Turkish Studies
Comparative Religious Studies
Volume 14 Issue 1, 2019, p. 17-95
DOI: 10.7827/TurkishStudies.14859
ISSN: 2667-5544
Skopje/MACEDONIA-Ankara/TURKEY

INTERNATIONAL BALKAN UNIVERSITY
EXCELLENCE FOR THE FUTURE
IBU.EDU.MK

Research Article / Araştırma Makalesi

Article Info/Makale Bilgisi

Received/Geliş: *Ocak 2019* ***Accepted/Kabul:*** *Mart 2019*

Referees/Hakemler: *Prof. Dr. Mehmet Tayfun AMMAN – Prof. Dr. Sami ŞENER*

This article was checked by iThenticate.

TÜRKİYE'DE DİN VE SEKÜLARİZM: CAHİT TANYOL İLE ŞERİF MARDİN'İN YAKLAŞIMLARININ KARŞILAŞTIRMALI İNCELEMESİ

Erkan ÇAV[*]

ÖZET

Anadolu coğrafyası, binlerce yıldır din ile iç içe bir yaşamın var olduğu bir bölgedir. Tarihi 12 bin yıl öncesine dayanan Şanlıurfa'daki Göbeklitepe ibadet alanı, bu topraklardaki Tanrı inancının, dinin ve dini yaşamın kökenlerini bilinenden binlerce yıl geriye çekmiştir. Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin devamı olarak 1923 yılında kurulan Türkiye Cumhuriyeti, Halifeliği tamamen kaldırdı veya bir görüşe göre Halifeliği Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin (TBMM) varlığına mündemiç hale getirdi, ancak nihayetinde dinî hukuk normlarını, yani İslâm şeriatını güncel mevzuatın dışına çıkartan adımlar attı, seküler bir Anayasa oluşturdu. 1937 yılında Anayasa maddesi haline gelen "Laiklik" ilkesi, devletin temel özelliklerinden bir tanesi oldu.

Din ve sekülarizm -Türkiye'de uygulanan haliyle laiklik/laikleştirme- birlikte düşünülmesi gereken konulardır. Din ve devlet işlerinin hukuki ve yapısal olarak ayrılması esasına dayanan laiklik ilkesi ile dinin toplumsal ve siyasal hayattan çekileceği, vicdanlarda kalacağı ve kamusal yaşamda etkili olmayacağı düşünülmüştür. Ancak bu gerçekleşmemiş, 1950'de yönetimi seçimle devralan Demokrat Parti iktidarı ile birlikte, toplumdaki dinî değerler ve yaklaşımlar siyasal yaşamı etkilemeye başlamış, toplumsal hayatta din yeniden öne çıkmıştır.

Osmanlı Devleti döneminde devlet yönetiminde laikleşme adımları ve toplumda ise sekülerleşme sürecinin emareleri yaşanır. Bu süreç, Cumhuriyet döneminde laiklik ilkesine bağlı olarak sekülerleştirme olarak tezahür etmiştir. Böylece, yüz yılı aşkın süredir devam eden Osmanlı-Türk modernleşmesi başka bir evreye geçmiştir. Cumhuriyet'in

[*] Dr., E-posta: caverkan@gmail.com

kurucu iradesi ve resmi-merkez ideoloji tarafından yürütülen laiklik ilkesi modernizasyon projesi olarak uygulanmıştır. Bu sebeple, devlet yapısını değiştiren laiklik siyasi-hukukî, toplumun seküler yönde değişimini ifade eden sekülerleşme ise sosyolojik bir kavramdır. 2010'lu yıllara değin Türkiye'de yaşanan süreç, temelde baskıya, zora ve hukuki cezalandırmaya dayalı laiklik uygulamasının, tepeden inmeci bir anlayışla siyasi-sosyal bir proje olarak uygulanmasıdır. Elbette, bu yıllarda sekülerleşme olur, ancak bu süreç laiklik baskısı altında yaşanır.

Önce laikliğin meşrulaştırılması, devamında dinin laik ve demokratik düzende var olması, nihai noktada ise dinî yaşamın ifade biçimlerinin, temsillerinin ve uygulamalarının hangi ölçülerde toplumsal yaşamda var olacağı, Cumhuriyet tarihi boyunca tartışılan konular olur. Sosyolog Cahit Tanyol (1914-...) ve Şerif Mardin (1927-2017), her ikisi de, bu konularda yoğun olarak çalışmış, din ve laiklik (sekülarizm) üzerine, temel, etkili, belirleyici ve ana akım yaklaşımlar oluşturan düşünceler ortaya koymuşlardır. Cahit Tanyol'un ve Şerif Mardin'in bu konudaki yaklaşımlarının karşılaştırmalı incelemesi, Cumhuriyet tarihine ve bugüne dair derinlikli bilgiler, geleceğe ilişkin de anlamlı bir perspektif sunar.

Anahtar Kelimeler: Din, İslâm, Sekülerleşme, Sekülarizm, Laiklik, Laikleştirme, Din Sosyolojisi, Cahit Tanyol, Şerif Mardin.

RELIGION AND SECULARISM IN TURKEY: A COMPARATIVE ANALYSIS OF CAHİT TANYOL AND ŞERİF MARDİN'S APPROACHES

ABSTRACT

Anatolian geography, have a life intertwined with religion for thousands of years the region. The Göbeklitepe region in Şanlıurfa, which dates back 12 thousand years, has drawn the reflections of the belief of the god, religion and religious life for thousands of years. Republic of Turkey fully abolished the Caliphate or made Caliphate into the presence of The Grand National Assembly of Turkey (TBMM) according to another view; but in the end there had been took steps that go beyond religious norms and created a secular Constitution. The "laicisim" principle, which became the constitutional material in 1937, became one of the main features of the state.

Religion and secularism -that it has been applicated as laicisim in Turkey- are issues that need to be considered together. With the principle of laicism that is legal and structural separation of religion and state affairs, religion will move away from social and political life, will stay in conscience and had been thought that it will not be effective in public life. But this has not happened. After the Democratic Party came to power in 1950 with elections, religious values and approaches in society began to affect political life, and religion became more evident in social life.

During Ottoman Empire's last century, the laicization process in the state administration and the secularization process in the society

had been started. This process was manifested as secularization -that it has been done with power of state- in the Republican period depending on the principle of laicism. Thus, Ottoman-Turkish modernization, which has been going on for more than a century, has moved to another stage. The founding will of the Republic and official-central ideology applied the principle of laicisim as project of modernization. For this reason, the laicisim that changed the state structure is political-legal. And secularization is a sociological concept which expresses the change of society in secular direction. Until to the 2010s in Turkey, laicisim; under political-social pressuring, Jacobin official-central oppressive politic ideology implementations and with legal punishments, had been applied. Of course, in this time secularization has been continiued. But this process is happening under oppressive of laicism.

Justification of laicism at first, after religion become a legal part in order of laic and democratic, at last how religious life will be effect in communal living as expression, representation and application, has been discussed during the history of the Republic. The sociologist Cahit Tanyol (1914-...) and Şerif Mardin (1927-2017), both of whom worked extensively on these issues, put forward ideas on religion and laicisim (secularism) as fundamental, effective, determinative and mainstream expressions. A comparative study of Cahit Tanyol and Şerif Mardin's approaches on this issue, gives the deep knowledge of the history of the Republic and present, also offer a meaningful perspective for the future.

STRUCTURED ABSTRACT

The sparkling glass sphere of the secular world was broken, and it turned out that there wasn't a essence/soul in it. Karl Marx who said that "It is the fantastic realization of the human essence because the human essence has no true reality" (Feuer, 1959: 262 quotation Nisbet, 1967: 225), has been not trueed. Is it the end of secularization in the world? Is the end of laicisim in Turkey came? How long is secularization going? Will secularization and secularism continue to find the right to life?

With the end of the bipolar world order that is called as the Cold War; the debates on radical Islam, moderate Islam, secularization, religious, religiousness, conservatism and related issues have been intensified since the 1990s. In this transformation, the system of built-in values in the world has been damaged, changed and/or destroyed in some ways. So this procces is leading individuals and societies to seek meaning, goals and values again. In the 1990s, this is the backdrop of secularization and the reemergence of religion. As a result, the secularization process in the world has started to be questioned extensively as sociological, ideological and forms of practice on the basis of different religions.

At these questionings; challenges against secular society are highlighted (Perry, 1996), new arguments against secular culture are being developed (Miller, 1995), the inadequacy of the secularization in explaining the presence is discussed (Berger, 1999), it is said that the secularization is declining and being misunderstood (Hervieu-Léger, 1998; Berger, 1996/97, 2008), the societies which are thought to move away from religion, in addition to secularization, increase religiousness,

even with new religious forms and secularization is in crisis (Berger, 1983; Needham et al., 2007), the disillusionment of secular discourse and the revival of religion in public life is discussing (Smith, 2010), it is argued that the traditional secular thesis should be updated after the process, which does not result in the death of religion as claimed (Norris et al., 2004), the problem of secularization in the process of increasing the effect of religion is revised in the axis of society and culture (Pecora, 2006), the boundaries of secularization are drawn (Roover, 2015), the interaction of these boundaries in the globalization and their experiences are questioned from the perspective of different religions (Camilleri, et al., 1998), attempts to rethink secularization with multi-disciplinary views on how to understand (Calhoun et al., 2011), all debates over religion, including fundamentalist approaches, are somehow made through secularism (Hadden et al., 1989), effects of secular states on public life and their relations with religion continue to be discussed (Westerlund, 1996; Nasr, 2001; An-Na'im, 2008; Hibbard, 2012; Fox, 2015; Joppke, 2018), the secularization of Islamists is raised (Iqtidar, 2011), evidence is being brought on the effects of secular ideologies and religious policies that lead to violence (Falola, 2009; Madan, 2009), multiple secularization processes (Warner et al., 2010) or desecularization process (Bayer, 2010) has been voiced; in short, almost everything about life, religion, religious, secular thought, secularism, secularization, desecularization and related concepts are discussed.

The process of Renaissance-Reform-Enlightenment is embodied in the motto "God is dead." Humanism takes place in the background of the conception of "Human God." One of the consequences of rationalism as a scientist and positivist imposition was: "Secular bullying of modernism." "The error of the Enlightenment had lain in supposing that the sacred is no more than a transient delusion, that men may live within a world of secular values founded on reason and interest" (Nisbet, 1967: 230). Secularism became the banditry of modernization that had did hostility to religion, eroded, transformed or destroyed religious, religious beliefs, belief rituals, and religious life systems. Secular bullying of modernism, affected Ottoman Turkey's geography, Islam and Muslims very deeply.

In the 19th century, secularism was attracted. This changed in the 20th century. Secularism built the repressive hegemony by shaping the spirit of the founding will and the official-central ideology at Republic period. Soft secularism in the Ottoman period changed to a fundamental and sharp state policy in the Republic. Thus, Ottoman-Turkish modernization, which has been going on for more than a century, has moved to another stage. Intense secularization (laicism) project was implemented in Turkey. So, "What will be the course of secularization in Turkey?", it has turned into an important research and discussion.

But why has religion always been associated with problems throughout the history of the Republic? What is the reason of this? The national question of Turkish society is religion. The application of secularism has complicated the various dimensions of this process. For this reason, many political and social problems are associated with religion. Cahit Tanyol and Serif Mardin were interested in this phenomenon during their academic life.

Cahit Tanyol and Şerif Mardin, have made significant contributions to studies of sociology of religion and the social sciences that associated with religion in Turkey. Turkey in the society and state structure, they look at in terms of Western Civilization. For this reason, it is usual for them to decrease the social and individual effects of religion, especially in the political structure. But there is a difference. Tanyol, limits the religious with individual's conscience, pushes its political and social influence back into the background. Mardin, accepting the social and political activity of religion. He develop a political-social approach that consideration of religion.

In the late 1940s, Cahit Tanyol, opposes laicism, because he says Islam has ability to reform itself. After a while his opinion changes. In the 1950s, he studied various dimensions of morality. He begins to approve secularism. If religion remains between the individual and God, it is no problem that the state does with revolutions and practices. But whoever stand against the revolutions and the practices of the state sees pressure. Şerif Mardin, says that the Westernization project implemented in Turkey, can't go on like this as it happening. Mardin, who works in the sociology of religion, broke the taboos of the secular-positivist Academy in Turkey. He paid for it.

Cahit Tanyol's and Şerif Mardin's works based on religion and secularism tell us:

1. Religion is one of the main characteristics of the individual and society in Turkey.
2. Individual-society-state design brought by the Republic; it is based on laicism for state structure and implementing at the social level as ideological program.
3. (Although the practices of the state's intervention to the religion are different) The separation of religion and state affairs is a necessity of modern nation-state.
4. Policies, programs and practices based on secularization and ideological secularism were met with positive-negative reactions in individuals and society.
5. Religion and secularism's dynamics, tension, discussion or conflict; it is intertwined with various social and political problems.

While Cahit Tanyol and Şerif Mardin overlap in these findings, they differ in their solutions. Tanyol, approves the current practice of secularism (laicisim), defends the continuation. Mardin, on the basis of civil society and politics, advocates the extension of existing secularist practices. Tanyol wants the suppression of the religion and the religious. Mardin wants the religion and religious people to be more free. In any case, Tanyol tries to harmonize all religious elements with Kemalism. On the other hand, Mardin offers suggestions for elasticity to Kemalism in secularism practices.

Religiosity rates in the world are increasing according to the beginning of 20th century. The religiosity in Turkey turns as "conservatism". With religion, the ties of individuals change in a positive and negative way. However, these changes take place with a focus on

religion. New religious claims, religious formations (cults), religious beliefs, belief rituals or "cosmological philosophy of religion" (Tillich, 2003) are new believes practises in various forms.

Where is the process going? Will the conflict between secular and religious existence areas increase? Or, will the secular and religious existence realm be able to reach a non-opposing equilibrium to each other? Will the modern world can expand the area of in "limited life" imposed by secular thought and ideologies? Will there be a peace between secular bullying of modernism and belief systems? Will the global "secular cleavage" trauma be overcome by peace? Or, as it is today, we must get used to living paradoxically.

Society in Turkey "secular cleavage" live. In these circumstances, what can Turkey do? The relationship between religion and secularism in Turkey experienced, dynamic and tension forces the following: Finding new approaches that will overcome the current weak definitions, theory and applications positively for balancing the existing problems. But the issue is quite comprehensive. The dynamics of religion and secularism, its tension and conflict, but with the quest for political and social reconciliation, can reach a new equilibrium in life and become transformative, constructive and productive. It is possible to foresee this development: In the coming years, religion will be more effective in social and political life. However, secularism, including secularization, will be subject to new interpretations. This process will be affected simultaneously by the historical and cultural characteristics of the social structure in Anatolia and by regional and global developments related to religion. Similar developments are inevitable for other societies and countries in the world too.

Keywords: Religion, Islam, Secularization, Secularism, Laicism, Laicization, Sociology of Religion, Cahit Tanyol, Şerif Mardin.

"Laik ahlâk, dine dayanmayan, emir ve otoritesini dinden almayan ahiretsiz bir ahlâk demektir." (1960)
"Laiklik kavramı bizde, Batı'dakinden çok ayrı ve çok önemli bir içerik kazanıyordu. Batı'da bu, [Hz.] İsa'nın bir emri olan 'Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya, Sezar'ın hakkını Sezar'a verin' öğüdünden kaynaklanıyordu. Bizdeyse bu kavram 'Halkın hakkını halka, devletin hakkını devlete' vermek anlamını içerdi. Atatürk tarafından Türkiye Cumhuriyeti'nin temeline yerleştirilen bu laiklik kavramı sayesinde hem mümin vicdanına arı bir inanç ve ibadet özgürlüğü sağlanmış, hem de devlete devrimci bir atılım getirilmiştir. Ne cami kapanmış, ne ibadet yasaklanmıştır." (1989)
Cahit Tanyol

"Onun [Atatürk'ün], din hakkındaki fikirleri, Osmanlı laik memur sınıfının deneyimciliğinin damgasını taşır; fikirlerini yürürlüğe koymak -kanun yapma; yasama- için kullandığı metodlar, XIX. yüzyıl Osmanlı modernleşme taraftarı devlet adamlarının politikalarıyla benzerlik gösterir." (1981)
Şerif Mardin

Giriş

Anadolu ve onu çevreleyen coğrafyada din, tarih boyunca toplumsal ve siyasal yapıda belirleyici ögelerden bir tanesi olmuştur. Yakın zamanda arkeolojik kazılarla günyüzüne çıkarılan Şanlıurfa'daki Göbeklitepe bölgesi (MÖ. 9600-8200) (Göbeklitepe, 2019, 19 Ocak), Neolitik dönemin tarihsel sınırlarını, bilinen özelliklerini ve dünya din tarihini değiştirmiş, mevcut yaklaşımların içeriklerini dönüştürmüş, "önce tarıma geçiş sonra ibadet mekânlarının yapıldığı" teorisini zayıflatmış,

"önce ibadet mekânlarının yapıldığı sonra tarıma geçildiği" teorisini öne çıkararak tarımın başlangıcı ile ibadet ilişkisi üzerine yapılagelen teorileri geçersiz kılmış ve çağların tarihlendirmelerini yenilemiştir (Curry, 2008, Kasım; Dietrich vd., 2012; Collins, 2014).[1] Bu sebeple Göbeklitepe'ye "tarihin sıfır noktası" ismi verilir. Neolitik döneme (M.Ö. 10000/8000-5500/4500) tarihlenen bu ibadet mekânı ve onları binlerce yıl boyunca takip eden diğer bulgular, sırasıyla Yeni Taş (Neolitik) (M.Ö. 8000-5500), Bakır (Kalkolitik) (M.Ö. 5500-3000) ve Tunç (M.Ö. 3000-1200) devirleri, Troya (M.Ö. 3000-1200), Hatti (M.Ö. 2500-1750), Hurri (M.Ö. 2300-1245), Asur (M.Ö. 1950-1750), Hitit (M.Ö. 1900-1190), Urartu (M.Ö. 1190-700), Frig (M.Ö. 750-300), Lidya (M.Ö. 700-300), Hellen (M.Ö. 323-30), Roma (M.Ö. 30- M.S. 1453-Doğu Roma)[2], Anadolu Selçuklu (1078-1308) ve Osmanlı (1299-1923) devletleri dönemlerinde bu coğrafyada dinin, dinsel inançların ve ritüellerin değişen ölçülerde belirleyici olduğunu ortaya koyar. Bu dönemler ve devletler boyunca varolan toplumlar için din, yaşamlarında, toplum ve devlet yönetimlerinde etkili olmuştur. Bu olgu X-XI. yüzyıllarda Anadolu'da yayılmaya başlayan Orta Asya kökenli Türk kavimleri, Selçuklu Devleti, beylikler ve Osmanlı Devleti için de geçerlidir. Anadolu coğrafyasının, ortaya çıkışının ilk yıllarından itibaren İslâm dini ile olan münasebeti, Selçuklular ve Osmanlılar ile tüm bölgeye yayılmış, ardından Anadolu ile Avrupa, Asya ve Afrika kıtalarındaki etkinliğini kalıcılaştırmıştır. Bu coğrafyanın mirasçısı olan modern ulus-devlet Türkiye Cumhuriyeti, laiklik ilkesi, politikası ve uygulamaları ile son bin yılda, büyük ölçüde İslâmî hukukun egemen olduğu bölgedeki dinin bu konumunu değiştirmiştir.

Osmanlı toplumu, farklı ırk, din ve dillerden oluşmakla birlikte, temelde İslâm ilkeleri ile biçimlenmiş bir toplumdur. İslâmî hukuk, gündelik hayatı belirlemekte, Müslüman olmayan gruplar da yine İslâmî hukukun belirlediği koşullarla, sınırlarla ve ilkelerle, daha bilinen adıyla "milletler sistemi" ile kendi yaşam alanlarını organize etme ve dinlerinin hukuklarını kendi aralarında uygulayabilme olanağına sahip olmuşlardır (Kenanoğlu, 2004; Barkey vd., 2015). Bu açıdan toplum, dinî temelde bir yaşam alanını temsil eder. Devlet yönetiminde ise, İslâm hukuku, örfî hukuk gibi diğer ögelerle birlikte etkilidir (Tanyol, 1989: 175; Mardin, 2007b). Osmanlı yönetim yapısı, İlmiye (Ulema), Kalemiye (Bürokrasi) ve Seyfiye (Ordu) olmak üzere üç temel sınıfa dayalı olarak XVIII. yüzyıla değin gelmiştir (Tanyol, 1990: 25-52; Mardin, 2005, 2006). Ancak, Avrupa'da bilimde ve askerî alanda yaşanan değişimin, 26 Ocak 1699 tarihli Karlofça Antlaşması ile birlikte, 1700'lerde itibaren önce askerî sonra siyasî alanda olmak üzere devlete geri adım attırmaya başlaması (Kurtaran, 2016), Osmanlı toplum ve devlet yapısı üzerinde eleştiri-reform sürecini başlatacak olan hareketlerin sebebini oluşturur. Askerî yenilgiler Osmanlı Devleti'nin çözüm arayışlarına girmesine yol açar. Bunun için devlet adamları birçok rapor hazırlarlar (Öz, 2013). Nihayetinde Yenileşme'de karar kılınarak Sultan III. Selim'den (1789-1807), yani Nizam-ı Cedit (Yeni Düzen) uygulamalarından itibaren, Sultan II. Mahmud (1808-1839), Sultan I. Abdülmecid (1839-1861), Sultan Abdülaziz (1861-1876) ve Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) yönetimlerinde, Tanzimat (1839-1876) ve Meşrutiyet (1876-1878/1908-1918) dönemlerinde bu hareketler devam ettirilir. Bu süreçte; Osmanlı Devleti'nin işleyişini sağlayan üç temel sınıfta olumlu-olumsuz yönde önemli değişimler olacak, başta ulemanın otoritesi zayıflayacak (Şentürk, 2008), devletin hukuki ve bürokratik yapısı dönüşerek Batı hukuk sistemine yakınlaşma olacak ve yeni bir yönetici sınıf ortaya çıkacak (Ortaylı, 2004), Ordu'nun mektepli subayların yönetimine geçişi ve modernizasyon süreci hızlanacak (Yıldız, 2009), endüstri devrimi ile gelişen yeni ekonomik sisteme uyum çabaları başarısızlıklara rağmen denenecek (Genç, 2000), Osmanlı Devleti, askerî, bürokratik, hukukî, iktisadî, sosyal, kültürel ve gündelik yaşam düzeylerinde çok boyutlu bir yenilenme, değişim ve dönüşüm sürecine girecektir. Bu dönüşüm,

[1] Şimdiden dünyanın ve insanlığın bilincinde dönüştürücü etkisi olan ve 2018'de UNESCO Dünya Mirası Kalıcı Listesi'ne dahil edilen Göbeklitepe'yi Türkiye'nin her bakımdan açığa çıkarması, koruması ve dünya kamuoyu ile paylaşması büyük önem taşımaktadır (Cumhurbaşkanı Erdoğan: Bu Görüntüler Dünya Kamuoyuna Tesir Edecek, 2019, 8 Mart).

[2] Anadolu'nun yerleşik insan hayatının 12 bin yılı aşan tarihindeki arkeolojik çalışmalarla ortaya konulan dinin derin etkisinin bulguları için bkz. *Hitit Uygarlığı İzinde Anadolu*, 2011; Anadolu'nun kronolojik tarihi için bakınız aynı eser, s. 10. Anadolu'daki hayatın arkeolojik verilerle ortaya konulan ayrıntılı ve kapsamlı bir başka incelemesi için bkz. Sagona vd., 2018.

Tanzimat, Islahat, Reform, Yenileşme, Asrîleşme, Frenkleşme, Çağdaşlaşma, Avrupaîleşme, Medenîleşme, Batılılaşma gibi isimler aldıysa da temelinde "Modernleşme" sürecidir. Osmanlı-Cumhuriyet çizgisinde, 1800'lerde Bab-ı Âli, yani bürokrasi ile kısmen, I. Meşrutiyet döneminde parlamento ile daha geniş fakat kısa bir süre, ancak II. Meşrutiyet ile birlikte padişahın tek otorite olduğu yapıdan erkin paylaşıldığı Meşruti yönetim yapısına, Trablusgarb (1911-1912), Balkan (1912-1913) ve I. Dünya (1914-1918) ve İstiklâl Savaşı (1919-1923) sonrasında ise Cumhuriyet'e geçilecektir. Yerleşik hukukun Avrupa hukukuna yakınlaşması ve İslâm hukuku kodlarından uzaklaşmasıyla gelişen sürecin tepeden gelen "laik" niteliği, zamanla topluma da yansımıştır. Bunun sonucunda Osmanlı toplumunda sekülerleşmenin çeşitli emareleri oluşmaya başlamış, ancak bu amaçla Cumhuriyet döneminde yaşanacak biçimde katı, sert ve keskin uygulamalar yapılmamıştır. Osmanlı Devleti döneminde modernleşmenin topluma yansıması olarak görece kendiliğinden yaşanan sekülerleşme, Cumhuriyetle birlikte laiklik anlayışına bağlı olarak sekülerleştirme olarak başka bir evreye geçecektir. Laiklik-sekülerleşme dinamiği, Osmanlı-Türk modernleşmesinin temel eksenlerinden bir tanesidir. Bu süreç, ontolojik (varoluşsal) ve epistemolojik (varlık, bilgi ve değer alanları) dönüşümlerle birlikte ilerler. Tanyol ve Mardin, bu sürecin Cumhuriyet tarihine tanıklık eden, inceleyen, değerlendiren ve kimi yönleriyle eleştiren iki sosyoloğu, sosyal bilimcisidir.

1923'te kurulan yeni devlet Türkiye Cumhuriyeti, bütün İslâm Âlemi'nin ve Müslümanların başı olmayı ifade eden Halifeliği, 3 Mart 1924'te tamamen kaldırdıktan veya bir diğer görüşe göre TBMM'nin varlığına mündemiç hâle getirdikten sonra[3], İslâm dünyasının öncü, lider ve belirleyici ülke olma vasfını kaybetmiş, kendi toplum ve devlet yapısında laikleşme adımlarını seri biçimde atmaya başlamıştır. Halifeliğin kaldırılmasına müteakip 17 Şubat 1926'da Şer'i hukuk yerine Medeni Kanunu'nun alınması, 10 Nisan 1928'de 1924 Anayasası'nın 2. Maddesi olan "Devletin dini, din-i İslâm'dır" hükmünün Anayasa'dan çıkarılması ve 1931 yılında Cumhuriyet Halk Fırkası Programına eklenen "Laiklik" ilkesinin 5 Şubat 1937 yılında Anayasa'ya aktarılması, bu yeni yapıyı oluşturan "laik Cumhuriyet" yapılanmasının köşe taşlarıdır. Bu süreç, bu coğrafyada yaklaşık 900 yıldır İslâm ile yoğrulan toplumsal ve siyasal hayatı başka bir evreye yönlendirmiştir.

Bu tarihi arka planla din; dinin ifade biçimi, temsili, eğitimi, toplumsal ve siyasî yapıdaki konumu, birey ve toplum yaşantısındaki yeri gibi alt başlıklarla Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet'e devredilen zorlu konulardan bir tanesi olur. Anayasal süreçlerle, devrimlerle ve kanunlarla konu bir derece çözümlenmiş gibi dursa da, gerçekte bu konunun çözülmesi gereken daha birçok yönünün olduğu her geçen gün daha fazla ortaya çıkmaktadır. Çünkü, laiklik ilkesi ile toplumsal ve siyasal hayatta dinin artık geri plana çekileceği, vicdanlarda kalacağı ve kamusal yaşamda etkili olmayacağı düşünülmüştür. Ancak bu gerçekleşmemiştir. 1950'de yönetimi seçimle devralan Demokrat Parti iktidarı ile birlikte toplumdaki dinî değerler ve yaklaşımlar siyasal yaşamı etkilemeye başlamış ve toplumsal hayatta din daha fazla öne çıkmaya başlamıştır.[4] Ulus-devlet inşası döneminde laikliğin meşrulaştırılması, 1950'lerde dinin laik ve demokratik düzende var olması, 1980'lerden günümüze ise dinî yaşamın ifade biçimlerinin, temsillerinin ve uygulamalarının hangi ölçülerde toplumsal hayatta var olacağı, Türkiye Cumhuriyeti tarihi boyunca tartışılan temel süreçler olur.

Din/İslâm ve laiklik/sekülarizm, Cahit Tanyol (1914-…) ve Şerif Mardin'in (1927-2017) sadece ortak konuları olmayıp, yazın hayatları boyunca üzerinde en fazla durdukları birkaç meseleden bir tanesi olmuştur. Her ikisi de, dinle ilişkili konular ve din sosyolojisi kapsamında dikkat çekici eserler vermişler, Türkiye'de din ve sekülarizm tartışmalarında öne çıkmışlar, görüşleri, yaklaşımları

[3] Bu iki yorumu da ele alan ve Halifeliğin kaldırılmasının Müslümanlar, dindarlar ve özelde İslâmcılar üzerindeki çok yönlü etkilerini, tepkilerini ve yaşamdaki pratik yansımalarını ortaya koyan bir inceleme için bkz. Aktay, 2004.

[4] Cumhuriyet tarihi boyunca dinin, İslâm'ın toplumdaki ve bireylerin hayatlarındaki yeri ve etkisi ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Bu alan araştırmalarında, modern hayatın içindeki bireyin din ile ilişkisi sorgulandığında veriler dinin gündelik hayattaki belirleyiciliğine işaret eder. 1980'leri sonunda ve 1990'ların başında, Köktaş'ın (1993: 215) yaptığı araştırmaya göre İzmir bölgesinde dindarlık, "farklı değişkenlere göre bir takım değişiklikler göstermesine rağmen hâlâ önemini korumakta; bireysel düzeyde kimlik ve kişiliği şekillendirmede etkin bir işlev görmektedir."

ve yorumları ile ana akım düşünceler üzerinde derinliğine etkide bulunmuş, temsilcileri oldukları sosyoloji geleneklerine ve düşünce dünyasına yön vermişlerdir. Türkiye'deki din ve sekülarizm ilişkileri sürecine, Cahit Tanyol'un ve Şerif Mardin'in yaklaşımları üzerinden bakmak ve karşılaştırmalı olarak düşüncelerini ele almak, hem geçmişi ve bugünü anlamayı, hem de geleceğe dair önemli çıkarımlar yapmayı sağlayan kapsamlı bir analiz imkânı sunar. "Türkiye'de ne yaşanmıştır, ne yaşanmaktadır ve ne yaşanacaktır?" sorularına çeşitli cevaplar bulmak, bu sayede kısmen mümkün olacaktır.

Laikleştirme Süreci Olarak Sekülarizm

Türkiye'de laiklik ilkesine bağlı olarak sekülarizasyon (secularization) uygulaması, yani sekülerlik ideolojisi olarak sekülarizm, bireyi ve toplumu değiştirmek üzere devlet politikası olarak benimsenen, inşa edilen ve yürütülen bir toplumsal değişim programı olmuştur. Türkiye'de sekülarizmi, "geleneksel toplumsal yapı ve düşünce sistemini modernleştirme amacı doğrultusunda seküler/modern değerlere duyulan düşünsel bağlılık ve bu amaçla izlenen siyasetler olarak" tanımlamak mümkünken, sekülerleşme ise "gerçekliğin dinsel tanımdan farklı olarak ve yeniden tanımlanmasıdır, dinin kendisi de bu yeni tanımlama alanının içine sokulmuştur, laik siyasal örgütlenme bu yeni tanımla" ifade edilebilir (Mert, 1994a: 57, 110). "Cumhuriyetin ilanının önemi, sekülarizmin ve daha geniş çerçevede Batıcı/modernist düşüncenin resmi ideoloji olarak tesis edilmesidir" (Mert, 1994a: 63). Böylece, dinin "hayatın belirli bir alanıyla sınırlanması" veya "şekil değiştirmesi" (Mert, 1994b) olarak sekülarizasyon gerçekleştirilir. Cumhuriyetin resmî-merkez ideolojisi Kemalizm, laik bir omurga üzerine kurulmuştu ve buna bağlı, Batıcılığı benimseyen modern bir toplum inşa etmek amaçtı. Kurucu irade bu amacını "laiklik" ilkesi ile uygulamaya dönüştürür. Laiklik ile sekülerleşme birbirinden farklıdır. "Laikleşme, bireylerin kontrolü dışındaki unsurların doktrini, bireysel düşünce, tutum, inanç ve çıkarları kapsar" (Berkes, 1964 akt. Özdalga, 1997).[5] Sekülerleşme, Endüstri Devrimi ve Aydınlanma dönemi sonrasında, belirli ölçeklerde daha doğal, kendiliğinden, toplumda ve bireylerde yaşanan bir toplumsal süreç, değişim ve dönüşüm iken, laiklik başta yapısal ve hukuki düzenlemelerle, siyasî-sosyal iktidarlar veya diğer güçler eliyle gerçekleştirilen tasarı, plan, program, proje ve uygulamalardan oluşur. Laiklik, sekülerleşmenin aksine sürecin olağan akışına müdahale etmektir.[6] Cumhuriyet tarihindeki laiklik adımları, devrimler ile somutlaştırılan siyasî/politik bir uygulamadır. Devrimlerin, dinî olanı toplum ve devlet yapısından uzaklaştırma işlemleri, bunu gerçekleştirir. Bu sürecin en görünür alanlarından bir tanesi kadın üzerinden uygulanan politikalar olmuştur (Aktaş, 1990; Aktaş, 1991; Göle, 1991; Durakbaşa, 2000). Mardin'e (1985) göre Cumhuriyet'in kuruluşu bağlamında "artı" bir dönem olan Tanzimat ile başlayan bu dönüşüm, Cumhuriyet döneminde zirveye çıkan, ama aynı zamanda kopukluklar getiren bir süreçtir: "Kopukluk şu açıdan: dinin bütün fonksiyonları [önceki fonksiyonları] ortadan kaldırılıyor ve yerine başka bir anlayış ve başka bir günlük hayat şablonu ortaya konuyor."[7]

5 Şubat 1937'de gerçekleştirilen Anayasa değişikliğinde Cumhuriyet'in ilkeleri Devletçilik, Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Halkçılık, Devrimcilik ve Laiklik olarak belirlenmiştir. Ulus-devletin inşa döneminde İslâm'a tamamen karşı olmamakla beraber, dinden bağımsız bir Modernleşme (Batılılaşma) politikası yürütülür (Georgeon, 1986). Nihai noktada, çekirdeklerini, köklerini ve filizlenmelerini Tanzimat döneminde görebildiğimiz resmî-merkez ideolojinin ana omurgası laiklik üzerine kurgulanmıştır (Belge, 2004). Bu kurgunun güçlü bir pratiği vardı (Durukan, 1998). Bu durum, Batıcı-Modernist düşüncenin ve buna bağlı bir toplum ve devlet inşa etme amacının yansımasıdır (Mert, 1994a: 89-107). Türkiye'de yaşanan şey tam bir din dışılık mıdır, yoksa İslâm'ın yerine başka bir din anlayışı koymak mıdır, bu soru yoğun biçimde tartışılmaktadır. Laiklik,

[5] Daha detaylı görüşleri için bkz. Berkes, 1984.
[6] Laiklik tanımları için bkz. Doğaner, 2004.
[7] Bu sürece alternatif modernite açısından bakmak mümkün müdür? Türkiye'deki sekülerleşme sürecini bu açıdan inceleyen bir çalışma için bkz. Davison, 1998.

Batılılaşmayı benimseyen Kemalizm'in özelliklerinden biridir, ama aynı zamanda uygulanan katı özellikleri ile başka tür bir dinsel örüntü olma özelliğini getirmiştir: "Laiklik, bugün büyük ölçüde ömrünü tamamlamış bir kavramdır. Gerçekte Türkiye, hiçbir zaman laik olmadı. Belki de Kemalist bir teokrasiyi, laiklik zannetti çoğu kimse" (Dilipak, 1991: 9). Bununla birlikte, Türkiye modernleşmesinin laiklik uygulamasını destekleyen Batılılar ve yabancılar bulmak hiç de zor değildir (Neumark, 1982; Lewis, 1988).

İkilemleriyle birlikte yaşadığımız seküler bir çağdır (Taylor, 2007) ve sekülerleşme bütün dünyada yaşanan bir olgudur (Baubérot, 2008). Sekülerleşmenin çok boyutlu etkileri, laikliğin anavatanı kabul edilen Fransa'da (Charlton, 1970; Gauchet, 2000; Pena-Ruiz, 2001; Gerard, 2001; Descouleurs vd., 2001; Baubérot, 2009), Avrupa'da ve Amerika'da (Esposito vd., 2000; Smith, 2003; Berger vd., 2008, Gunn, t.y.), Asya'da (Eggert ve Hölscher, 2013), Akdeniz'i çevreleyen ülkelerde (Kosmin vd., 2009), dünyanın her bölgesinde herkesi ilgilendiren ve tartışılan bir konudur. Sekülerleşme, farklı dinlerde farklı biçimlerde işleyen bir süreçtir (Joas, 2009). Sekülerleşmenin ve sekülarizmin, laikliğin ve laisizmin; İslâm (Kutub, 1993: 7-96; El-Attas, 1993, 1994; Kardavi, 1994; Pehlivan, 1996; Şeyh, 1998; Asad, 2007; Akhtar, 2008; Hashemi, 2009), Hıristiyanlık (Wilson, 1966) ve diğer dinler açısından (Hachem, 1984; Joas vd., 2009) ne anlama geldiği, neyi karşıladığı, neleri ifade ettiği kapsamlı olarak ele alınmıştır. Türkiye odağında baktığımızda, Cumhuriyet'in altı temel ilkesinden en öne çıkanı ve siyasi-toplumsal etkisinin çok güçlü olması, baskı, dayatma ve zorlama ile gündelik hayat aktarılması sebebiyle laiklik, laikçilik, laikleştirme üzerine, farklı siyasi-sosyal yaklaşımlarla, konuyu derinlikli olarak ve çeşitli boyutlarıyla ele alan birçok çalışma görmek mümkündür (Güventürk, t.y.; Tuncer, 1973; Ozankaya, 1990; Sezen, 1993; Yazıcıoğlu, 1993; Altındal, 1994; Ateş, 1994; Taşgetiren, 1994; Özgen, 1994; Bahadıroğlu, 1995; Duran, 1996; Günay vd., 1997; Hafızoğulları, 1997; Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin Laiklik İlkesinin Devamlılığının Sağlanması İçin Yapılması Gereken Faaliyetler, 1998; Ceyhun, 2000; Mirkelâmoğlu, 2000; Cangızbay, 2002; Laiklik Dinin Siyasallaşması ve Şiddet, 2002; Armağan, 2003; Can, 2004; Dumanoğlu, 2005; Paker, 2005; Güngör, 2008; Özyürek, 2008; Toker, 2009; Aktan vd., 2009; Çağaptay, 2009; Aydın, 2010; Fığlalı, 2010; Baran, 2010; Azak, 2010; Uzpeder vd., 2010; Yavuz, 2011; Mertcan, 2012; Ucuzsatar, 2012; Öktem, 2013; Kuru vd., 2013). Öte taraftan, laikliği Fransa'dan taklit eden Türkiye ile Fransa'nın (Akan, 2017), Türkiye ile İsrail'in (Tepe, 2008) veya Türkiye ile Avrupa'nın laiklik ekseninde karşılaştırılması (Canatan, 1997), laisizmin İslâmofobi gibi konularla ilişkili olarak ele alınması (Çaha, 2011), yeni bakış açıları getirir, yeni tartışmalar açar.[8] Peki, devlet yapısında laiklik, toplum yapısında ise laikleştirme (bu çalışmada vurgulayacağımız şekliyle "ideolojik sekülarizm"); yüzyıllar boyunca İslâmî kurallarla yönetilen ve gündelik hayatta temel olarak dinî ilkelerle yaşayan bir toplumda nasıl kurumlaştırıldı?[9]

Devrimler ve Din

Cumhuriyet devrimlerinin din ile ilişkisini ele almak, yeni kurulan devletin dine yönelik somut uygulamalarını ortaya koyar. Toplumsal yapının özelliklerini, koşullarını ve biçimlerini, bireylerin aile hayatı, yetiştirilme, çalışma, evlilik, sosyal ve kültürel tüm unsurlarıyla yaşamlarını değiştiren, yeniden belirleyen ve bunu yönetici elitin kararıyla bireylerin ve toplumun rızasına ve onayına

[8] 1928-2015 yılları arasında, Türkiye'de, başlığında 242'sinde laiklik, 26'sında seküler kelimesini geçen 36'sı yabancı yazarlı toplam 268 kitap basılmıştır. Aynı süreçte, 7'si yabancı yazarlı 178 Yüksek Lisans tezi, 1'i yabancı yazarlı 45 doktora tezi yapılmıştır. 17'si yabancı yazarlar tarafından kaleme alınmış veya Türkçeye çevrilmiş toplam 343 makale yayımlanmıştır. Derleme, bildiri, söyleşi, panel vb. 35 yayın olmuştur. Toplamda bakıldığında, eksikler olma ihtimali bulunmakla birlikte, 1928'den 2015 yılına kadar, farklı başlıklarda 869 yayın yapılmıştır (Darende, 2015).

