (Editör: Peter van der Veer and Hartmut Lehmann)
- Baubérot, Jean (2018), Laiklik Tutku ile Akıl Arasında, (Çeviren: Alev Er), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Baubérot, Jean (2008), Dünyada Laiklik, (Çeviren: Ertuğrul Cenk Gürcan), Dergah Yayınları, İstanbul.
- Berger, Peter L. (2005), The Desecularisation of the World, Ethics and Public Policy Center, Washington DC.
- Casanova, Jose (2014), Modern Dünyada Kamusal Dinler, (Çeviren: Mehmet Murat Şahin), Sakarya Üniversitesi Yayınları, Sakarya.
- Çaha, Ömer (2011), Fransa’da İslam Karşıtlığı ve Laisizm, Kadim Yayınları, Ankara.
- Gaffiot, Félix (2010), Dictionnaire Latin-Français, Hachette Publisher, Paris. (Nouvelle Edition)
- Gauchet, Marcel (2000), Demokrasi İçinde Din, (Çeviren Mehmet Emin Özcan), Dost Yayınevi, Ankara.
- Göle, Nilüfer (2012), Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar, Metis Yayınları, İstanbul.
- Göle, Nilüfer (1995), “Laïcité, Modernisme et Islamisme en Turquie”, (Editör: AFEMOTI), Cahiers d’études sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien, Sayı: 19 |
- Göle, Nilüfer (2000), “La Laïcité, l’Espace Public et le Defi Islamiste en Turquie”, Confluences Mediterranee, N:33, Printemps.
- Hocaoğlu, Durmuş (1994), “Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi”, Türkiye Günlüğü, Sayı: 29
- Kastoryano, Riva (2001), “Laiques et Musulmans en Turquie”, Ceri-sciences-politique, Septembre, https://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr/ceri/files/artrk_0.pdf
- Kuru, Ahmet (2011), Pasif ve Dışlayıcı Laiklik, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Luizard, Pierre Jean (2016), İslam Topraklarında Otoriter Rejimler, (Çeviren: Egemen Demircioğlu), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Ortaylı, İlber (1995), “Osmanlı Devleti’nde Laiklik Hareketi Üzerine”, Türkiye’de Siyaset: Süreklilik ve Değişim, (Derleyenler: Ersin Kalaycıoğlu – Ali Yaşar Sarıbay), Der Yayınları, İstanbul.
- Roy, Olivier (2010), İslam’a Karşı Laiklik, (Çeviren: Ender Bedisel), Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Yüksel, Saadet (20015), Anayasa Yargısında İbadet Özgürlüğü, Alfa Basım Yayım, İstanbul.
- Sambur, Bilal (2009), “Türkiye’de Din Özgürlüğü, Laisizm ve Resmî İdeoloji”, Liberal Düşünce, Cilt 14, Sayı: 55, Yaz.