[9] 1925-1932 yılları arasındaki Türkiye basınından seçmeler içeren ve İngilizce olarak Yunanistan'da basılan ve yıllar sonra Türkçeye çevrilen *Türkiye Nasıl Laikleştirildi* (Translated and Arranged Under Direction of Lutfy Levonin Scholl of Religion, Atina, 1932) başlıklı kitapta, laikleştirme sürecini çok boyutlu olarak derinlemesine izlememizi sağlayan dönemin farklı gazeteci ve yazarlarına ait onlarca makale yer alır (Durukan, 1998).

başvurmadan[10], tepeden inmeci, yani "halka rağmen halk için" yaklaşımıyla uygulayan din merkezli devrimlerin bazıları şunlardır:

25 Şubat 1925: 1920 Hıyanet-i Vataniye Kanununda dini siyasete alet etmek suç olarak tanımlanmışken, bu kanuna eklenen yeni bir madde ile dinî konuların parti programlarına alınması da yasaklanır.

3 Mart 1924: Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun (Öğretimin Birleştirilmesi) kabulü, Halifeliğin kaldırılması ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması gerçekleşir.

4 Mart 1925: Şubat 1925'te Halifeliğin kaldırılmasına karşı tepki olarak ortaya çıkan Şeyh Sait İsyanı sebep gösterilerek Takrir-i Sükun Kanunu'nu çıkarılır, muhalif sesler ve basın susturulur.[11]

25 Kasım 1925: Şapka ve Kıyafet Kanunu hayata geçer. Kanuna uymayanlara hapis cezası vardır. İstiklal mahkemelerinde Şapka ve Kıyafet Kanununa muhalefet ederek Devrim Kanunlarına karşı olmak suçlamasıyla idam cezaları verilir ve uygulanır.[12]

30 Kasım 1925: Tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması, dinî lakapların kullanılmasının yasaklanması ve dinî vakıfların devlet kaynaklarına aktarılması kabul edilir.

26 Aralık 1925: Hicrî/Rumî Takvim yerine Miladî Takvim, Grubî/Ezanî/Zevalî Saat yerine günü 24 saate bölen saat sistemi, Arap Rakamları yerine Latin Rakamları, okka ve dirhem ile arşın ve endaze ağırlık ve uzunluk ölçülerinden onlu metrik sisteme dayalı ağırlık ve uzunluk ölçüleri ile Cuma günü yerine Cumartesi öğleden sonra ve Pazar günü tatil olarak kabul edilir. Bu değişiklikler farklı zamanlardaki kanunlarla yürürlüğe girer.

17 Şubat 1926: İslâm Hukuku'na dayalı kanunlar yerine İsviçre Medeni Kanunu, İtalya Ceza Kanunu ve Almanya Ticaret Kanunu kabul edilir.

---

[10] Halkın rızasına ve onayına başvurulmadan yapılan "devrimler", 29 Ekim 1923 tarihinde Cumhuriyetin İlanı ile ortaya konulan "Toplum Sözleşmesi" bağlamında (Jean-Jacques Rousseau'nun modern dönemin ruhunu tanımlayan 1762'de yayınlanan kitabı *Toplum Sözleşmesi* ile açıkladığı) -her ne kadar Büyük Millet Meclisi aracılığıyla bu süreçler işletilse bile- "genel istemi" göz ardı eden bir yön taşır. Bu uygulama, sözleşmenin bir şekilde yönetici elitler kararı ile tek taraflı olarak değiştirilmesidir. Çünkü, egemenlik bir grup tarafından kullanılmış, ancak "İktidar başkasına geçebilir ama, istem geçmez" (s. 23) olduğundan ve "Genel istem, gerçekten genel olabilmek için, özünde olduğu kadar konusunda da genel olmalı; herkese uygulanmak üzere herkesten çıkmalıdır" (s. 29), yani devrimler herkesi, tüm halkı temsil eden bir "genel istem" ile oluşmadığından "Toplum Sözleşmesi" fiilen (de facto) değiştirilmiş olur. "[T]oplum sözleşmesi yurttaşlar arasında öyle bir eşitlik kurar ki, herkes aynı koşullar altında verdiği sözle bağlanır ve herkesin aynı haklardan yararlanması gerekir" (s. 30) ifadesinde olduğu gibi, herkesin verdiği bir sözle yapılan ve herkesin eşit olduğu bir düzenleme olmamış, bu sürecin sonucunda yapılan "tanımlar" ve "uygulamalar" ile, bu makalede işaret edileceği gibi toplumda fiilen ayrışmalar oluşmuş "eşitlik" ilkesi her bakımdan karşılanmamıştır. Nihai noktada ise, "Yasalara boyun eğen halk, onları koyan halkın kendisi olmalıdır." (s. 36) denklemi bağlamında, yasaları "halkın kendisi"nin koyması ilkesi bağlamında "rıza ve onay" aranmadığı için, tam anlamıyla gerçekleşmemiştir. Bugün, din ve sekülarizm bağlamında olduğu gibi, hâlen ülkemizde yaşanmakta olan birçok siyasi-toplumsal tartışmanın, gerilimin ve çatışmanın temelinde, buradaki açıklığın getirdiği "toplumsal meşruiyet krizi" yer alır (Alıntılar için bkz. Rousseau, 2012).

[11] Öngider (2009), "rejimin inşası" bağlamında Takrir-i Sükun Kanunu ile "açık diktatörlük" kurulduğunu belirtir. Kanun şu iki maddeden oluşur: Madde 1. İrticaa ve isyana ve memleketin nizam-ı içtimaisini [toplumsal düzenini] ve huzur ve sükûnunu ve emniyet ve asayişini ihlale bais [bozmaya yönelik] bilumum teşkilat ve tahrikât ve teşebbüsat ve neşriyatı [örgütlenmeleri, kışkırtmaları, cesaretlendirmeleri, girişimleri ve yayınları] Hükümet ve Reisicumhurun tasdikiyle ve re'sen ve idareten men'e mezundur [kendi başına yasaklamaya yetkilidir]. İş bu ef'al erbabını [bu eylemleri işleyenleri] Hükümet, İstiklâl Mahkemesi'ne tevdi edebilir. Madde 2. İşbu kanun tarihi neşrinden itibaren iki sene müddetle meriyül icradır." İki sene sonra, 2 Mart 1927'de Kanunun süresi iki yıl daha uzatılmıştır. 1925-1929 yılları arasında dört yıl yürürlükte kalan Kanunun, ana amacı, kurulan yeni rejimin inşasını mümkün olan en sorunsuz biçimde yapabilmek için yolu açmak, "inkılabın tamamlanmasını" sağlamaktır. Kanun kapsamında İstiklâl Mahkemelerine gönderilen 7500 kişiden 660'ı idam edilecektir (Öngider, 2009). Dönemin siyasi muhalefet girişimlerini hem onaylayan hem engelleyen mevcut siyasi yapı/baskı koşulları için bkz. Sezgin ve Şaylan, 1984; Zürcher, 1987.

[12] En sert devrim uygulamalarının gerçekleştirildiği alanlardan biri Şapka Devrimi olur. Şapka Kanunu'na muhalefetten verilen idamlar için bkz. Özdemir, 2007. Bu dönem yaşanan bazı toplumsal tepkiler için bkz. Kocaoğlu, 2007.

10 Nisan 1928: Anayasa'dan "Devletin dini, din-i İslâm'dır" ibaresi, TBMM'nin yetkilerini belirten 26. Maddedeki "Ahkam-ı Şer'iye'nin tenfizi" (Şeriat hükümlerinin yürürlüğe konması) cümlesi ve cumhurbaşkanı ile milletvekili yeminlerindeki "Vallahi" kelimesi çıkarılır (Kara, 2017).[13]

3 Kasım 1928: Arap Alfabesi bırakılarak Latin Alfabesine geçilir.

3 Aralık 1934: Bazı Kisvelerin (Kıyafetlerin) Giyilemeyeceğine Dair Kanun ile dini görevlilerin vazife dışında dini elbise giymesi yasaklanır.[14]

Ocak 1937: CHP'nin ilkeleri olan, Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Halkçılık, Laiklik, Devletçilik ve Devrimcilik olarak açıklanan Altı Ok'un Anayasa'da yer alması kabul edilir.

Bu devrimlerin ekseninde ve diğer bağlantılı gündelik pratiklerle, dinin toplumsal ve kamusal hayattaki etkinliğinin, görünürlülüğünün ve temsilinin sınırlandırılmasına, hatta tamamen sonlandırılmasına ilişkin uygulamalar yapılır. Bunlardan bazıları şöyledir: Devrim kanunları ve uygulamaları ile her türlü din hizmeti devlet tekeline alınır, devlet haricinde bir kimsenin dinî eğitim vermesi yasaklanır (1924), tekke ve zaviyeler kapatılmakla kalmaz, türbeler de kapatılır ve şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyyidlik, çelebilik, babalık, emirlik, halifelik gibi statüler ve bunların kıyafetleri yasaklanır (1925), cami hutbeleri Başbakanlık emrine verilir (1937) vd. (Ertit, 2019: 82-83). 17 Şubat 1926'da kabul edilen Türk Ceza Kanunu'nun 163. Maddesi din istismarına ceza verir, din veya dinî duygular temelinde siyasi örgüt kurmayı yasaklar. Aynı süreçte, Medeni, Ceza ve Ticaret kanunlarından dinî hükümler çıkarılır; 1927 yılında, camilerdeki hutbeler Türkçeleştirilir, sultanlara dua kısmı bulunan eski baskı mevlid kitapları toplatılır ve koşullara uygun yeni mevlid kitapları bastırılır, okullardan Arapça, Farsça ve din dersleri kaldırılır, Kur'an'ı Kerim Türkçe olarak ilk kez bastırılır ve dağıtılır, aynı dönemde din eğitimi kitapları ve hadisler Türkçe yayımlanır; 1925 yılında Şapka ve Kıyafet Kanunu ile erkeklerin giyim kuşamında yapılan yasal düzenlemeler kadar keskin olamamakla birlikte, 1927 yılında kadın kıyafetlerinin modern kıyafetlere dönüştürülmesi için bir karar alınır, ancak uygulamada bu karar etkili olmaz, 1934 yılında alınan bir başka kararla yerel yönetimlerin çarşaf ve benzeri giyimlerin yerine manto giyilmesini uygulamaları istenir, 35 ilde çarşaf ve peçe yasaklanır, CHP parti üyesi kadınlara ve belediye çalışanlarına manto giyme kuralı getirilir, halk için ucuz mantoluk kumaş sağlanır, ancak bu karara da tepkiler gecikmez, bunun üzerine ise 1937 yılında Dahiliye Vekaleti (İçişleri Bakanlığı) imzası ile "Peçe, Çarşaf ve Peştamal Yasağı Hakkında Tamim" yayınlanır, bu tamime göre 23 Nisan 1937 tarihinden itibaren çarşaf, peçe ve peştamal giyenlerin belediye zabıtası ve polis memurları eliyle şehirlerde, muhtar ve ihtiyar heyeti meclisi üyeleri aracılığıyla köylerde tespit edilmesi ve bu kişilerin bölgenin en büyük mülki amirine bildirilerek Vilayet İdaresi Kanunu'na göre "Beş liradan yirmi beş liraya kadar" para cezası ile cezalandırılmasının sağlanması istenir[15]; 1924 yılında 29 imam ve hatip okulu vardır, zamanla öğrenci sayıları azaldığından dolayı 1933 yılında hepsi kapanır; 18 Temmuz 1932'de Arapça okunmaları yasaklanarak ezan, kamet, sala ve tekbir Türkçeleştirilir; 1933'te Köy okullarında zorunlu din dersi kaldırılır; 1934 yılında 1924'te kurulan İlahiyat Fakülteleri kapatılır ve yerine kurulan İslâm Tetkikleri Enstitüsü de Fen-Edebiyat Fakültesi'ne bağlanır, fakat daha sonra 1936'da kapatılır; 1935-1948 yılları arasında okullarda din eğitimi verilmez; 24 Kasım 1934 tarihli bir kararname ile Ayasofya Camii müze olur; 1935-1939 yılları arasında Elmalı Hamdi Yazır'ın 9 ciltlik Kur'an Meali ve Tefsiri basılır; 28 Haziran 1938'de kabul edilen Cemiyetler Kanunu ile din, mezhep ve tarikata dayalı cemiyetler yasaklanır; 2 Haziran 1941 tarihinde iptal edilecek olmakla birlikte, Türk Ceza Kanunu'nda Arapça ezan ve kamet okuyanlar için 3 aya kadar hapis ve 200 Lira ceza öngören madde yıllarca uygulanır (Demirer, 2012; Kara, 2017). Ezanın, kametin, sala ve tekbirin orijinal haliyle, yani Arapça okunması

[13] 29 Ekim 1923'te Cumhuriyet ilan edildiğinde, İslâm Hukuku Şeriat ile yönetilen ve Hilafet'in merkezi olan Türkiye Cumhuriyeti "İslâm Devleti" olarak kurulmuş ve "Devletin dini, din-i İslâm'dır" ibaresinin kaldırıldığı tarihe kadar, seküler dönüşümlere rağmen fiilen (de facto) bir İslâm Devleti olarak varlığını sürdürmüştür.
[14] Cumhuriyet Devrimleri için bkz. İnan, 1973: 99-159; Narlı, 1994; Doğaner, 2004.
[15] Bu sürecin detayları için bzk. Kara, 2017.

yasağı, 18 Temmuz 1932'den 14 Mayıs 1950'de demokratik seçimle iktidara gelen Demokrat Parti hükümetinin ilk haftalarına, 16 Haziran 1950'ye değin, 17 yıl, 11 ay aralıksız devam eder. Tek parti döneminde, Hac ibadeti de fiilen engellenmiş ve/veya yasaklanmış, ilk serbest Hac ibadeti ancak Demokrat Parti iktidarı ile yapılabilmiştir (Koçak, 2015, 17 Ocak).[16] 1923-1950 döneminde, cami yapımı konusunda resmi bir engelleme belgesi bulunmamakla birlikte, Hac ibadeti gibi siyasi ve sosyal atmosfer olarak fiili bir teşvik edilmeme ve/veya engelleme olduğu görülüyor. Mevcut bazı cami ve medreseler, 1927 yılına değin Ressamlar Cemiyeti'ne, hastanelere veya Milli Eğitim'e, yani ibadet amaçlı olarak kullanım yapmayacak kurum ve kuruluşlara verilmiş, bazıları depo olarak kullanılmış ve bir kısmı da hiç kullanılmamış, boş bırakılmıştır (Kara, 2017).[17]

Bu inkılapların motivasyonu, yeni devletin kurucu düşüncesinde, onu oluşturan ilkelerde ve amaçlarında ortaya çıkar: "Kemalizm'in gençlik dönemindeki inkılâpçı asabiyyesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden beri yavaş yavaş olgunlaşmakta olan bir dizi medeniyetçi reformun kâh rıza kâh zorla ama hızla ve kararlılıkla hayata geçirilmesini sağladı. Atatürk İnkılâpları adı altında sonradan dondurulan bu reformlar, modern bir toplum yaratmak kadar, tarihî ve kültürel kaynaklarının tanımı devletin denetiminde olan bir insan türü yaratmayı amaçlıyordu. Emperyal tâbiiyetten ulus-devlet tâbiiyetine geçiş sürecinin özelinde taşıyıcı ideolojisi olan Kemalizm için, yeni Türk insanının kültürel kodlarının devlet merkezli tanımlanması önemliydi" (Yıldız, 2001). Bu devrimlerin en önemli unsurları ise din bağlamında yapılan uygulamalar olur: "Kemalizm, Cumhuriyet'in ilk yıllarında, diğer rakip reformist yaklaşımlardan çok daha radikal bir dikey müdahale [tepeden inmeci] taraftarıdır. Bu müdahalede, muasır medeniyet seviyesini yakalamak, bunun için her şeyden önce medeni görünmek önemli ve gerçekten inanılan bir saiktir. Toplumun yaşam tarzını, dış görünümünü, dilini, alfabesini, dinlediği müziği değiştirmeye yönelik bu dikey müdahaleye ilaveten, dinin bütünüyle devlet denetimine alınarak dinî kurumların özerkliğine son verilmesi ve adı konmamış bir 'millî din' yaratılması ideali, Kemalizm'i Jakoben gelenekle yakınlaştırır. Dinin pozitivist yorumunu benimseyen, ateist olmayıp yaradancı olan Jakoben gelenek ve onun temsil ettiği Fransız Devrim modeli, Kemalizm'in gençlik döneminin önemli esin kaynaklarından birisidir" (İnsel, 2001). İnşa sürecini dini dışarıda bırakan Kemalist Milliyetçilik anlayışı gerçekleştirir: "İslâmî tesirlerden arındırılmış ve İslâm öncesi Türk geçmişinden ayıklanıp yeniden inşa edilmiş unsurlarıyla 'zenginleştirilmiş' Kemalist milliyetçilik, bütün sosyo-politik faaliyetleri belirleyen yüksek kuvvet olarak Cumhuriyet'in üzerine oturduğu temel çerçevedir" (Yıldız, 2001). Bu yaklaşımın motor gücünü ise "Muasır Medeniyet" seviyesini "Batı Medeniyeti" olarak tanımlamak oluşturur: "Medeniyetçiliği Batıcılıkla, medeniyeti Batı'yla özdeşleştiren Kemalist çağdaşlaşma projesi, İslâm'dan ve İslâmîleşmiş kültürden arındırılmış yeni millî Türk insanını, yeni Türk milliyetçiliği vasıtasıyla Batı/Hıristiyan enternasyonali içine yerleştirmiştir" (Yıldız, 2001).

"İlerleme"[18] fikrini kendine şiar edinen devletin resmî-merkez ideolojisi ile gerçekleştirilen bu uygulamalar şunu ortaya koyar: Ulus-devletin inşasında din, "geri/eski olan" ile özdeşleştirilir, modernleşme projesinin önündeki en büyük engel olarak görülür, düşüncede ve uygulamada bir değer olarak yer almaz.[19] Yapılan uygulamaların amacı; "Din, mabetlerde ve vicdanda kalsın,

[16] Bu konuda, mevcut araştırmalarda görebildiğimiz haliyle resmi bir belge ve bilgi bulunmamakta, ancak fiili (de facto) bir engellemenin söz konusu olduğu görülmektedir. Bununla birlikte, çeşitli sebeplerle ve olanaklarla yurt dışına çıkanların Hac ibadetini yaptıkları dikkate alınmalıdır.

[17] Cumhuriyet erken döneminde, resmî-merkez ideoloji ekseninde din ve devlet ilişkilerinin tanzimini ve yürütülmesini, dinin toplumdaki yerini ve dindarların yaşam biçimlerini belirleyen, sınırlayan ve baskılayan laiklik uygulamalarının ayrıntılı değerlendirmeleri için bkz. Kara, 2017b.

[18] "Genç Osmanlılar, Jön Türkler ve Kemalistler şeklinde gruplandırılabilecek üç kuşak için de ilerleme temel hedeftir" (Kabakçı ve Adadağ, 2009).

[19] Hitler/Nazi iktidarının güçlenmesiyle Almanya'dan ayrılarak akademisyenlik için Türkiye'ye gelen Yahudi iktisatçı Fritz Neumark'ın (1982: 6, 105) değerlendirmeleri, "yabancı bir göz" olarak bu "modernleşme" tasarımını destekler, ona göre "din" ve "din adamları" Cumhuriyet modernleşmesinin en büyük engelidir: "[H]er türlü -özellikle gönüllü olmayan- ilticanın, nereye olursa olsun, beraberinde getireceği sorunlara ek olarak Türkiye'deki çalışmalarımızda iki özel zorlukla daha

toplumsal/kamusal hayatın içinde yer almasın, ifade alanı bulmasın, temsil edilmesin ve pratikleri yayılmasın" şeklinde özetlenebilir. Bu uygulamalara karşı toplum, din öğrenimini gizli yapmak, ezanı fırsat bulduğu anda Türkçe okumak, din eğitimi yaparken yakalanmamak için Jandarmadan kaçmanın yollarını bulmak veya devletin kamusal alanında görünür olmamak gibi, yukarıdan gelen bu dayatmalara farklı biçimlerde cevap verir, bu baskılara karşı sessiz bir direniş içinde yer alır.[20] Dinî değerlere ve pratiklere yönelik güçlü baskı 1946 yılından sonra tedricen yumuşayacak, ancak bu yumuşama da başka tartışmaları, çatışmaları ve kırılmaları beraberinde getirecektir.

Kavramsal Çerçeve: Sekülarizm Nedir

Din ve Sekülarizm; Türkiye tarihi, uygulamaları ve akademik yazımı içerisinde karmaşık bir kavram öbeğine işaret eder. Bu makalede neyin ele alındığının, neyin ele alınmadığının doğru anlaşılması için kavramsal ayrıştırma yapmak zorunludur. Konumuzla ilgili birbiriyle ilişkili kavramlar şöyle sıralanabilir: Seküler, sekülerlik, sekülerleşme, sekülarizm/sekülerizm, sekülerizasyon, sekülercilik, sekülerist, sekülerleştirme, sekülerleştirmecilik, desekülerizasyon, desekülerleşme, post-seküler, post-sekülerlik, laik, laiklik, laikleşme, laisizm, laikleştirme, laisist, laikçilik, laikrasi. Seküler ve laik kelimeleri dışında bu kavramlara eşdeğer ve/veya yakın olarak kullanılan diğer kavramlara örnek olarak şunlar verilebilir: Dünyevî, dünyevîlik, dünyevîleşme, dünyevîleştirme, uhrevî, uhrevîleşme, uhrevîleştirme, semavî, semavîleşme, sevamîleştirme, din-dışı, dinsizlik, dinsizleşme, dinsizleştirme, dindar, dindarlık, dindarlaşma, dindarlaştırma, dinleştirme, muhafazakâr, muhafazakârlaşma, muhafazakârlaştırma, ilahî, beşerî, kutsal, kutsallaştırma, profan. Seküler ve laik kelimelerinin ve onlardan üretilen kavramların daha açık, etkili ve nokta atışı olarak kullanılabilmesi için çeşitli sıfatlarla yeni kavramlaştırmalar yapılır: Yapısal sekülerleşme ve öznel sekülerleşme (Peter Berger 1973 akt. Robinson 1987), kurumsal (dışarıdan) sekülarizasyon ve normatif (içeriden) sekülarizasyon (Peter Glasner, 1977 akt. Gencer, 2000), hegemonik laiklik ve demokratik laiklik (Manoranjan Mohanty, 1989 akt. Ertit, 2019: 86), liberal laiklik ve otoriter laiklik ile demokratik/liberal sekülerleşme ve cumhuriyetçi laiklik (Abel, 1994), toplumsal düzeyde sekülerleşme ve ferdî bilinç düzeyinde sekülerleşme (Berger 1996/97), yukarıdan sekülerleştirme (Enzo Pace, 1998 akt. Ahmedi vd., 2019), tepeden inmeci sekülerizm (Berna Turam, 2004 akt. Akşit vd., 2012: 53), organik sekülerleşme ve mekanik sekülerleşme (laiklik) (Gencer, 2017: 47), açık sekülerleşme ve örtük sekülerleşme (Amman, 2010), dışlayıcı laiklik ve pasif laiklik (Ahmet T. Kuru, 2011 akt. Aydınalp, 2019), politik sekülerizm (Mesut Hazır, 2012 akt. Ertit, 2019: 80), çoğul sekülerlikler (Nilüfer Göle, 2012: 11 akt. Aydınalp, 2019), aktif laiklik ve pasif laiklik (Akyüz, 2016), din merkezli sekülerleşme ve metafizik merkezli sekülerleşme (Ertit, 2017), özerk dünyevîleşmeler

karşılaştığımızı belirtmek gerekiyor. Bunlardan birisi din [İslâm], diğeri ise dildi", "Avrupa'ya uyum sağlamak gibi, dış politikayla ilgili kararların yanısıra, Cumhuriyetin Kurucusu tarafından gerçekleştirilen, örneğin devlet ve dinin ayrılmasına benzer birçok reformun esas amacını, ekonomik ve kültürel kalkınma yoluyla ulusal bağımsızlığın sağlanması olarak görebiliriz. Fosilleşmiş ve sofu, her yönüyle gerici bir Müslümanlık anlayışını temsil eden İmam ve Mollaların politika hayatındaki etkilerinin böyle bir ilerici gelişmeye engel olacağı aşikar idi."

[20] Bu süreçleri, bu yıllarda görev yapan bir din hocasının hayatı üzerinden detaylı olarak aktaran bir çalışma için bkz. Kara, 2015. Bugünün anlaşılması için bu dönemin zihniyet ve uygulamalarının iyi anlaşılması gerekir. "Çalıştığım konular itibariyle 1924'te medreselerin, 1925'te de tekkelerin kapatılmasının ardından, tekpartili Cumhuriyet idaresi yıllarında Kur'an ve din eğitiminin, tarikat faaliyetlerinin gayrıresmi olarak nasıl, ne seviyede, hangi mantıkla, ne tür siyasi-sosyal araçlarla, nerelerde, kimler vasıtasıyla… yürütüldüğü ve bu çevrelerin siyasi merkezi ve icraatını nasıl değerlendirdiği meselesi beni hep meşgul etmiştir. Tekpartili siyasî hayat çözülmeye başladığı andan itibaren ortaya çıkan ve 60 ihtilalinden sonra farklı şekillere bürünmekle beraber ana temayülleri ve davranış kalıpları fazla değişmeyen, 80 ihtilali sonrasında ise görüntü ve nicelik yönü, -birçok yanılgıyı besleyecek ölçüde- azmanlaşan İslâmî hareketlilik, bu kapalı ve sıkıntılı dönem bir şekilde açıklığa kavuşturulmadan, mantığı çözülemeden doğru ve derinliğine anlaşılamaz diye düşünüyorum" (Kara, 2015: 11). Ergun Göze'nin (1981), kendileri için sırasıyla "din düşmanı" ile "dindar" tanımlamalarını yaptığı Nazım Hikmet ile Peyami Safa arasında uzun yıllar süren tartışmalarını ele aldığı kitap aracılığıyla, bu yıllara günün metinleri üzerinden bakmak, dönemin toplumsal ve siyasal konularını, özelliklerini, çatışmalarını, din ekseninde gelişen düşünsel farklılaşmalarını ve Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki koşulların bireyler ve toplum üzerinde oluşturduğu etkileri farklı açılardan görmemizi sağlar.

(Aydınalp, 2019). Öte taraftan, sekülarizm kavramının yazım olarak kullanımında uyum yoktur. Bir kısım akademisyenler, Fransızca telaffuz bağlamında bu halini kullanırken, bir kısım akademisyenler İngilizce telaffuz ve/veya Türkçe uyumu bağlamında "sekülerizm" kavramını kullanır. Biz makalemizde, Şerif Mardin (2015) ve Nuray Mert'in (1994) kullandığı gibi "sekülarizm"[21] kavramını tercih ediyoruz.[22] Bu kavramsal kaosa bakıldığında kavramlar ekseninde ortak bir zeminin oluşmadığı görülüyor.

Dinî ve/veya kutsal olan ile ilişkinin kendiliğinden değiştiği ve/veya bir güçle değiştirildiği süreçler açısından, ilgili durumların, olguların ve pratiklerin özellikleri farklılaşırken, bunun yanında kullanıldıkları durumlardaki içerikleri bakımından bunları ifade eden kavramların değişen anlamları, çift yönlülükleri ve çoklu kullanım olanakları vardır. Bu açıdan üzerinde uzlaşmanın olmadığı bir kavramlar setinden bahsediyoruz. Anglo-Sakson dünyasında sekülerleşme[23] toplumda, tabanda gerçekleşen, bilimsel gelişmelerin topluma yansıması, endüstriyel kapitalizm ve kentleşme gibi (Ertit, 2019: 165-191) sebeplere dayalı olarak gündelik yaşamın içinden gelen "kendiliğinden" özelliği öne çıkan dönüşümleri ifade ederken, Kıta Avrupa'sında, 1789 Devrimi ile kavramın anavatanı olduğu kabul edilen Fransa'da "laïcité"[24], yani "laiklik" kavramı kullanılmakta ve bu kavram, 1789 sonrası devrimsel dönüşümle tepeden inmeci, Jakoben bir irade ve güç ile yapılan ve toplum mühendisliği uygulamasını da içeren siyasî ve hukukî, Anayasal temelde yapısal bir dönüşümü ifade eder.[25] Berger'in (1973 akt. Robinson 1987) "dinin toplumsal kurumlardan ve ona etkilerinden uzaklaşması ile ortaya çıkan yapısal sekülerleşme" ile "insan bilincinin dinsel görüşten uzaklaşması ve onun sonuçları ile gerçekleşen öznel sekülerleşme" arasında yaptığı ayrımda, ilkinin Kıta Avrupasının, ikincisinin Anglo-Sakson dünyasının tanımladıkları sekülerleşme yaklaşımına yakın olduğu söylenebilir. Cumhuriyet'in benimsediği Fransız laikliğinde, sadece "dinin devlet idaresinden uzaklaşması" öngörülmemekte, "aynı zamanda dini çağrıştıran tüm sembollerin kamu alanından tamamen ortadan kaldırılması" da yer almaktadır (Berger, Davie ve Foaks, 2008: 17 akt. Ahmedi vd., 2019). Robinson (1987), dinî hukukun, yani İslâm şeriatının egemen olduğu bir siyasi-sosyal yapı ve hukuk sisteminden, ulemanın ve kadıların görevine son vererek ve dinî hukukun meşruluğunu ortadan kaldırarak dinin bireyin yaşamı ile sınırlandırılmasının zorla gerçekleştirildiği ve siyasal etkinliğine rağmen dinin sekülerleş(tir)me kıskacı içinde yaşandığı, 1860-1940 yılları arasındaki Britanya İmparatorluğu/İngiliz Krallığı sömürgesi altındaki, yani bir yandan Batı'nın sömürgeciliği ve diğer yandan Hintlilerin baskısı altındaki Güney Asya'daki Hint Müslümanlarının baskı, zorlama ve şiddet ile sekülerleştirilmesi (sekülerleşme değil) sürecini inceler. Burada sekülerleşme toplumsal değil, silah gücüne bağlı siyasî, hukukî ve cebrî yöntemlerle olduğu için buna ancak "sekülerleştirme" diyebiliriz. Bu örnekler artırılabilir.

Türkiye'de laiklik mi, yoksa sekülerleşme ve/veya sekülerleştirme mi yaşanmıştır, yoksa her ikisi birlikte mi yaşanmıştır, laiklik sekülerleşme sürecini baskılamış mıdır, nasıl bir durumla karşı karşıyayız? Neden, toplumsal olarak Türkiye'de sekülerleşmeden değil de laikleştirme ile bağlantılı sekülerleştirme sürecinden bahsedebiliyoruz? Bu sorulara ışık tutacak tespiti Dellaloğlu (2019a) şöyle yapar: "Türkiye'nin modernleşme hikayesinde egemen olan dindarlığın toplumsal süreç içerisinde sekülerleşmesi değil, daha çok laikliğin bir ideolojiye dönüştürülerek toplumsallaşmasıdır. Türkiye'de

[21] Başka kaynaklardan yaptığımız alıntılardaki "sekülerizm" kullanımlarını değiştirmedik.

[22] Saeculum (Latince), secolo (İtalyanca), siglo (İspanyolca) segle (Katalanca), século (Portekizce), siécle (Fransızca) ve secular (İngilizce) (Ertit, 2019a: 99-109). Laikliğin Latin-Yunan kaynaklarına göre değerlendirmesi için bkz. Gencer, 2017: 648-649, 700.

[23] Sekülerleşme kavramının, Avrupa'daki gelişimi için bkz. Ertit, 2014.

[24] Fransız yazarların, sekülerleşme değil de hâlen bu kavramı kullanması tutarlı bir devamlılıktır (Charlton, 1970; Pena-Ruiz, 2001; Gerard, 2001; Descouleurs vd., 2001; Baubérot, 2009).

[25] Sekülarizm ile laiklik arasındaki fark ve Türkiye'deki laiklik uygulamasının Osmanlı Devleti'nden gelen dinamiklerinin "İslâm hukukundan pozitif/laik hukuka kayış" süreci ve "devlet" tanım ve yaklaşımlarının dönüşümü üzerinden değerlendirmesi için bkz. Gencer, 2000. Sekülerleşme ve Desekülerleşme kavramları ile Sekülerleşme Teorisi için bkz. Swatos vd., 2000; Darende, 2019.

laiklik uzun süre dindarlar ile iktidar arasında bir set olarak kullanılmıştır. Modernleşme projesi, dini kontrol etmek adına toplumu laikleştirmeye yönelmiştir. Benim yorumuma göre, sekülerleşme kuramlarının Türkiye özelinde pek geçerli olmamasının temel nedeni budur. Bu, özellikle Türkiye tecrübesinin ürettiği bir sendromdur." 200 yılı aşan modernleşme serüvenimizde "medeniyet kırılması"[26] gerçekleştiğini ve buna bağlı olarak da tarih, kültür, dil, din ve devlet kırılmaları yaşadığımızı söyleyen Amman (2015, 2017), "İslâmiyet'in değersizleştirilmesi" olarak ifade ettiği "din kırılması" olgusunu şöyle açıklar: "Laiklik baştan itibaren hukuk ve siyasetin sekülerleştirilmesiyle sınırlı Batı'nın 'laïcité'si anlamında bir laiklik olarak kalsaydı, dönüşüm 'kırılma' boyutuna varmadan sağlanabilirdi. Ama böyle olmadı. Dışlanan din de toplumdan çekilirken yalnız gitmedi. En azından bin yıllık bir süreçte ona dayanarak inşa edilmiş değerleri beraberinde götürdü." Bu durum tepkisel bir süreç de getirmiş, devletin temel özelliklerinden biri olarak ortaya konulan ve tamamen siyasallaşan laiklik ile dindarların baskılanması, kısıtlanması ve engellenmesi, Dellaloğlu'nun (2019b) tespit ettiği gibi zaman içerisinde dindarlığın siyasallaşmasına yol açmıştır. Modernleşme karşısında yaşadığı meşruiyet krizini çözmek isterken İslâm, ideolojik olana dönüşür.[27]

Türkiye'de devlet, sadece laik yapılanma ile yetinmemiş, toplum yapısına ve bireylerin yaşamlarına cebrî yöntemlerle müdahale ederek vatandaşlarını dinden, dinin etkili olduğu hayat biçiminden ve dinî inançlardan uzaklaştırmayı bir proje olarak yürütmüştür. Baskı, zorlama ve legal olarak başka hiçbir partinin olmadığı siyasal sistemdeki tek partili Meclis'ten çıkarılan kanunlara dayalı cezalandırma uygulaması ile bu süreç gerçekleştirilmiştir. Yaşanılan, "toplum mühendisliği projesi" olarak laikliğin Türkiye'deki bireylere ve topluma baskı ve zorlama ile dayatılmasıdır. Bu sebepten, 90 yıl boyunca yürütülen bu uygulama, ancak 2010'larda çözülmeye başlarken, bunun devamında bugün, bilimsel gelişmelerin topluma hızla yansıması, kapitalist ekonominin yatay olarak genişlemesi ve şehirleşmenin artması ile (Ertit, 2019: 121)[28], Türkiye'de "sekülerleşme" veya "desekülerleşme" tartışmaları yapılabilir hale gelmiştir. Laiklik baskısının çözülmesi ile, Dellaloğlu'unun "sendrom" olarak belirttiği sürecin -ki buna "toplumsal travma" demek daha doğru olur- bir şekilde teşhisi, tedavisi ve atlatılması kısmen mümkün hale gelmiştir. Dolayısıyla, Cumhuriyet tarihi boyunca zorla yürütülen laiklik politikası, programı ve projesi, 2010'lardan itibaren büyük ölçüde çözülmüş, şimdi ise sekülerleşme süreci ile birlikte, dinin etkisinin bireylerin ve toplumun gündelik yaşam alanları üzerindeki belirleyiciliğinin azalmasıyla karşı karşıya kalınmıştır. Sürecin hangi yönde ilerleyeceği, yani geleneksel, yerleşik İslâm'a doğru mu, yoksa İslâm'ın yeni/heterodoks yorumlarına mı ve/veya dinîmsi oluşumlara doğru mu evrileceğini, ya da dinin etkisini giderek daha fazla mı yitireceğini, zaman gösterecektir.

Avrupa, sekülerleşme sürecinde, XV. yüzyıl Rönesansı, XVI. yüzyıl Protestan Reformu, XVI ve XVII. yüzyıllarda ortaya çıkan Mutlak Monarşiler, XVII. yüzyılın Bilimsel Devrimi, XVIII. yüzyılın Aydınlanma Çağı, XVIII. ve XIX. yüzyılların Sanayi Devrimi ile Endüstriyel Kapitalizmi ve XIX. yüzyılın Kentleşmesi olarak yedi temel dönüşüm yaşamıştır (Ertit, 2019: 118). Bizim açımızdan, bu çalışmada vurgulandığı şekliyle Türkiye özelindeki kavramsal kargaşayı anlamayı kolaylaştıracak ayrım şudur: Modernleşme içindeki Türkiye'de, Batı için sayılan olgulardan bilimsel gelişmenin topluma yansıması, endüstriyel kapitalizm, kentleşme vd. süreçlerin etkisi içinde yaşananları sekülerleşme süreci, dönüşümü ve değişimi olarak sosyolojik bir süreç; ancak bunun dışındaki olası tüm seçeneksiz yönlendirme (sadece seküler eğitim alma olanağı sunmak vb.), dayatma (ancak seküler bir giyim tarzı ile memur olabilmek vb.), baskı (eğitimini ancak seküler bir giyim-kuşamla yapabilmek vb.), zorlama (dinî eğitimi engellemek vb.) ve güç (dinî bir kisve yerine seküler bir giyim alametini

[26] Sekülerleşmenin bugün dünyada egemen olan Batılı mânâda "medenîleşme" kapsamında modernleşme ile birlikte yapılan bir incelemesi ve bu üç sürecin birbirleriyle etkileşimlerinin çözümlenmesi yapan Gencer'e (2014) göre, "İslâm dünyasının son 150 yılı, modern çağın seküler dini olarak civilization [medeniyet] kavramını tartışmakla geçmiştir."

[27] "Modernleşmenin yol açtığı meşruiyet krizini gidermeye yönelik her girişim, bir ideolojileşme örüntüsünü ifade eder" (Gencer, 2010b).

[28] Chadwick (2004: 159) de, şehirleşme ve sanayileşmenin dinden uzaklaştırdığını dile getirir.

zorla giydirmek ve aksi durumda cezalandırmak vb.) ile yapılan uygulamaları toplumsal boyutlu ve fakat güce dayalı olması sebebiyle sekülerleştirme, toplumu zorla sekülerleştirme ideolojisi olarak sekülarizm ve laik bir devlet ve toplum yapılanmasını tepeden inmeci olarak gerçekleştirmek yönünde ideolojik olarak laiklik, laikçilik ve laikleştirme kavramları ile okumaktır. Öte taraftan, sekülerleşmenin, "aslında sanıldığı gibi dinden uzaklaşma değil, aksine sofistike bir dini dönüştürme süreci olduğu"[29] görüşü, birçok entelektüel tarafından dile getirilmektedir (Gencer, 2008).[30] "Dindarlığın dönüşümü" olarak sekülerleşmeyi "sünnetten kültüre geçiş" şeklinde formüle eden Gencer (2016), bu kavramsal açılım veren yaklaşımı ile günümüzdeki İslâm'ın asli özelliklerinden uzaklaşarak "kültür Müslümanı"/"kültürel İslâm" olgusuna dönüştüğü yönündeki eleştirilerin sebeplerini ortaya koyar. Sekülerleştirme ile laikleştirme, sekülarizm ile laisizm, burada, ancak sonuçları itibariyle birbirine bir ölçüde yakınlaştırılabilecek kavramlardır, onun dışında birbirlerinin yerini tam olarak karşılamazlar. Cumhuriyet tarihinde yaşanan olgu, toplumdan bakıldığında sekülerleşmeden ziyade sekülerleştirme, devlet organizasyonundan bakıldığında tepeden inmeci yönüyle laikleştirmedir. Bu süreç, "sekülerleştirici ulusal devletler çağı" (Gencer, 2016) içinde, pozitivist anlayışla olağan görülmüş, bunun sonucu olarak modern devletin tanımı içerisinde "İslâm hukukunun devlet gibi bir kurumla herhangi bir işinin olamayacağı" benimsenerek "Türkiye'de laikliğe geçiş, objektif bir tarihî gelişmenin ürünü" (Gencer, 2000) olmuştur. Ancak durum, gerçekte bu kadar çizgisel değildir: "Laiklik, hem Türkiye'de hem de diğer Müslüman ülkelerde, gerekli uzun entelektüel ve kültürel bir hazırlık olmadan ve özellikle, modern ve eleştirel değerlerin taşıyıcısı olan bir toplumsal sınıf var olmadan devreye sokulmuştur" (Arkoun, 1994b). Sürecin yaşamı belirleyen toplumsal boyutu, laiklik ile ilgili gerilimlerin temelinde yer alır. Öktem (1994), Osmanlı Devleti'nin yıkılışında "akılcılığı" bırakmasını sebep olarak göstererek, sadece devrim yasaları ile laikliğin uygulanamayacağına dikkat çeker, ancak nihai noktada Cumhuriyet'in laiklik uygulamalarını gerekli görür, onaylar. Öte taraftan, Türkiye tarihinde yaşananlar şunu gösterir: Sekülerleştirme projesine karşı toplumsal direnç yükselmiş, yaygınlığı zamanla azalmakla birlikte İslâm hukukuna dayalı "İslâm Devleti" talebi sonlanmamış[31], laikliğin tepeden inmeci programları toplum tarafından benimsenmemiştir. Türkiye, Martin'e (1991) göre "biri İslâm, diğeri Kemal Atatürk tarafından sunulan kutsalın iki versiyonu arasında bocalamakta"dır. Bu laiklik anlayışının yerleşik dünya sistemine bağlılığı artırması yönüyle ele alınmasını öneren Özel (1998), böylece Osmanlı ile Cumhuriyet Batılılaşmalarının farkının da belki ortaya konulabileceğini söyler.

Bu çalışmada sekülarizmi; "ideolojik olarak iktidar gücü ile sekülerliğin dayatılması programı/projesi/uygulaması" olarak kullanıyoruz. Bu, modern devlet ile din ilişkisinin kategorilerinden biri olan "tepeden inmeci sekülerizm" olarak tanımlanan olgudur (Turam, 2004 akt. Akşit vd., 2012: 53). Dolayısıyla, devreye güç girdiğinde, yani toplum bir güçle "tepeden inmeci" bir anlayışla biçimlendirildiğinde, bu düzlemde sekülarizm kavramı, laikleştirme uygulamalarına ve laisizm ideolojisine de işaret eder. "Batı'daki gibi sekülarizm, açıkça belli bir kişinin iradesine atf edilmeyecek uzun bir sürecin ürünü olarak görülse de laiklik, belli bir liderin iradesiyle, zorla gerçekleştirilebilecek bir şey olarak görülebilir" (Gencer, 2017: 769). Herhangi bir güç odağı tarafından yönlendirilmeyen, laiklik ve bağlı uygulamaları etkisinde olmayan sekülerleşmeyi toplumsal dönüşüm ile bağlantılı ve kendiliğinden olduğu varsayımı ile kullanıyoruz. Bu bağlamda Sekülarizm kavramı iki boyutludur. Kavramın etken yönü, yani iktidar gücü ile dayatılması yönüyle laiklik, laikçilik, laikleştirme, sekülerleştirme olarak ifade edilen siyasî-hukukî yapının tepeden inmeci bir anlayışla laik olarak tasarlanması ve bu yaklaşımın topluma dayatılması boyutunu, edilgen olan yönü ise uzak bir şekilde dahi olsa toplumsal boyuta, yani sekülerleşme sürecine işaret eder.

[29] John Gray (2002, 16-30 Aralık) de aynı şeyi farklı şekilde söyler: "Secular societies may imagine they are post-religious, but actually they are ruled by repressed religion."

[30] Gencer (2017), Batı'nın sekülerleşen düşünce, kültür ve medeniyet anlayışlarının, sömürgecilik yoluyla 1798'de Napolyon'un Mısır'ı işgali ile başlayan ve XIX. yüzyıl boyunca etkisini derinden hissettiren özelliklerinin yansıdığı İslâm'da modernleşmenin ilk yüz yılını birçok yönüyle ayrıntılı olarak incelemiştir.

[31] "İslâm (Hilâfet) Devleti" üzerine yayınlar için bkz. En-Nebhânî, 2013; Dâr-ul Ummah, 2011, 2014.

Glasner'in (1977 akt Gencer, 2000) ifade ettiği gibi Türkiye örneğinde laikleşme sürecinde İslâm, yani din "politik alandan çekilme" -ki doğrusu "çektirilme"dir- yaşamış yani laikliğin kurumsal (dışarıdan) sekülarizasyon yönü belirleyici olmuş, modernleşmeye bağlı toplumsal dönüşümün yansıması olan süreç olarak normatif (içeriden) sekülarizasyon geri planda kalmıştır. Glasner'in yaklaşımı kavramın çift yönlülüğünü açıklar.

Sekülerlik, bir zamanlar hikmete dayalı dünya görüşü ile "beşeri realitenin kesintisiz sürdürülmesini, evrensellik ve sürekliliği" ifade ederken, Hıristiyanlığın Kiliseye ve uhrevîye yaptığı vurguya tepki olarak "sekülerlik, 'burada ve şimdi'nin 'aşkın ve kutsal'dan kopartılarak profanın [din-dışı'nın/dünyevî'nin] mutlaklaştırılmasını ifade eden sekülerizme dönüşmüştür" ve modernizm ile sekülerizm "bir elmanın iki yüzünün ifadesi" olarak ideolojik bir içerik kazanmıştır (Gencer, 2009). Seküler olan "ilahî ve kutsala karşı beşerî ve profan olanla özdeşleştirilir" (Asad, 2003 akt. Gencer, 2010a) hâle gelir ve "Modernizme içkin, modern dünyagörüşünün belkemiğini oluşturan bir meta-ideoloji olarak sekülerizm, kutsala, aşkına, hikmete karşı bir değişimi anlatır" (Gencer, 2010a). Kavramın Batı'dan gelmesi temel bir sorundur. "[O]luştuğu yerden başka bir kültürel alana taşınması, çoğu zaman içeriğinin boşalmasına ve adeta kendine yabancılaşmasına yol açmaktadır" diyen Kılıçbay'a (1994) göre, "Laiklik, hayatı ruhani kürede yaşamak isteyenlerle, dünyevi kürede yaşamak isteyenler arasındaki alan paylaşımının adı olmaktadır." Eğer bu paylaşım, kısmen Batı'da, daha somut olarak Anglo-Sakson geleneğinde olduğu gibi bir süreç içinde olsaydı, temel olarak sekülerleşmeden bahsedebilirdik, ancak Türkiye'de yaşanan devletin dini kontrol, baskı ve yönlendirme altında tutması, toplumsal proje olarak sekülerleştirmeyi yürütmesidir. Abel (1994), "gerçekten laik isek dinle devletin hiçbir ilgisi olmaz" diyerek, dini kontrol eden yapısı sebebiyle bu ilkeye uymayan Türkiye'deki laikliği Fransa'daki laikliğe göre "tutarsız bir model" olarak görür. "Jakoben laikçi bir devlet yapılanması" esasına dayalı "Fransa ya da Sovyet tarzı sekülerizm anlayışına sahip olan bir devlet, din dışı ya da din karşıtı ideolojisini tepeden inme eğitim politikalarıyla rahatlıkla yayarak toplumun sekülerleştirilmesine katkı sağlayabilmektedir" (Ahmedi vd., 2019). Bunun sonucunda Türkiye'de laiklik, Fransa'da olduğu gibi "rakip aldığı dinin toplumsal işlevini yüklenmiş, yani ideolojik bir devlet aygıtına dönüşmüş ve kendi kafasında dini koyduğu yere kendisi oturmuş", Arkoun'un (1994b) da gösterdiği gibi "devletin hizmetinde âdeta bir tür dine dönüşmüş", nihayetinde ise "bir tür sivil din, bir tür ulusal kimlik anıtı" haline gelmiştir (Abel, 1994). Bu çalışmada tanımlanan sekülarizm anlayışı ve içeriği, bu şekilde özetlenebilir.

Öte taraftan, söz konusu pratik olunca, teorik olarak kavramın nasıl tanımlandığı bazen önemsizleşir. Olgunun özü, zihniyetin yansıması, amaç ve hedef pratikte açığa çıkar. Türkiye'deki sekülerleştirme uygulamasının bu yönü; olgunun tanımından, kavramlaştırmasından ve teorisinden çok daha belirleyici olmuş, pratikler teorik ve kavramsal boyutu istikrarsız, belirsiz ve muğlak bırakmıştır. Türkiye'de, -bu makalede verildiği gibi- laiklik üzerine sayısız çalışmanın yapılmasına karşın sekülerleşme üzerine çok daha az çalışma yapılması ve bu çalışmalarda yer alan aynı olgular kapsamındaki tanımlar, kavramlaştırmalar ve teorik temellerde dahi örtüşmelerin olmaması, meselenin karmaşıklığını ortaya koyar.

Şurası açıktır ki, Cumhuriyet döneminde din ekseninde yaşananlarda belirleyici yön sekülerleşme olsaydı, bu makalenin ismi "Türkiye'de Din ve Sekülerleşme" olabilirdi. Ancak devrimlerle yapılan laikleştirme ve buna bağlı uygulamalarla topluma uygulanan sekülerleştirme projesi, bu imkânı vermez. Peki, Türkiye'de sekülerleşme olmuş mudur? Evet, olmuştur. Ancak, bu süreç 2010'lu yıllara değin laiklik, laikçilik, laikleştirme; sekülerleşme kavramına bağlı olarak ifade edecek olursak sekülerleştirme ve seküler taraftarlığının baskı, zor ve şiddet ile uygulanması olarak ideolojik sekülarizm altında olmuş, onun gölgesi, belirleyici varlığı ve güce dayalı yönlendirmesi ile gerçekleşmiştir. Çok partili hayata geçiş ve Demokrat Parti'nin iktidarı ile birlikte sekülerleşmenin toplumda görüldüğü tespiti yapılabilir olmakla birlikte (Amman, 2010), hem saydığımız koşullar, hem de laikçi resmî-merkez ideolojinin 27 Mayıs 1960, 12 Mart 1971, 12 Eylül 1980 ve 28 Şubat 1997 darbeleri ve 27 Nisan 2007 E-Muhtıra Darbe Girişimi ile birlikte sürekli kendini yenileyen merkezî

iktidarı sebebiyle, toplumsal sürecin belirleyici olduğunu düşünmüyoruz. Bu olgu, milliyetçi-muhafazakâr-dindar kesimin "İslâmcılık" merkezindeki siyasi pratikleri açısından da böyledir. İslâmî düşünce ve hareketin/İslâmcılığın, 1980 öncesi ile sonrası arasındaki farklı seyirleri ile oluşturduğu günümüzdeki mevcut siyasi programın tetiklediği sekülerleşme de özünde toplumsal bir taleple oluşmamış, yerleşik kapitalist dünya sisteminin neoliberal politikalarına eklemlenme tercihiyle işleyen bir süreç olmuştur.[32] Dolayısıyla, Türkiye'de sekülerleşmeden bahsetmek, hem tepeden inmeci boyutu hem de toplumdan gelen değişimleri birlikte düşünmeyi zorunlu kılar. Bu çalışmada, ideolojik eksende sekülarizmin; sekülerliği savunan, iddia eden, bunu isteyen, destekleyen bireylerin, grupların ve yapıların iktidar gücü, yani Cumhuriyet'in kurucu iradesi ve gücü olarak Fransız Devrimi sonrasında papazların katledilmesiyle başlayan süreçte 100-150 yılda kurumlaştırılan laik yapının anlayışını taklit eden Türkiye'deki resmî-merkez ideolojinin laiklik boyutunun ve uygulamalarının, iki sosyolog tarafından değerlendirilmeleri karşılaştırılır.

Türkiye'de Sekülerleşme

Sekülerleşmenin "sosyolojik" bir karşılığı vardır (Glasner, 1977) ve bu süreç günümüzün temel olgularından, sorularından, sorunlarından, tartışmalarından ve bitmeyen çatışmalarından biri olarak, Türkiye'nin ve dünyanın gündeminde yer almaktadır. Hem tepeden inmeci işleyen laiklik olgusunu, hem de günümüzde öne çıkan sekülerleşme ve desekülerleşme tartışmalarını anlamak için bu kavramlara daha yakından bakmak gerekir. "Serkülerleşme, belli bir toplumda belli bir zaman dilimi içerisinde doğaüstü alanın, yani dinin, dinîmsi yapıların [kutsallaştırılmış yapılar (s. 62)], halk inançlarının ve diğer tüm doğaüstü öğretilerin bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerinin azalması demektir. Desekülerleşme ise, sekülerleşme sürecinin tersinin yaşandığı, yani doğaüstü alanın süreç içerisinde gündelik yaşamı şekillendirme gücünün arttığı dönemler için kullanılmaktadır" (Ertit, 2019: 47, 62). Türkiye'de yaşanan laiklik sürecinin arka planında, zemininde veya içkinliğinde şu sorular gündeme gelir: Türkiye sekülerleşiyor mu, desekülerleşiyor mu? Türkiye'de hem sekülerleşen hem de desekülerleşen toplum kesimleri olabilir mi? Aynı anda hem sekülerleşen hem de desekülerleşen toplum kesimlerinden bahsetmek mümkün müdür? Laiklik ile sekülerleşme ilişkisinin günümüzdeki mevcut biçimi nedir? Sekülerleşmenin Türkiye'de yaşanıp yaşanmadığı üzerine farklı yaklaşımlar vardır. Sekülerleşme, İslâm yorumları, yaklaşımları ve yaşam biçimleri ile dindarlar üzerinde çok boyutlu etkiler getirir (Özay, 2001; Meriç, 2005; Altıntaş, 2005, Özden, 2010).

Amman (2010), dindarlaşmanın/muhafazakârlaşmanın hızla yaygınlaştığı iddiasının yoğun olarak gündemde olduğu zamanlarda, AK Parti döneminde Türkiye toplumunun iddia edildiğinin aksine dindarlaşmayabileceğini ve/veya muhafazakârlaşmaya yönelmeyebileceğini, yani toplumda desekülerleşme yaşanmayabileceğini dile getirmiş, diğer bir ifadeyle "Dindarlaşma/muhafazakârlaşma yaşanıyor" veya "Türkiye desekülerleşiyor" tezleri için "ancak" kaydını ortaya koymuş, "kutsalın

[32] Yıldırım (2015: 7), Türkiye'de, "İslâmcı Hareket"in "yerleşik kapitalist dünya sistemi", neoliberalizm ve neo-liberal politikalarla yaşadığı eklemlenmenin ve bu eklemlenmeyi yürüten siyasi hareketin İslâmcı yönünün, sekülerleşmeyle ve toplumsal taleple oluşmayan siyasal özünü ortaya koyan eleştirel bir değerlendirme yapar. Yıldırım'a (2015: 9) göre durum şudur: "Bugün 'İslâmcı çok, İslâm yok' sendromu, 'fikren felç, refleksçe dinç' bir dönem yaşanıyor." "[G]ünümüz İslâmcılarının İslâm merkezli düşünüp düşünmediklerini sorgulamayı" teklif eden Yıldırım (2015: 10, 15), mevcut İslâmcılığı şöyle tanımlar: "Neoliberal İslâmcılık, yirminci asrın sonunda, 1980'lerin ortasında belirginleşen, kendinde önceki dönemlerin anlayışından, metotlarından, hedeflerinden bilhassa 27 Mayıs 1960 Darbesi'nden sonraki yıllarda kuvvetle savunulan İslâm Devleti görüşünden uzaklaşan; İslâm'ı inanç, siyaset, ibadet, ahlak başta olmak üzere bir bütün olarak ele alıp hayata hâkim kılma fikrini, Müslümanların kamuda etkinliğinin artması biçiminde yorumlayan; Batı dünyasıyla, modernlikle ve bilhassa kapitalizmle hesaplaşıp, onu geriletmenin yerine Müslümanların maddi olarak güçlenmesi için dünya sistemiyle, piyasa ekonomisiyle bütünleşmeyi öne alan; Müslümanları tarih boyunca en hızlı modernleştiren, siyaseti ana yöntem olarak görüp aktivizmi, etnik kaygıları, postmodern söylemi kullanan; İslâmcılığın klasik kaynaklara dönme, tecdid, ihya, ıslah, İslâm birliği gibi İslâmî dönüşümü ifade eden esas kavramlarını arka plana iterek, daha çok Müslümanların kamudaki varlıklarını garantiye almalarını sağlayacak barış içinde bir arada yaşama, çoğulculuk, çokkültürlülük, ötekileştirmeme, hoşgörü kavramlarını öne çeken bir harekettir."

dönüşü mü, kutsalın sönüşü mü" tartışmasının yapılması gerektiğine dikkati çekmiştir. Aynı makalede Amman (2010), "kültürel dönüşümlere son derece açık olduğu görülen Türk ailesi için alarm çanlarının çoktan çalmaya başladığı söylenebilir" tespitinde bulunarak "sekülerleşmenin ailenin tükenişinin habercisi olduğu gerçeği"ne de vurgu yapmıştır.

Cumhuriyet'in Batı'dan aynen alarak gerçekleştirdiği siyasi-sosyal uygulamaların etkisi altındaki Türkiye'deki sekülerleşme tartışmalarının, Avrupa'da yaşanan Rönesans, Reform, Aydınlanma süreçleri ile ortaya çıkan rasyonalist-akılcı pozitivist temelden uzak değerlendirilmesi mümkün değildir. Dünyada öne çıkan teori, "Modernleşme sekülerleştirir" teorisidir.[33] Bu konuda son yıllardaki çalışmaları ile dikkati çeken Volkan Ertit'in (2014, 2017, 2019) yaklaşımlarının ele alınması genel bir değerlendirme için fikir verir. Ertit (2019: 125-224), bilimsel gelişmelerle ortaya çıkan çevre felaketlerinin etkisini, kapitalizmin sömürgeci ve emperyalist yönünü, serbest piyasa ve liberal ekonominin sömürgeci ekonomik düzeni devam ettiren özelliğini, yoksul olarak tanımlanan ülkelerin neden yoksul kaldıklarının sebeplerini [Aksine kapitalist ekonomik sisteme sahip ülkelerin "daha fazla zenginlik" ürettiğini söylemekte (Ertit, 2019: 182), fakat bu zenginliğin kimlere gittiğini sorgulamamakta; ya da kapitalizmle yaşam standardının yükseldiği tezini iddia etmekte (Ertit, 2019: 179), fakat dünyada yaşam standardı yükselmeyen milyarları dikkate almamakta], kapitalizmin bireyleri ve toplumları tektipleştiren tüketim kültürü olarak işleyen dinamiğini ve bütün bunların küresel sistemle ilişkisini; bu küresel sistemdeki savaşları, işgalleri, katliamları, zorla göçleri ve yıkımları; kentleşmenin getirdiği bireysel ve toplumsal olumsuzlukları incelemeden, ele almadan ve eleştirmeden, bütün bunları "temel veri" olarak kabul ederek, lineer bir bakış açısını [Her ne kadar "Sekülerleşme teorisi ilerici ya da sekülerist bir ideoloji değildir" (s. 226) veya "sekülerleşme sürecinin (ya da herhangi bir sosyal değişimin) doğrusal (lineer) anlatısını savunmak sosyal bilimciler için mümkün görünmemektedir" (s. 231) iddialarına rağmen (geniş bilgi için bkz s. 225-244)] ve pozitivist bir özü içinde barındırarak, bilimsel gelişmelerin topluma yansıması, kapitalizmin yaygınlaşması ve kentleşmenin artması ile beslenen modern dönüşümde "Modernleşme sekülerleştirir" tezini öne sürmektedir. Dile getirilen bütün tereddütlere, çekincelere ve bilimsellik iddiasına rağmen, "Modernleşme sekülerleştirir" tezinin içindeki gizil "pozitivist bağlam", hem kitap içinde ülkeler, toplumlar, geçmiş ve şimdi bağlamında yapılan mukayeselerde hem de kitaba alınmayan yukarıda saydığımız yapılmayan mukayeselerde görüldüğü şekliyle Sekülerleşme Teorisi üzerinde göz ardı edilemez derecede belirleyici görünmektedir (Ertit, 2019: 235, 240). Örneğin, 100 yıl sonra bugünden daha dindar bireylerin ve toplumların olabileceği tezini bu yaklaşımla reddetmek durumundayız. Çünkü, "Modernleşme süreci devam ettikçe, sekülerleşmenin devam etmesi beklenmektedir" (Ertit, 2019: 332) dediğinizde modernleşme çeşitli sebeplerle yavaşlasa bile bir şekilde devam etmesi mümkün olduğuna göre "Modernleşme sekülerleştirir" tezi, her durumda daha az dindarlaşmanın yaşanacağını söyler.

Sekülerleşme-Dinden Uzaklaşmanın Hikâyesi kitabında ise Ertit (2014: 31-32), "Türkiye sekülerleşiyor mu?" ve "Türkiye'de muhafazakârlık azalıyor mu?" sorularını eş anlamlı gördüğünü söyleyerek, "dinsizleşme" olmadığını iddia ettiği "sekülerleşme" kavramını, hem kitabın isminde hem de "dindarlık" ile özdeşleştirilebilen "muhafazakârlık" kavramının karşısına koymasıyla, "sekülerleşme" ile "dinsizleşme" süreçlerini birbirine eşdeğer hale getiren bir denklem kurmaktadır. Dindarlaşma ile Muhafazakârlaşma'nın eşdeğer tutulmasının mahsurlarını Ertit (2019: 345-346), kendi de ifade etmesine rağmen Weber'in "ideal tip" kavramlaştırmasını (a.g.k., s. 123) temel alarak yaptığı bu "yerel" denklik, hem genel olarak hem de teorinin Türkiye'ye uygulanması açısından zayıflatıcı bir noktadır. Bunların bütünlüğünde bakıldığında, "Modernleşme sekülerleştirir" ana düşüncesi ile "Modernleşme ile birlikte doğaüstü alanın gücünün azalacağını" savunan tezin söylediği (Ertit, 2019: 233, 235); Saint-Simon ve Comte'un "Endüstriyel toplumda din yok olacaktır" düşüncesinin daha yumuşak bir ifadesi değil midir? Modern olan sadece seküler olan mıdır? İlk sosyologların

[33] Farklı sekülerleşme yaklaşımları için bkz. Kirman vd., 2015.

düşünceleri, modernleşme yaklaşımları ve Sekülerleşme Teorisi bunu iddia eder.[34] Bu durumda, modernlik arttıkça dinin giderek etkisini azaltması zımnen kabul edilmiş olmaz mı? Ve nihayetinde bu yaklaşım, pozitivist bakışın bir versiyonu değil midir? Bu durumda, sekülerleşmeye olumlu veya olumsuz bir "değer" atfetmek istemeyen Ertit'in (2019: 235, 228-229) ve benzer iddiada bulunan teorisyenlerin değer yüklü bir bakış yaptığını söylemek, yanlış olmaz.

Burada, şu noktayı, bundan sonraki tartışmalar için dile getirmek gerekir: Günümüzdeki Türkiye toplumunun ve bireylerinin din ile ilişkisini ele alırken, mevcut Anayasa, kanun ve diğer mevzuatların İslâm hukukuna dayalı olmadığını, hemen tüm hukukî müktesebatın Batı kaynaklı olduğu, yani bu toprakların sadece Selçuklu ve Osmanlı devletlerinden gelen 900 yıllık tecrübesine dayanmadığını, daha geniş boyutta ise İslâm'ın gelişiyle birlikte 1400 yıllık birikimi barındıran İslâm hukuku geleneğinden beslenmediğini, devleti ve toplumu biçimlendiren hukukî zeminin din-dışı bir alan olduğunu bilerek tartışmaların yapılması, daha anlamlı sonuçlar için gereklidir. Bunu, Ertit'in (2019: 271-272) "Türkiye sekülerleşiyor" iddiasını temellendirmek için, "Türkiye'nin desekülerleştiğini gösterecek 9 kriter" olarak ortaya koyduğu yöntemini, tersten ele alarak açıklayalım. Bu 9 kriter şöyledir: 1-İbadet etme oranında ve inançlı kişi sayısında artış yaşanması. 2-"Geleneksel Türk Aile Yapısı"nın İslâmlaşması ve evlilik dışı cinsel yakınlaşmaların azalması. 3-Eşcinsellere karşı toplumun daha hoşgörüsüz hale gelmesi. 4-Doğaüstü unsurlar olarak halk inançlarının etki gücünün artması. 5-İslâmî kıyafet kodlarının hem kadınlar hem de erkekler için daha fazla tercih edilmesi. 6-İslâm'ın toplumsal prestijinde artış gerçekleşmesi. 7-Tartışma kültüründe İslâm'ın daha fazla referans kaynağı haline gelmesi. 8- İslâm'ın, medya diline daha fazla hakim olması. 9-Alevilik ve Sünniliğin daha baskın kimlikler haline gelmesi. Ertit (2019: 261-318), bu kriterleri, veriler, bulgular ve olgularla olumsuzlayarak deskülerleşme yaşanmadığını ortaya koyduğu iddiasındadır. Dedikleri bu bağlamda tam şu anda, şimdinin karşılığı olarak doğru saptamalar içermekte ve "Türkiye'nin sekülerleştiği" tezini bu anlamda anlık/kesitsel olarak ispat edilebilmektedir. Öte taraftan, bizim vurguladığımız bağlamda bakıldığında; düzenli ibadet etmemenin, evlilik dışı cinsel ilişkinin, eşcinselliğin, İslâmî giyinmemenin dinin kurallarına bağlı müeyyidelerle doğrudan kontrol altına alındığı 4 madde (1. ve 2. maddede geçen "inançlı kişi sayısı artışı" ve " 'Geleneksel Türk Aile Tipi Yapısı'nın İslâmlaşması" nasıl ölçümlenir, ayrıca belirlenmelidir) ile diğer sayılan beş ilişkili maddedeki olguların ise dolaylı olarak İslâmî ilkelerle biçimlendirildiği bu 9 maddelik "toplumsal dönüşümde desekülerleşme kontrol kriterleri"nin; emir ve yasaklar bağlamında müeyyidesiz, denetim gücünden yoksun ve seküler hukuk kodları içindeki "müesses din" özelliğini kaybetmiş bir "dinî var-olamayış" alanında açığa çıkan "gerçekleşmeme" görünümlerinden, temsillerinden, göstergelerinden ve istatistiklerinden hareketle "Türkiye sekülerleşiyor" tezi için bunları dayanak yapmak, üzerinde düşünülmesi gereken bir yaklaşımdır.[35] Diğer bir ifadeyle, dinen müeyyideler kapsamına giren, ancak seküler hukuk alanında herhangi bir müeyyidesi bulunmayan durumlara dayalı verilerden, bulgulardan veya olgulardan hareketle "Türkiye sekülerleşiyor?", "Müslümanlar sekülerleşiyor" iddiasında bulunmak, dine dayalı bir sistem olmadığına göre; gerçekliği, gerek ve yeter şartları ile ön-koşulları olmayan ve/veya temeli zayıf bir sebep-sonuç ilişkisi kurmakla karşı karşıya kalmaktan, hipotez ve teorileri kurtaramaz. Türkiye özelinde, laik devlet yapısı ve hukuk sistemi temelinde yükselen seküler toplum kodları içinde dinin emir ve yasaklarına uymayan tavır, tutum ve davranışlardan, düşünce ve pratiklerden, söylem ve uygulamalardan dinî sistemi taşıması söz konusu dahi olmayan dindar bireyleri sorumlu tutmak, bunları engellemediklerinde ve/veya bu seküler göstergeler arttığında "dindarlar sekülerleşiyor" diyebilmek, üzerinde dikkatlice düşünülmesi gereken bir yaklaşımdır.[36] Bu koşullarda, Müslümanların

[34] Modernleşme ve sekülerleşme arasında bağ olmadığını iddia eden J. Casanova (2013) ve R. Stark (2015) gibi teorisyenler de vardır (Akt. Ahmedi vd., 2019).

[35] Aydınalp (2019) de, Ertit'in yaklaşımlarındaki bu ölçülerin yetersizliğine vurgu yapar.

[36] Şu koşulları unutmamak gerekir: Seküler veya dinî/kutsal olanı benimseyen bireylerin, yapısal ve hukuki temeli olmayan siyasî, toplumsal ve dinî pozisyonları temsilinin ve savunmasının -legal sınırlar içinde- günümüzde gelebileceği nokta, toplumsal ve sosyal medya linçleri olabilmektedir. Bugün, seküler ve dinî/kutsal konularda -siyasi, sosyal, kültürel,

"sekülerleşmemek" için ne yapması gerekir? Bu denklemi oluşturan olgulardaki ontolojik çelişkiyi görmezden gelerek "sekülerleşme ölçümü yapmak", gerçeği ortaya koyabilmekten uzaklaşır. Sekülerleşmenin sebebi olarak elbette "modernizm" günah keçisi olarak görülebilir. AK Parti dönemindeki çeşitli dindarlık görünümlerini üniversite gençliği arasında yaptığı araştırma ile ortaya koyan Avcı (2018: 17), 2011 yılında tamamladığı çalışmasına 2017 yılından yeniden bakarak dindarlarda yaşanan dönüşüm sürecinin analizini şöyle yapar: "Bu kısa süreç, bize her şeyden önce bir modernizm eleştirisi yapmamız gerektiğini öğretiyor. Modernizimin kutsal olanı, kadim olanı nasıl dönüştürdüğü varlık olarak yok etmediğini ama ruhunu, anlamını nasıl yok ettiğini; kutsal ve kadim olanın da modernizm karşısında direnemediğini, bu kadar kolay nasıl teslim olunduğunu anlatıyor." Sekülerleşmeyi, kutsaldan ayrışmayı istediğimiz kadar moderne, modernizme, modern olanın tahakkümüne dayandıralım, sorduğumuz soru cevabını yine bulmaz: Seküler ve pozitivist akla dayalı modern-laik bir devlet yapılanması içinde, kurumsal temeli, dinî emir ve yasakları uygulama ve denetleme yetkisi bulunmayan, yani müeyyide uygulama gücü olmayan bir dinin bireysel ve toplumsal yapıda etkinliğini sürdürebilmesi mümkün müdür? Dinin, seküler pratiklere dayalı gündelik yaşam alanlarında varlığını sürdürmesi nasıl olacak, ne zamana kadar sürecek ve yaşam özellikleri ne derecede dinî ilkelerle bağlantılı bir derinliğe sahip olacaktır? Bu anlamda, Batı modernliğini taklit eden ülkelerde "dinî kurumların kamusal alanın yapılandırılmasında rol alamayacağı, kurumsallaşmış dinin gerileyeceği ve dinin özel alana çekileceği" (Özcan, 2013) tezini ileri süren teoriler açısından Türkiye'de sekülerleşme, hedefine ulaşmış görülebilir mi? Modernleşme açısından soru nettir: "Modernizme karşı modernizm", başka bir ifadeyle "Modernizme karşı modernleşen İslâm" koyularak dinin/İslâm'ın modernleşmeye direnmesi mümkün müdür?

Burada dikkati çektiğimiz nokta, seküler ile dinî/kutsal olanın bireyin-toplumun-devletin varolma pratiklerindeki meşruluğuna ilişkin tartışmalardır. Bugün, Türkiye'de laik-seküler Cumhuriyet ile İslâm ve dindarlar arasında yaşanan ontolojik ve epistemolojik gerilimin altında bu dinamikle işleyen meşruiyet tartışmaları yer alır. Türkiye özelinde bu olgu laik-seküler/Kemalist meşruiyet ile dinî/kutsal meşruiyet arasındaki tartışmalardan oluşur. "Kolektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması" başlıklı konuşmasında Mardin (1994b), "Türkiye'de bir meşruiyet sorunu olduğunun ve sorunun Kemalistler tarafından, sadece toplum çözümleyicileri olarak yüzeysel kalmaları nedeniyle, algılanmamış olduğunu" vurgularken, böylesine bir ayrışmanın, bunun ötesinde bir tarafın diğerine yönelik yüzeysel değerlendirmelerinin ve uygulamalarının derinlerde oluşturduğu "meşruiyet krizi"ne işaret eder. Mardin (1994b), Arkoun (1994b) ve Abel'in (1994) hem konuşmalarında hem de bu konuşmalar üzerine aynı programda yer alan akademisyen ve yazarlarla yaptıkları tartışmalarda mevcut düzeni ihdas eden yapının ve buna bağlı laikliğin meşruiyet krizi ve dinî olanın yeniden meşruiyet kazanması detaylı olarak ele alınır (Tartışma ve Katkılar, 1994). Abel (1994), bu tartışmada çözüm olarak ne laiklikten ne de dindarlıktan vazgeçen, ne sadece seküler olanı ne de sadece dinî olanı dayatan bir "modernleşme modeli"[37] inşa edilmesi gerektiğini savunur (Tartışma ve Katkılar, 1994: 62).[38]

Günün yerleşik koşullarında, Türkiye'de, hâlâ, dindarların belirli bir oranı koruyabilmesine, dinin bireylerin vicdanında ve toplumun ahlaki ilkelerinde bir biçimde etkili olabilmesine, şaşırmamak elde değildir. Bir yandan geleneksel ve kurumsal dinin hayat üzerindeki egemenliği buharlaşıyor, bir

ekonomik ve askerî alanlarda da büyük ölçüde olduğu gibi- yaşanılan, tartışmaların temel olarak bu minvelde gerçekleşmesidir.

[37] Dinî/kutsal olan ile seküler olan arasındaki çatışmayı besleyen süreçlere karşı birçok öneri geliştirilmiştir. Hukuk ve kamu politikaları alanında seküler ile dinî argümanlar arasındaki dengenin önemine dikkati çeken ve bunların nasıl birlikte var olabileceğine dair öneriler sunan bir çalışma için bkz. Audi, 2000.

[38] 26 Nisan 1994 tarihinde, İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nde düzenlenen "Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik" toplantısının, 27 Mart 1994 Yerel Seçimleri sürecinde, özellikle İstanbul odağında Refah Partisi ve partinin adayı Recep Tayyip Erdoğan üzerinden gelişen tartışma konularından olan laiklik, din ve dindarlık kapsamında yapılması, ana fikri ve içeriğiyle dönemin ruhunu ortaya koyar.

yandan dini algılama, uygulama ve yaşama biçimleri hızla değişiyor[39], öteki taraftan yeni dinîmsi oluşumlarla inanç pratikleri dönüşüyor. Bu durumda nasıl bir sekülerleşme tanımı yapılabilir? Sekülerleşmeye göre "din ve modernite asla" uyuşmayacaktır (Martin, 1991). Ancak burada teori yanılmıştır. Öncelikle, sekülerleşme "mit" bir teori olması sebebiyle hiç de bilimsel olmayan bir teoridir (Bellah, 1970). Gray (2002), bunu, dinin sekülerleşme ile yok olmadığını vurgularken şöyle ifade eder: "Seküler toplumlar, dinlerini geride bıraktıklarına inanıyorlar, oysa tek yaptıkları bir mit yerine başka bir mit koymaktır." Bir diğer ifadeyle, inancın mevcudiyetini koruyup inanılanın değişmesi sekülerleşme olduğunu göstermez (Stark, 1999). Dolayısıyla Swatos ve Christiano'nun (2000) sorusu burada önemli olur: "Sekülerleşme, analitik bir araç mıdır, yoksa bir değer yargısı mıdır?" Şu tanım, çözüm olabilir: "Kutsallaştırılan" -aynı zamanda mitleştirilen- sekülerleşme fikri "modernleşme sürecini dinin düşüşü ile sebep-sonuç ilişkisi bağlamında ilişkilendirilen genel ve yönlendirici bir kavram" olarak bir tanımdan ziyade önermedir (Hadden, 1989). Batı'da üretilen ve dünyaya ihraç edilen sekülerleşme teorileri sorunlarla yüklüdür. Temel varsayımlarının ve kullanım biçiminin dinsel olduğunu, Batı'nın kendi tarihsel, sosyal ve kültürel bağlamında üretildiğini ve Batı'dan Türkiye gibi Batı-dışı toplumlara aktarmakla ortaya çıkan ontolojik sorunları bulunduğunu dile getiren Şahin (2019), teoriyi aynen aktaranların kendi sosyal gerçekliklerine karşı ürettikleri yabancılaşmanın rasyonelleştirmeye dayalı pozitivist anlayışla işleyen arka planını ortaya koyar. Sekülerleşme Teorisi, oluşumunu belirleyen tarihsel ve toplumsal koşullar dikkate alınmadan, aktarmacı ve genellemeci bir tavırla alınmakta, bağlamsal bir bilgi olduğu göz ardı edilerek yapılan bu aktarım, "kendi gerçekliğine miyop bakan" bir yaklaşım getirmekte, bu ise "ütopik/kurgusal bir dünya inşa etme ve idame ettirmenin uğraşısını veren" bir sürece dönüşmekte, nihayetinde de bu faaliyet "modern iktidarın kendisini Batı dışı alanlarda üretmesi" olarak karşımıza çıkmaktadır (Şahin, 2019). Şurası açıktır: Batı'daki sekülerleşme sürecini, bu kavramı ortaya çıkaran Hristiyanlığı anlamadan, Türkiye'deki (varsa) desekülerleşme sürecini de İslâm'ı anlamadan -yani bu iki farklı dinî koşulun tarihsel, sosyal, kültürel, hukukî ve devlet organizasyonundaki konumlarını ve etkilerini, belirleyiciliklerini ve dönüşümlerini anlamadan- anlamak ve açıklamak mümkün değildir. Dolayısıyla, sekülerleşme teorilerini Türkiye'ye alırken ve uygularken, birçok süzgeçten geçmelerinin gerektiğini göz ardı etmek, toplumun ve ülkenin gerçekleriyle bağlantısız sonuçlar getirebilir.

Mesele şu soruda düğümlenir: Bireylerin tekil inisiyatifine bırakılmış bir din ve dindarlık anlayışı üzerinden hukukî, kurumsal ve siyasî yapısal dayanaktan yoksun, yani, denetim gücü olmayan, hiçbir emir ve yasağını uygulamak konusunda otoritesi, gücü ve yaptırım kabiliyeti olmayan bir dinin, dinî yapının veya dindarlığın giderek etkisini yitirmesinden daha doğal bir şey olabilir mi? Modern zamanların ürünü "laik devlet" ve "seküler toplum" ön-koşul olarak benimsenerek bunun üzerinden toplumsal bir süreç olduğu iddiasıyla Müslümanların sekülerleşmesini tartışmak, meselenin arka planında yer alan bu koşulları örter. Bu bakış açısıyla, devletleri yöneten, en ağır cezalandırma

[39] 2008-2011 yılları arasında, üç ilde (Denizli, Erzurum, Kayseri) yapılan üçer aylık katılımcı gözlemler, 26 ilde 1538 kişiyle yapılan anketler ile dinsel ve entelektüel kesimlerden 40 kişiyle ve 8 ilde 198 kişiyle yapılan derinlemesine görüşmeler sonucu ortaya çıkan araştırmadaki tespitlerden iki tanesi, dini algılama, tanımlama ve yaşama biçimlerindeki değişimleri ve dine yaklaşım olarak farklı ideolojik konumlardaki bireylerin "birlikte yaşama" deneyimlerinin güçlenmesini ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir: "Verilerin analizinden ortaya çıkan en önemli bulgu, araştırmanın odağını oluşturan gerilimlerin geleneksellikten modernliğe geçişlerde hem devamlılıkların hem de kopuşların söz konusu olduğu saptamasının bir kez daha ortaya konmuş olmasıdır. Bu süreçte oluşan çelişkiler, gündelik yaşam pratiklerinde, gerilimlerdeki kutupların iç içe geçmesiyle ve melez çözümler bulunarak yaşanmaktadır. Siyasal olarak sağ kanattaki 'muhafazakâr' ve 'dindar' olarak adlandırabileceğimiz kesimler modern, laik ve çoğulcu demokratik bir toplumda yaşamayı, 'laik' ve 'dindar' diye adlandırdığımız siyasal olarak sol kanatta yer alan kesimlerin de benzer şekilde muhafazakâr, dindar ve çoğulcu demokratik bir toplumda yaşamayı öğrenmek zorunda olduklarını anlama sürecine girmişlerdir" (Akşit vd., 2012: 13). İkincisi, "Sünni laik dindarlar" ile "Alevi laik dindarlar" şekliden ikiye ayrılan "laik dindarlar" grubu görüldüğü şeklindeki dindarlığın yeni alt-gruplarının oluştuğu tespitidir (Akşit vd., 2012: 530). Araştırma ile Türkiye'de yaşananlar, "kutsallık ile dünyevilik", "geleneksellik ile modernlik", "kamusal ile özel alanda din", "kutsal kitaptaki kurallar ile yaşanan din ilişkileri" ve "hayatta dinsel bilgiye bağlı alanlar" ile "hayatta bilimsel bilgiye bağlı alanlar" olmak üzere beş eksendeki gerilimler incelenerek ortaya konulmakta (Akşit vd., 2012), değişen dindarlık biçimleri, özellikleri ve pratikleri detaylı olarak tasvir edilmektedir.

yöntemlerini uygulayan, bilimin gelişmesine en büyük engeli koyan, kralları tahtından alan, yeni krallar getiren ve onları meşrulaştıran, yerleşik dine aykırı olanları cadı avlarıyla katleden, Avrupa'daki paranın ve toprağın önemli bölümünün kontrolünü yüzyıllar boyunca elinde tutan Kilise[40] ile, hiçbir denetim, yaptırım ve müeyyide gücü olmayan, devletin iktidar aygıtı olarak işlevlendirilmiş, sorumluluğu çeşitli dinî hizmetleri sunmakla sınırlı tutulmuş Diyanet İşleri Başkanlığı'nı; "Şu soruyu biri sorsun artık: Diyanet İşleri Başkanlığı Kilise değil de nedir?" (Dellaloğlu, 2019b) diyerek denkleştirmek ve bu iki farklı yapılanmayı birbiriyle eş tutmak yanlışına düşülür. Avrupa'da Kilise'nin karşıladığı tarihsel yer ile Osmanlı Devleti'ndeki Şeyhülislâmlık makamının konumunu karşılaştırmak dahi dile getirilen boyutlarda her bakımdan anlamlı değildir. Türkiye'deki mesele, dinî varoluşun, yani düşünce, uygulama ve yaşam pratiklerini de içeren, medrese, tarikat ve din kurumlarından, ulema ve din adamlarından oluşan "hafıza zinciri"nin kırılmasıdır (Hasanov, 2019). Bu koşullarda, bireylerin tekil inisiyatiflerine bırakılmış dinî yaşamın her geçen gün erozyona uğraması, nasıl değerlendirilmelidir? Öte taraftan bugün halen yaşamakta olduğumuz, dindarların değişimi, dönüşümü veya farklılaşması temelinde baktığımızda şununla karşılaşırız: Post-modern süreç, temelinde seküler olması sebebiyle dinî olanın yeniden inşasına izin vermeyeceğinden, dindarların modern ve seküler dünyada bir nevi ayakta kalma çabası olarak görülebilecek günümüzdeki değişim, dönüşüm ve uyum girişimleri ile varılacak yer, mevcut dindarlığın da elden gitmesine yol açabilir (Mustafa Tekin, 2011: 201 akt. Aydınalp, 2019).

Bugün, dindarların dernek, vakıf, cemaat vb. olarak örgütlenmesine dahi endişe, şüphe ve toplumsal barışa tehdit ile bakan yaklaşımlar varken (Çifti, 2019), dinî yaşam için hukukî ve kurumsal bir zemini düşünmek; modern devlete, laikliğe, seküler topluma, demokrasiye, sivil topluma, çoğulculuğa, liberal ekonomiye, insan haklarına vs., modernlik ve modernleşme adına ne inşa edildiyse son yüzyıllarda, hepsine karşı olmakla eşdeğer kabul edilmektedir. Peki ne olacaktır? Bugün yaşanan süreci şu sözler özetleyebilir: "[A]klın ve bilimin önem kazandığı, büyünün bozulduğu seküler dönem geride kalmış olsa da, modern ve seküler hayatın kazanımları terk edilmemiştir" (Kirman vd., 2019). Din, akıl ve bilim, birlikte nasıl bir sürece evrilecektir?

Din ve Sosyoloji

Türkiye'de kurulan sosyolojinin ve sosyolojik düşünmenin Cumhuriyet dönemindeki temel işlevi "kutsalın bilgisini kutsal olmayana tabi kılmak" ve bu yolla onu indirgemek, "toplumsal ve beşeri gerçekliğin tanımını yapma otoritesini" devralmak, "toplumsal farklılaşmayı tarihsel süreç içinde zaruri bir aşama görerek laik siyasal örgütlenmeyi" teyid etmektir (Mert, 1994a: 107). "Dinsel dünya görüşünden seküler/modern dünya görüşüne dönüşüm sürecinde çok önemli bir dönüm noktası olan Cumhuriyetin kurulmasıyla sekülarizmin 'resmi bilimi' " (Mert, 1994a: 105) olan sosyoloji ile hedeflenen şey; sekülerleştirme sürecinin lokomotif zihniyet kaynaklarını oluşturmaktır. Sosyolojinin, toplumun sekülerleştirilmesi olan "seküler" projeyi uygulayabilmesi; toplumun tanrılaştırılması, sosyolojinin de dinleştirilmesi ile ilişkilidir. Vergin (1988), bunu şöyle ifade eder: "Evet, toplum tanrılaştırılmıştır, Tanrı'nın ta kendisidir. Sosyoloji de kayıplara karışan Katolik ahlâklın yerini alan laik ahlâkın temelini atan bilimin ta kendisidir. Toplum, yeni Tanrı. Sosyoloji de yeni din." Bu olgu, sosyolojinin kuruluşunda vardır: "["İnsanlık Kilisesinin Kurucusu" (Hadden, 1989)] Auguste Comte modernleşme sonucunda insanlığın, sosyal evrimin teolojik döneminden sıyrılmakta olduğunu ve sosyoloji biliminin, ahlaki yargıların temeli olarak dinin yerine geçeceğini savunuyordu" (Stark, 1999). Cumhuriyet aydınları sekülarizmi, yani sekülerleştirmeyi meşrulaştıracak "pozitivist sosyolojiyi" benimserler: "Osmanlı Türk aydınları modern bir ulus devlete sahip olma hedefine doğru ilerlerken pozitivist sosyolojinin kendilerine ışık tutacağını sayıltılarlar" (Çelebi, 2015). Ancak, bugün, sosyolojinin laik ve seküler özellikleri, güçlü biçimde sorgulanmakta, Batı-dışı toplumlar onun yüklendiği işlevin bu yönünü dikkate alarak yeni sosyoloji yaklaşımları geliştirme girişimlerinde bulunmaktadırlar (Şentürk, 1996: 14).

[40] Avrupa'da Kilise'nin konumu üzerine bir değerlendirme için bkz. Şahin, 2019.

Sosyolojinin bir bölümü olan din sosyolojisi, sekülerleşmenin ve sekülerleştirmenin, din ile laiklik ilişkilerinin toplumsal ve bireysel yansımalarını, din ile etkileşimli sosyolojik değişimleri ele alır. Dinî ifade ve yaşam biçimlerini, temsillerini, pratiklerini ve diğer bağlantılı toplumsal konularını araştıran, dinin toplumsal ve bireysel yaşamdaki varlığının, etkisinin, görünümlerinin ve yansımalarının incelenmesini içeren, toplumların, grupların ve bireylerin din ile ilişkilenme süreçlerini ortaya koyan çalışmalar, din sosyolojisi kapsamında yer alır. Saint Simon (1760-1825), Auguste Comte (1798-1857), Karl Marx (1818-1883), Emile Durkheim (1858-1917), Sigmund Freud (1856-1939) ve Max Weber'in (1864-1920) çalışmalarında görüldüğü gibi, modern sosyal bilimlerin ve sosyolojinin ortaya çıkışından itibaren din üzerine incelemeler yapılmıştır.[41]

Sosyolojinin dine ilgisi oldukça derindir: "Tocqueville'in dogma ile zihin (intellect) arasındaki ilişkileri tahlilinden, Fustel de Coulanges'ın klasik şehir-devleti'nin yükseliş ve çöküş tasvirine, oradan da Weber'in karizma teorisine, Simmel'in dinî adanış (piety) kavramına, Durkheim'ın kutsal ile dindışı (profane) arasında kurduğu canalıcı karşıtlığa kadar, sosyolojinin ana damarı, 'dinî-kutsal'ın analitik kullanımları konusuna -başka herhangi bir sosyal bilimde benzeri görülmeyen- büyüleyici bir ilgi gösterir" (Nisbet, 2016: 302). Sosyolojide, Rönesans-Reform-Aydınlanma ile yükselen din-dışı, seküler-pozitivist rasyonel düşüncenin dine yaklaşımına eşzamanlı olarak bu anlayışı temel almayan bir dine yaklaşım biçimi de gelişmiştir: "Aydınlanma'nın düşündüğü gibi, eğitimin ve bilimin kökünü kazıma eylemiyle karşı karşıya kalan pür inançlar çıkını olmaktan uzak, din zihnî ve sosyal hayatın doğasıyla koparılamaz şekilde bütünleşmiş bir fenomendir. Politik ve ekonomik [Marx'ın temel ve tek etken olarak gördüğü koşullar -EÇ] ne ölçüde oluşturucu ve neden teşkil edici ise din de o ölçüde oluşturucu ve neden teşkil edicidir. Comte, Tocqueville, Weber, Durkheim ve Simmel bu tür önermelere dayanırlar ve dolayısıyla sosyolojinin ondokuzuncu yüzyılın bireyci rasyonalizmine karşı gerçekleştirdiği devrimdeki bir başka cepheyi temsil ederler" (Nisbet, 2016: 308). Nisbet'e (2016: XLVII, LVII) göre, "Anti-Aydınlanma'dan doğan" ve "çekirdeği itibarı ile derinden muhafazakâr" olan sosyoloji, "gelenekselcilik ile modernlik arasındaki çatışmaları, bütün diğer bilimsel disiplinlerden daha çok ilgi duyup ele almış ve bunları, bir dizi analitik ve yorumlayıcı kavrama dönüştürmüş" olduğu için, din sosyolojisi de, başından itibaren, modernizmin doğal karakteri olan ikili bir yönelimle oluşur; hem seküler yönde hem de dinî/kutsal yönde ilerleyen teori, yaklaşım ve yorumlarla birlikte gelişir.[42]

Meselesi, "toplumun ortaklaşa dinî hayatının, din ve toplum münasebetleri ve bu münasebetlerden doğan etki ve tepkilerin ve dinî grupların incelenmesi" (Günay, 2014: 60) olan din sosyolojisinin ilgilendiği konular şunlardır: "Dinî inançlar, pratikler ve davranışlar ile toplumsal etken ve kurumlar arasındaki ilişkiler, dinin toplum hayatındaki yeri ve fonksiyonları, öteki toplumsal kurum ve oluşumlar üzerindeki tesirleri; bilimler, teknolojik, kültürel, ekonomik vs. değişimlerin dinî inanç, uygulama, örf ve âdetler, gelenekler ve davranışlar üzerindeki tesirleri; sanayileşme, kentleşme, eğitim-öğretim ve kitle iletişim araçlarının dinî tutum ve davranışlar ve değişmelerle olan ilişkileri ve bu çerçevede kendini gösteren sorunlar" (Günay, 2014: 50).

Dinî konular Osmanlı'da ortaya çıkan sosyolojinin ilk yıllarından itibaren ele alınır. Ziya Gökalp'in notları daha sonra kitap olarak basılacak "İlm-i İçtimâî Dinî" dersi (1916-1917), Hilmi Ziya Ülken'in *Dinî Sosyoloji* (1943), Kâzım Namî Duru'nun "Din ve Cemiyet" (1951), Nurettin Şazi Kösemihal'in "Büyü ve Din Probleminin Bugünkü Durumu" (1952), Mehmet Karasan'ın Din Sosyolojisi ders notları ve "Din Sosyolojisinin Öncüleri ve Kurucuları" (1953), İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun "Dine Doğru" (1957), Mehmet Taplamacıoğlu'nun *Din Sosyolojisi-Giriş* (1961), Cahit Tanyol'un dini yaşayışı da incelediği "Elifoğlu Köyü Monografisi" (1963), Z. Fahri

[41] Max Weber'in (1964), 1922 yılında ilk baskısı yapılan *The Sociology of Religion* (Din Sosyolojisi) kitabı, bu alanın temel kaynaklardan bir tanesidir.

[42] Seküler ile dinî/kutsal dinamiği bağlamında Batı'nın bilim ve medeniyetinin, Batı-dışı merkezli bir değerlendirmesi için bkz. Şener, 2017: 121-134.

Fındıkoğlu'nun "Bizde Dinî Sosyoloji ve Tarih Çalışmaları" (1965) ile Muzaffer Sencer'in, Şerif Mardin'in, Orhan Türkdoğan'ın, Ünver Günay'ın, A. N. Yücekök'ün, Fulya Atacan'ın, Kumahmetoğlu Naci Kum'un, Hikmet Tanyu'nun, A. Fuat Başgil'in, Bülent Daver'in, Osman Turan'ın, Münir Koştaş'ın, İbrahim Agah Çubukçu'nun din, dinî yaşam, sekülerleşme, laiklik ve dinin etkileri gibi konuları doğrudan ve dolaylı olarak ele alan makale ve kitap çalışmaları, bu alanın tarihsel ve düşünsel derinliğini ortaya koyması bakımından önemlidir (Günay, 2014: 203-208). Ziya Gökalp'in, Hilmi Ziya Ülken'in, Cahit Tanyol'un, Nurettin Şazi Kösemihal'in bu alandaki çalışmalarını 1968 tarihli *Dinin Türk Toplumundaki Etkileri* başlıklı kitabı ile Muzaffer Sencer (1968) ve "Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı" başlıklı 1976 yılında verdiği doçentlik tezi ile Baykan Sezer (2017) devam ettirerek, İstanbul Sosyoloji Geleneği'ndeki din sosyolojisi çalışmalarının sürekliliğini ortaya koyar. Cahit Tanyol, son çalışmalarına değin bu alanda görüşlerini açıklar. Şerif Mardin (1963, 1977a), Türkiye din sosyolojisinin önemini ilk çalışmalarından itibaren görmüş, 1960'ların başında İstanbul Üniversitesi bünyesinde açılması planlanan Siyasi İlimler Fakültesi'nin öğretim kadrosu oluşturulurken "din sosyolojisine birkaç kadro ayırmak yerinde olacaktır" düşüncesini dile getirmiş, "olumsuz laiklik anlayışı" sebebiyle din araştırmalarına yeterli önemin verilmediğini söylemiştir. Sonraki yıllarda bu yaklaşım, yetersiz olsa da kısmen değişir.

Dinî kurallarla, laik ve seküler hukukla veya her ikisinin birlikte işlediği bir mevzuatla yönetilen toplumlardaki dinî konular din sosyolojisinin ilgi alanıdır. Böylece, kendi coğrafyamız açısından, Batı-dışı ülkeler için aynı zamanda Batılılaşma olan Modernleşme süreçlerini yaşayan İslâm ülkelerindeki Şeriat hükümleri yerine modern hukukun geçirilmesi süreci, ikili hukuk veya tamamen din-dışı alana dayalı laik ve seküler hukuk yapılarının biçimlendirdiği yaşamlardaki dinî varoluş özellikleri de, ele alınan temel konulardan olur. Din sosyolojisinde, akılcılığa dayalı pozitivist bilim ve toplum anlayışını baskın hale getiren Endüstri Devrimi ile ortaya çıkan koşulların toplum ve bireyler üzerindeki etkisi, ilgili süreçler, günümüzdeki ve gelecekteki olası dinî yaşam biçimleri, etkileşimleri, dönüşümleri, toplamda modern yaşam biçimleri ele alınır. Geleneksel-dinsel yapıların modernleşme süreçleri içindeki dönüşümleri (Subaşı, 2003) ve son on yıllarda ortaya çıkan yeni din yapıları (Şentürk, 2004), din sosyolojisinin çalışma alanlarının genişliğini ortaya koyar. Din sosyolojisine giren konular sadece sosyoloji açısından ele alınmaz, örneğin İslâmcılık incelemeleri siyaset bilimi ile din sosyolojisinin iç içe geçtiği bir alandır. Bu gibi çoklu-disiplinler veya disiplinler-üstü durumlar; siyaset ve sosyoloji alanındaki çalışmaların birbirine yakınlaşmasını, iç içe geçmesini ve birleşmesini zorunlu kılarken (Vergin, 2000: 7-10), dinî alandaki çalışmalar bunların da ötesinde felsefe, tarih, edebiyat, arkeoloji, sanat tarihi vd. disiplinleri içeren kapsamlı bir sosyal bilim yaklaşımı gerektirir. Bugün, sosyolojide, yüz yıldır hakim olan geleneksel sekülerleşme teorileri[43], günümüzde derinden sorgulanmakta (Berger, 2001), din sosyolojisinin önemi artmakta (Hadden, 1989) ve din sosyolojisinde yeni arayışlar öne çıkmaktadır.

Medeniyet Olarak Batı'ya Yönelim: Osmanlı-Türk Modernleşmesinin Laik ve Seküler Özelliği

Osmanlı-Türk Modernleşmesi, Batı'ya yönelişle birlikte Osmanlı'da başlayan, Cumhuriyet'te ise keskinleşen bir süreci tanımlar. Osmanlı Devleti'nde dinin durumuna bakmak, Batı Medeniyeti'ne yönelimi anlamlandırmayı sağlar. Cahit Tanyol ve Şerif Mardin, Osmanlı-Türk Modernleşmesi'ni "Batıcı modernlik" anlayışı ile yorumlarlar (Çav, 2018b). Tanyol ve Mardin, Osmanlı Devleti'nin İslâm rengini temelde kabul etmekle birlikte devlet yapılanmasında dine verdikleri rol, sadece İslâm hukuku ve Hilafet kurumu üzerinden değildir. Mardin (2004d: 134), Osmanlı toplum yapısının şöyle tanımlar: "Osmanlı İmparatorluğu Laz, Çerkes, Türkmen, Kürt gibi adlarla bilinen etnik gruplara bölünmüştü. Bunun yanında Müslümanlar Sünni-Alevi, Bektaşi gibi kümeler ve kümelerle kesişen diğer dinsel gruplara ayrılmıştı. Son olarak yöreler de özellikler gösteriyordu: Ankara'da eski Ahî teşkilatı etkisini Bayramiye tarikatıyla devam ettiriyordu; Konya Mevlevilerin etkin olduğu bir yöre

[43] Bu yaklaşımın bazı klasik metinleri için bkz. Aktay vd., 2017.

idi. Bu durumda, Müslümanlık bu grupların berberce çalışmalarını mümkün kılan bir odak noktası, bir bayrak gibi fonksiyon görüyordu. Buna benzer kümeler bütün geleneksel toplumlarda görülür. Fakat Osmanlılar bu kümeleri birleştirmekte olağanüstü bir başarı göstermişlerdir." Osmanlıyı yüzyıllar boyunca dünya gücü yapan bu "birleştirici" olma vasfı, aynı zamanda devletin çöküşe giden sürecinin de anahtar unsurudur. Birleştirici olma özelliğini yitiren dinî-siyasî-sosyal yapı, devletin çökmesinin de sebeplerinden biri olur. Hem Tanyol'a hem de Mardin'e göre din unsuru Osmanlı'da her zaman öncelikli, temel referans noktası ve tek belirleyici özellik değildir. "Osmanlı devleti teokratik değildir. Bu, Batı'nın bize telkin yoluyla kabul ettirdiği fikirdir. Osmanlı devleti monarşik de değildi" (Tanyol, 1989: 175) ve Hilafet, Osmanlıya teokratik bir devlet yapısı getirmekle birlikte, devlet işlerinde örfün ön planda olması, padişahların örfi kanunlara dayalı olarak fermanları hazırlamaları teokratik olmayan bir uygulamaydı (Tanyol, 2003: 24). Mardin (2007) de, Osmanlı'da yerleşik olan devlet düşüncesinin İslâm ile ilgili konuları devletin bir perde gerisinde tuttuğunu savunur: "Osmanlı İmparatorluğu, teşkilatlanma ve devletin gücü konularını daima İslâm'ın konularının bir milim önüne koymuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nda bir devlet vardır ve devletin kendine özgü bir ideolojisi vardır, ideolojiden de gerçek bir alan, 'gerçek' devlet adını verebileceğimiz bir şey var Osmanlı'da. Osmanlıların kotardığı şekilde devlet hiçbir İslâmî kültürde yok. Onun için modernleşme şüphesiz ki Osmanlı devletinin bu devlet geleneğinden geçer. Tabii bu beraberinde baskılar, kamu gibi bir takım başka şeyler de getiriyor." Bu bakımdan Osmanlı Devleti, birliğini sağlamak için din-dışı unsurları da dikkate alır, bunları kullanır ve yönetimde uygular.[44] Ancak her şeye rağmen, XVIII. yüzyıla gelindiğinde bu toplum ve devlet yapısı artık eski birliğini ve gücünü koruyamamaktadır. Batı karşısındaki askeri yenilgiler siyasi yenilgileri, siyasi yenilgiler toplumsal dönüşümleri zorunlu hale getirir. Gelinen son nokta ise, İslâm Medeniyet dairesinden çıkarak Batı Medeniyet dairesine geçmek, yani Avrupalılaşmak, Batılılaşmak tercihi olarak ortaya çıkar. Tanzimat ile zirveye çıkacak Yenileşme hareketleri bunun pratik sonucudur. Medeniyet gerilimi, Cumhuriyet'e aktarılan en kırılgan, çatışmalı ve zorlu konu olur.

Cahit Tanyol (1970: 141), İslâm uygarlığını terk etmemiz gerektiği zorunluluğunu savunan yaklaşımı temsil eden sosyologlardandır: "Batı uygarlığına girerken İslâm uygarlığıyla beraber bu uygarlığa bağlı kültürü de terk etmek zorundayız. Bir uygarlıkla beraber bir kültürü terk etmek başka, yeni bir uygarlığa girerken, o uygarlığın dünya görüşüne uygun kültürü yaratmak başkadır. Benim demek istediğim, uygarlığımız Batı'ya yönelecek, kültürümüz İslâm uygarlığı çerçevesinde kalacak, böyle bir şey olmaz. Biz İslâm uygarlığıyla beraber, İslâm kültürünü de bırakacağız." Bununla birlikte, Tanyol, "Devresini kapamış olan İslâm medeniyeti ve ona bağlı bütün kültür kazançlarını tasfiye etmedikçe toplum ve devlet olarak yaşamamız olanak dışıdır" diyen Batıcı akımı, değerlerin bir ev eşyası gibi bir odadan diğer odaya taşınacağını zannetmesi sebebiyle ve taklide dayalı aktarmacı bir anlayış olması yönünden eleştirmesine rağmen, bu akımı bir şekilde benimser. İslâmcı akım ise Batı'nın teknik üstünlüğünü almakla ve çalışmakla elde edilen bilim ve teknolojiye ulaşmanın Batı'yı geçmemizi sağlayacağını savunur. Tanyol'a (1985, Nisan) göre, kemikleşen bu düşünce akımları Batıcı-Doğucu kavgası içindedirler ve bu kavgayı da "din" ekseninde yapmaktadırlar. Tanyol (1989, 2 Şubat), Batıcı-Doğucu kavgasının, bunun daha ötesinde "din" merkezli çatışmanın Mehmet Akif ve Tevfik Fikret'in şahıslarında somutlaştığını dile getirir. Aynı yaklaşımları göstermemekle birlikte, Şerif Mardin'in (2004c), dinin toplumsal alandaki etkisi, din ile ideoloji ilişkisi ve dinin siyasetle bağları üzerine yoğunlaşması dikkate alındığında, bu olgular "dinin etkisi" bağlamında Tanyol ile ortak noktalarına işaret eder. Tanyol (1989, 6 Temmuz; 1991, Mayıs), Mardin'in (2004d, 2004c) *İdeoloji* (1969) ile *Din ve İdeoloji* (1976) çalışmalarında gösterdiği gibi 1960'lardan itibaren yükselen İslâmî düşüncelerin ve hareketlerin Batılılaşma/medenîleşme/çağdaşlaşma/modernleşme karşısında geliştirdikleri düşüncelere karşı çıkar, "Türk-İslâm sentezi"ni savunanları onaylamaz.

[44] XIX. yüzyıl Osmanlı toplum ve devlet özelliklerini karşılaştırmak için bkz. Meriç, 2002.

Cumhuriyet döneminde Türk Modernleşmesi'ni yöneten iradenin dayatmacı tavrı, demokrasiden ödün vermeyi ve modernleşmenin Batıcılık altında Batı-merkezci bir çözüme teslim olmasını getirir. Bu amaçla modernleşme için laiklik üzerinde yapılan vurgu, birçok olumsuzluğa yol açar: "Toplumu, toplumsal, kültürel ve etnik çelişkilerinden arınmış olarak, ulusal bir bütünlük, her şeyden önce 'düzen' olarak gören anlayış, toplumu devlet idaresiyle kolaylıkla özdeşleştirebilir. Böylece Türk modernleşmecisi, Batı'nın gelişme modelini pozitivist değerlerle özdeşleştirdiği ölçüde, yani laiklik ilkesine ve çelişkisiz toplum arayışına indirgediği ölçüde, demokrasi ilkesinden ödün verecektir" (Göle, 1998a: 21). Katı laiklik savunusu, Tanyol'u bu anlayışın temsilcisi yapar. Mardin (2007b), Cumhuriyet'in dayatmacı tavrının kökenlerinin Osmanlı Devleti'nin özellikleri olan "çok kuvvetli bir devlet" ve "devletin baskısı" anlayışına dayandığını belirtir.

Tanyol ve Mardin, ulus-devletin resmî-merkez ideolojisinin; temellerinden bir tanesi olan İslâmiyet sebebiyle Selçuklu ve Osmanlı devletleri tarihi yerine İslâm öncesi Türk tarihine daha fazla yöneldiğinin farkındadırlar. 1930'larda gündeme getirilen Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi bunun yansımalarıdır (Akman, 2011). Cumhuriyet, İslâm'dan uzak, Batı temelli ve din-dışı, Türkçülük ile kendine alan bulan milliyetçiliği de karşılayacak olan ırk temelli, yani Türk temelli bir geçmiş tarih yazımını bu sebeple esas almış ve bu tarih bilincini Cumhuriyet nesillerine öğretmiştir (Yıldız, 2004). Ancak bunun mahsurları vardır. Bu yaklaşım, toplumun din ile bütünleşen özelliklerini göz ardı etmektedir. Tanyol, ne Namık Kemal'in ümmet ve devlet bütünlüğü içinde vücut bulan anlayışını, ne de Ziya Gökalp'ın tarih şuurunu değerleri, örf ve âdetleri kaybolmuş bir dönemle ilişkilendirmek isteyen Turan ütopyasına yönelen anlayışını benimser. Onun (1953, 28 Ağustos), esas aldığı tarih anlayışı 1071 Malazgirt zaferi ile bugünlere gelen 1000 yıllık Anadolu'nun Türkleşmesini tarihidir. Sadece Selçuklu öncesini esas alan, Cumhuriyet tarihi ile sınırlı ve salt Atatürk merkezli tarih anlayışı yanlıştır (Tanyol, 1983, 11 Kasım). Selçuklu-Osmanlı tarihini paranteze almak, Anadolu geçmişini yok saymak anlamına gelir (Tanyol, 1989: 183). Ancak, Cumhuriyet'in tarih anlayışı, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerini, yani İslâm merkezli tarihi paranteze almak için çok daha eskilere gitmek istiyordu. "[Atatürk'ün] Dil Tarih'i açması, Hititolojiye, Sümerolojiye eğilmesi, Türk Tarih Kurumu, bütün bunlar Türklerin 1071'den beri değil, 24 asırdır bu topraklarda olduğunu kanıtlamaya yönelikti. Bir geçmiş arıyordu, onu yaratmaya çalışıyordu, her ne kadar doğru olmasa da" (Tanyol, 2003, Bahar).[45] Tanyol, her ne kadar Cumhuriyetle birlikte sınırlandırılan Anadolu tarihi anlayışını benimsemese de nihai noktada Batı medeniyetine olan eğilimi, bu uygulamayı bir şekilde onaylamaya götürür. Bu, aynı zamanda dinden uzaklaşan bir medeniyet ve kültür anlayışı demek olduğundan, dil de bundan, başta alfabesinin değişmesi olmak üzere kelimelerinin değişimine kadar keskin, derinden ve sancılı olarak etkilenecektir. Dil Devrimi dildeki "İslâmî" temelli kelimelerden başlayarak tüm millî ve manevî olguları taşıyan kelimelere doğru genişlemiştir. Bunun mahsurları bugün de yaşanmaktadır. Tanyol (1949; 1951, 9 Şubat; 1952, 4 Nisan; 1952, 1 Mayıs; 1952, 11 Temmuz; 1953, 26 Ağustos; 1978, Ekim), önceleri "dil devrimine" karşı iken 1960'lardan sonra bu hareketi benimsemeye başlar, dil devrimini Tanzimat sürecindeki yenileşme hareketlerinin devamı olarak görür.[46] Mardin'e (2002) göre, ulus-devletin inşa dönemindeki dil devriminin ve uygulamalarının sebebi açıktır: "1930'lu ve 1940'lı yıllarda Kemalist ideologların daha fazla yerelleştirme ve Türkçeleştirme yönündeki girişimlerinin amacı, göründüğü kadarıyla, modern Türkiye'nin Arapçayla, daha doğrusu genel anlamda İslâm kültürüyle sıkı bağlarını koparmak ve bir millî benlik yaratmaktı." Dil devrimine yönelik doğrudan bir eleştirisi olmayan, devrimlere yönelik onayı ile dolaylı olarak bu sürece de onayı olan Mardin (2008), sosyal bilim çalışmaları açısından özellikle öğrencilerde tespit ettiği 1928 öncesini araştırmaya yönelik olumsuz tavra, Latin alfabesine geçişin zorlukları açısından dikkati çeker.

[45] Cahit Tanyol'un tarih anlayışının ayrıntıları için bkz. Çav, 2011: 393-396.
[46] Cahit Tanyol'un "dil devrimi" üzerine düşüncelerinin değerlendirmesi için bkz. Çav, 2011: 479-483.

Şerif Mardin (2004a: 450), Yeni Osmanlılar'ın günümüz Türkiye'sindeki izlerini Yeni Osmanlılar, Jön Türkler ve Atatürk çizgisinde belirler, bu süreçte takip edilecek bağı "İslâmî muhtevanın azlığı", olarak tespit eder ve dinin etkisinin siyasal düzlemde azaldığını, azalmış ve/veya azaltılmış olduğunu ya da sonlandırıldığını gösterirken, öteki taraftan, başta *Bediüzzaman Said Nursi Olayı* (2003) kitabı olmak üzere yazdığı Türkiye'deki İslâm üzerine çalışmaları ile, bu, zamanla gerçekleşen "İslâmî muhtevanın azalması" olgusunun toplumla paralel gitmediğini, dinin toplumsal etkisinin siyasal yapıdaki etkisizliği ile aynı serüveni yaşamadığını, aksine siyasi süreçten farklı olarak İslâmî muhtevanın toplumsal etkinliğini artıran yönde ilerlediğini ortaya koyar. Mardin (1981), bu ilişkiyi laiklik uygulaması ekseninde şöyle açıklar: "Onun [Atatürk'ün], din hakkındaki fikirleri, Osmanlı laik memur sınıfının deneyimciliğinin damgasını taşır; fikirlerini yürürlüğe koymak -kanun yapma; yasama- için kullandığı metodlar, XIX. yüzyıl Osmanlı modernleşme taraftarı devlet adamlarının politikalarıyla benzerlik gösterir." Ulus-devletin inşa sürecinde dinin bir seçenek olarak kullanılmamasının, liderliğe göre iki sebebi vardır: "Türk toplumu için sosyal bir pekiştirici ilkesi bulma" ve "Türkler arasında sosyal şuuru yükseltmenin bir vasıtasını oluşturma ihtiyacı." Cumhuriyetin kurucuları, dinin her iki ilke için de geçerli olmadığı kararına vardığından, "Yeni Türklerin şuuru", "ilim" (Garb medeniyeti) içinde kök salacaktır (Mardin, 1981). Mardin'e (1977) göre, "İslâm, Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı'yla karşılaşmayı göğüsleyememiş ve bu şiddetli hücuma karşı fark edilebilir ölçüde orijinal, güçlü ve yaşama şansı olan cevaplar üretememişti." Bu ve diğer sebeplerin bütününe bakıldığında, dinin, İslâm'ın, Cumhuriyetin temel bir özelliği olarak kodlanmasına engel olan zihniyet dünyası anlaşılır olmaktadır. Ancak Mardin'in (1984), dinin, "toplumdaki birey için bütünleşme çerçevelerinin inceden inceye işlenmesinde 'baş hareket ettirici' (primer mover) boyutu"nu dikkate almak gerektiğini erken zamanlarda teşhis etmesi, örneğin cemaat ve tarikat yapılarını bu anlamda sivil toplum birimleri olarak yorumlaması, dinin toplumsal yapıdaki işlevine ilişkin Tanyol'dan, resmi-merkezî ideolojiden farklı düşündüğünü ortaya koyar. Mardin'e (2004c: 147) göre "İslâm'ın kişisel fonksiyonlarını kolayca başka bir yapıya devredebileceklerini" sanan Cumhuriyet seçkinleri yanılmış, bu yanılgı, volk (halk/popüler) İslâm'ın etkisinin kırılamaması olarak tezahür etmiştir. Bu tezahür edişin sebebi ise, halk dininin "bir dünya görüşü" ve "bir kişisel denge yöntemi" sağlaması olurken, diğer unsurlarıyla beraber bu süreç, Kemalizm'in "kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam" oluşturamaması ile yaşadığı tıkanmanın göstergelerinden bir tanesi olarak, Cumhuriyet dönemi yaşamında açığa çıkmıştır (Mardin, 2004c: 149, 168). Mardin (1994b), dinî grupların, cemaatlerin, yapıların "görmezlikten gelinmesi" bağlamında bunu şöyle de ifade eder: "[Y]erel jakobencilik, Türk solu ve Marksizm, modernite karşıtlığıyla, dinsel gericilikle ve laiklik karşıtlığıyla özdeşleştirdiği toplumsal mikro-yapıları sistematik olarak görmezlikten gelmiştir." Aslında, İslâm, bizatihi Mustafa Kemal tarafından "bir katılımcı yurttaşlık (civil participation) tasarısının dayanak noktası olarak" kullanılmak istenmiş, ancak, özellikle 1930'larda itibaren -bu düşüncenin sebebi muğlak olmakla birlikte- "İslâm'a bir şans vermenin tehlikeli eğilimleri canlandırabileceği" düşüncesi hâkim olmuştur (Mardin, 2006). Dolayısıyla, Mardin'in (2006) tespit ettiği gibi "modern Türkiye tarihini sadece devletin seküler ideolojisi çerçevesine yerleştirmek hata olur", ancak, nihai sonuca bakıldığında seküler düşüncenin devleti yöneten elitlerin zihniyetinde hâkimiyet kurduğunu, devlet uygulamalarında, toplumsal yapının inşasında ve birey tipi tasarımında ideoloji olarak sekülarizmin temel alındığını görmekteyiz. Zaten, Mardin'in (2006) de vurguladığı "görünmez kolejler (invisible colleges)" -ki buna dinî faaliyetlerin gizli, saklı ve/veya [tasavvufi yorumla] sırlı yürütülmesi de denilebilir- olarak din adamlarının İslâmî faaliyetleri yürütmesi, bu sürecin getirdiği derin baskılamanın bir sonucudur. Gerçi, Mardin (2010), "İslâm'ı devlet denetiminden çıkartmak XIX. yüzyılda çoğu Müslüman'ın amaçladığı şey olmaya başlamıştı" diyerek İslâmî ıslahat hareketlerinden bir olan *Salaffiya* [İtalik -Mardin] hareketini örnek gösterir. Ancak, bu düşünceyi taşıyanlar dahi, Cumhuriyet'in ilk yıllarında görülen hâliyle, İslâm'ın, devletin denetiminden çıkmak yerine daha fazla denetime, baskıya, kontrole, hatta engellemeye maruz kalacağı bir zihniyet, ideolojik yaklaşım ve uygulamayla karşı karşıya kalınacağını tahmin edememiştir.

Aslında Şerif Mardin de, dinin Osmanlı'dan itibaren etkisinin azalmasını olağan, gerekli, hatta ulema gibi geleneksel yapıların sonlandırılmasını olumlu görür. "Ulemanın kaldırılması, faydası yeterince anlaşılmamış, din meselesinin tamamen başka bir tarafa yönelmesini sağlayan bir gelişmedir" (Mardin, 2003, 30 Eylül). Fakat, bu konuşmasından 5 yıl sonraki konuşmasında Mardin (2008, 23 Mayıs), bu sefer, AK Parti iktidarında (2002-…) yaşanan Türkiye'deki İslâm'ın yükselişi sürecinde, olumsuz anlamda ve "mahalle baskısı"[47] kavramı ile ilişkilendirdiği "ham sofu" tabirini Burchart'ın "XX. asır inanılmaz basitçilerin asrı olacaktır" sözü ile ilişkilendirerek yorumlar: "XX. yüzyılda her türlü ham sofunun çok daha büyük miktarda ortada dolaştığına inanıyorum. Onun birçok sebepleri var ama eskiden ulema arasında fevkalade ince fikirli sofistike insanlar vardı. Ulemayı ortadan kaldırdık, şimdi İslâm'ı çok bildiklerini sanan yüzbinlerce insan var. Bunların içinden ham sofuları çıkarmak kolay bir şey değil ama işte durum değişti, durumun değişmesi dolayısıyla 'İslâm'ı daha geniş bir kitleye getirelim, iyi niyetle getirelim' dendiği zaman böyle bir durum ortaya çıktı. Bir de yeni bir şey çıktı ortaya: Politika ince dinî fikirlerin geliştirilmesi için iyi bir yer değil, onu o şekilde söyleyeyim ama sanıyorum ki siz bunun içindeki mantığı kendiliğinizden çıkarmışsınızdır." Gerçekte Mardin (1994a), olumlu gördüğü "ulemanın kaldırılması" ile "ulemanın olmayışının din alanında getirdiği boşluğun" ikilemini somut biçimde tespit etmiştir: "Türkiye'de kabul gören bir ulemanın eksikliği, sokaktaki adamın dinî konularda beyanatlarda bulunmasına neden olmuştur. Bu durum aynı zamanda ilmî bilimlerle pek ilgilenmemiş olsa da dinî bilgiye hâkim olduğunu iddia eden adamları din alanına salmıştır." Bu durumdan, toplum; dini algılama, öğrenme ve yaşama bağlamında elbette ki zarar görmüştür. Yine Mardin'in (1994a) vurguladığı üzere "Türk Müslüman entelektüeller tarafından *seküler söylemin ele geçirilmesi*" [İtalik –Mardin] kısmen söz konusu olsa da, bu durumun ulemanın dinî bilgisi, derinliği ve etkinliği ile karşılaştırılmasının mümkün olmadığı ve olamayacağı aşikârdır.[48] Ancak, Mardin (2004e) için "İslâmî sosyal bilim" diye bir şey olamayacağı gibi, bu bir epistemoloji de değildir. Osmanlı-Türkiye modernleşme çizgisinin temel özelliklerinden biri ontolojik (varoluşsal) ve epistemolojik (varlık, bilgi, değer alanları) olarak yaşanan dönüşümdür. Bu olgu, Osmanlı'nın Batı epistemolojisine geçiş sürecidir (Çav, 2011: 52-59, 619-632). Cumhuriyet, devrimlerle birlikte bu epistemolojik hareketi daha keskin, derin ve dönüşsüz adımlarla devam ettirir.[49] Ulema sınıfına ilişkin gelişen süreç, bu derin dönüşümün sadece bir yönüdür.

Tanyol da medreseden ve ulemadan olumsuz bahseder, medresenin Osmanlı Düşünce hayatını kısıtladığını savunur. Tanyol'a (1952, 1 Ocak) göre, medresenin baskısı, aydınlara edebiyat alanında yazmaktan başka bir çare bırakmaz: "Osmanlı İmparatorluğu'nda medresenin dışında kalan ve medrese tarafından aforoz edilen bütün fikirler kendisini ancak şiire sığınmak suretiyle kurtarabiliyordu. Bu bakımdan edebiyat yegâne kültür kaynağı idi. Bu da Tanzimat yazarlarının siyasî, içtimaî, edebî ve fikrî bütün düşüncelerini edebiyatın içine yerleştirmelerinde âmil olmuştur. Bizde edebiyat yeni teşekkül etmiyor, sadece istikamet değiştiriyordu. Fikir için mesele öyle değildi. O, teşekkül etmeye mecburdu." Tanyol, bu fikrini değiştirmez, ancak Mardin, birkaç yıl öncesinde ulemanın kaldırılmasını büyük bir başarı görürken, sonraki konuşmasında bu sefer ulemanın önemine değinmek gibi bir çelişkiye düşmektedir. Aslında Mardin de -Tanyol'un bildiği gibi- bir gerçeği çok

[47] Osmanlı mahallelerindeki yapının günümüzdeki yansımalarına ve bunun ötesinde toplumsal bazı dinamiklere işaret eden "mahalle baskısı" kavramının Mardin'in amacı dışında ve laikliğin savunulması için kullanımına yönelik bkz. Subaşı, 2008.

[48] Cumhuriyet tarihinde "seküler söylemi ele geçiren" Müslüman entelektüeller olarak Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç ve İsmet Özel örnek verilebilir. Üç isim de din-dışı, yani seküler eğitim almış, bu temelin üzerine kişisel çabalarıyla dinî/kutsal olanın bilgisini edinmiş ve bu bilgiyi topluma aktarmayı amaçlamışlardır. Sekülerleştirme uygulaması altındaki toplumda dinî/kutsal olanın taşıyıcılığını fikirleri, aksiyonları, şiirleri ve yazılarıyla etkili biçimde yaparak Türkiye'deki İslâmî düşüncenin ve hareketin önde gelen isimlerden olan bu üç entelektüelin, bu özelliklerine rağmen klasik mânâda ulemanın işlevini karşılamaları beklenemez.

[49] Bu çok yönlü epistemolojik hareketi, İsmail Kara (1998, 2014, 2016, 2017a, 2017b, 2017c, 2017d) çalışmalarında, Cumhuriyet'in din ile, İslâm ile bağını ve mesafesini, ilişkisini ve pratiklerini, düşünce ve yaklaşımlarını, resmî-merkez ideolojinin din politikalarını ve uygulamalarını; laiklik, Diyanet İşleri Başkanlığı, İslâmcılık ve Çağdaş Türk Düşüncesi gibi birçok farklı başlık atında teori ve örneklerle birlikte kapsamlı, çok boyutlu ve derinlikli olarak ve Osmanlı-Türk Modernleşmesi temeline yaslanarak ele alır, inceler ve değerlendirir.

iyi bilmektedir: Bu toprakların dini İslâm'ın öğrenilmesi, öğretilmesi ve aktarılması dinî gereklere uygun çeşitli eğitim süreçleri içerisinde olmadığı sürece; din, modern dönemin tartışmalarına kapılan, etkilenimine ve baskılarına maruz kalan yaklaşımlarla -bunlar siyasî, sosyal veya kültürel olsun fark etmez- gerçek, özellikli ve incelikli mecrasından çıkıp yüzeysel, basit ve popülist yaklaşımların aracı haline gelme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Nitekim son yıllarda, ilahiyat kökenli ve/veya geleneksel kurumların günümüzdeki temsilcileri arasında yaşanan "Kur'an İslâm'ı", hadislerin meşruiyeti, tarihselcilik gibi dinin yorumlanma biçimleri eksenli tartışmalarda yaşanan durumun, bu olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu tartışmanın boyutları için, Doç. Dr. Ebubekir Sifil, Dr. İhsan Şenocak, Ahmet Mahmut Ünlü ile Prof. Dr. Mustafa Öztürk, Mustafa İslâmoğlu, Prof. Dr. Mehmet Okuyan'ın, son dönemlerde yaptıkları karşılıklı açıklamalar dikkate değer bir fikir verir. Bu tartışmanın sekülarizm temelindeki ayırıcı özelliği, İslâm'ın yorumlanmasına yönelik gelenekselci ve modernist yaklaşımların ayrımında yatar: Avrupa'daki seküler dönüşüm; İslâm dünyasının bir bölgesinde, "hukuki hükümlerin arkasında yatan aşkın bir değer olarak güzelliğin yerini, eylemlerin sonuçları bakımından yararlığının olması" düşüncesini temel alan seküler bir bakış içeren, Mısırlı modernist İslâmcılar ["Protestan İslâm'ın bayraktarı" (Gencer, 2016)] Muhammed Abduh'un ve Reşid Rıza'nın görüşlerinde vücut bulan "Yararcı İslâm" anlayışının doğmasını etkileyen bir süreçtir (Gencer, 2008). Seküler dönüşüme "uyum" amacı güden bu modernist tavrın, bugün tartışmaları devam eden din kaynaklarını yorumlamaya ilişkin iki temel sonucu olur: "Birincisi, muameleler alanında seküler bir yararlık kavramını sahih dini nasslara tercih ediyorlar, ikincisi, bu tercihlerini meşrulaştırmak için aynı zamanda Goldziher gibi oryantalistler gibi bizzat bu nassların sıhhatine de meydan okuyorlardı" (Gencer, 2008). Tartışmaların İslâm'ın temel kaynaklarının yorumlanmasında düğümlendiği görülmektedir. Özellikle Sünnet noktasında odaklanan ayrışma, "Kur'an'a dönüş" gibi yaklaşımlarla sünnetten uzaklaşan boyutlar içermekte, bu da "Zırhı olan sünnetin terkinin kaçınılmaz sonucu ise umulanın tam aksine imanın daha da kırılgan hale gelmesiyle medeniyet söyleminde tecessüm eden sekülerizme teslimiyet" olmakta, böylece "Afgânî örneğinde gördüğümüz gibi, Kitab'ı hüküm/ilim kaynağı olarak Hadis'in yerine geçirme teşebbüsü, hadisten kopuk bir Kur'ân'a bağlılık iddiası, birbirine bağlı iki sonuç verecekti. Birincisi, deizm kapısının açılması, ikincisi, İslâm'ın bir teoloji/ideolojiye dönüştürülmesi" yaşanmakta ve bunun doğal bir uzantısı olarak ise "Sünnet-temelli din anlayışı tasavvufu gerektirdiği gibi, kültür-temelli din anlayışı da ruhaniyet (spirituality) denen seküler terbiye ve irşad kanalını gerektirir" ilişkisine bağlı olarak " 'sünnetin kanalı olarak tasavvuf'un yerini 'kültürün kanalı olarak ruhaniyet' anlayışı" almaktadır (Gencer, 2016). Eğer, "İslâm kaynaklarının yorumlanması ve hayata aktarılması" tartışması, dini temelde eğitim almış farklı düşünen uzmanlar arasında kalsaydı, bu olgunun etkisi sınırlı olurdu. Ancak günümüzde, dinî eğitim almamış dahi olsa her bireyin konu üzerinde yorum yapması, mevcut yaklaşımlara karşı kendi yaklaşımlarını geliştirmesi ve en önemlisi kişisel yorumunu "din" adına yaşamın içinde somutlaştırabilmesi ve aynı anda "bireysel yorumlarını" sosyal medya ve onun etkilediği klasik medya araçları ile konu hakkında tartışma, karşılaştırma ve değerlendirme altyapısı ve birikimi yetersiz olan tüm topluma aktarabilmesi, din bağlamında içinden çıkılmaz bir kaos getirmiştir. Mardin (2011, 11 Ekim), olumlu olarak gördüğü bu duruma şöyle işaret etmiştir: "Günümüzde, Türkiye'de İslâmî yoldan iyiyi ve güzeli aramanın, dünyadaki arayışla birbirine yaklaşık olması şarttır. Çünkü adam diyecektir ki, 'Sen ne biçim Müslümansın?' Müslüman'la tartışılmış olan bir Müslümanlığın ortaya çıkması beklenmelidir." İçinde yaşanılan sistemin değişiminde bireyin tekil yorumunu aktaran katılımı ile dinin varlığının ve etkisinin, ancak bu şekilde bir dönüşümle devam edebileceğini düşünen Mardin (1994b), bunu, Anthony Giddens'ın modern birey için dile getirdiği "monitör sistem" yaklaşımı üzerinden açıklar. Monitör sistem, "sürekli ve etkin bir angajman" içinde olmak koşuluyla modern bireyin bütün sistemdeki "söz konusu değişiklikleri izlemesini ve bunlara tepki göstermesini" sağlar, ancak öte taraftan bir yönüyle "bir boyun eğme" olmakla birlikte "bu gerekli angajman politikası bireyin katılımına yeniden değer" verdiği için, bu durum, aynı zamanda "sistemin bireyler düzeyindeki tasarruflarını değiştirmeyi sağlayan araçlar" da sunar (Mardin, 1994b). Böylece, sistem bireyi biçimlendirirken aynı zamanda bireyin de sisteme müdahale alanı açılmakta, buradan "dinde

yenilenme" için de etkili olabilecek bir müdahale olanağı çıkmaktadır: "Kurulu sistemin [Burada bunu yerleşik/kurumsal din sistemi olarak görebiliriz -EÇ] değerlerine meydan okuyan bir aşkınlık sisteminin modern iletişim çerçevesinde ileri sürülmesi, örneğin dinde yenilenme, bireyin önüne yeni perspektifler açmaktadır. Bu imkân dine bir yenilenme sağlamaktadır, yani din bu durumun içine bir tür dengeleyici olarak getirilmektedir. Bununla birlikte, aynı sistem dinin daha esnek ve daha bireysel olarak yeniden yorumlanmasını da sağlamaktadır, çünkü bu yeni aşamanın koşulları böylesi bir yeniden yorumlamayı mümkün kılmaktadır" (Mardin, 1994b). Mardin'in formüle ettiği, sistemle iletişim ve ilişki içindeki "her bireyin" kullanabildiği "dini yorumlama imkânı", bugün yaygınlaşan "dine karşı din" veya "dinin sekülerleştirilmesi" (Demirel, 2019, 2 Mart) projelerinin anahtar olgusudur. Osmanlı'da başlayan Batı'ya yönelimin, bugün Cumhuriyet deneyimi ile birlikte geldiği noktanın derinliği, din bağlamında bu boyuta ulaşmıştır.

Din ile Toplumsal Değişme Arasındaki İlişki

Modernleşme süreci, değişen bir toplum demektir. Değişmenin özelliklerine göre toplumlar farklı sorunlar yaşar. Osmanlı-Türkiye çizgisindeki modernleşme sürecinin ana konularından bir tanesi olan din inancının, düşüncesinin ve pratiklerinin siyasî, hukukî, bürokratik, sosyal, kültürel vd. unsurlardaki değişimiyle gerçekleşen toplumsal tepkileri, günümüz Türkiye'sinde hâlen dengelenmiş değildir.

Şerif Mardin, din alanındaki çalışmalarında, "kapitalizmin gelişmesine paralel olarak dinin toplum üzerindeki etkisinin azalacağını savunan" ana akım seküler ve laikçi teorilere ve yaklaşımlara karşı "dinin Türk toplumunda önemli bir sosyal işlev taşıdığını" açıkça belirtmiştir (Kayalı, 1996). Mardin'in dinle ilişkili çalışmalarının özü budur. Cahit Tanyol, her iki akıma göre daha ortada, ikisinin arasında kalan, zemine ve zamana göre çeşitli dönemlerde salınımlar gösteren bir yaklaşım sergiler.

Yaklaşımlarından birine göre, "Bilimin gelişmesi, teknolojinin yaygınlaşması ve şehirleşmenin etkisiyle yaşanan toplumsal değişme ile dinin etkisinin giderek azalacağı" düşüncesini ortaya koyan (Ertit, 2019: 125-224), ya da "Modernleşme sekülerleştirir" diyen klasik Sekülerleşme Teorisi, Cahit Tanyol ile Şerif Mardin'in içinde bulunduğu sosyologlar kuşağından olan Mübeccel B. Kıray'ın (1923-2007) çalışmalarının ana temalarından bir tanesidir. Pozitivist ve çizgisel-ilerlemeci tarihi esas alan bir sosyal bilim anlayışı ile bakan Kıray, değişimin kültür ve din başta olmak üzere tüm alanlarda her bakımdan etkili olacağını, ne kültürü ne de dini olduğu gibi korumanın mümkün olmadığını, zamanla da dinin toplumsal yaşamdan çekilerek vicdanlarda kalan bir boyuta indirgeneceğini ve etkisini tamamen yitireceğini savunur. "[T]oplum 'değişme çizgisi' dediğimiz; işte ailenin küçülmesi, eğitimin rasyonelleşmesi, eğlencenin ticarileşmesinin üstünde dinselliği de vicdana doğru çeken bir düzenin içine giriyor" (Kıray, 1997). Buna ilişkin ilk görüşlerini 1962 yaptığı I. Ereğli Araştırması'nın 1964 tarihli kitabında açıklar (Kıray, 2000).[50] 1982'de yapılan II. Ereğli Araştırması'nda Kıray, "tampon mekanizmalar" (ara formlar) olarak dile getirdiği özelliklerin hâlâ

[50] Kıray'ın (2000) ilgili değerlendirmelerinden örnekler şöyledir: "Az değişmiş, dışa açılmamış Müslüman toplumların belirli dünya görüşü, tevekkül ya da fatalizm [kadercilik] toplanabilir. (…) Bütün ahlâk kuralları, özellikle kadına ait her davranış dinsel inançlarla sınırlanmıştır. Ereğliler bu görüşten derece derece uzaklaşmaktadır" (s. 220). "Doğum, sünnet, evlenme ve ölüm ile ilgili törenler, toplum hayatının dört belirli cephesinde derine giden değişiklikler göstermektedir. Bu merasimlerde ritüellerin dinsel tarafı ikinci plana itilmeye başlanmıştır" (s. 274). "Zaman kavramı olarak, doğa zamanı ve namaz vakitleri günü, günlük hayatı istenen dakiklikte bölmeye yetmediği için, kasabada standart zaman birimi hemen kesin olarak yerleşmiştir" (s. 276). "Dinsel hayat ve dünya görüşüne ait izlenimler, bu kasabanın sofu tarafı olmayan, fatalizmden uzaklaşmış, çalışmaya ve kişisel gayrete önem veren bir toplum olduğunu göstermiştir. Müslüman toplumların değişmesinde en önemli kriter olan kadınlarla ilgili değerlerde kasabalılar hoşgörü sahibidir. Bu özelliklerin hepsi Ereğli'nin ileri derecede yerellikten kurtulmuş, şehir kavram ve değerlerinin birçoğunu bünyesine almış, çalışmaya, geleceğe yönelmiş bir toplum olduğunu göstermektedir" (s. 276). "Teknoloji, kendi başına bir şeyi değiştiremez. (…) Şimdi kurulmakta olan fabrika da komünitenin, memleketin bütünü ile ilişkilerini değiştirmezse, bu komünite içindeki temel insan ilişkilerine yeni özellikler getirmezse, davranışlar ve değerler bakımından anlamlı bir ilerleme de olmaz" (s. 277).

olması ve hatta kalıplaşması karşısında, 20 yıl önce yapılan değerlendirmelerin geçerli olmadığını görür.[51] Fabrika, yani kapitalist üretim, şehirleşme ve modern yaşamın etkileri ile birlikte yaşanan değişim sürecinde giderek sekülerleşmesi ve dinsel hayattan uzaklaşması beklenen Ereğli toplumu üzerine yapılan ikinci araştırmadaki veriler, bunun tam aksini göstermiş, 1982 yılında yapılan araştırma 1962 yılındaki araştırmanın sonuçlarını, tespitlerini, teorisini ve yorumlarını teyit etmemiştir.[52]

Bütün dinlerin, akılcılık, bilim, teknoloji ve felsefenin karşısında gerileyeceğini, devletten, ekonomiden, bilimden, sanattan ve diğer sekülerleşen alanlardan farklılaşarak ayrılacaklarını ve özel alana çekileceklerini savunan "Sekülerleşme Teorisi" (ve paralel teoriler), Mardin tarafından aynen kabul görmemiştir. Dinin kamusal alandan özel alana çekilmesine vurgu yapan, etkisinin modernleşme ile birlikte giderek azalacağını söyleyen, böylece bütün dinleri, dinsel inançları ve inanç ritüellerini bu anlamda genelleyen ve yok hükmüne yaklaştıran bu yaklaşımı Mardin, baştan itibaren sorgulamaya başlamış ve "dinselleşme ile laikleşmenin nasıl iç içe geçerek ve birbirlerine tepki ve etki içinde geliştiklerini araştırmaya" yönelmiştir (Akşit, 2015).

Cahit Tanyol, Mübeccel Kıray'ın durduğu noktada olmasa bile modern hayatın gereği olarak "laik ahlâk" savunusunu ilk çalışmalarından itibaren yapmıştır. Fakat düşüncelerindeki dalgalanmalar, dinin ahlâkın oluşumundaki derinlikli etkisini ortaya koyan saptamaları ve deneyimleri, onun din karşısında keskin bir pozitivist tavır almasına her zaman engel olmuştur (Çav, 2011: 580). Bu yönüyle, aslında din meselesinin Tanyol'un zihninde çözülmüş bir olgu olmadığını görmekteyiz. Tanyol, Kıray ve Mardin, birlikte değerlendirildiğinde, her üç sosyoloğun da pozitivist bir noktadan bakmakla birlikte aralarındaki farkların Türkiye'de din karşısında takınılan seküler tavırların çeşitli boyutlarını yansıttığını söylemek mümkündür. Bu açıdan, Kıray dinin giderek toplumsal ve bireysel etkisinin kaybolacağını savunurken, Tanyol ve Mardin dinin toplumdaki sosyal işlevi konusunda ortak bir tavır alır, ancak onlar da sosyal işlevin gerek bireysel gerekse toplumsal hayattaki konumu, temsili, derecesi ve yaygınlığı üzerine farklı yaklaşımlar geliştirirler.[53]

Bireysel ve/veya Toplumsal Pratik Olarak Din

Din, bireysel midir, toplumsal mıdır? Bu soruya, dinler, dinî yaklaşımlar, inanç sistemleri, dinî ritüeller ve dinîmsi yapılar açısından farklı cevaplar verilebilir. Tanyol ve Mardin, İslâmiyet'in bireysel ve toplumsal özellikleri konusunda hem benzer hem de farklı düşünürler. Tanyol, dinin bireylerdeki ve toplumsal yapıdaki güçlü etkisini bilerek, bu etkiyi sınırlayacak güçlü bir mekanizma,

---

[51] Bu durumu, 1982 yılındaki II. Ereğli Araştırması ekibinde yer alan Ayhan Aktar (2007) şöyle aktarır: "Mübeccel Kıray'ın 1962'de ara form olarak anlattığı ve değişme sürecinde ortadan kalkacağını tahmin ettiği birçok mekanizmanın Ereğli'de donup kemikleşmeye başladığını görmüştük." Bölgede gelişmişlik göstergesi sayılabilecek villa tipi evler yapılsa da bunların gecekondu statüsünde olduğu ve Almanya'da çalışan işçilerin gönderdiği paralarla yapıldığı yani Demir-Çelik fabrikasından kazanılan para ile yapılmadığı, bir cemaatin bölgede yerleşip Kur'an Kursu açtığı ve fabrikada çalışan müritleri ile hem üretimde hem toplumsal yaşamda etkili olduğu, bunun da bölgedeki sendikacılık faaliyetlerini zayıflattığını ve engellediğini yani inanç sistemlerinin ve dini bağların fabrikadaki sendikanın taleplerini kırmak için kullanıldığı, fabrika işçilerinin fındık toplamak amacıyla aynı zamanlarda izin aldığından sanayi üretiminin düştüğü, Aktar'ın (2007) deyimiyle "alaturka sanayileşme" yaşandığı, yapılan diğer tespitlerdir.

[52] 1982'deki II. Ereğli Araştırmasının saha verilerini değerlendirme grubunu yöneten Aynur İlyasoğlu (2007) I. Ereğli Araştırması (1962) ile bu verileri karşılaştırdığında II. Ereğli Araştırması'nın (1982) neden yayınlanmadığını veya yayınlanamadığını şöyle açıklar: "[T]oplumlara, tekrar eden, devam eden lineer bir çizgide ilerleyen bir tarih anlayışı ile bakmanın sorunları oluyor. (…) Ben zannediyorum, alınan yanıtlar Hocamızın [M. B. Kıray] beklentisi içindeki olan modernleşme örüntüleriyle çok birlikte gitmediler."

[53] Tanyol ve Mardin'in, din ile ilgili bağlantıları da içeren Türkiye'deki toplum ve devlet yapısı ile ilgili yaklaşımlarının ayrıntılı değerlendirmesi için bkz. Çav, 2018c. Aynı kuşağının sosyologlarından Orhan Türkdoğan [1926-…] (2005a, 2005b, 2014) da, İslâm'a toplumsal yapıda ve ekonomide daha fazla dikkat çekmesine, Max Weber'in teorisini oluşturduğu Protestan Ahlâk'a dayalı iktisadi sistemin Türkiye'de İslâm'a dayalı olarak gerçekleşebileceğini savunmasına ve bunun temellerinin Ziya Gökalp-Sabri Ülgener çizgisinde atıldığını dile getirmesine, Batıcı Modernleşmeye itiraz etmesine ve Tanyol, Kıray ve Mardin'e göre ideolojik olarak daha milliyetçi-muhafazakâr/sağ olarak konumlanmasına rağmen, temelde Kemalizm'in belirlediği ulus-devlet ve toplum inşası içinde yer alır.

yani "laik ahlâk" esasına dayalı birey tipi sunan, yayan ve yerleştiren laik bir sistem ister; dini bireyin vicdanına hapseder ve dinin birey ile Tanrı arasındaki bağ ile sınırlandırması projesini yürüten Cumhuriyet'in bu kapsamdaki uygulamalarına güçlü biçimde düşünsel ve pratik olarak destek verir. Mardin, Tanyol'un aksine, Max Weber'in değerler yaklaşımını temel alarak Türkiye'de dini, İslâmiyet'i "toplumsal bir pratik" olarak değerlendirir. Mardin (2013: 29), yaklaşımını Said Nursi çalışmasında şu şekilde ortaya koyar: "Dini -İslâmiyet'i- toplumsal bir pratik olarak değerlendirdiğim sanırım yeterince açığa çıkmıştır." Atatürkçülük ise dinin toplumsal işlevini göz ardı eder: "Atatürkçülük, aksine, dinin toplumsal yapı ile kesiştiği yönleri arka plana atmış; dini kişi ile Allah arasında özel bir bağ, bir alışveriş olarak görmüştür" (Mardin, 2004d: 179). Oysa dinin bu şekilde sınırlandırılması mümkün değildir. Şerif Mardin'e göre (2007a), dinin, toplumsal işlevi, "yapıştırıcı/sosyalleştirici" ve "güç-odaklı" özelliği ile birlikte, aynı zamanda Necip Fazıl Kısakürek'in İslâmî söyleminin etkili olmasında gösterdiği başarı gibi "kurucu" bir yanı da vardır. Mardin (2006), dinin toplumsal pratiğine, dinamizmine ve kolektif yüzüne, bunları içeren "kurucu" yönüne güçlü bir atıf yapar, bunu öne çıkarır. Dinin, "laisist tutumun yok sayıcı bağlamından çıkarılmasında" ısrar eden bir yaklaşımı savunan Şerif Mardin, Türkiye'deki sosyal bilimler pratiğine bu boyutuyla temel katkılarından birini yapar (Çiğdem, 2005). Max Weber (1985: 10) için de önemli olan "dinin pratikteki etkisi"dir. Bu anlamda, Mardin, dinin toplumsal yapıdaki özelliklerine, görünümlerine, temsillerine ve işlevlerine ilişkin, her bakımdan örtüşen analizlerde bulunmasa bile, "dinin toplumdaki pratik etkisinin ortaya çıkarılması" noktasında Weber ile fikir birliği içerisindedir. 1989 tarihli Said Nursi incelemesi ile bir dinî hareket olarak Nurculuğun bireyler üzerindeki dönüştürücü etkisini incelerken, öteki taraftan bu değiştirici gücün toplumsal dinamizmdeki karşılığını ortaya koymuş ve buradan din ve siyaset ilişkisine bakmış olan Mardin (1982), "bir dinî tebliğin oluşma süreçlerine" eğilmiş ve böylece siyasi-sosyal bir analiz alanına yönelerek günümüzdeki olası din-birey-toplum-devlet ilişkilerine, etkileşimlerine ve pratiklerine 1980'lerden güçlü bir projeksiyon tutmuştur.

Cahit Tanyol (1989, 18 Mayıs), laikliği, "Atatürk'ün Mucizesi" olarak tanımlar. Tanyol İslâm'ı, dini, "birey ile Tanrı arasında" konumlandırırken, Mardin (1994a), dinin, toplumsal etkinliğinin yaygınlığını vurgulamak boyutuyla bir "üslup" olarak da yorumlanabileceğini belirtir. Her iki yazar da seküler olanın belirleyiciliğine ve önemine vurgu yapar. Mardin (1990), ulus-devletin inşa sürecinde, Mustafa Kemal Atatürk'ün politikasında açığa çıkan "bilimi toplumu şekillendirmek için kullanmak" olgusunu ele alırken, bu düşüncenin XIX. yüzyıl pozitivizmiyle ve Osmanlı'da verilen eğitimle ilişkisini, bu düşüncenin laik ve seküler karakterini vurgulayarak açıklar. Tanyol (1960) laikliğin, laikleştirmenin ve bu anlamda sekülerleştirmenin güçlü ve katı bir savunucusu olurken, Mardin (1990) ise "pozitivizme dayalı toplumu şekillendirme pratiği" ile "laik ahlâkı insanların ruhunu kapsayan kalıcı bir güç olarak yaşatma"nın farklı olduğunu belirterek Kemalizm'e yönelteceği eleştirilerin zeminini verir. Sekülerleşmenin benimsenmesi her iki sosyologda ortak nokta iken, ideolojik bir program olarak laikliğin uygulanması ve katılığının kalıcılaştırılması noktasında Mardin'in, Tanyol'a göre daha tereddütte, çekincemede ve arafta olduğu görülür. Ancak, bu mesafe, nihai sonuç olarak, hedefleri birbirine yakın olan laiklik uygulamasında ve sekülerleştirme pratiklerinde geri planda kalacaktır.

Türkiye'de Sekülarizm Uygulaması

Modernleşmenin ve değişimin yoğun baskısı altında olan Türkiye'nin siyasi ve sosyal yapısında din, bireysel ve/veya toplumsal bir pratik olarak mı yer almakta, nasıl tanımlanmakta, koşullarını ve sınırlarını neler oluşturmaktadır? Bu sorunun kapsamlı bir cevabı vardır. Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran ulus-devlet düşüncesi tarafından plan, program ve pratikleri ile yürütülen, devrimlerle yerleşik hale getirilen ideolojik sekülarizm, tepeden inmeci laiklik uygulaması ile birlikte rasyonel ve seküler aklı esas alan modernleşme sürecinin hem olağan hem de dayatılan özelliğidir. Avrupa'da XV-XVI. yüzyıllarda Descartes'in "Düşünüyorum, öyleyse varım" veciz sözüyle kıvılcımı verilerek Rönesans ile başlayan dönüşümün Aydınlanma felsefesi ile doruk noktasına çıkan rasyonel

(akılcı) ve pozitivist ilkeleri temel alan Hümanizm yaklaşımının Tanrı'yı yerinden eden "İnsan" merkezli evren tarifi ve tasviri[54], Nietzsche'nin ilk olarak *Şen Bilim* (1882) ve *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (1883) kitaplarında dile getirdiği "Tanrı öldü" ifadesinde adeta karşılığını, mottosunu bulmuştur.[55] XIX. yüzyılda Avrupa aklı hızla sekülerleşmiştir (Chadwick, 1975).[56] Bu sürecin başlangıcında, Katolik Kilisesi'nin uygulamalarında somutlaşan Hristiyanlık anlayışına karşı başkaldıran Luther ve Calvin'in teori ve uygulamaları temel ivme verici girişimlerdir. Luther ve Calvin'in (2016) yazdıkları, seküler devlet otoritesi, kilise ve Tanrı sözü arasında bir denge kurarak, gerçekte Kilise'nin egemenliğine (tiranlığına) karşı giriştikleri hareketleri açıklayan metinler olarak dinî/kutsal olan ile seküler olanın ilişkisini inşa etmede Hıristiyanlık açısından temel kaynaklardandır. Batı kültürünün sekülerleşmesi, Millat'tan önceki dönemlerden bugüne değin uzun yüzyıllara dayanırken (Falk, 2002)[57], buna bağlı bir zihniyet, düşünce ve teori dünyası oluşurken (Martin, 1993, 2005; Coles, 1999), Osmanlı-Türkiye deneyiminde modernleşme çok daha kısa bir dönemde, Batı'nın dışında ve ondan çok farklı yaşanır (Çav, 2018b), sekülerleştirmenin en etkili adımları devrimlerle birlikte Cumhuriyet döneminde atılır. Cumhuriyet, "Tanrı'nın egemenliğinden İnsan'ın egemenliğine" geçen bir toplum ve devlet tasarımını somutlaştıran Batı medeniyetini kendine örnek almış, "Batıcı modernlik" (Yıldırım, 2012: 71) programını uygulamaya koymuştur. Bu süreç, "Türk Hümanizması" olarak da ifade edilmiştir. Suat Sinanoğlu (1980), "Türk toplumunun manevi sorunlarının dinsel ilkelere dönülmekle çözümlenebileceği" düşüncesini "hayalci ve demagojik politika" olarak görür (s. VII), Batı Medeniyeti seçeneğinin tek çözüm olduğunu ve bu sürecin ise "insanlığın ilerlemesine katkıda bulunabilecek ve aynı zamanda bütün öbür Batılı olmayan uygarlıklara örnek oluşturabilecek nitelikte bir akım" (s. 112-113) olarak tanımladığı Türk Hümanizması (s. 89-113) ile sağlanabileceğini söyleyerek "Atatürk'ün başardığı ihtilalin örneğince" (s. 203) bunun gerçekleşebileceğini savunur.[58] Kemalizm'in ideoloğu Mahmut Esat Bozkurt'un (1967: 156), Batı'nın düşüncesiyle birlikte bir bütün olarak alınması zorunluluğunu dile getirdiği şu cümlelerinde bu olgu, net biçimde ifade edilir: "Batı medeniyeti ve herhangi bir medeniyet, bir küldür [bütündür]; ayrılık kabul etmez. Ya hep alınır, yahut alınmaz. Tıpkı dinler gibi." Devletin dinî olandan ayrılması olarak laiklik ve toplumun sekülerleştirilmesi olarak sekülarizm, Cumhuriyet'in izlediği Batı medeniyeti serüveninin belirleyici uygulamasıdır. Cahit Tanyol ve Şerif Mardin, bu sürecin etkilerini din ve sekülarizm odağında detaylı olarak ele alırlar.

Cahit Tanyol'un bitirme, doktora ve doçentlik çalışmaları ulus-devletin tasavvur ettiği ve tasarladığı birey tipi için temel, gerekli ve belirleyici özellik olan "laik ahlâk" eksenindedir. Tanyol (1954, 1960), *Sanat ve Ahlâk* ve *Sosyal Ahlâk: Laik Ahlâka Giriş* başlıklı doktora ve doçentlik tezlerinde ele aldığı konuları içeren kitaplarında, Cumhuriyetin resmî-merkez ideolojisini ayakta tutacak olan ve yerleştirmek istediği toplum yapısının merkezini oluşturan "laik ahlâk" konusunu ele alır. Tanyol (1970), Cumhuriyet bireyi olarak "olması gereken birey tipi" şeklinde tasavvur ettiği laik ahlâka sahip ideal birey tipini tanımlamış, 1960'larda radyo konuşmalarından oluşan *Sosyolojik Açıdan Din Ahlâk Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar* kitabında bunu ayrıntılarıyla ortaya koymuştur. Tanyol, (1989, 1999), 1980'lerde gündeme gelen İslâmî düşünce ve hareketin temsilcilerinin siyasette etkili olma süreçlerine paralel gelişen din, irtica, laiklik tartışmalarında, ilk baskısı 1989 yılında yapılan *Laiklik ve İrtica* kitabını, devamında ise Refah Partisi ile yükselişe geçen

[54] Dinlerarası Diyalog Papalık Konsülü'nden Thomas Michel'e (1994) göre sekülerleşme "insan-merkezci evreni" yüceltmiştir ve Hristiyanlar bilimle her şeyi çözeceğini sanan sekülerleşmeyi sorgusuz-sualsiz kabul etmemelidir.
[55] Nietzsche'nin bu söze verdiği anlamların değerlendirmesi için bkz. Karakaya, 2017, 6 Aralık.
[56] Benzer şekilde bir süreçle mizahın sekülerleşmesi üzerine çarpıcı bir çalışma için bkz. Heddendorf, 2009.
[57] Asya ile karşılaştırma için bkz. Treadgold, 1973.
[58] Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki "millî kimlik" ve Hümanizma tartışmaları için bkz. Yıldırım, 2013. Cumhuriyet erken döneminde, resmî-merkez ideoloji doğrultusunda sekülerist, pozitivist ve hümanist insan yetiştirmeyi hedefleyen dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel (1897-1961) ve Köy Enstitülerinin kurucusu, yöneticisi ve yaygınlaştırıcısı, zamanın İlköğretim Genel Müdürü İsmail Hakkı Tonguç'un (1893-1960) benzer görüşlerinin değerlendirmesi için bkz. Uluköse, 2008; Öztürk, 2012.

İslâmî toplumsal ve siyasî çevrenin, özellikle 28 Şubat 1997 Darbesi'ne bağlı olarak "irtica" ile özdeşleştirildiği ortamda, 1999 yılında *Neden Türban-Şeriat ve İrtica* kitabını yayınlar. Tanyol (30-31 Aralık 2003 ve 1 Ocak 2004), 1980'lerde ve 1990'larda "Siyasal İslâm" odağından bakarak yorumladığı irtica, türban, şeriat ve laiklik tartışmalarındaki resmî-merkez ideoloji eksenli taviz vermez tutumunu, 2000'li yıllarda AK Parti döneminin ilk yıllarındaki yazılarında iktidarı da bu yönde eleştiren bir yaklaşımla devam ettirir. Üniversitede verdiği dersler, Tanyol'un din ve bağlantılı alanlardaki çalışmalarını özetler: Âdetler İlmi, Ahlâk Terbiyesi, Din Sosyolojisi, Dinî Hayatın İktisadî Teşekkülleri, Dinî Hayatın İptidaî Şekilleri, Dinî Sosyoloji, İçtimâî Ahlâk, İslâm Felsefesi, Levy-Bruhl'e Göre Âdetler, Örf ve Âdet Araştırmaları, Örf ve Âdetler Sosyolojisi (Çav, 2011: 31). Cahit Tanyol, laik ahlâk olarak tanımladığı Cumhuriyet ahlâkının başarılması gerektiğini, tam da Mardin'in tespit ettiği şekliyle "İslâm'ın yeniden yükselişe" geçmesi sürecinin yaşanmaması için, ilk akademik çalışmalarından 2000'li yıllardaki son metinlerine kadar yaklaşık 60 yıl boyunca dile getirir, ortaya koyar ve savunur. İlgili tez, kitap ve makalelerinde, Tanyol, moda, örf ve âdet, ahlâk, laik ahlâk, din, laiklik, türban, irtica, softa, yobaz, gericiler, mürteci, dinde reform, aydın din adamları gibi olguları[59], siyasî ve sosyal yapının dinle olan irtibatlarını/irtibatsızlıklarını ve diğer dinî alanla ilişkili konuları çok boyutlu olarak ele alır.

Cahit Tanyol (1948, 4 Temmuz; 1948, 18 Temmuz), 1940'lı yıllardaki ilk yazılarında laikliği inceler, sorgular, ulus-devletle birlikte somutlaşan Türkiye'deki uygulamasını eleştirir, Hıristiyanlığın ve İslâmiyet'in doğuşunu sağlayan sosyal şartların ve bu iki dinin getirdiği hükümlerin farklılığı sebebiyle Hıristiyan dünyasında uygulanan laikliğin aynen uygulanamayacağını, Avrupalıların anladığı anlamda bir laikliği uygulayabilmemiz için "Hıristiyan olmamız" gerektiğini dile getirir. "Laiklik, tamamen ahlâkî ve ferdî karaktere sahip olan Hristiyanlığın devlete el atmasını önlemek hareketidir. Halbuki İslâmiyet, başlangıcından itibaren, dinî bir devlet olarak gelişmekte, Kur'an'da dünyayı tanzim edici ayetler büyük bir yekûn tutmaktadır. Devletin bünyesine girmiş ve devleti teşkil etmiş bir dinde, dinî unsurları devletten nasıl ayırabiliriz? Bu demektir ki, İslâm dininin hükümlerinden işimize geleni alacağız; işimize gelmeyeni almayacağız... Böyle bir hareket umumiyetle dinin mahiyetine aykırıdır. Çelişiklik, hukukun, devletin iskeleti olmasından ve ondan ayrılmamasından ileri gelmektedir. İslâmiyet'te ise hukuk ve din birbirine bağlıdır. Hristiyanlıkta ise böyle bir bağ mevcut değildir. İşte Avrupaî manada laikliğin İslâmiyet'te mümkün olamamasının en göze görünür sebebi budur" (Tanyol, 1948, 18 Temmuz). Laiklik uygulamasında başka yanlışlar da vardır. Cumhuriyet devrimlerinin amacı din istismarcıları ile mücadele etmek olması gerekirken, inkılapçılar bunun yerine dinle mücadele etme yanlışına düşmüşlerdir (Tanyol, 1948, 23 Nisan). "[Kuru ve köksüz laiklik] bize, Falih Rıfkı gibi hiçbir şeye imanı olmayan adamların, yıllarca değerlerimizi millî değer adına bozmaktan başka bir şey de kazandırmış değildir. Bugünkü manevi buhranın mesullerini, işte bu Falih Rıfkı ve Hamdullah Suphi gibisinden kimselerin devlet arabasından önüne gelen müesseseye kamçı sallamalarında görmek lazım" (Tanyol, 1948, 18 Temmuz). Tanımına, anlaşılmasına ve uygulayıcılarına dayanan bu sebeplerle, bizdeki laiklik uygulaması olumsuz sonuçlar getirmiştir (Tanyol, 1948, 4 Temmuz). Bu saptamaları yapan Tanyol (1948, 18 Temmuz), "Acaba hem dine hem de devlete zarar vermeyen bir laiklik mümkün müdür?" arayışı ile "Hem toplumun hem de devletin yapısını bir arada birbirlerine zarar vermeden nasıl sürdürebiliriz" üzerine düşünür. Tanyol (1951, 30 Kasım), laiklik uygulamasının yanlışlığını vurgulamak için İslâm'daki "icma" ve "içtihad" usullerini ortaya koyar: "Dünya işlerini, adaleti, ilmi, fazileti ve ahlâkı tanzim etmek şartıyla, hür bırakan ve her türlü inkılaplara yol açan, yol açan değil, teşvik eden, teşvik eden değil, 'Ümmetin ittifak ettiği şeylerde dalalet olmaz, onlar hak üzerine olurlar' diye 'icma'yı ve 'içtihad'ı emreden bir din, nasıl olur da Hristiyanlığa benzetilmek özentisiyle İslâmiyet'in ruhuna aykırı bir laisizmle açıklanmaya çalışılır? Bu Hristiyanlıktan muktebes yanlış bir taklitten başka bir şey değildir. Çünkü Fransız ihtilali, dinle devleti ayırırken, [Hz.] İsa'nın: 'Kayzer'in hakkını Kayzer'e, Allah'ın hakkını Allah'a veriniz' emrini yerine getirmek suretiyle, onun devlete müdahalesini bertaraf etmiştir. Çünkü

[59] Cahit Tanyol'un çalışmalarında yer alan bu olguların detayları için bkz. Çav, 2011: 119-166.

Hristiyanlık, devlete haksız olarak müdahale etmiş ve onu, kendi değişmez nasları ile idare etmeye, engizisyon mahkemeleriyle, yürüyen ve değişen dünyayı durdurmaya çalışmıştır. Halbuki İslâmiyet, hiçbir devirde, engizisyon kurmamış, dünyayı durdurmak istememiştir. Tam tersine dünyayı ve devleti hayra teşvik eden bir ışık olmuştur. Laisizm, ancak hayata müdahale eden dinler için düşünülebilir." Dinî emirler, itikada (inanca), ibadete ve muamelata (yaşayışa) olmak üzere üçe ayrılır: "İtikada ait hükümlerle insan Müslüman olur. Bu da 'Kelime-i Şehadet' ve 'Amentü billahi'yi, dil ile ikrar, kalp ile tasdikten ibarettir. İbadete ait hükümler, dinî vazifeleri, emir ve nehyleri [yasakları] ihtiva eder. Muamelata ait kısımlar ise, dünyaya ait siyasî, içtimaî, iktisadî ve hukukî meseleleri içine alır. İbadete ait hükümler asla değişmezler; ne artar ne eksilirler. Buna karşılık muamelata ait hükümler zaman, mekân ve örfe göre daima değişebilir" (Tanyol, 1951, 30 Kasım). Dolayısıyla, "Zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi de caizdir" ve "Örf ile tayin nas ile tayin gibidir" ilkeleri gereğince, dinî emirler içinde yer alan yaşayışa, yani muamelata ait emirler değişebilir. Bu durum ise, Tanyol'a göre, dinde reforma giden yolu açan, dinin, zamanın gereklerine, yani Cumhuriyet devrimlerinin getirdiği şartlara, bunun da ötesinde modernleşmenin taleplerine uymasını sağlayan özelliğidir. 14 Mayıs 1950'deki seçimle iktidara gelecek Demokrat Parti ve Adnan Menderes hükümetlerinin yaklaştığı, Tek parti iktidarının sonlanmak üzere olduğu ve CHP'nin din politikalarını değiştirmeye başladığı[60] 1940'lı yıllarda, bu görüşler dönemine göre resmî-merkez ideolojinin beslediği ana akım yaklaşımların dışındadır.[61]

İslâmiyet üzerine araştırmalar yapmasına, çeşitli denemeler yapmasına ve çözümler aramasına, hatta "Türkçe ezan Arapça olmakla, radyoda Kur'an okunmakla, birkaç vatandaşın sarık sarmasıyla inkılap elden gitmez" (1951, 9 Kasım) diyerek uzlaştırıcı bir tavır takınmasına rağmen, bunlardan beklediği sonuçları alamadığını düşünen Tanyol'un görüşleri bir süre sonra değişir, resmî-merkez ideolojinin laiklik uygulamasına yaklaşmaya başlar. Tanyol (1951, 30 Kasım; 1953, 13 Mart; 1954, 13 Ekim; 1955, Şubat; 1955, 10 Eylül; 1956, Ocak; 1956, 17 Mart; 1956, 22 Kasım; 1956, 23 Kasım; 1956, 24 Kasım; 1956, 25 Kasım; 1956, 27 Kasım; 1956, 28 Kasım; 1956, 31 Aralık; k, 1957, 22 Ocak; 1957, 15 Nisan; 1958, 19 Nisan; 1959, Mayıs; 1960, 13 Ocak; 1962, 6 Nisan; 1962, 23 Kasım; 1987, 11 Ekim; 1988, 28 Şubat; 1989, 9 Mart; 1992, 7 Mart; 1992, 12 Kasım; 1995, 17 Haziran), zamanla mevcut uygulamayı onaylayan, resmî-merkez ideolojinin laiklik anlayışına paralel giden bir düşünceye gelir. İrtica noktasında, dinin "kara güç" olduğunu dile getiren düşünceleri onaylar (Tanyol, 1951, 16 Kasım). Bu süreç içerisinde Tanyol (1954: 16), İslâm emirlerini inanç, ibadet ve muamelat ayrımı ile ortaya koyan İzmirli İsmail Hakkı'nın *Yeni İlmi Kelam* ve Büyük Haydar Efendi'nin *Usulü Fıkıh Dersleri* kitaplarındaki görüşlerine dayandırdığı yaklaşımını da sadece laiklik açısından ele almaya başlar ve laiklik uygulaması için dinin cevaz verdiğini söyler. Çünkü, ibadet ve inanç birey ile Tanrı arasında, muamelat ise birey ile devlet arasında olduğundan inanç ve ibadeti ilgilendirmeyen uygulamalar, yani devrimlerle getirilen hayat düzeni dine mugayir (aykırı) olmaz, devletin emirleri dine engel ve/veya uyumsuz olarak yorumlanamaz. Din eğitimini devletin vermesi de laikliğe aykırı yorumlanamaz (Tanyol, 1956, Ocak; 1956, 24 Kasım; 1956, 27 Kasım). Tanyol (1955, 10 Mart), din ve laiklik uygulamalarında iki uç olarak gördüğü; dini araç olarak kullanan kişileri "din bezirgânları", inkılâpları araç olarak kullanan kişileri "inkılâp bezirgânları" olarak tanımlarken, uzlaştırıcı, ara bir yol bulma çabasını sürdürür. Ancak, bu uzlaştırma ve ara yol bulma çabası, fikirlerinin değişkenliği sebebiyle -örtünme bağlamında çarşafın moda, örf ve âdet ve/veya dinî kaynaklı olup olmadığında yaşadığı gibi (Tanyol, 1956, 17 Mart; 1957, 15 Nisan)- çelişkili yaklaşımlar geliştirmesine yol açar.

Laik ahlâkın dayanacağı bir ahlâk temeli vardır. Ahlâk, Tanyol (1954, 12 Şubat) için "bütün manevî ve maddî kıymetlerin dışında [din, teknik, iktisat vd.] onlara hakim olan" kuvvettir. Ahlâkın,

[60] Çok partili demokratik sisteme geçişle birlikte CHP'nin değişmeye başlayan din politikaları için bkz. Çevik ve Dinçer, 2018.

[61] 1946 sonrası dönemin "laiklik" tartışmaları, çok partili dönemin ilk yıllarındaki laiklik anlayışı ve dini kesimlerdeki tepkileri için bkz. Başgil, 1985; Gün, 2001.

Schopenhauer'in de vurguladığı gibi "vicdanı yaratmak gayesi" olmalıdır (Çav, 2011: 134). Laik ahlâk, bu kuvvetin din-dışı otorite ile sağlanmasıdır. Tanyol'a (1960: 105) göre, "Laik ahlâk, dine dayanmayan, emir ve otoritesini dinden almayan ahiretsiz bir ahlâk demektir. Laik ahlâk, ferdin cemiyette mevcut töreleri bir malzeme olarak kullanması ve onları aşması suretiyle, objektif değerlerden başlayarak subjektif bir tavırda devam eden bir aksiyon zinciridir." Tanyol, burada, din ile akıl ayrımı da yaparak bunun önemini vurgular. Tanyol'a (1970: 150, 152) göre din ve akıl karıştırılmamalıdır, bunlar ileri-geri tartışmasına konu değildir, "İleri-geri düşünce alanında söz konusudur. Dinde ileri-geri yoktur"; inanç alanı olan dinde ileri-geri tartışması yapmak anlamsızdır. Tanyol (1970: 28), muhafazakârlığı, töreye ve âdetlere, bu anlamda geleneğe bağlı kalan toplumu eleştirerek laik ahlâk için zemin oluşturur: "Bir toplumun töre ve âdeti olduğu yerde saymaz. Fert ve toplum çatışması, ferdî yaratmalar toplumların birbirleriyle münasebetleri, töre ve âdetlerin yumuşamasına, kaynaşmasına ve gelişmesine sebep olur. Töre ve âdetler kendiliğinden değişmezler, kültürel, ekonomik ve teknik değerlerdeki değişmeler onları farkında olmadan kendiliğinden değiştirir." Bununla birlikte Tanyol (1952, 14 Mart), "Bizim geleneğimiz, örf ve âdetimiz Cumhuriyet'le başlar" düşüncesine de karşı çıkar, ancak değişimin de reddedilmesini kabul etmez. Laik ahlâk, gerek muhafazakârlığın tutuculuğunu, gerekse de değişime karşı olan direnci kıracak ahlâk anlayışıdır. Örf ve âdetlerin tamamen reddedilmediği, değişimin de karşılık bulduğu yaklaşım budur. Aksi halde, "Bir toplum kendisini töre, âdet ve gelenekler içinde tutsak yaparsa er geç çürümeye ve ortadan kalkmaya mahkûm olur" (Tanyol, 1970: 62). Laik ahlâk, bireyi sorumlu kılarak saf ahlâkî aksiyona ulaşmanın yolunu verir (Tanyol, 1960: 33). Tanyol'a göre dinî ahlâklar arasında tam bir ortaklık kurmak mümkün değilken ve her dinî ahlâk sadece içinden çıktığı dinin mensuplarına hitap ederken laik ahlâk "tüm inanan ve inanmayan farklı dinlerin üyelerini birleştiren ortak bir anlayış" sunar (Çav, 2011: 131, 145-153). Bu ahlâk anlayışının kahramanı ve örneği Sokrates'tir (Tanyol, 1960: 109-182). "Dinsiz ahlâk" ile "dinsizler ahlâkını" da karıştırmamak gerekir: "Dinsiz ahlâkla [laik ahlâk], dinsizler ahlâkını birbirine karıştırmamak lazım. Dinsizlik, doğrudan doğruya dine karşı alınmış menfi bir tavırdır. Dinsiz ahlâk ise dine karşı değil, doğrudan doğruya, ahlâkî otoriteyi Tanrı'dan vicdana nakleden, normların kaynağını Tanrısal bir varlıktan almayan ahlâk demektir" (Tanyol, 1960: 107). "Modern vatandaş ahlâkının temeli" olan laik ahlâk anlayışında ancak, insan merkezî bir varlık olarak kendine yer bulur (Tanyol, 1960: 105). Tanyol (1960: 185-208), "laik ahlâkın sosyal temelleri" olduğunu savunur, bunları ortaya koyarak bu ahlâkın gerekçelerini ve meşruiyetini açıklar.

Tanyol'un ulaşmak istediği ahlâk; dinî ahlâkı kapsayan, dinler-üstü bir laik ahlâktır. Bunu, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yaptığı bitirme tezinde (1945) incelediği Schopenhauer hakkındaki kitabının önsözünde şöyle ifade eder: "Schopenhauer, bu yapıtında [*Le Fondement de la Morale*] çok az filozofun üzerinde durduğu laik bir ahlâk felsefesinin dayanaklarını ortaya atıyor. Kant da dahil, hemen bütün ahlâk filozoflarını teolojik bir ahlâkın savunmasını yapmakla suçluyordu. Ve üstelik dine dayanan ahlâkların müraililiği [ikiyüzlülüğü, riyakârlığı] ve çıkarcılığı içerdiğini söyleyerek asla insanın içinde iyiliğe yönelen damarın din tarafından uyarılamayacağını, tam zıddının gerçek olduğunu ileri sürüyordu" (Tanyol, 1998: 6). Batı'da cemaatten cemiyete dönüşen ahlâk anlayışı gibi, Osmanlı-Türkiye tarihinde müritlikten vatandaşlığa geçmeyi örnek gösteren Tanyol, Batı ahlâkı düzeyine gelmeyi işaret eder. Türkiye'nin modern dönemindeki cemaat olgusunun Batı'nın etkisinde ve fakat geleneksel yapılardan gelerek dönüşen ayrı bir süreci vardır. Cemaat yaklaşımları bağlamında Cumhuriyet döneminde yaşananlar bunun yansımasıdır.[62]

Tanyol, dini tamamen yok sayan veya önemsiz gören bir anlayıştan her zaman uzak durur. Tanyol, Türk toplumunda dinin önemli bir toplumsal öge olduğunu, dinin karşısında olan ve dini yok sayan bir sistemle bu toplumun yönetilmesinin ve ahlâkî oluşumun mümkün olmadığını ve toplamda dinin etkisinin azalabilir olmakla (1966, Ağustos) birlikte hiçbir zaman sonlanmayacağını dile getiren

[62] Cemaat olgusunun Batı'daki tanım, kavram ve teorileri için bkz. Yelken, 1999.

bir sosyologdur. Dinin etkisinin bireysel yaşam alanı ile sınırlı olması gerektiğini savunmasına rağmen, İslâm'ın bütün sınırlamalara, baskılara ve engellemelere rağmen toplumsal etkinliğini bir şekilde göstermesi, Tanyol'u (1965, 9 Temmuz; 1965, 30 Temmuz; 1965, 13 Ağustos; 1965, 17 Eylül; 1965, 24 Eylül), 1960'larda İslâm Sosyalizmi kavramlaştırması üzerinden İslâm ile Sosyalizm'in bütünleşebileceğini dile getirmeye yönlendirmiştir. Tanyol'un derin fikirsel dönüşümler yaşadığı 1950'li ve 1960'lı yılların ürünü olan 1969 tarihli *Kuruluş ve Fetih Destanı* kitabı da, kimi kısımlarında milliyetçi-muhafazakâr kimi kısımlarında Marksist bir yorumla İslâm'ın Osmanlı Devleti'nin kuruluşundaki, yönetimindeki ve İstanbul'un Fethi'ndeki etkinliğini ortaya koyan şiirlerin ve serbest metinlerin yer aldığı edebiyat çalışması olarak ortaya çıkar. Bunlar, Tanyol'un, din-üstü laik ahlâk savunusu ve dini bireyin vicdanıyla sınırlayan yaklaşımı ile, gerçekte olan, pratikte yaşanan din arasındaki farkı dikkate aldığını gösteren düşüncelerdir. Bu tür çeşitli girişimlerine ve esnemelerine rağmen önerdiği toplumsal yapının devlet önceliğinde laiklikten (ideoloji olarak sekülarizmden), laik ahlâktan ve sekülerin egemenliğinden ödün vermeyen bir şekilde yapılandırılması ilkesine katı bir şekilde bağlı olması sebebiyle Tanyol, geldiği nokta itibariyle "dinin bireyi toplumsallaştıran ögelerini" ve "dinin toplumsal karşılığını" göz ardı eden bir pozisyona düşer (Çav, 2011: 501-520). Tanyol (1981: 153), "Laik bir düşünce, laik bir devlet ve laik bir eğitim olmadıkça bir yere varmak ve hatta yaşamak mümkün değildir" iddiasındadır. Nihayetinde Tanyol (1989, 18 Mayıs), şu denklemi vererek laiklik yaklaşımını olgunlaştırır: "Müslüman bir toplum, dini yaralamadan ancak laik bir devlet anlayışı ile çağdaş uygarlığa ulaşabilir. Din, toplumsal işlevini unutup, bireyin vicdanına yerleştiği ölçüde ilerlemeye engel olmaz." Cumhuriyet'in getirdiği laiklik de bunu yapar: "Laiklik kavramı bizde, Batı'dakinden çok ayrı ve çok önemli bir içerik kazanıyordu. Batı'da bu, [Hz.] İsa'nın bir emri olan 'Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya, Sezar'ın hakkını Sezar'a verin' öğüdünden kaynaklanıyordu. Bizdeyse bu kavram 'Halkın hakkını halka, devletin hakkını devlete' vermek anlamını içerdi. Atatürk tarafından Türkiye Cumhuriyeti'nin temeline yerleştirilen bu laiklik kavramı sayesinde hem mümin vicdanına arı bir inanç ve ibadet özgürlüğü sağlanmış, hem de devlete devrimci bir atılım getirilmiştir. Ne cami kapanmış, ne ibadet yasaklanmıştır" (Tanyol, 1989, 18 Mayıs). 12 Eylül 1980 Darbesi sonrasında, gerek İslâmî siyasî hareketlerin yükselişi, gerekse Alevi-Sünni gerilimlerine dayalı dinamikler açısından olsun, dinî tartışmalar her boyutta artar. Tanyol'un (1987, 1-13 Haziran; 1989), 13 günlük "Din ve Laiklik" yazı dizisi ve *Laiklik ve İrtica* kitabı gibi, bu yıllardaki çalışmaları bu genel çerçeveye bağlı olarak gelişir. Bu dönemde Tanyol; Ernest Renan'ın "İslâmiyet ilerlemeye engeldir" yargısına katılmamakla birlikte felsefi temeli olan sistemli ve bilimsel düşünceyi "tekeli" altına alan din yorumunu, İslâm ülkelerindeki geri kalmışlığın sebebi olarak görür (1989, 11 Mayıs), bu düşüncesine de "İslâmiyet'in her alana el atmasının sakıncalarını görmüş, Türk milletini ümmetçi bir toplum olmaktan çıkarmanın yollarını araştırmıştır" dediği "Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Batı medeniyetindenim" denklemini kuran Ziya Gökalp'in yaklaşımlarını dayanak olarak alır (1989, 15 Mayıs), " 'Zamanın değişmesiyle hükümler değişir' genel prensibi ile laik bir hukukun kapıları"nın açıldığını tekrar vurgular, 1980'lerdeki dinî hareketlerin yükselişini " 'Türkiye'nin dini, din-i İslâm'dır' maddesi yeniden diriltilmiş bulunuyor" şeklinde yorumlar ve İslâmiyet'in ancak "laiklik" ilkesi ile ilerlemeye engel olmayacağını savunur (1989, 18 Mayıs), Diyanet İşleri Başkanlığı'nı Cumhuriyeti "kemiren" bir tehlike olarak görür (1991, 14 Aralık), din eğitiminin devlet tarafından verilmesine karşı çıkar (1994, 3 Ocak) ve Anayasa'ya yerleştirilen "din eğitimi hakkını" irtica bombası olarak tanımlar (1995, Mayıs), "Bir Müslüman inanç ve ibadete ait emirlerde Allah'a karşı sorumlu, ama muamelata ait emirlerde devlete karşı sorumludur" (1989: 166) yaklaşımını yeniler, Cuma namazını kılma talebini irtica olarak dile getirir (1995, 17 Haziran) ve Cuma namazını camide kılan siyasileri irtica yapmakla suçlar (1991, Eylül), üniversiteye türban ile girilmesinin kesinlikle kişisel özgürlük olarak görülemeyeceğini vurgular (1997, Mart), 1960'larda olumlu olarak gündeme getirdiği İslâm Sosyalizmi'nin Kur'an'a göre mümkün olmadığını söyler ve irtica tehlikesine karşı tek dayanak olarak Ordu'yu işaret eder (2003, Bahar).[63]

[63] Cahit Tanyol'un, bu yaklaşımlarının ayrıntılı incelemesi için bkz. Çav, 2011: 300-321.

Ele alınan görüşlerinin bütünlüğünde bakıldığında, 1940'lardan bugüne laiklikle ilgili son yazılarına değin Tanyol, 60 yılı aşkın bir süredir, dinî değerlerin baskılanması gerektiğini ve ancak dinin birey ile Tanrı arasında yeri ve anlamı olduğunu, Fransa'dan taklit edilen katı laiklik ilkesi ekseninde güçlü biçimde savunur. Her dönem, bu türlü bir laiklik ilkesinde ısrarcı olur (Çav, 2011: 145-159). Örneğin, 1999 yılında, milletvekili olarak TBMM'de yemin etmesine engel olunan Merve Kavakçı olayı dahil (Tanyol, 1999b), son yazılarında bu olguyu sürekli vurgular, "Başörtüsü kamusal alanda kullanılamaz" düşüncesini ısrarla dile getirir (Tanyol, 2003, 30 Aralık; 2003, 31 Aralık; 2004, 1 Ocak). Odak noktası laiklik, ahlâk, laik ahlâk, din ve irtica olan beş kitabı, bunların zeminini hazırlayan tezleri ve ilgili çalışmaları ve bunlarda ileri sürdüğü fikirler sebebiyle Cahit Tanyol'a "laik ahlâk ideoloğu" denilmesi mümkündür.

Şerif Mardin'in din ve laikliğe, laiklik uygulamalarına, katı laiklik uygulaması ile adeta yok sayılan dinin ifade, temsil ve pratiklerinin toplumsal-siyasal alandaki etkinliğinin artmasına bakışı farklıdır. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* ve *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri:1895-1908* kitaplarında Mardin (2004a, 2004b), ele aldığı kişi, grup ve zihniyetlerin din ile olan ilişkisini derinliğine inceler, Batılılaşma/Modernleşme baskısındaki Müslümanlık ve İslâm ekseninde kapsamlı analizler yapar. Osmanlı'da "Müslümanlık" etnik ve dinsel grupların "beraberce çalışmalarını mümkün kılan bir odak noktası, bir bayrak gibi fonksiyon" görmüştür (Mardin, 2004d: 134). Dinin bu birleştirici tavrının, Cumhuriyet dönemindeki toplumsal inşa süreçlerinin laik ve seküler karakterine rağmen, bir şekilde devam edip etmediği, Mardin'in araştırdığı konulardan biri olur. Mardin, dine sınırlamacı bir bakışla değil, anlamacı bir yaklaşımla bakar. Onun din ve sekülarizm eksenli çalışmalarında bu ilke hep ön planda yer alır. Dinî alandaki çalışmalarındaki bir diğer temel özellik, dinin Kur'an ve Sünnet veya bağlantılı kaynakları üzerine değil, toplumsal yapıda ve insan ilişkilerinde bireyin üzerinden aktarılan taşıyıcı unsurlarını, yansımalarını, etkilerini ve dönüştürücü gücünü Türk modernleşmesi kapsamında ele almasıdır (Günerigök, 2013). İslâm'ın toplumsal dinamizmi harekete geçiren gücünün farkında olarak, onun birey ile Tanrı arasında sıkıştırılamayacağını görmüş, Osmanlı ve Cumhuriyet tarihinin toplumsal ve siyasal çizgisinde din olgusunun temel ardalanlardan biri olduğunu bilerek, bunları konuşmanın kolay olmadığı zamanlarda, 1960'larda, düşüncelerini din ve ideoloji ekseninde genişletmiş, sonraki yıllara bir nevi ışık tutmuştur (Mardin, 2004c).[64] "Türkiye'de dinsel inançların etkisini araştırdığımız zaman dinsel değilmiş gibi gözüken değişkenleri de incelememize katmak zorunluluğu" olduğu sonucuna varacağı inceleme sürecinin amacını Mardin (2004c: 104, 67), şöyle açıklar: "Amacım İslâmî inançların Türkiye'de halk katındaki gelişme şeklinin etkilerini incelemektir. Araştırdığım alan İslâmiyet'in, bugün, Türkiye'de, sokaktaki adamın fikrî kalıplarını etkileme mekanizmasıdır. Daha uzak bir amacım, bu fikri kalıplar ile toplumsal ve siyasal eylem arasındaki bağları bulmaktır. (…) [D]ogmadan çok dogmanın halkın inançlarına, bunun da toplumsal eylemine olan etkisini araştırmak istiyorum." Mardin, *Din ve İdeoloji* kitabı için ortaya koyduğu bu amacını, bütün din ve sekülarizm eksenli çalışmalarında gerçekleştirir. Dinin, bireylerin zihniyetleri, söylem ve eylemleri üzerindeki belirleyiciliğini ortaya koyar. Mardin (2003), *Din ve İdeoloji* çalışması dışında *Bediüzzaman* kitabı ve ilgili makalelerinde bu hedefinin izini sürer.

Mardin'in (2000), Cumhuriyet'in, onun resmî-merkez ideolojisi Kemalizm'in İslâm'ı reddetmesi ve dinden kopması uygulamasına yönelik değerlendirmesi, din ile sekülarizm arasındaki uzlaştırıcı, arafta olan ve sentezci bakış açısını ortaya koyar: "Kemalizm dendiği zaman, bu aslında son derece kaypak bir şey. Kemalizm, aslında nesiller Kemalizm'i demek. Mustafa Kemal'in kendisi, bir imparatorluğun içinde yetiştiği için, o imparatorluğun içindeki dinlerin mevkiini çok iyi bildiği için bunu doğrudan bir 'reddetme' şablonu içine taşıyacağını hiç sanmıyorum. Sekülarizasyon başka, reddetme başka. Sanıyorum ki, Mustafa Kemal'in yapmak istediği, ileri bir sekülarizasyondur. Bu da tam manasıyla reddetme anlamını taşımaz." Bakıldığında, Cumhuriyet devrimleri laikliğin uygulanmasını sağlamış, bu süreçte ortaya çıkan siyasî-toplumsal direnişler ise kanunlar, İstiklal

[64] Mardin'in *Din ve İdeoloji* kitabının detaylı bir değerlendirmesi için bkz. Atay, 2013.

Mahkemeleri ve askerî yöntemlerle bastırılmıştır. Bu açıdan, ulus-devlet yapılanmasını yürüten resmî-merkez ideolojinin temsilcilerinin düşünce ve uygulamaları ile gerçekleşenler arasında Mardin'in tasvir ettiği kadar yumuşak bir ilişki olduğunu söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte, Şerif Mardin'in, Cumhuriyet tarihinde güçlü bir sesle din sosyolojisini gündeme getirmesi, bu alanda derinlikli çalışması ve siyasi-toplumsal yansımaları olan önemli incelemeler yapmış olması, eleştirilere rağmen onun bu alandaki öncü ve belirleyici rolünü ortadan kaldırmaz. Bahattin Akşit (2015), Şerif Mardin'in arayışlarını ve incelemelerini, 1960'lardan itibaren şu soruları sorma cesareti göstererek yaptığını dile getirir: "İslâm toplumlarında kutsallık, dinsellik veya dindarlık ile kutsal olmayan, laiklik veya 'sekülarizm' ilişkileri hangi şartlar altında hangi biçimleri almıştır veya almaktadır. Dinin devletle olan ilişkileri, siyasal toplum ile ilişkileri, kamusal alan veya sivil toplum ile ilişkileri hangi biçimleri almıştır? İslâm toplumlarının laikleşme tipolojisi veya kuramı geliştirilebilir mi?" Bu sorular, aynı zamanda din ve sekülarizm dinamiği içinde dengede durmaya çalışan Türkiye'deki toplum ve devlet yapısının, hâlen cevapları kesinleşmemiş temel sorularıdır. Tanyol ve Mardin, on yıllar boyunca bu soruların cevaplarını aramışlardır.

Din, Sekülarizm ve Milliyetçilik

Cumhuriyet'in ulus-devlet düşüncesi din-dışı milliyetçiliği esas aldı. Ancak bu yaklaşımın yerleşmesi pratikte uzun zamana yayıldı. Cahit Tanyol (1942, Aralık; 1948, 18 Temmuz), ilk yazılarında milliyetçiliğin dayandığı unsurlardan biri olarak "din"i gösterir: "Bizim milliyet tarifimizde Müslümanlık, bir din olarak değil, asırlarca ananemizin tesisinde rol oynamış müessese olmak sıfatı ile tetkike değer bir ehemmiyete haizdir"; "[H]atta dinî unsurlardan arınmış bir milliyet tasavvur etmek mümkün değildir. Nasıl mümkün olabilir ki, din, yüz yıllarca, bütün hayatımıza nüfuz etmiş, kültürümüzü, şahsiyetimizi, medeniyetimizi ve devletimizi onun getirdiği iman içinde yapmışız. Din bizi manen teşkil, maddeten teçhiz etmiştir." İslâmiyet'in Türk milletinin oluşumundaki etkisi inkâr edilemez: "İslâmiyet'in beraberinde getirmiş olduğu kıymetleri toptan inkâr suretiyle, millî şuura kavuşacağımızı sanmak büyük bir hatadır" (Tanyol, 1948, 18 Temmuz). Tanyol (1954, 5 Şubat), dine aşırı şekilde önem veren milliyetçiliği "şeriatçılık" olarak görür: "Din, milliyetçiliğimizin esasında önemli rol oynamıştır. Fakat, milliyetçiliğin bütün diğer unsurlarını silerek, onların yerine dinî kıymetleri ikame edersek artık milliyetçilik değil, şeriatçılık olur." İslâmiyet, ırkçılığı kabul etmez. "Irkçılığı, ister İslâmiyet yönünden, isterse milliyet yönünden düşünelim, bunun Türk cemiyeti için hiçbir gerçekliği yoktur. Bir insanın hem ırkçı, hem de dindar olması, bizim cemiyetimiz için mümkün değildir. Çünkü din ve ırk mefhumu İslâmiyet açısından birbirini reddederler" (Tanyol, 1953, 13 Şubat). Din, kimliğin bir unsuru olarak görülmektedir.[65]

Uzun yıllar dinî şuuru "milletimizin mayasını, çatısını ve medeniyetini kuran kuvvet" olarak tanımlayan Tanyol'un (1955, Haziran; 1962, 5 Ekim; 1963, 25 Ocak; 1978, 15 Ekim) milliyet tanımında dine verdiği bu önem, 1950'lerde önce azalır, 1960'lardan itibaren ise neredeyse silinir ve önce sosyalist, 1970'lerden itibaren ise Kemalist vurguyu esas alan yaklaşımlar gösterir: "Türkiye koşullarında asıl tutarlı olan milliyetçilik ise, emperyalizme karşı bağımsızlık savaşı yapan Kemalist milliyetçiliktir. (...) Kemalizm'in milliyetçilik anlayışı, burjuva milliyetçiliğinde olduğu gibi, üst yapı değerlerini değil, altyapıda bütünleşmeyi amaç edinmiştir. Kemalizm, bu sınırlar içinde anlaşılması gereken bir olgudur." Ziya Gökalp'in de yaptığı, -Kemalizm'in yapacağı gibi- "ümmet kültürü" yerine "milliyeti" koymaktır. Ziya Gökalp İslâmiyet ile hesaplaşmaya girer ve "Ümmet kültürü, millet kültürü gibi kavramlarla dinin işgal etmiş olduğu alanlara millet bilincini yerleştirmek" için çabalar (Tanyol, 1989, 15 Mayıs). Dinin yerine Milliyetçiliğin/Türkçülüğün yerleştirilmesi, ulus-devlet düşüncesinin ana hedeflerinden bir tanesidir. Tanyol, dinin temel bir özellik olduğu bir milliyetçilik tanımını zamanla dile getirmez, dinin adeta bir motif olduğu seküler milliyetçilik anlayışı ekseninde,

[65] "Tartışılan Değerler Açısından Türkiye Sempozyumu" (1995) kapsamında yapılan konuşmalarda dinin "Türklerin kimliğinin ana unsurlarından biri olması" ele alınmıştır (Tartışılan Değerler Açısından Türkiye, 1996: 135-190). Değerler sosyolojisi bağlamında, dinin, değerler hiyerarşisi ve sistemi açısından bütünsel bir değerlendirmesi için bkz. Şener, 2016.

1960'lardan sonra, dini, milliyetin unsuru olarak saymaktan uzaklaşır.[66] *Kuruluş ve Fetih Destanı* gibi Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu, yönetimini ve İstanbul'un Fethi'ni sosyal, siyasî ve dinî boyutlarıyla bütünlüklü olarak değerlendirebilen epik bir şiir yazmış Tanyol'un, dinin bu toplumdaki etkisini bireyin vicdanı ile sınırlayan yaklaşımı büyük bir ikilemdir. Bu ikilemini açıklayan olgu ise, Tanyol'un devlete olan tam, sorgusuz, sualsiz ve kuşkusuz bağlılığı, dolayısıyla devletin resmî-merkez ideolojisinin uygulaması olarak laikliği tavizsiz savunmasına olan bağlılığıdır.[67] Bu özellik, Tanyol'a göre, aynı zamanda Kemalizm'in pragmatik yönüdür. Bununla birlikte, dinin toplumsal bir olgu olduğunu bilmek ve buna rağmen dini dışlayan bir toplumsal ve siyasal yapı tasarlamak; Tanyol'un yaklaşımlarında sık sık görüldüğü üzere çelişkilerle dolu bir din, laiklik, devlet ve toplum tasarımına yol açar.

Şerif Mardin, dinin, milliyetçilik gibi toplumda yükselen bir düşünce ve ideoloji olacağını erken dönemde görür. İslâm'ın giderek yükselen ideolojik zeminini, temsilini ve toplumsal dinamikteki etkisini güçlü biçimde tespit eder (Mardin, 2004c). *Din ve İdeoloji* (1969) kitabında olduğu gibi, Mardin, 1950'lerdeki Demokrat Parti döneminden itibaren, toplumsal ve siyasal yaşamda kendine yeniden yer bulan "din" görünümlerinin düşünceye ve ideolojiye yansımasının olacağını etkili bir bakışla çok önceden fark etmiş, dinin, daha 1960'larda Türkiye'nin gelecek siyasî-toplumsal hayatında belirleyici bir olgu olacağını somut biçimde ortaya koymuştur. Bu çalışmasıyla Mardin, din ile ideoloji arasındaki bağıntıları günün koşulları içinde öncü bir yaklaşımla inceler. Konuyu düşünce ve akademi dünyasında etkili biçimde ele alarak, gelecek on yılların temel sosyoloji-siyaset konularından, tartışmalarından ve sorun alanlarından bir tanesini gündeme getirir.

Şerif Mardin'in 2000'li yıllardaki incelemeleri ve tespitleri, sekülerleştirmenin ve bununla paralel giden sekülerleşmenin giderek derinleşen etkilerine rağmen dinin ontolojik yerinin doldurulamadığını ortaya koyar, 28 Şubat 1997 Darbesi döneminde -Cahit Tanyol'un (1997, Mart) aynı yıllarda savunduğu fikirlerinin aksine- dinin yükseleceğini ve milliyetçilikle/Türkçülükle yeni bağıntılar, bağlar ve etkileşimler kuracağını öngörür. Ancak, öte taraftan Mardin, İslâm'ın görünümlerine sekülerliğin birçok katmanda yoğun bir nüfuzu olduğunu dile getirerek, saf bir İslâmî yaşam talebinin, yani "geleneksel dinî yaşamın", diğer bir ifadeyle İslâmî kurallara dayalı bir toplum ve devlet düzeninin olamayacağını da zımnen dile getirmiş olur. Burada Mardin'in (2005), İslâmiyet ve -sekülerleşme boyutunu da içeren anlamıyla- Sekülarizmin yakın bir etkileşim içerisinde olduğunu vurguladığını görmekteyiz: "[S]ekülarizmin ve İslâm'ın eriyerek birleştiğini söylemekten çok farklı biçimlerde, sekülarizm ve İslâm'ın birbiriyle etkileşim halinde olduğu söylenebilir." Mardin'in (2011, 10 Ekim) sözleri bu tespitlerini açar: "Türkiye'de toplumda bir merak var. İnsanların çoğu, İslâmi kültür ögesi peşindeler. İslâmi diriliş dediğim şeyin bir tarafında işte bu İslâmi merak var. Dirilişin diğer tarafında da, bu merakı destekleyen ve bu arayışın daha ileriye gitmesini isteyen kimseler var. (…) Planda, 'Memlekette iyi çalışan, hakiki, derin bir İslâmi kültür havası yaratacağız. Ve onun içinde yaşayacağız' vardı ama olmadı... (…) Mesela televizyon ve radyo, muhafazakâr partilerin kendilerine destek elde etmek için en çok faydalandıkları aletler oldu. Fikirlerin yayılmasında kırmızı çizgiler kalktı. Ama bu iki alet [Bugün ise internet ve sosyal medya -EÇ] onları da değiştirdi. (…) Tarikatların yolundan, izinden giden bir İslâmi akım hep olmuştur Türkiye'de. Mesela birçok insan, yavaş yavaş tasavvuf nedir diye merak etmeye başladılar. Tasavvufa olan merak artışı, benim yakalamaya çalıştığım ilginin biraz sofistike olan şekli. (…) Bu İslâmi dirilişi, sadece hocaların öğretisi ve geriye

[66] Cahit Tanyol'un "milliyetçilik" yaklaşımlarının ayrıntılı değerlendirmesi için bzk. Çav, 2011: 371-376.

[67] Cahit Tanyol'un, bugün; öncesinde 11 yıl Başbakan olan, devamında ise 2014'ten beri Cumhurbaşkanlığı görevinde bulunan Recep Tayyip Erdoğan'a yönelik destekleyici tavrı, ideolojik olarak AK Parti iktidarını eleştirmesine rağmen onun "devlet bağlılık" ilkesi içerisinde tutarlı bir yaklaşımdır. Cahit Tanyol, ülkedeki siyasi-sosyal gerilimlerin yükseldiği 2013-2014 yıllarından itibaren Recep Tayyip Erdoğan'a "Devletin ve Milletin son şansı" diyerek koşulsuz destek vermektedir. Tanyol, 2015, 2016 ve 2017 yıllarında, 29 Mayıs ve 17 Kasım 2018 günlerinde, çeşitli zamanlarda yaptığım ziyaretlerde bu yaklaşımını çeşitli boyutlarıyla açıklamış, bu desteğini siyasî bir tercih olarak değil, devletin varlığı odaklı olarak oluşturduğunu vurgulamıştır.

götürme çabası olarak görmemek lazım. Pek çok etkinin üst üste gelmesiyle ortaya çıkan ve pek çok kanaldan çalışan bir şey bu. [Tarikatların canlanması söz konusu mu?] Canlanma değil bu. İslâmi bir yolculuğun devamı bu. İslâmi bir yolculuğun devamı yaşanıyor Türkiye'de. (…) Anadolu'da İslâmi bir bekleyiş var. Bu İslâmi bekleyiş biraz karışık, biraz parçalı bir şey." Müslümanlar, 1990'lardan bugüne, toplumsal ve siyasal hayatın içine girdikçe modern olgularla ve toplumun seküler unsurlarıyla da daha yoğun biçimde etkileşim içine girmişler, dine aykırı yönler dahi içerseler modern toplumun özelliklerinden bazılarını hayatlarına hızla almaya başlamışlardır. Mardin (2006), etkileşim temelli yaklaşımını; İslâm ile Milliyetçilik/Türkçülük arasında yaşanan yakınlaşma, bitişme, birbirini içerme-kapsama ve bütünleşme sürecine yönelik tespit ve yorumunda da benzer bir şekilde dile getirir: "Kısacası, 1910'dan günümüze Türkiye'de İslâm ile milliyetçilik arasındaki yakınlaşma, kesintisiz devam eden bir eğilim ve toplumsal süreç olmuştur."[68] Bu yakınlaşma, Mardin'in (2008), 1800'lerden itibaren başlayan " 'Türk'ün bir dil ve toplumsal yansıma olarak güçlenmesiyle ilişkilendirilen sekülerliğe doğru bir kayma olduğu fark ediliyor" tespitinde olduğu gibi, Osmanlı son yüzyılında ve Cumhuriyet'teki "İslâm" ile "Türk" kavram ve düşünce örüntüleri açısından hem dinî hem seküler yönlerde eğilimleri olan derinlikli bir etkileşime işaret eder. Meselenin çok boyutluluğuna dikkati çeken bu tespitler, ideoloji olarak Kemalizm'in "yüzeysel" (Mardin, 1977a, 1994b) olduğu iddiası ile birlikte okunduğunda, Mardin'in, bireysel, toplumsal ve/veya siyasal düzeyde olsun, Türkiye'ye yönelik gelecek perspektifinde İslâm tonunun giderek artacağını, bu süreçte milliyetçilik/Türkçülük ile kesişim bölgelerinin de yoğunlaşacağını ve bununla birlikte sekülarizmin İslâmcılık ile etkileşim içerisinde var olmaya devam edeceğini vurguladığı bir siyasî-toplumsal perspektif oluşturduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte, Mardin (1991), bu yakınlaşmadan bir "İslâmizasyon" çıkmayacağını da vurgular.

Şerif Mardin, bu tespitlerini, sadece 2000'li yıllarda değil, 1960'lı yıllarda da farklı biçimde dile getirmiş, İslâmcılık ve Türkçülüğün, "müşterek kültür" veya "homojen kültür" oluşturamayan Cumhuriyet toplumunda koşullar oluştuğu anda açığa çıkacağını vurgulamıştır. "Halk adamı, geleneksel çerçevede daha sıcak, kendisiyle daha yakından ilgili bir ortam bulduğuna kanaat getirdiği ölçüde gene de İslâmcılığa ve ırkçılığa dönecektir" (Mardin, 1966).[69] Mardin (1994), şu soruyla bu düşüncesinin izini sürer: "Günümüzde Türk olmak nedir?" ve buradan sadece seküler olanın yani "Türk kimliğinin" değil, Müslüman kimliğinin, yani İslâm'ın da belirleyici olduğu ortak bir meşruiyet alanının önemine işaret ederek "çoğulcu" bir yaklaşımın gerekliliğini vurgular. Mardin'in bu saptamasını destekleyen süreci; Türkiye'deki milliyetçiliğin yöneldiği noktayı Kemalizm'in ve Türkçülüğün geri çekilmesine mukabil yükselen İslâm ile birlikte "Türk olmak ve bu milletin bir üyesi olmak ne anlama geliyor?" sorusuyla sorgulayan White (2013: 15, 20, 40), şöyle yorumlar: "Müslüman kimliğini ve kültürünü ırkın önüne koyan, ekonomik ve siyasal yaşamda kök salarak her geçen gün güçlenen, kendine güvenli İslâmî ağlardan yükselen yeni heterodoks milliyetçilik biçimleri Kemalist millî kimliğe meydan okuyor" ve buradan beslenen Müslüman milliyetçiliği, "kana dayalı Türk etnisitesinden ziyade, büyük ölçüde kültürel Türkçülüğe dayanmaktadır ve milleti de tarihsel olarak Cumhuriyet'in sınırlarına sıkıştırmak yerine, Osmanlı İmparatorluğu'nun daha esnek sınırlarına

[68] Şerif Mardin'in, 2006 yılında, çeşitli zamanlarda yayınlanmış makalelerinden seçme yapılarak ve yeni makaleler ilave edilerek yayınlanan İngilizce kitabında (*Religion, Society, and Modernity in Turkey*, Syracuse University Press, 2006) yaptığı bu tespitin, 2019 Türkiye'sinde isabetli bir şekilde karşılığını bulduğu tespit edilebilir. 15 Temmuz 2016 Darbe Girişimi'nden itibaren görülebilen bir şekilde, İslâmcı gelenekten olanların bir kısmı ile Milliyetçiliğin/Türkçülüğün özellikle İslâm ile barışık olan kesimleri arasındaki yakınlaşma, koşulların etkisinde ilerlemiş, Suriye'deki terör unsurlarına karşı Ağustos 2016'da başlatılan Fırat Kalkanı (Bab-Cerablus) Harekâtı ve Ocak 2018'de başlayan Zeytin Dalı (Afrin) Harekâtı ile çok daha somut biçimde görülür hale gelmiştir. 24 Haziran 2018 Cumhurbaşkanlığı Seçimi ve 31 Mart 2019 Yerel Seçim süreçlerinde İslâmcı gelenekle bağları bulunan AK Parti ile Milliyetçi/Türkçü gelenekle bağları bulunan MHP arasında oluşan "Cumhur İttifakı", Mardin'in işaret ettiği "yakınlaşma eğilimi" sürecinin siyasetteki karşılığı olmuştur.

[69] Mardin, makalede Türk olgusunu antropolojik olarak farklı ırklarla kurulan siyasi ve toplumsal yapılara göre çatı bir kavram olarak kullanırken, özellikle 1960'ların ortamında "Türk" ibaresinin öteki ırklardan ayrı bir "ırk" olarak anlaşılmasına dolaylı olarak eleştiri getirmektedir. Bunu dikkate alarak buradaki "ırkçılık" tabirini "Türkçülük" (Milliyetçilik) olarak yorumlamak gerekir.

sahip olarak tahayyül ediyor." Bunu Mardin (2011, 11 Ekim), şu sözleriyle denklem olarak verir: "İslâmi damarın kuvvetli olduğu bir yerde milliyetçi damarının kuvvetli olmaması mümkün değildir. (…) [M]illiyetçilik ve dindarlık birleşmiş durumda bu ülkede." Mardin (2006), gerek 40 yıl önce gerekse 2000'lerde bu tespitlerini yaparken bir şey daha dile getirir; İslâmî dirilişin temeli hep sivil olmuştur. Dinin, özellikle 1940'ların ve 1950'lerin sonunda "siyasi, manipülatif, merkezden yönlendirilen boyutlarının siyasi tercihleri etkilemek için bir ideoloji olarak kullanılması" çok partili rejimle birlikte Türkiye gündemine girmiş, bu süreç MSP hareketi ile 1970'lerde yükselmiştir (Mardin, 1991). Osmanlı'da, devamlı iç içe olsalar bile ayrı yolları da olabilecek "kökeni pek uzaklara giden bir çeşit din-devlet söyleminin devamlı karşımıza" çıktığını dile getiren Mardin (2005), bunu anlatmak için "Osmanlı-Türk İstisnacılığı" adını verdiği bir kavramlaştırmaya gider. Mardin, "kolektif teşkilatlanma konusunda esneklik ve Orta Asya siyasî kültürünün devam eden özellikleri" temelinden hareketle bu kavramı, "arkaplan arayışları" ve XIX. yüzyılda "Osmanlı reformu ve bürokratik *uygulaması*" [İtalik -Mardin] bağlamında inceler. Onun (2005) ortaya koymak istediği şey şudur: "[H]er şey söylendikten sonra devlete karşı isyanlar ve çekişmelere rağmen Osmanlılarda ve Türkiye'de toplumun çeşitli katlarında bir devlete sahip olunduğunun ve 'seküler' veya 'dindar' bütün otoritelerin, içinde akıntıyla beraber yüzdükleri bir yaşam biçimini paylaştıklarıdır." Bütün bunları birlikte düşündüğümüzde, seküler ve dindarları bir arada tutan yaşam alanı, Türk ve İslâm arasındaki bağlantılar ve modernizmin getirdiği etkileşimler içerisinde, Mardin'in İslâmî sivil yapılarla ve milliyetçilikle çatışmalarını azaltan ve birleşimlerini artıran bir siyasi-sosyal hareketliliğin, sekülarizmle de etkileşim içerisinde Türkiye'nin geleceğinde daha fazla söz sahibi olacağını 2000'lerin başında dile getirdiğini ve tıpkı 1960'lardaki bakışı gibi bu konuda oldukça isabetli yorumlar yaptığını görürüz. Cahit Tanyol (2003, 30 Aralık; 2003, 31 Aralık; 2004, 1 Ocak; 2009a; 2009b), 2000'lerdeki yazılarında katı bir laiklik savunusunu yapmaya hâlâ devam etmiş ve siyasete egemen olan İslâmî düşünce ve hareket kökenli AK Parti'nin bir şekilde yakın zamanda iktidardan uzaklaşarak kalıcı olamayacağı yönünde düşünceler açıklamıştır. Bu düşüncelerini açıkladığı sıralarda, düşük tonda olmakla birlikte Tanyol (2003, Bahar), "devrimlerin bazıları tutmamış" yorumunu da yaparak AK Parti iktidarının ilk yılında Cumhuriyet bağlamında bir çeşit öz-değerlendirme ve/veya öz-eleştiri de yapar.

Bu değerlendirmelerin bileşkesinde şöyle bir manzara ile karşılaşırız: Şerif Mardin, din ile sekülerlik ve din ile milliyetçilik/Türkçülük/Türklük arasındaki ilişkilere ve etkileşimlere bakarak Türkiye'de din merkezli, yani İslâm hukukuna dayalı bir yaşamın olmayacağını ve/veya olamayacağını düşünmesine rağmen, aktardığı derin şüpheci tavrın getirdiği kontrolcü yaklaşım sebebiyle dinin toplumsal ve siyasal alanda kesin olarak sınırlandırılması gerektiğini savunan yaklaşıma, yani Cahit Tanyol'un savunduğu laiklik anlayışına, dolaylı olarak destek veren pozisyona düşer.[70] Dini toplumsal bir olgu olarak görmekle birlikte Mardin, din merkezli bir siyasi-sosyal yaşam tasavvurunun bu topraklarda egemen olabileceğini düşünmemektedir. Bu konuda Tanyol ile Mardin aynı noktadadırlar.

Bediüzzaman Said Nursi Olayı

Said Nursi, Cahit Tanyol'un ve Şerif Mardin'in çalışmalarında yer bulmuş bir isim olması sebebiyle dikkate değer ortak bir değerlendirme ve karşılaştırma alanı sağlar. Tanyol, 1950'li yıllardan itibaren bilirkişi olarak görev aldığı "Nurculuk"tan yargılanan kişilerin farklı zamanlardaki davalarında *Risale Nur* kitaplarını inceleyerek öz itibariyle "Said Nursi yobaz değildir, kitapları mekteptir" diyerek Said Nursi, kitaplar ve kitapların içerikleri hakkında mahkemelere olumlu raporlar verir (Çav, 2011: 268). Şerif Mardin (2003), 1970'lerden itibaren üzerinde çalıştığı *Bediüzzaman Said Nursi Olayı-Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* kitabını 1989 yılında önce İngilizce, sonrasında 1992'de ise Türkçe yayınlar. Kitabında, Cumhuriyetin ilk yıllarında Büyük Millet

[70] Bu düşünceyi, 2007 yılındaki sempozyumun Şerif Mardin oturumu sonrasındaki tartışma kısmında, Fuat Keyman ve Ali Akay da dile getirirler ("Şerif Mardin Oturumu Sonrası Tartışma ve Sorular", 2010).

Meclisi'nde bulunmasına rağmen İslâm'a aykırı gördüğü durumlar sebebiyle Kurucu Lider Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Paşa ile, dolayısıyla kurulmakta olan ulus-devlet anlayışı ile çatışan Said Nursi'nin Cumhuriyet döneminde otuz yılı aşkın süren mücadelesini, siyasî, sosyal, kültürel, iletişim, dinî söylem ve toplumsal hareketler gibi farklı boyutlarıyla açıklamaya yönelen Mardin, Cumhuriyet'in mevcut resmî-merkez ideolojisini tek çözüm olarak savunan Tanyol'un çalışmalarına ve savunduğu görüşlere neredeyse taban tabana zıt yaklaşımlar ortaya koyar. Mardin'in, "resmî-merkez ideoloji ile çatışmalar, sorunlar ve ayrışmalar yaşayan, izlediği yol ve yöntem ile toplumda geniş kitleleri etrafında kenetleyen, yazdığı Risale Nurlar ile milyonlarca kişiye ulaşan, Osmanlı dönemindeki faaliyetleri de düşünüldüğünde İslâm Aktivisti yönleri öne çıkan, İslâm'ın yeniden gerçekten yaşandığı günler için bireyin imanından başlayarak onlara modern ve çağdaş meseleler içinde çözüm yolları gösteren, yeni bir dinî retorik, söylem ve dil geliştiren, etrafındaki kitleleri harekete geçiren, Türkiye toplumunda ve siyasasında dinin dönüştürücü etkisini derinliğine ele aldığı ve anlamlandırdığı Said Nursi incelemesi" (Çav, 2018a) ile gündeme getirdiği birey tipi, Tanyol'un, laik ahlâk sahibi, Cumhuriyet'in tasarlanan, istenen, onaylanan, makbul ve ideal birey tipinin dışında, hatta karşısında bir birey ve buna bağlı bir toplum tasarımı ortaya koyar.

Cahit Tanyol, siyasal alandaki İslâmî hareketin gelişimini "irtica" olarak gördüğü *Laiklik ve İrtica* kitabını yayımladığı 1989 yılında, Şerif Mardin *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* kitabını yayımlar. Tanyol, İslâmî değerleri referans alan bir siyaset üretmeyi amaçlayan legal siyasi yapıların faaliyetlerini irtica olarak değerlendirir. Mardin, Said Nursi üzerinden İslâmî bir yaşamı temel alan toplumsal, dinî ve kültürel zemine ve cemaate dayalı bir hareketin derinliğini ele alır, bu hareketin sosyolojik-siyasi koşullarını ortaya koyar, çeşitli sınırlılıklarına rağmen savunduğu liberal düşünce, demokratik ilkeler ve sivil toplum anlayışı çerçevesinde İslâmî değerleri referans alan toplumsal hareketlere ve siyasete dolaylı olarak da olsa ifade, temsil ve faaliyet alanı açar (Çav, 2018a). Aslında Tanyol (1989b), Mardin'in Said Nursi üzerine olan çalışmasını yayımladığı yıl yaptığı bir değerlendirmesinde "Said Nursi'nin toplumsal tabanı Mustafa Kemal'in tabanından yüksekti" yorumunu dile getirir. Ancak Tanyol, resmî-merkez ideolojinin bakışı ile bu toplumsal tabanı; etki, eylem ve iktidar gücü olarak görmez, ne sivil toplum dinamiği, ne demokratik siyasi yaşamın belirleyici unsuru, ne de merkez-çevre ilişkileri bağlamında Şerif Mardin'in tanımladığı şekliyle sivil bir siyaset imkânı üretebilecek çevresel bir güç olarak benimsemez, bu kesimlere ifade, temsiliyet ve pratikler noktasında belirleyici bir siyasî-sosyal alan açmaz, siyasî-sosyal bir aktör olarak bu toplumsal tabana yaslanan sosyolojik bir yaklaşım geliştirmez. Buna karşın Şerif Mardin (2006), Said Nursi'nin, "müritlerine modern dünya içerisinde İslâmî bir benliği inşa etmenin araçlarını" sunduğunu söyler, Nurcuların örgütlenmelerini sivil toplumun gereği ve yapılarından biri olarak yorumlar. Said Nursi üzerine olan kitabında Mardin (2003), söylem ve eylem alanları açısından ve İslâm'ın toplumsal dinamizmi bağlamında bu olguları detaylı olarak inceler. Bununla birlikte Mardin'in Nakşîlik, Said Nursi ve bunları kapsayan dinî alanlardaki çalışmalarına yönelik güçlü bir eleştiri vardır. "Siyasal ve toplumsal çözümlemelerde kültürün ve buna bağlı olarak dinin çok önemli bir yer tutması gerektiğini ve Türkiye'yi taşıyan unsurları anlamak ve kültürel mekanizmaları şerh etmek için çok ihmal edilen bu alanın ehemmiyetini, akademik bir üslupla" 1960'lı yıllar gibi dinî konuları çalışmanın olumsuz olarak damgalanmaya yol açtığı yıllarda etkili biçimde gündeme getirmiş olmasına rağmen Şerif Mardin, Bediüzzaman ve Nakşîbendîlik kapsamındaki çalışmalarında yetersiz bir alt-yapıya, donanıma sahiptir: "Şerif Bey'in son yıllarda tasavvuf kültürü, tarikatlar ve Nakşîlik üzerine yazdıklarında bu donanım yetersizliği kendini daha fazla ele veriyor; bu yetersiz bilgiler üzerinden yaptığı yorumlar ise bir tür Nakşîlik karikatürleri çiziyor" (Kara, 2017e). Mardin'e yönelik bu eleştiriler, oryantalist yönleri ile birlikte düşünülmelidir (Aktay, 2017, 13 Şubat; 2017, 11 Eylül).

Cahit Tanyol'un, yargılanan Nurcuların beraat etmesini sağlayan raporları Nurcular dışında fazla yankı bulmasa da Şerif Mardin'in Said Nursi odaklı kitabı, yayınlandığı dönemde akademi dünyasında büyük ses getirir. Marksist olmamakla birlikte sol-liberal çizgide bir ölçüde kabul gören

Mardin, bu çalışması ile Kemalistler ve ilgili taşıyıcı kurumları tarafından dışlanmaya tabi tutulmuş, bu bağlamda Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) üyeliği iki kere reddedilmiştir (Kaplan, 2013). Buradaki ana sebep, "akademik aforoz" yapma yetkisini kendinde gören pozitivist-laik entelijansyanın Mardin'i "lanetli öteki" olarak dışlanmasını sağlayan şablona dayalı zihniyete sahip olması (Atay, 2013), yapılan çalışmanın içeriğinin ve bilimsel özelliğinin değil, Mardin'in yandaşlık-ötekilik veya sapkınlık sendromu içerisinde, yandaşlık-karşıtlık dikotomisi zemininde değerlendirilmesidir (Çaylak, 2013). Türkiye'de özellikle din alanındaki çalışmalarda akademik taassup on yıllar boyunca yüksek olmuştur. Örneğin Sosyolog Bahattin Akşit (2005) Chicago'da 1970'li yıllarda tamamladığı yüksek lisans ve doktora çalışmalarından sonra Türkiye'ye döndüğünde "akademik aforoz"a uğramamak için Arapça bildiğini gizlemeyi, hatta unutmayı tercih etmiştir: "Chicago'da 1970'lerin başlarında öğrenmeye başladığım Arapçayı Türkiye'ye döndüğümde saklamak ve unutmak durumunda kaldım, çünkü İslâmiyet ve Orta Doğu Ülkeleri sosyolojisi çalışmak Türkiye'de kabul gören bir şey değildi, hatta tam tersine yaftalanan bir şeydi." Şerif Mardin ise bu türlü bir "seküler-pozitivist akademik mahalle baskısına" rağmen din sosyolojisi çalışmış, İslâm ve Said Nursi üzerine eserler vermiş, dinî konularda görüşlerini açıklamış, bağlantılı yaklaşımlarını geliştirmiş ve bu aforozun bedelini ödemeyi göze alarak dünya çapında bir sosyal bilimci olmuştur: "Şerif Mardin bu tür yaftalamalara göğüs gererek araştırma programını erken tarihte oluşturdu, sonuçlarına da katlanarak Türkiye'nin ve dünyanın en önemli sosyologlarından birisi oldu" (Akşit, 2005). Şerif Mardin, din alanındaki çalışmaları ile, ulus-devlet sürecinde ve resmî-merkez ideoloji etkisinde içinde bulunduğu toplumun dinine karşı duyarsızlaşan, dini adeta ötekileştiren ve yok sayan, dine yabancılaşan, bir nevi dinsizleşen ve bundan da ötede kimi zaman dine karşı düşmanca bir tavır takınan seküler-pozitivist akademik mahallenin direncini kıran bir sosyal bilimci olmuştur: "Mardin'in çizdiği çerçevenin dinin bir araştırma sorusu olarak akademya tarafından kabulüne ilişkin bazı önyargıları yıktığı ortadadır" (Çiğdem, 2005).

İslâmî Sivil Toplum Örgütleri: Cemaatler ve Tarikatlar

İslâm'ın sahip olduğu toplumsal dinamizmden hareketle Şerif Mardin'in "cemaatleri ve tarikatları sivil toplum örgütü" olarak değerlendirme sürecini, Mübeccel Kıray, 1960'lardan beri yürütülen Komünizm'i bitirme amaçlı dış müdahalelerin 1980'lerdeki, 1990'lardaki devamı olarak görür. Bu dönemdeki araştırma fonları ile -buna Şerif Mardin'in Said Nursi çalışması da dahildir-, İslâm'ın siyasal amaçlı olarak kullanılması yönünde bilinçli bir müdahalenin yapıldığını savunur. Demokratik olmayan cemaatler ve tarikatlar, bu anlamda dünya siyaseti tarafından yönlendirilen siyasiler eliyle kullanılmış, Türkiye'de din siyasete aktarılmıştır (Kıray, 1997). Bu bağlamda Kıray, cemaatlerin ve tarikatların sivil toplum örgütü olamayacağını dile getirmiş, onların görünürlüklerinin doğal değil yapay müdahaleler ile sağlandığını, Mardin gibi bilim insanlarının da bunun için yönlendirildiğini belirtmiş olur. Bu sürecin, son birkaç yılda yaşanmakta olan FETÖ (Fetullahçı Terör Örgütü) süreci ile etkileşimi ayrıca tartışılmaya değerdir. Bu noktada, "Said Nursi'nin dinî birikim, deneyim ve mücadeleden gelen varlık zemininin, toplumsal gücünün ve eylemsel etki alanının, Fetullah Gülen ve onu destekleyen küresel güçler eliyle bir istihbarat, casusluk, operasyon ve suç örgütü FETÖ için dayanak olarak kullanılmasında Şerif Mardin'in ve benzer minvalde düşünen, yazan ve konuşan sosyal bilimcilerin sorumluluğu var mıdır?" sorusu sorulabilir. Ufuk Özcan (2017), Mardin'in özellikle cemaat ve tarikatları "sivil toplum örgütü" eşdeğerinde yapılar olarak yorumlamasını burada sebep olarak düşünürken -Mete Tunçay ve Toktamış Ateş kadar olmasa da- bu konuda "sorumluluğu vardır" görüşündedir. Bir dönem "Cemaat" için olumlu değerlendirmeler yapan Mardin (2006), şu tespitleri de yaparak bu yapının "örgütsel" özelliğine dikkati çeker: "Yalnız bütün bu teşkilatın niçin yapıldığı ve uzun vadede bir nirengi noktasının olup olmadığı biraz sorunsalı olan bir mesele. Ne kadar siyasileşecek? Bu teşkilatın, ne kadar kendiliğinden İslâmî bir tarafı olan strateji olduğunu bilmiyoruz. Yüzlerce mektep, vs. var. O mekteplerden mezun olanlar çok da memnun olabiliyorlar fakat bütün bunların ne için olduğunu bilemiyoruz, merak ediyoruz. [Ne için olabilir sizce bütün bunlar?] İktidar için olabilir. Ama neyin iktidarı için? Bu yolun kendine mahsus sonuçları

ve düşündüğü bir strateji olabilir. Biz bunları bilmiyoruz. Sistemin nasıl çalıştığını parça parça görüyoruz. (…) Fakat şimdiye kadar bu organizasyonun hakiki içini bilmiyoruz. Ben şahıs olarak katiyen bilmiyorum ve bütün bu organizasyonun uzun vadede sonucu ne olacak çıkaramıyorum. Mesela sonuç için bir komplodur demek mümkün değil. Çünkü bunu söylemek için kâfi derecede araştırma yok. [Neyin komplosu olabilir? İktidarı ele geçirmenin mi?] Evet, iktidarı ele geçirmek olabilir" (Mardin, 2011, 11 Ekim). 15 Temmuz 2016 Darbe Girişimi'nden geriye doğru bakıldığında, Mardin'in, yaklaşık 10 yıl önce yaptığı bu değerlendirmesinin isabetli olduğu görülür.

Cahit Tanyol, ne Şerif Mardin kadar cemaatlere ve tarikatlara yakın durur ve onları sivil toplum örgütü olarak tanımlar, ne de Mübeccel Kıray kadar yüksek tonda onların toplumsal yapıdaki gerçekliklerini ve varlıklarını reddeder. Tanyol, cemaatlere göre tarikatlara, özellikle Alevi yapılara daha pozitif bakar. Tanyol (1991, Temmuz; 1992, Şubat; 1992, Mart; 1995, Ocak; 1995, Şubat; 1995, Eylül), Alevileri laikliğin teminatı olarak görür, kadına bakış açılarını öne çıkarır ve Türkçe'nin koruyuculuğunu yaptıklarını dile getirir.

Türk İslâm'ı ve Şamanizm

Şamanizm, Anadolu'daki İslâmî gelişimde, İslâmlaşma sürecinde ve dinî biçimlenmede etkili olan unsurlardan bir tanesidir. Tanyol'a (1989: 43-62) göre, Anadolu'nun kısa sürede Türkleşmesinde ve İslâmiyet'in evrensel bir din olarak dünyada hızla yayılmasında Şamanizm'in olumlu etkisi vardır. Türklerin İslâmiyet'i seçmesi İslâm'ı ilerletmiştir: "Türkler Müslüman olmasaydı, İslâmiyet çölden çıkan gelip geçici bir sam yeli kasırgası olarak kalacaktı. Ve belki çalkantılı Asya tarihinde bir iz bırakmadan, Arabistan çölünün dalgalarına gömülecekti... Türkler çölden çıkan kasırgayı çöle inen nur hâlinde bütün dünyaya yaydı" (Tanyol, 1989: 70). Türkler, Müslüman olarak İslâmiyet'e daha öncesinden sahip oldukları "laik" özelliklerini katarlar: "Türkler, Arab'ın katı ve teokratik Müslümanlığını Şamanizm'in büyülü ve laik etkisi ile içe dönük bir ibadet ve ahlâk felsefesi hâline getirmişlerdir" (Tanyol, 1999: 55). Şamanizm Anadolu'yu Türkleştirmemizi ve İslâmlaştırmamızı sağlamıştır: "Şamanizmle mayalanmış bu yeni Türk Müslümanlığı olmamış olsaydı Diyar-ı Rum'u Diyarı Türk yapamazdık" (Tanyol, 1991, Haziran). Mardin (1977a, 1984), Şamanizmin İslâmlaşan Türklerdeki devamlılığına ve İslâm'ın Şiî yorumuna karışan özelliklerine dikkati çeker: "Şamanizm, babadan oğula geçen Türk devletlerinde, neyin en iyi olabileceği hesaplarında oldukça geri plana atıldıysa da; bu yeni tür yapılanmaya kendisini uyduramayanların dini olarak yaşamaya devam etti" ve "Türkmen gruplar İslâm'ın, Şamanist yaşam tarzının şekillendiği ve Şiî inançlarla karışmış bir biçimini uyguluyorlardı." Mardin (1985), Osmanlı Devleti örgütlenmesi, organizasyonu ve yönetimi kapsamında, Türklerin Orta Asya'dan getirdikleri devlet geleneklerinin kültür bakımından önceki bazı İslâm gelenekleriyle hem örtüşmediğini, hem de burada çeşitli çatışmalar görüldüğünü dile getirir. Yine Mardin (1985), din bilgisi çok az olan ve köylerde bulunan hoca grubu için, "şaman fonksiyonu gördükleri" benzetmesini yapar. Dolayısıyla, bakıldığında Mardin'in, Türklerin Müslümanlaşmadan önceki çeşitli gelenek ve kültür unsurlarının, Osmanlı döneminde, İslâmî geleneklerle ve kültürlerle çatışmalarına rağmen hem var olduklarına hem de devam ettiklerine dair çeşitli bulgulardan hareket ettiğini görürüz. Tanyol'un Şamanizm'in etkisini yorumlamadaki ana ekseni; dinin bireyin vicdanı ile Tanrı arasında kalması gerektiğini, ya da sınırlanması gerektiğini savunan laik ahlâk anlayışını yansıtır. Tanyol (1990, Mart; 1997), Arap Müslümanlığı karşısına Türk Müslümanlığını koyar, bunu da laik karaktere sahip Alevilik olarak tanımlar: "Alevilik tamamen ahlâk prensiplerine dayanıp, İslâmiyet'e de Şamanizm'in etkisiyle bir derinlik kattığı için laiklik niteliğine sahip oluyor. Kesinlikle taassubu reddediyor."[71] Bu anlamda Tanyol'un (1966, Ağustos; 1990, Mart; 1995, Şubat) şeriat karşısında tarikata, tarikat olarak ise Aleviliğe önem vermesi, irticanın kaynağı olarak medrese Müslümanlığını ve bugün onun devamı olarak Arap İslâmı'nı göstermesi, laik ahlâkı ancak Alevilerin koruyabileceğini ve şeriatın gelmesine engel olabileceklerin yine ancak Alevilerin olabileceğini iddia

[71] Cahit Tanyol'un "Şamanizm", "Alevilik", "Türk Müslümanlığı", "Arap Müslümanlığı" ve "Türk-İslâm Sentezi" üzerine olan görüşlerinin detaylı değerlendirmesi için bkz. Çav, 2011: 311-312, 314-321.

etmesi, on yıllardır Cumhuriyet birey tipinin ana özelliği olarak savunduğu laik ahlâk yaklaşımının bir devamıdır.

Türk İslâmı'nın farklılığı noktasında etkisi belirli ölçülerde kabul edilebilir olan Şamanizmin, bunun ötesinde tarikatlar yoluyla bugüne taşındığı düşüncesini her iki sosyoloğun da dile getirmesi; Cumhuriyet ilk dönem ideolojisinin "Selçuklu-Osmanlı tarihi"ni paranteze alarak laiklik ilkesine köken bulmak için temel aldığı İslâm öncesi Türk tarihine yönelik ilginin Tanyol ve Mardin'de ortaya çıkan tezahürüdür (Çav, 2011: 314-316; Şeker, 2015: 31, 39). Bu durumda her iki sosyolog da, "Şamanizm etrafında kendini gösteren unsurların, başlangıçta İslâmiyet'in yerleşmesini temin etmede bir aşama teşkil ettiğini, daha sonraları şeklen olmasa da muhteva ve istikamet olarak kıymetlerini kaybettikleri" gerçeğini göremeyerek yanılgıda birleşirler (Şeker, 2015: 32). Bu yaklaşım oluşmadığında, hem Şamanizmi bugün İslâmî pratiklerde aramak gibi bir yaklaşım oluşur, hem de geleneksel dinî yapılar ile tarikatlar birbirine karşı konumlandırılır. Cahit Tanyol ve Şerif Mardin, bu konuda birbirine yakın durmaktadır.

Dinde Reform ve Volk İslâm

Cahit Tanyol ve Şerif Mardin, her iki isim için de "dinde reform" tartışması, çeşitli yaklaşımlarla çalışmalarında ele aldıkları konulardan bir tanesidir. Bakışları birbirinden farklılık gösterir. Dinde reform yapabilecek "aydın din adamları" yetiştirilmesi, Türkçe ezana geçilmesi[72] ve Kur'an dilinin Türkçe olması gibi dinde reform talepleri dile getiren Cahit Tanyol'dan (1955, 10 Eylül; 1957, 4 Mart; 1966; 1995, 11 Şubat; 1996, 2 Mart) daha yumuşak bir tonla "dinî iptidailiğe" dikkati çeken Mardin (1956), Cemalettin Afgani, Muhammed Abduh ve Mevdudi'nin "yenilik cereyanı" gibi, Türkiye'de dinî alanda bir hareketin olmasını istemiştir. Tanyol (1957, 4 Mart; 1958, 11 Ekim; 1958, 20 Ekim; 1960, 9 Ağustos; 1987, 25 Ekim; Çav, 2011: 159-166) "dinde reform" yapılması üzerinde ısrarla durmuş, bu konuda birçok yazı yazmıştır. Tanyol, dinde reformu, ilk zamanlarda laiklik uygulamasının yanlışlarını engelleyecek bir uygulama olarak tasavvur eder. Tanyol'a (1948, 18 Temmuz) göre, Türkiye'deki laiklik uygulaması, dinde reforma izin veren Mecelle kaidesi "Tebeddül-i ezmânla, tagayyür-i ahkâm caizdir" (Zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişmesi caizdir) ilkesini göz ardı ettiği için kuru ve köksüz kalmıştır. Ancak Tanyol (1957, 11 Nisan), bu yaklaşımından zamanla uzaklaşır, içtihad kapısı üzerinden Kur'an ve Sünnet'in yeniden yorumu ile dinde reformun yapılabileceğini savunur. Tanyol'a (1958, 20 Ekim) göre, dinde reformu yapacak olanlar, çağdaş ilim ve felsefe kültürü ile yoğrulmuş, aynı zamanda fıkıh, kelâm ve hadis ilimlerine vâkıf, olgun, imanlı ve içtihat yapabilecek kabiliyette aydın din adamları olacaktır. Aydın din adamları ile irtica engelleneceği gibi dinde reform imkânlarının genişletilmesi ve uygulanması daha kolay olacak, laik devlet ile daha fazla uyumlu "Müslüman bireyler" yetiştirmek mümkün olacaktır (Tanyol, 1951, 27 Temmuz; 1958, 20 Ekim). Dinde reform yapılmayınca Tanyol (1987, 19 Temmuz; 1990, Mart; 1991, Eylül; 1996, 2 Mart; 1996, 30 Mart; 1996, 20 Eylül), "Türk-İslâm Sentezi" ve "Suudi Arabistan Müslümanlığı" değerlendirmelerini yapmış, dinin siyasete alet edildiğini savunmuş ve bu bakımdan Refah Partisi'ni de sert biçimde eleştirmiştir. Tanyol (1962, 6 Nisan; 1967, Eylül; 1990, Mart; 1991, Temmuz; 1991, Ağustos; 1993, Kasım; 1995, Eylül; 1995, Kasım), "millet/halk dini" veya "Türk İslâmı" ile özellikle medrese-tekke dinamiği içerisinde tekkeyi temsil ettiğini söylediği Alevi geleneğine atıf yaparken ve laik Kemalist sistemin devamlılığı için Alevilerin doğal destek verdiğini vurgularken, Şerif Mardin (2004c: 143-156) "volk İslâmı"[73] dikkate almayan Kemalizm'in İslâm'ın yükselişini anlamakta zorlandığını belirtir. "İslâm'ın kişisel fonksiyonlarını kolayca başka bir yapıya devredebileceklerini" sanan Cumhuriyet seçkinlerine, bunun böyle olmadığını "volk İslâm" göstermiştir (Mardin, 2004d: 147). Nilüfer Göle'nin (Tartışma ve Katkılar,

[72] Diğer yaklaşımlarında zaman zaman görüldüğü gibi Tanyol (1987, 25 Ekim), Türkçe ezan talebinden sonraki yıllarda vazgeçer.

[73] "Volk İslâm" kavramının karşılığı ve/veya yakın anlamlısı olarak "Popülist İslâm" veya "Halk İslâmı" tabirleri de kullanılır (Mardin, 1983).

1994: 59) tespitiyle Türkiye'de laiklik "yaşam biçimleri" oluşturmuş, bunları "kastvari biçimde, Batılı yaşam biçimleri" olarak tanımlamıştır. Ancak bu yaklaşım gerçek hayatta karşılık bulmamıştır. "Cumhuriyetçi jakobenlik sadece yurttaşlara atıfta bulunuyordu; toplumun ve insanların gündelik yaşantısının oluşumu konusundaysa ilkeleri oldukça cılızdı" (Mardin, 1994b). Toplumda yaşayan ve yaşanan dinin, ulus-devletin iktidar seçkinlerine söyledikleri, Mardin'in (1986, 1985, 1994b, 2007b) farklı zamanlardaki tespitleriyle şöyle sıralanabilir: 1- Kemalizm, toplumu saran, gündelik yaşam dinamiklerine nüfuz eden bir "sosyal ethos (kültür)" oluşturamamıştır. 2- "İnsanların bir spritüel eğilimi olduğuna inanıyorum" diyen Mardin'e göre şiirsellik olarak ifade edilebilecek insanın içindeki o bilinmez noktaya Kemalizm nüfuz edememiştir. 3- Bu iki temel ögenin oluşturduğu uzaklık, mesafe ve yabancılaşmanın ontolojik karşılığı vardır ve tam da bu sebeple sonuç şudur: "İnanan bir kimseyi Kemalist bir ontolojiyle inceleyemezsiniz." Mardin'in, -Tanyol'un aksine- Kemalizm'in dinî uygulamalarındaki zihniyetine yönelik eleştirileri bu çerçevede genişler.

Din ve Siyaset

Cahit Tanyol ile Şerif Mardin'in dinin siyasetteki yeri konusundaki yaklaşımları neredeyse birbirine zıt bir seyir izler. Tanyol'un resmî-merkez ideolojiyle olan bağından gelen din konusundaki birey-Tanrı dairesindeki baskılayıcı, sınırlayıcı ve sabit yaklaşımına karşı Mardin, dini/İslâm'ı toplumsal pratik olarak tanımlaması yönüyle farklılaşır. Ancak Mardin de bu toplumsal pratiğin sosyal yapıdaki yerine, siyasi alandaki görünür olma derecesine, etkinliğine ve varlığına ilişkin sınırları ile; değişen koşullarda dinî yorumun kendini yeniden birey ve toplum bazında kurumlaştırma faaliyetlerine ve dinî hareketlerin siyasal girişimlerine karşı şüphecilik, tereddüt ve teyakkuz hâli içinde olması, hatta mevcut sistemi güçlendirecek önlemler alınmasını dile getiren yaklaşımlarda bulunması[74], bu konudaki duygu ve düşüncelerinin zaman zaman karmaşık[75], ikilemde ve belirsiz olmasına yol açar.

İlk kitaplarından sonra radyo konuşmalarını içeren bir kitap yayınlayan Tanyol (1970, 1989, 1999), *Sosyolojik Açıdan Din Ahlâk Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar* (1970), *Laiklik ve İrtica* (1989) ve *Neden Türban-Şeriat ve İrtica* (1999) kitaplarında laik ahlâk ve resmî-merkez ideoloji kapsamında Kemalizm'i esas alan, temsil eden ve savunan bir temel ile 1980'lerden itibaren gündeme yoğun biçimde getirilen İslâmî yaklaşımlara dayalı siyaset üreten "Siyasal İslâm" ve hatta kısmen "Türk-İslâm Sentezi" tartışmalarında Müslümanların, İslâmî düşüncenin ve hareketlerin kamusal ve siyasal alanda görünür olma süreçlerini "irtica" bağlamında yorumlar, bu doğrultuda resmî-merkez ideolojinin düşünce ve pratiklerini tahkim eder. Tanyol'un (1999: 29-31, 39-41) *Neden Türban-Şeriat ve İrtica* (1999) kitabındaki parti yöneticilerine yönelik irtica ile ilişkilendirdiği eleştirileri, Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı Savcısı Savaş Vural tarafından 2000 yılında hazırlanan Fazilet Partisi'nin kapatılması davası iddianamesinde kullanılır (Çav, 2011: 302-303).[76] Tanyol, sadece toplumsal değil, siyasî olarak da dine ifade alanı açılmasına, temsil olanağı sağlanmasına ve dinî değerlerin bir etken olmasına karşı çıkar.

---

[74] Fatih Şeker'in (2015: 16), Şerif Mardin'in din ve siyaset ilişkileri kapsamında yaptığı çalışmalardaki temel motivasyon unsurunun bu olduğu iddiası vardır: Şerif Mardin "siyasi merkezin dinî sahaya ilişkin görüş zaviyesini daha bir derinleştirerek, mevcut sistemin nasıl daha sağlam hale getirilebileceğinin yol haritasını ortaya koyar."

[75] Nakşîbendîlik yaklaşımlarında "Devamlı birbirini nakzeden cümleler kuran ve zaman zaman bir tezatlar mecmuası haline gelen" bir Şerif Mardin vardır (Şeker, 2015: 20).

[76] Yargıtay Başsavcısı Vural Savaş, Fazilet Partisi'nin kapatılması için hazırladığı 2000 tarihli iddianamede, partinin türbanı irtica ve siyaset aracı olarak nasıl kullandığını, Cahit Tanyol'un (1999: 30) şu ifadelerini de içeren yorumlarının açıkladığını iddia eder: "Bu Abdullah Gül bir istisna değil. Belli zihniyetteki bir siyasi partinin prototipidir. Aslında bunların onayladığı ve savunduğu bu türbanlılar taifesinin ve yandaşlarının amacı, ne din özgürlüğü ne de insan haklarıdır. Bunların amacı laik devleti tutan bütün payandaları yıkmak, inanç maskesi altında insanların din duygusunu sömürerek devleti ele geçirmektedir. Abdullah Gül ve takımı bugün bizi yaygın bir irtica tehlikesiyle yüz yüze getiren bir zihniyeti temsil etmektedirler. İrticanın tipik ve somut kanıtı olan bu türban olayı ülkeyi bir iç ayaklanmaya doğru itmektedir. Amacına ulaşıncaya kadar bu türban olayı üniversitelerde sürüp gidecektir."

Şerif Mardin, dinin toplumsal ve siyasal etkisini göz ardı etmemekle birlikte, dinin tek belirleyici etken olmasının mümkün olmadığını düşünen bir modernleşmeci çizgidedir. Bu anlamda, dinin toplumsal ve siyasal alandaki etkinliğini sıfır mertebesinde görmek isteyen Cahit Tanyol'un dinin birey ile Tanrı arasında sınırlı olması noktasındaki sabitliğine benzer biçimde Şerif Mardin'in de özellikle Nakşîbendîlik odaklı yorumlarında çoğunlukla sadece siyasi açıdan indirgemeye dönüşen yaklaşımları, birbirine benzerlik gösterir (Şeker, 2015: 15, 24, 25, 44, 62-63, 69, 74, 77, 78, 79, 81, 91, 96, 105, 106-113, 115 vd.). Şerif Mardin, Nakşîbenîlik olgusunu Osmanlı'dan Cumhuriyete siyasi tarihin bir parçası olarak tanımlarken, tarikatın kendi konumlandırmasını dikkate almamakta, siyaset içerisindeki etkinliği üzerinden bu yapıyı yoruma tabi tutmaktadır. Mardin (1985), İslâmî düşüncedeki gelişmeleri siyaset üzerinden okumaya yönelir, gerek İslâm'daki "modernist hareketleri" gerekse Osmanlı Devleti'ndeki İslâmî dinamikleri bu zaviyeden değerlendirir: "Bir bakıma tekkenin içindeki gelişmelerle, diğer ulema içindeki gelişmeler birdenbire aktivist bir mahiyet alıyor; bu gelişme ilk defa Cemalettin Afgâni gibi kimselerle ortaya çıkıyor. Şimdi aktivizmden ne kastettiğimi anlatayım: İslâm'ın, yalnız imanla ilgili olmayıp, aynı zamanda enerjik bir sosyal atılımı gerçekleştirmekle ilgili olduğu fikri ortaya çıkıyor ki, bu nispeten yeni bir gelişme. Bu ilginç kabuk değiştirmenin dünya sisteminin gelişmesiyle ilgisi olduğuna inanıyorum (Wallerstein anlamında bir dünya sistemiyle), ama nasıl intikal eder, onu bilmiyorum daha." Mardin'in (1977a), İslâm ve Osmanlı Devleti'ne yönelik emperyalist, sömürgeci ve işgalci Batı pratiklerini "dünya sisteminin gelişmesi" kapsamında okuması, diğer yorumuyla çelişki gösterir: "İslâm, Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı'yla karşılaşmayı göğüsleyememiş ve bu şiddetli hücuma karşı fark edilebilir ölçüde orijinal, güçlü ve yaşama şansı olan cevaplar üretememişti." Mardin (1977a), bunun sebebi olarak "Prangalarla devlete bağlanmış resmî İslâm, Batı etkisinden doğan problemlere hiçbir orijinal çözüm üretemezdi" diyerek Devlet'in din üzerindeki etkisini gösterir. Aslında bu yorum, başta askerî olmak üzere Batı'nın siyasî, ekonomik ve kültürel saldırısı altında kalan Osmanlı Devleti'ndeki dinî yapılanmanın neden zayıf kaldığına da işaret eder. Çünkü, zayıflayan devlet, kontrol ettiği dinî güçlerin de zayıf kalmasına yol açmıştır. 1800'lerde Osmanlı Devleti'nin büyük bölümüne hâkim olduğu İslâm coğrafyasında başlayan modernist dinî hareketler de bu duruma yönelik cevap arayışlarını oluşturur. Bu bağlamda, her iki sosyolog da din ile siyaset ilişkisini derinliğine analiz etmeye yönelmiş olmakla birlikte, Cahit Tanyol'un, dini, siyaset ile asla bitiştirmeyen, bitiştiğinde ise bunu irtica olarak yorumlayan ve dini sadece birey ile Tanrı arasında sınırlamak isteyen yaklaşımına karşın, Şerif Mardin, ne dinden ne de modernleşmeden vazgeçemeyen, bu ikisini kesin sınırlarla ayrıştırmayan ve bunları bir şekilde kesişim bölgeleri içinde okumaya çalışan, ancak bu alanların sınırlarını çizmekte zorlanmasıyla arafta kalan, salınım gösteren ve ara bir yerde dolaşan bir zihin haritası çizer.

Türk-İslâm Sentezine karşı çıkışı, Tanyol'un dinin bireysel alandan dışarı taşmasına kesinlikle cevaz vermeyen laik ahlâk anlayışı sebebiyledir. Araplaşmak veya Acemleşmek Türk Müslümanlığı dışında olduğundan Türk-İslâm Sentezi de bizi bu yönlere çeker. Mehmet Akif'in ümmet kavramı Türk İslâmî ile bütünleşmez. Bunun ötesinde zaten miadını doldurmuş olan İslâm medeniyetine de dönüş söz konusu değildir (Tanyol, 1987, 19 Temmuz). Tanyol'a (1988, 29 Aralık) göre, 1980'lerde gündeme getirilen Türk-İslâm Sentezi yaklaşımı emperyalistlerin çıkarınadır: "12 Eylül'den sonra Batı kültür birikimini tasfiye etmeye uğraşan 'içe dönük' bir İslâmcılık, politik bir güç olarak ortaya çıktı. Şimdi bu yeni İslâmcılık bölücüdür ve bizi Sevr'in dinsel şemasını yansıtan bir 'çadır Müslümanlığına' doğru itiyor. Bu yeni akım, İslâmcı akımın soyluluğundan yoksun, onun tam zıddına, emperyalizmin koltuğunda 'Türk-İslâm Sentezi' adı altında piyasaya sürülmektedir." Tanyol, bitmiş bir medeniyeti savunduğunu düşündüğü Türk-İslâm sentezini Türkiye adına bir çözüm olarak görmez.

Tanyol (1989, 18 Ağustos), 1980'lerden itibaren gelen milliyetçi-muhafazakâr sağ iktidarları, Türkiye için en tehlikeli şey olarak gördüğü irtica üzerinden değerlendirir, türban tartışmalarını da bu yönde ele alır. Türban tartışmalarını türban maskaralığı olarak görür, devlet için en büyük tehlike olan irticanın simgesi olan türbana izin verilirse bundan sonra Arap alfabesinin geleceğini, sonrasında ise Türkiye'nin Cezayir'e, İran'a, Afganistan'a döneceğini iddia eder (Tanyol, 1987, 2 Ağustos; 1999: 39-

40). Tanyol (1999: 47, 101-102), 2000'li yıllara doğru çizdiği tabloda Türkiye'nin Cezayir ve Afganistan'dan daha büyük bir "din terörü"ne gebe olduğunu söylerken, "Türbancılar Çetesi"nin eline fırsat geçerse "Türkiye'nin kanlı irtica denizinde boğulacağına kimsenin kuşkusu olmasın" iddiasında bulunur. Tanyol'a (1999: 24; 2003, Bahar) göre, her şeye müdahale eden dine biraz izin verilirse, yani laiklikten ödün verilirse din her yerde ağır basacaktır. Devletin düzeninin devamı için laiklik ilkesi aynı şekilde devam etmelidir. Üniversiteye türbanla girmek isteyenler anarşist bir ortam yaratmak istemekte, Fazilet Partisi (FP) milletvekili seçilen Merve Kavakçı'nın 2 Mayıs 1999'da "türbanla meclise girme" hareketi ise "irtica", "devlete meydan okuma", "devlet suçu" özellikleri taşımaktadır (Tanyol, 1999: 28; 1999, 15 Mayıs). Devletin yaptırım gücünün olduğu hiçbir yerde "bireysel özgürlükten", "insan haklarından" ve "bireysel inançtan" bahsederek devletin tasarrufu aleyhine hareket etmek hakkı yoktur. Tanyol'a (2003, 30 Aralık) göre, AK Parti iktidarının yaptığı "Anadolu halkının yüzyıllar boyu kullanmış olduğu ve kullanmakta devam ettiği başörtüsüne türban kisvesi giydirilerek onun etki ve tepki alanını genişletmek oldu." Tanyol (2003, 30 Aralık), AK Parti milletvekillerinin türbanlı eşlerini Çankaya'daki Cumhuriyet'in yıldönümü resepsiyonuna çağırmayan dönemin Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'i haklı görür. Üniversitelerde türbanlı olarak okumak isteyenler birey ile Tanrı arasında olması gereken sınırları aşarak devletin kuralları ile çatışmakta, bu olaylar toplumu kışkırtıcı ve devleti yıpratıcı rol oynamaktadır (Tanyol, 2003, 31 Aralık; 2004, 1 Ocak).[77] Devletin nizamını önceleyen Tanyol, bireylerin ve toplumun inançlarından gelen talepleri dikkate almaz. Mardin, ise tam aksi istikamette bireylerin ve toplumun taleplerini dikkate alan bir sosyoloji yaklaşımı ile dinin kamusal alanda ifadesi, temsili ve pratiklerinin sınırlı da olsa gerçekleşmesi için sivil toplum ve siyaset zeminini öne sürer.

Cahit Tanyol (2003, 30 Aralık; 2003, 31 Aralık; 2004, 1 Ocak) AK Parti iktidarını, laik ahlâk, irtica, türban, şeriat gibi kavramlar üzerinden okurken, Şerif Mardin (2003, 30 Eylül) resmî-merkez ideoloji ve onun uygulamaları üzerinden süreci okur. Mardin (2003, 30 Eylül), İslâmî kimliği öne çıkan "AKP'nin iktidarda olması Kemalizm'in bir başarısı sayılmalıdır" dedikten sonra şu değerlendirmeyi yapar: "İslâm'ın Türkiye'de yeniden güç kazanması, İslâm'ı kontrol etmek için yapılan bir reformun paradoksal bir sonucu olmuştur."[78] Türkiye'deki ulus-devlet inşa sürecinden gelen dini baskılayan geleneksel siyaset yapısı, aynı zamanda dini geri çağırmış ve dine güçlü bir referans veren AK Parti iktidarının var olmasını sağlamıştır.[79]

AK Parti iktidarı döneminde yaşananlar Türkiye'deki din ve siyaset ilişkilerinin hem 200 yıllık birikiminin yansımalarını hem de güncel olayların dinamik sonuçlarını içermesi bakımından din ile sekülarizm olgularını, etkileşimlerini ve dönüşümlerini değerlendirmede önemli veriler sunar. 16 yılı aşan AK Parti iktidarı dönemi (Kasım 2002-…), yerel ve küresel olaylar açısından bakıldığında din ile sekülarizm ilişkisi üzerinden din ile birey-toplum-devlet ilişkileri gerilimlerinin, tartışmalarının ve çatışmalarının yoğun olarak yaşandığı bir süreç olur. 15-20 Kasım 2003'te El-Kaide Bombalı Terör Saldırıları (s. 56-58), "dinci hükümete karşı" 2002-2004 yıllarındaki Darbe hazırlıkları (s. 58-59), 5 Şubat 2006'da Rahip Andrea Santoro Cinayeti (s. 61), "dinî sebeplere dayalı motivasyon" ile 6-11-12 Mayıs 2006'da Cumhuriyet Gazetesi Bombalamaları ve 17 Mayıs 2006'da Danıştay Saldırısı (s. 61-

[77] Cahit Tanyol'un bu yaklaşımlarının detaylı değerlendirmesi için bkz. Çav, 2011: 300-311.

[78] Mardin (2004e), bu söylediklerini daha kapsamlı olarak şöyle açıklar: "Cumhuriyet bir takım araçlar ortaya çıkardı. İnsanların kullanabilecekleri imkânlar ortaya çıkardı. Modern okullar açtı. Vatandaşlık kavramını geliştirdi. İlmiye sınıfını ortadan kaldırdı. Birtakım yeni iktisadî imkânlar açtı ve yeni iktisadî değerler getirdi. AKP, bunların hepsinden istifade etti. Cumhuriyet'in okullarında okudu, iyi sonuçlar aldı. Vatandaşlığın kendisine hukuken vermiş olduğu imkânları kullandı, bir vatandaş olarak. İlmiyenin ortadan kalkmasıyla birlikte, uzmanların din hakkındaki tartışma tekelinin de kalkmış olması, onların, din hakkında birçok şey söyleyebilmelerini sağladı. Ondan da istifade ettiler. Yani kendilerini meşrulaştırabilecek bir duruma geldiler. En çok da, Cumhuriyet'in getirmiş olduğu iktisadî değerleri kullandılar. Servet yaptılar, banka kurdular vb. gibi. Demek istediğim şu: Şayet bunlar olmasaydı; yani, okula gidemeselerdi, vatandaşlık haklarını kullanamasalardı, AKP ortaya çıkmazdı. Bu ilginç bir şekilde, Türkiye'de onlara verilmiş olan modern imkânları kullanmış olmalarından ileri geliyor."

[79] AK Parti dönemindeki tartışmaları sekülerleşme merkezinden inceleyen bir çalışma için bkz. Yavuz, 2009.

62), 19 Ocak 2007'de Hırant Dink Suikastı ve 8 Nisan 2007'de Zirve Yayınevi Katliamı (s. 64-65), "laik ve demokratik cumhuriyeti korumak" amaçlı yapıldığı iddia edilen 2007 yılındaki Cumhuriyet Mitingleri (s. 65-66), "Cumhuriyet rejimine sözde değil özde bağlı olmak ve bunu davranışlarına yansıtmak" ilkesini korumayan ve "Cumhuriyet karşıtı olan ve devletimizin temel niteliklerini aşındırmaktan başka amaç taşımayan bu irticai anlayış" suçlaması ile dönemin Hükümetine yönelik 27 Nisan 2007 E-Muhtıra Darbe Girişimi (s. 66-68) ve bu iktidara karşı Cumhurbaşkanı Adayı Abdullah Gül'ün seçicimin engellenmesi amaçlı "367 Yargı Darbesi Girişimi" (s. 69), 13 Mart 2008'de "Laikliğe aykırı fiillerin odağı haline geldiği" iddiasıyla AK Parti Kapatma Davası'nın açılması[80] (s. 71-72), Ordunun sandıkla seçilen sivil irade ve iktidar karşısındaki konumunu yeniden düzenleyen 12 Eylül 2010 Referandumu (s. 80-86), dinî cemaat görünümlü istihbarat, casusluk, operasyon ve suç örgütü FETÖ (Fetullah Terör Örgütü)'nün seçilmiş sivil iradeye ve iktidara karşı siyaset ve hukuk dışı yöntemlerle açıktan saldırmaya başlaması (s. 125), Mayıs-Haziran 2013'te iktidarın baskısı sebebiyle yaşamlarının ve yaşam alanlarının kısıtlandığı iddiası ile ağırlıklı olarak seküler kesimlerce düzenlenen Gezi Parkı Eylemleri (s. 125-129), Yüksek Öğretim Kurumu'nun "Dersten öğrenci çıkarılmayacak" talimatıyla Ocak 2011'de Üniversite eğitiminde ve Ekim 2013'te Kamu Kurumlarında çalışan kadınlarda "başörtüsü" yasağının hukuken kaldırılması (s. 383)[81], 1 Ocak 2014'te sivil toplum örgütü olarak dinî kimliği ile öne çıkan İnsan Hak ve Hürriyetleri İnsani Yardım Vakfı İHH'nın insanî yardım tırlarıyla ve Hükümetin MİT aracılığıyla DAEŞ'e silah götürdüğü iddialarıyla devlet içindeki dinî cemaat görünümlü suç yapısı FETÖ unsurlarınca yapılan operasyonlar (s. 135-136), İslâm dünyası ile ilişkileri gelişen Türkiye hakkında Batı'dan koptuğunu ifade eden "eksen kayması" ve "Yeni Osmanlıcılık" iddiaları (s. 184-186), 15 Temmuz 2016 Darbe Girişimi'ni organize eden, Türkiye'yi toplumsal, siyasal, yapısal ve dinî olarak çökertmek için tasarlanan küresel güçlerin Truva atı FETÖ'nün Türkiye'nin toplumsal-siyasî-kamu yapısının özelliklerindeki boşluklarından faydalanarak din görünümlü bir cemaat aldatmacası ile on yıllar içerisinde toplumsal, ekonomik, siyasî ve askerî-sivil bürokratik yapılardaki sızma ve yerleşme süreci ile Türkiye'deki dinî varoluşun, yaşamın ve pratiklerin ifadesinde, tanımında ve algısında yol açtığı bozguncu, yıkıcı ve travmatik etkiler (s. 299-377), 15 Temmuz 2016 Darbe Girişimi sonrası Atatürk heykellerine ve kadınlara yönelik adi saldırılar (s. 267); din ile ilişkilenenler bağlamında bu dönemin olaylarından öne çıkanlardır (Çav, 2017b). Aynı dönemde yurt dışı kaynaklı olarak 2002-2013 yılları arasında küresel güçler merkezli Ilımlı İslâm Projesi uygulamaları (s. 105-108) ve bunun paralelinde bugünlere değin gelen Büyük Ortadoğu Projesi (BOP) kuşatması (s. 294-295), 31 Mayıs 2010'daki Mavi Marmara Saldırısı (s. 114-117), 2010'da başlayıp yıkıcı etkileri İslâm Âleminde hâlâ devam eden Arap Kışı (!) operasyonu (s. 118-122)[82], 14 Temmuz 2017 ile başlayan Mescid-i Aksa saldırısı ile odağında Türkiye'nin de olduğu süreçler (s. 287-289), yine Türkiye'deki din tartışmalarını gündeme taşıyan küresel ölçekli olaylar olur (Çav, 2017b). Bu dönemde yaşananlar; devlet ve siyaset ile dinî cemaatlerin ilişkilerinin yeniden düzenlenmesi, laiklik uygulamalarının gözden geçirilmesi, dinî yapıların yapılanmalarında özgür ve şeffaf olmalarının sağlanması, diyalogculuk gibi dinî zeminleri

[80] Bu durumun benzeri; 28 Şubat 1997 Darbesi sürecinde, 12 Aralık 1997 tarihili mitingte okuduğu şiirdeki sözler sebebiyle mahkûmiyet alacak olan İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın seçildiği zaman da yaşanır. Daha sonra 2001 yılında AK Parti'nin Kurucu Genel Başkanı olacak Recep Tayyip Erdoğan'ın 1994 seçimlerinde İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olması ile İstanbul'da İslâmî yaşamın dayatılacağını iddia eden birçok söylentiyi ele alan Yashin (2002: 22-25) "İslâmî kamu hayatı" ve din-laiklik tartışmaları üzerine kapsamlı değerlendirmeler yapar. 1990'larda "sosyal ve kültürel gerginliklerin yeniden başgöstermesi"ni ve sakal-bıyık gibi "ideolojik tanımlama işaretlerine" ilişkin tartışmaları Kemalizm-laiklik ekseninde inceleyen Arkoun (1994a) ise bu süreci, "aklın özgürlüğe kavuşma çabalarının henüz emekleme safhasında olduğu" bir durumun göstergeleri olarak görür.

[81] "Başörtüsü Yasağı"nın kaldırılması ile yeni bir aşamaya geçen Türkiye'deki laiklik uygulamalarını, "dışlayıcı laiklikten pasif laikliğe geçiş süreci" ekseninde inceleyen bir çalışma için bkz. Akyüz, 2016.

[82] Bu operasyonun Suriye ayağında yaşananlar acı bir tecrübe olarak hâlen tüm derinliğiyle devam etmektedir. "Arap Kışı" kullanılarak Suriye'de başlatılan savaş projelerinin gerek siyasi-sosyal gerekse bizatihi din açısından Türkiye'deki tartışmalarda derin etkisi olmakta, olaylar din yorumları açısından da sorgulanmaktadır. Suriye'de yaşananlar için bkz. Çav, 2017a.

yozlaştıran uygulamaların sonlandırılması, dinî eğitimin yeniden gözden geçirilmesi ve dinî olgular konusunda daha güçlü yaklaşımlar geliştirilmesi gerektiğini ortaya koyar (Çav, 2017b: 381-391). Son yıllarda giderek tırmanan İslâm'ın Ehl-i Sünnet ve Cemaat çizgisi ile "Kur'an İslâm'ı", "Hadissiz/Sünnetsiz/Peygambersiz İslâm" ve/veya "Tarihsel İslâm" tartışmaları, müsteşrikler (oryantalistler) eliyle inşa edilen "dine karşı din" programının bir parçası olarak (Çav, 2017b: 381-391), yine bu sürecin İslâm içindeki ve/veya çevresindeki tartışmalarına işaret eder. Verilen bu konulara birçok başlık daha eklenebilir. Meselenin özü ise aynıdır: Türkiye'de din ile sekülarizm (tepeden inmeci olarak laiklik ve sekülerleştirme programı ile sekülerleşme) ilişkileri, bunun siyasî-toplumsal yapıdaki yansımaları ve İslâm'ın geleneksel ve modern yorumlarının günümüzdeki dinamikleri, uzantıları ve etkileşimleri. AK Parti'nin gerek iktidara gelişi, gerekse bu süreçte özellikle "din" merkezli yaşananlar ve hâlâ yaşanmakta olanlar, Mardin'in (2005), iktidarının ilk yıllarında parti için yaptığı tespitlerin de geçerliliğini ortaya koyar: "AK Parti Türkiye'deki İslâmî toplumsal-siyasal hareketlerin potansiyelini bitirip tüketmemiştir. Ama gelecekte AK Parti'ye çıkacak herhangi bir İslâmî *rakip* bilgi, medya, teknoloji ve siyasete dayanan benzer yolları kullanmak mecburiyetinde kalacaktır" [İtalik -EÇ]. Dinî, siyasî veya toplumsal, hangi açıdan bakılırsa bakılsın, sekülarizmin günümüzdeki uygulamaları hem bu süreçlerin tamamını belirlemekte, hem de bu süreçler sekülarizmin yeni formlarına etki etmektedir. Nihayetinde, modern Türkiye'nin tarihini, "birbiri içine nüfuz eden ve yakınlıkları içinde dönüştürülen 'geleneksel' güçler ve modernlik arasında, karmaşık, çok katmanlı bir karşılaşma" olarak tanımlayan Mardin'in (2005) vurguladığı bu karşılaşmanın bir boyutu, İslâm ile sekülarizm arasındaki gerilim-çatışma-uzlaşma dinamiğidir.

Din ile sekülarizm etkileşimi, bunun bir boyutu olan din ile devlet ilişkilerini dönüştüren din ile siyaset ilişkisi, bugün 15 Temmuz 2016 Darbe Girişimi'nden sonra çok daha karmaşık bir sürece doğru evrilmiştir. FETÖ olayı, Türkiye'deki din algılarını, olgularını, tanımlarını, temsillerini, görünümlerini, toplamda düşünce, teori ve pratiklerini kökten etkilemiştir (Türk Diyanet Vakfı Komisyonu, 2017; Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı Komisyonu, 2017; Büyükkara vd., 2017). Geçmişe yönelik bakıldığında, bütün yapılanlar bir yana, örneğin FETÖ'nün medya organlarında başlatılan "İslâmcılık öldü mü?" tartışmalarının, bugün, seçilmiş sivil iktidarı ve iradeyi zayıflatmak için yapıldığı ortaya çıkar, dolaylı olarak iktidar çatışmasının aynı zamanda aracı olan bu tartışmaların hedefinin bu olduğu anlaşılır (*İslâmcılık Öldü Mü?*, 2012).[83] Bu açıdan, günümüzde, Cumhuriyet tarihi boyunca yaşanan din ile sekülarizm etkileşimleri, din ile devlet ilişkileri, dinin toplumsal yapıdaki yeri, koşulları ve özellikleri ile bireylerin din ile ilişkilenme süreçleri, -sekülerleşme bağlamında dünyada da yaşandığı gibi- yeni bir aşamaya evrilmiştir. Türkiye'deki din ile sekülarizm geriliminden beslenen yeni yaklaşımlar, değerlendirmeler ve tartışmalar, bu dinamikler üzerinden ilerleyecektir.

Din Sosyoloğu ve/veya Teolog Olmak

Dinî konular, ne dereceye, hangi sınıra ve düzeye kadar ve nasıl, hangi biçimde ve ölçülerde sosyal bilimciler tarafından ele alınmalıdır? Bu, çok kritik bir sorudur. Burada, sosyal bilimcilerin çalışmalarının sınırını, sosyal bilimci/sosyolog-felsefeci-psikolog-tarihçi-arkeolog-edebiyatçı vd. olmak ile teolog olma farkları ve/veya bunların bitişmesinin koşulları belirler. Adnan Ekşigil (2001),

[83] "İslâmcılık (İmkân ve Muhasebe)" özel sayısı yapan *Tezkire Dergisi* (2014) "Öldükçe Dirilecek Bir Düşünce ya da Klein Şişesinin Cini: İslâmcılık" başlıklı sunuş yazısında "İslâmcılık öldü mü?" tartışmasının niyetini sorgular ve bu durumu net biçimde ortaya koyar: " 'İslâmcılık öldü mü?' tartışması bölgede yaşanan [İslâm coğrafyasında kuşatıcı bir kimlik ve siyaset olarak ortaya çıkan İslâmcılığın yükselmesi ile başlayan] bu trende karşı duyulan tepkinin bir neticesi olarak yorumlanmaya müsait biçimde gelişti. Basitçe İslâmcılığı bir muhalefet ideolojisi olarak betimleyen, iktidara gelmesiyle varlık sebebini kaybettiğini ve zamanla devletin yerleşik uygulamalarıyla bütünleşip ana gövdesini yitireceği tezinden hareket eden kesimlerin Türkiye'de son dönemlerde yaşanan gelişmeleri de kendi tezlerine dayanak göstermeleri ortaya oldukça hazin bir tablo çıkardı. Öyle ki bu tezi kurumsal bir savunmaya dönüştüren ve son dönemde yaşanan gelişmelerde adından oldukça bahsedilen bir gazete [Zaman] Şubat ayı [2014] içerisinde İslâm dünyasından birkaç katılımcıyla alelacele düzenlediği bir sempozyumda Mısır ve Türkiye örnekleri üzerinde İslâmcı iktidarların başarısızlığını tescillemeye gayret etti." Aynı grubun, 28 Şubat 1997 Darbesi döneminde "Abant Toplantıları" altında yaptığı ilk toplantının "İslâm ve Laiklik" olması da bu boyutuyla yeniden değerlendirilmelidir (*İslâm ve Laiklik-Abant Toplantıları 1*, 1998).

Şerif Mardin'in betimlemeye dayalı sosyal bilim tavrını "antropologca" ve anlamlı bulur: "Mardin'in yalnız Said Nursi monografisi gibi özgül yazılarında değil, İslâm'a ilişkin daha genel gözlemlerinde de baskın eğilim, kendi bilimsel pratiğine özgü kavramlarını, önkabullerini, yargılarını mümkün mertebe geri planda tutarak, tüm sözü İslâm'a -veya İslâm'ın şu veya bu sözcüsüne- vermek, yani kendi terimlerinden çok İslâm'ın terimleriyle irdelemeye çalışmaktır İslâm'ı. (…) Açıklamaktan çok betimlemeyi öngören, hatta açıklamaktan öncelikle kaçınan; nesnelliği, araştırdığı konunun -yani burada 'din'in, İslâm'ın- öznelliğini içeriden fethetmekle ya da hiç değilse 'taklit' etmekle arayan bir tavırdır bu. Bu tavrın dayandığı başlıca varsayıma göre açıklama girişimi, İslâm'ın düşünsel içeriğine müdahalede bulunma ve sonunda İslâm'la 'lafa tutuşma' tehlikesini içerir ki bu da nesnelliğe halel getiren, yürütülen çalışmayı ideolojikleştiren bir çabadır." Bunula birlikte Ekşigil, Mardin'in bu çabasına rağmen, onun hemen yanıbaşında olan ve iç içe olduğu İslâm'a karşı "soğukkanlı" tavrının ne derece mümkün olduğunu sorgular, bunun gerçekte böyle olamayacağını düşünür ve "Dini resmetmek yetmez, onunla tartışmak da gerekir" görüşünü savunarak bir sosyal bilimciden felsefecinin yaptığı gibi "din ile tartışan" bir yaklaşım bekler. Mardin'i "dini resmetmekte" başarılı, ancak "dini tartışmakta" yetersiz görür. Çünkü Ekşigil (2001), "antropolojik-betimlemeci" söylemin "düşünceyi askıya" aldığını düşünür. Onun beklediği, antropolojik, felsefî, tarihsel ve ussal söylemleri birlikte sürdürebilen, çalışmaları ile de "İslâm'la yüzleşebilen" bir sosyal bilimci düşünce insanıdır. Burada, Ekşigil'in, Mardin'in dinin toplumsal pratik olarak etkisini araştırmayı amaç edinen yaklaşımını kavradığını, ancak bu çözümlemelerinden "dini tartışmaya açmak" gibi bir adım atmamasını eleştirdiğini görüyoruz. Bunu, din-dışı bir eğitim alan bir sosyal bilimcinin veya dinî eğitim almamış, teolog olmayan birinin yapmasını beklemek, ne ölçüde anlamlıdır, mantıklıdır, yapıcıdır ve faydalıdır?

Şerif Mardin, yıllar öncesinden bu noktaya işaret eder. "Türkiye'deki olumsuz laiklik düşkünlüğü, din araştırmalarını önemli ölçüde fakirleştirdi; zira, bu yolla dinî araştırmalar, psikolojik ihtiyaç, kültürel önem, alışılagelmiş davranış biçimi, sosyal değerler ve kısmen de olsa kurumsal ortam şeklindeki kendine has gerekli çerçevelerin dışına itilmişlerdir" diyerek Cumhuriyet Türkiyesi'nin din ve din çalışmaları karşısındaki durumunu tespit eden Mardin (1977a; 1977b), din sosyolojisinin teolojiden ayrı olduğunu ifade ettiği bir başka yazısındaki sözleri ile hem din merkezli konulara yönelik resmî-merkez söylemin ve seküler-pozitivist akademik mahallenin "olumsuz laiklik" baskısını ortaya koymuş, hem de Ekşigil'in dile getirdiği düşünceye cevap vermiştir: "Bu makale 'din' lehinde bir yazı değildir. Din 'aleyhinde' bir yazı da değildir. Bu deneme din olayını bir toplumsal süreç olarak değerlendiren bir yaklaşımın ürünüdür." Mardin -yorumlarında her zaman ölçülerini koruyamasa da (Mardin, 2011, 10-11 Ekim)-, çalışmalarını bir teolog olarak değil, sosyal bilimci olarak yaptığının ve sınırlarının olması gerektiğinin farkındadır.

Ekşigil'in söylediği "dini tartışmaya açmak" girişimini bir sosyal bilimci/sosyolog olarak Cahit Tanyol yapmış, dinî ön-kabul ve kaide olarak "peygamberin son peygamber olma" özelliğini hiçe sayarak bunu irtica ile bağdaştırmak gibi temel bir yanlışa düşmüştür: "Hazreti Muhammed'in değişmez üç niteliği vardır: Kul olması. Halife, yani devlet başkanı olması. Ahir Zaman peygamberi olması. Bu üç nitelik birbiriyle çelişir. Kul olmayla halife olma birbiriyle uyuşur. Çelişki kendisinden sonra başka bir peygamberin artık gelmeyeceği iddiasıdır" (Tanyol, 1989: 283). Burada da görüleceği gibi, din alanında çalışan sosyal bilimcilerden, dinin ontolojik, epistemolojik, metafizik veya teolojik tartışmasını yapmalarını beklemek, çok temel yanlışlar getirebilir. "[A]kli verilerle dinî metinlerdeki bilgiler arasındaki çelişkiyi gidermek" (Tığlı, 2017: 304) amacıyla hareket etmek, "Din akıl değil, inanç alanıdır" düşüncesinde olmasına rağmen yukarıdaki satırları yazan Tanyol örneğinde görüldüğü gibi; dinin özünden uzaklaştırılmasına ve din-dışının, yani seküler ve/veya din karşıtı olan alanın dini değersizleştirmesine, dinin içini boşaltmasına ve dine varlık alanı tanımayan bir hakimiyet kurma girişimina yol açar. Din tartışmaları ile sosyal bilim tartışmaları karıştırılmamalıdır. Dinî tartışmalarda, ontolojik, epistemolojik, metafizik veya teolojik bakımdan anlamlı, uygulanabilir, etkili ve sağlıklı çözümler, geleneksel ve/veya modern kurumlardan din eğitimi almış kişilerden gelebilir. Din

alanındaki sosyal bilim çalışmaları, dogmalar ile olgular arasındaki çelişkileri seküler akla dayanarak kendine göre çözmekten vazgeçmediği ve dinî eğitim alan kişilere bu kapsamdaki çalışmaları için destekleyici, yol açıcı ve çözüm önerileri geliştirici bilgiler sağlamakla kendini sınırlamayı ilke edinmediği sürece, yani Aydınlanmacı seküler-pozitivist aklın dine yönelik ideolojik programa dönüşen "sekülarizm uygulaması" belirli sınırları korumadığı sürece, bu alandaki tartışmaların kırılganlığı, gerilimi ve çatışmacı yönleri, her geçen gün artacaktır.

Sonuç ve Değerlendirme

Seküler dünyanın ışıltılı cam küresi kırıldı ve içinde bir öz/ruh olmadığı ortaya çıktı. "Din, insan özünün *fantastik bir gerçekleştirimi*dir; çünkü *insanın özü*nün hakîkî bir gerçekliği yoktur" (Feuer, 1959: 262 ve devamı akt. Nisbet, 2016: 307) diyen Karl Marx, yanlışlandı. Dünyada sekülerleşmenin, Türkiye'de laikliğin sonu mu geldi? Sekülerleşme, nereye kadar sürecektir? Sekülerleştirme ve sekülarizm, hayat hakkı bulmaya devam edecek midir? İki kutuplu dünya düzeneğinin, yani Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte, 1990'lardan itibaren radikal İslâm, ılımlı İslâm, sekülerleşme, dindarlaşma, dindarlık, muhafazakârlık ve bağlantılı konuların tartışmaları giderek yoğunlaşır.[84] Bu dönüşümde dünyadaki yerleşik değerler sisteminin yıpranması, hasar alması, değişmesi ve/veya bazı yönlerden yıkıma uğraması bireyleri ve toplumları yeniden anlam, gaye ve değerler arayışına sürükler. 1990'larda, sekülerleşmenin ve dinin yeniden güçlü biçimde gündeme gelmesinin arka planında bu yer alır. Bunun sonucunda sekülerleşme süreci, dünyada, bu yıllardan itibaren giderek artarak, farklı dinler temelinde sosyolojik, ideolojik ve uygulama biçimleri ile kapsamlı olarak sorgulanmaya başlar. Bu sorgulamalarda; seküler topluma karşı meydan okumalara dikkat çekilmekte (Perry, 1996), seküler kültüre karşı yeni argümanlar geliştirilmekte (Miller, 1995), sekülerleşmenin mevcudu açıklamadaki yetersizliği tartışılmakta (Berger, 1999)[85], gerilediği ve yanlışlandığı dile getirilmekte (Hervieu-Léger, 1998; Berger, 1996/97, 2008)[86], dinden uzaklaşacağı düşünülen toplumlar sekülerleşmek bir yana dindarlığını yeni dini biçimlerle dahi olsa bir şekilde artırmakta ve sekülerleşmenin "kriz" yaşamakta olduğuna işaret edilmekte (Berger, 1983; Needham vd., 2007), seküler söylemin getirdiği düş kırıklığı ve dinin kamu yaşamındaki canlanması ele alınmakta (Smith, 2010), iddia ettiği gibi dinin ölümüyle sonuçlanmayan süreç sonrasında geleneksel seküler tezin güncellenmesi gerektiği savunulmakta (Norris vd., 2004), dinin etkisini artırdığı süreçte

[84] ABD ile SSCB (Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği) arasında dinamikleri kurulan iki kutuplu dünya düzeninin, yani Soğuk Savaş'ın sona ermesi, Francis Fukuyama (1992) tarafından [Gray'e (2002) göre "Hristiyanlık inancının açık bir şekilde seküler mutasyon geçirmiş hali" olan] "tarihin sonu" şeklinde, Bernard Lewis ve Samuel Huntington tarafından ise (Kalın, 2017: 414-418) "medeniyetler çatışması" süreçlerinin başlangıcı olarak gösterilmiş ve Yeni Dünya Düzeni (New World Order), bu yaklaşımlarla tanımlanmıştı. Bu süreçte, 1995 yılında Londra'da yapılan NATO toplantısında NATO Genel Sekreteri Willy Cales'in "Sovyet tehdidi bitti. Şimdi NATO'nun misyonu İslâm ülkelerinde gelişen fundamentalist [radikal/köktenci] hareket olmalı" (Tuzcuoğlu, 1995; Taşgetiren, 1995) sözleriyle işaret ettiği ve zamanla "İslâmî terör" olarak küresel güçler tarafından damgalanacak "radikal İslâm" merkezli yaklaşımın; 11 Eylül 2001 Olayı da bahane edilerek dönemin ABD Başkanı G. W. Bush'un "Bu bir Haçlı Seferi…" (Bush: Bu bir haçlı seferi, 2001, 18 Eylül) sözleriyle başlatılan Afganistan, Irak vd. İslâm ülkelerine yönelik saldırı ve işgallerin etkilerinin bugünkü İslâm ülkelerindeki siyasî, askerî ve sosyal durumlarla, ılımlı-radikal İslâm yaklaşımlarıyla, bundan öte bunların etkilediği dinî tartışmalarla ilgisi, ayrıca incelemeye değer bir konu olarak, din, dindarlık, sekülerleşme, laiklik, sekülerleştirme, sekülarizm vd. tartışmalarda dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda, 15 Mart 2019'da, Yeni Zelanda'da gerçekleşen ve 51 Müslümanın ölümüyle sonuçlanan cami katliamlarının, 1990'larda İslâm üzerinden başlatılan bu sürecin bir uzantısı olup olmadığı, önümüzdeki günlerin tartışma konularından biri olacaktır. Türkiye'deki sekülerleşme ile ilgili çalışmaların ancak 1990'lardan sonra kelimenin kendi anlamıyla gündeme gelebilmesini (Özay, 2001; Meriç, 2005; Altıntaş, 2005, Özden, 2010) ve başlığında "seküler" kelimesinin geçtiği ilk kitabın 1993 yılında basılmasını (Darende, 2015) da, Soğuk Savaş'ın Türkiye'nin düşünce hayatına getirdiği olumsuz etkilerinden biri olarak yorumlamak mümkündür.

[85] İslâm dünyası ekseninde modernleşme teorisine bağlı geleneksel sekülerleşme teorisinin mevcudu açıklamaktaki yetersizliği üzerine bkz. Küçükcan, 2005.

[86] Berger'e göre (1996/97), "yeniden canlanan bu dinî hareketlerin sekülerite ye ortak olarak yönelttikleri tenkit şudur: Aşkınlıktan (semâvîlikten) yoksun bir insan varlığının gücü, kuvveti ve anlamı yoktur." Bugün, desekülerleşmeden, yani sekülerleşmenin zayıflamasından ve dinin yükselmesinden bahseden Berger (1996/97), 1960'larda sekülerleşme tezini savunan literatüre katkı vermiştir.

ortaya çıkan sekülarizasyon problemi toplum ve kültür ekseninde yeniden gözden geçirilmekte (Pecora, 2006), sekülerleşmenin sınırları çizilmekte (Roover, 2015), bu sınırların globalizasyon ile etkileşimi ve deneyimleri farklı dinlerin perspektifinden sorgulanmakta (Camillieri, vd., 1998), sekülerleşmenin nasıl anlaşılması gerektiği üzerine çok-disiplinli bakışlarla yeniden düşünme çabaları yapılmakta (Calhoun vd., 2011), köktencilik yaklaşımları dahil din üzerinden yaşanan tüm tartışmalar bir şekilde sekülarizm ile birlikte yapılmakta (Hadden vd., 1989), seküler devletlerin kamusal yaşamdaki etkileri ve din ile ilişkileri tartışılmaya devam etmekte (Westerlund, 1996; Nasr, 2001; An-Na'im, 2008; Hibbard, 2012; Fox, 2015; Joppke, 2018), İslâmcıların sekülerleş(tiril)mesi gündeme getirilmekte (Iqtidar, 2011), seküler ideolojilerin ve din politikalarının şiddete yol açan etkilerine deliller getirilmekte (Falola, 2009; Madan, 2009)[87], çoklu sekülerleşme (Warner vd., 2010) veya desekülerleşme süreçlerinden bahsedilmekte (Bayer, 2010), kısacası hayata dair hemen her konu[88], din, dindarlık, dindarlar, seküler düşünce, sekülerlik, sekülerleşme, sekülarizm, desekülerleşme ve bağlantılı kavramlar bağlamında ele alınmaktadır.

Rönesans-Reform-Aydınlanma sürecini "Tanrı öldü" mottosunda somutlaştıran ve "İnsan Tanrı" anlayışını besleyen Hümanizm ile biçimlendirilen akılcılığın (rasyonalizmin) bilimci ve pozitivist dayatmacılığının sonuçlarından bir tanesi şu oldu: "Modernizmin seküler zorbalığı."[89] "Aydınlanmanın yanılgısı, kutsalın, geçici bir yanılsamadan başka bir şey olmadığını ve insanların akıl ve çıkar üzerine kurulan seküler değerlerin dünyasında yaşayabileceklerini varsaymasıydı" (Nisbet, 2016: 312-313). Sekülarizm, modernizmin dayattığı modernleşmenin eşkıyası oldu; dini, dinsel inançları, inanç ritüellerini ve dinî yaşam sistemlerini düşmanlaştırdı, yozlaştırdı, dönüştürdü veya yok etti. Modernizmin seküler zorbalığından Osmanlı-Türkiye coğrafyası, İslâm ve Müslümanlar kendine düşen payı fazlasıyla aldı. Sekülarizm, XIX. yüzyıldaki çekingen tavrını, XX. yüzyılda üzerinden attı, Cumhuriyet döneminde ise kurucu iradenin ve resmî-merkez ideolojinin ruhuna biçim vererek baskıcı egemenliğini inşa etti. Osmanlı Devleti dönemindeki kısmi laiklik ve sekülerleşme süreci, Cumhuriyet döneminde devrimler temelinde laiklik uygulaması ile birlikte sekülerleştirme projesine dönüşmüş, yüz yılı aşkın süredir devam eden Osmanlı-Türk modernleşmesi başka bir evreye geçmiştir.

Gelinen noktada, yoğun bir laiklik uygulaması altında kalan "Türkiye'deki toplumda sekülerleşmenin seyrinin ne olacağı", önemli bir araştırma ve tartışma konusudur. Cumhuriyet'in ilk yıllarında din ve devlet işlerinin hukuki ve yapısal olarak ayrılması ve pratikte devletin dini kontrol etmesi esasına dayanan laiklik ilkesi ile dinin toplumsal ve siyasal hayattan çekileceği, vicdanlarda

---

[87] İngiliz sömürgeciliğinden kurtulan Hindistan'da ayrılan Pakistan dışında kalan Müslümanların "vatandaşlık" bağı üzerinden yeni seküler devlet Hindistan'a aidiyet oluşturma sürecini inceleyen ve bugünkü çatışmalı duruma dair fikir veren bir çalışma için bkz. Sherman, 2016.

[88] Örneğin Batı dünyasında yaşayan Müslümanların bulundukları ülkelere entegrasyonu nasıl olacaktır? Batı'da yaşayan Müslümanlar üzerinden Batı'yı etkileyen İslâmî yorumların seküler, demokratik ve liberal dünyaya, yani içinde bulundukları Batı'ya eklemlenme veya eklemlenememe olanaklarını, köktencilik olarak tanımlayan yaklaşımlardan en serbest yorumlara kadar sekülerlik odağında anlamlandırmayı amaçlayan bir çalışma için bkz. Roy, 2007.

[89] Gray (2002), kavramlaştırdığımız bu olgunun pratik sonuçlarını, bilimi kullanarak insan koşullarını zorla değiştirebileceklerine inanan Hitler ve Mao ile örneklendirdiği tiranlık/zulüm üzerinden şöyle ifade eder: "The trouble with secular myths is that they are frequently more harmful than the real thing. In traditional Christianity, the apocalyptic impulse was restrained by the insight that human beings are ineradicably flawed. In the secular religions that flowed from Christianity, this insight was lost. The results has been a form of tyranny, new in history, that commits vast crimes in the pursuit of heaven on earth." Robert Nisbet (2016: 303, 305), 1966 yılında yayınladığı The Sociological Tradition kitabında "modernizmin seküler zorbalığı"nı anlamamızı sağlayacak tespitler yapar: "[B]ütün Aydınlanma filozoflarının şu tutumu paylaştıklarını söylemek yanlış değildir: Her türlü vahiy dininden ya da kurumlaşmış/müesses dinden nefret"; "Voltaire'nin *Sözlük*'ü [*Dictionary*], Helvetius'un *İnsan Üzerine Deneme*'si [*Treatise on Man*], Le Mettrie'nin *Bir Makine Olarak İnsan*'ı [*Man a Machine*], Condorcet'nin *İnsan Zihninin İlerlemesine İlişkin Tarihsel Bir Görüşün Ana Hatlar*'ı [*Outline of an Historical View of the Progress of the Human Mind*] ve Holbach'ın *Doğa Sistemi* [*System of Nature*] gibi metinlerde dinin, özellikle de Hristiyanlığın yalnızca cahillerin ve akıldan yoksulların ihtiyaç duydukları bir hurafeler yığını olarak görüldüğü apaçıktır"; "[A]ydınlanma filozoflarının güçlü varisi Bentham ve Marx'ın eserlerinde Holbach ve Helvetius'un eserlerinde rastladığımız dinden nefrete; toplum ve insan davranışının açıklanmasında verimli bir kategori veya perspektif olarak görülen dini hakir görme tavrına rastlarız."

kalacağı ve kamusal yaşamda etkili olmayacağı düşünülmüştür. Ancak bu gerçekleşmemiş, 1950'de yönetimi devralan Demokrat Parti iktidarı ile birlikte, toplumdaki dinî değerler ve yaklaşımlar siyasal yaşamı etkilemeye başlamış, toplumsal hayatta din yeniden öne çıkmıştır. Cumhuriyet'in kurucu iradesi ve resmi-merkez ideolojisi tarafından uygulanan laiklik ilkesi, devletin inşa sürecinde daha katı ve tavizsiz olmakla birlikte, bugünlere değin çeşitli derecelerde ve ölçeklerde modernizasyon projesi olarak kesintisiz uygulanmıştır. Bu sebeple, laiklik siyasî-hukukî-yapısal, toplumun seküler yönde değişimini ifade eden sekülerleşme ise sosyolojik bir kavramdır. 2010'lu yıllara değin Türkiye'de yaşanan süreç, temelde baskıya, zora ve hukuki cezalandırmaya dayalı laiklik uygulamasının, tepeden inmeci bir anlayışla siyasi-sosyal bir proje olarak uygulanması, yani aynı zamanda ideolojik sekülarizmdir. Elbette, bu yıllarda sekülerleşme olmuştur, ancak bu süreç laiklik ilkesinin toplumsal olarak uygulanmasına dayanan sekülerleştirme programı ve sekülarizm baskısı altında olmuştur.

Peki din, Cumhuriyet tarihi boyunca neden hep sorunlarla ilişkili olarak anılmıştır? Bunun sebebi nedir? Bu süreci ve ortaya çıkan sorunları açıklayan bir soru zihnimizi aydınlatır. Ahmet Çiğdem (2005) "Türk toplumunun millî meselesi dindir" saptaması yaptıktan sonra teorisyen Ralf Dahrendorf'un 1968 yılında Almanya için sorduğu soruyu Türkiye'ye uyarlar: "İslâm neden ve nasıl, Türkiye'nin istendiği kadar modern veya muhafazakâr, liberal veya sosyalist, milliyetçi veya üniversalist, dinsel veya seküler oluşunun ve/veya olamayışının 'rasyonalini' oluşturmaktadır?" Hayatları boyunca çeşitli biçimlerde bu sorunun cevabını arayan Cahit Tanyol ve Şerif Mardin, Türkiye'de dinle ilişkili sosyal bilim ve din sosyolojisi çalışmalarına önemli katkılarda bulunmuşlardır. Her ikisi de, -Tanyol'daki "Doğulu devlet ve toplum yapımız var" (Çav, 2011: 342-343) iddiasına rağmen- akılcı, sekülerist ve pozitivist Batı Medeniyeti merkezli olarak Türkiye'deki toplum ve devlet yapısına baktıkları için, dinin başta siyasî yapıda olmak üzere bireysel ve toplumsal etkisinin azalmasının olağan olduğunu düşünürler. Buradaki fark, Tanyol'un dinin bireyin vicdanı ile sınırlanmasını yani toplumsal bir pratik veya kamusal alanda temsiliyete dönüşmemesini savunması, Mardin'in ise dinin toplumsal etkinliğini ve siyasi-sosyal yapıdaki belirleyiciliğini tespit ederek bunun üzerinden dine de kısmen alan açan siyasî-sosyal yaklaşımlarını geliştirmesidir. Tanyol din karşısında "reddedişe" daha fazla yaslanan, Mardin ise din karşısında "kabul edişe" daha fazla yaslanan ancak bunu çeşitli sınırlar koyarak oluşturan bir sosyal bilim anlayışı gösterir.

Cahit Tanyol, 1940'ların sonunda, -kendisinin ifadesi ve doğru kavramlaştırması ile- laisizme, İslâm'ın kendi içinde reform yapabilecek özelikte olması sebebiyle karşı çıkarken, bir süre sonra görüşü değişir. 1950'lerde, yaptığı doktora ve doçentlik çalışmaları ile ahlâkın çeşitli boyutlarını ele alır, artık Cumhuriyet devrimlerinin din konusunda yaptıklarını "dine mugayir" görmemeye başlar. İnanca, ibadete ve muamelata ait emirler olmak üzere dinde emirlerin üçe ayrılması üzerinden bu yaklaşımını meşrulaştırır: İbadet ve inanç birey ile Tanrı arasında olurken, muamelat birey ile devlet arasındaki ilişkileri düzenler, dolayısıyla inanç ve ibadeti ilgilendirmeyen "birey ile devlet arasındaki" uygulamalar, yani Cumhuriyet devrimleri ile inşa edilen toplumsal düzen "dine mugayir" (dine aykırı) olmaz. Cumhuriyet dönemi din ve laiklik (ele aldığımız şekliyle sekülarizm) ilişkisi, irtibatı ve dinamiği bu paradigmaya göre çözülebilir. Din, birey ile Tanrı arasında kalırsa, devletin devrimlerle ve uygulamalarla yaptıkları muamelata ait olduğu için bu pratikler birey, toplum ve dolayısıyla din açısından bir sorun olmaz, olmamalıdır. Tanyol'a göre, örf ve âdetlerin İslâm Hukuku'nda temel alınması, böyle bir yoruma olanak ve laiklik ilkesine de uygunluğu sağlar. Ancak, her durumda, bu yoruma karşı çıkan, bu düşünceyi içselleştirmeyen ve reddeden yaklaşımlar, karşılarında resmî-merkez ideolojinin ihdas ettiği devlet gücünün baskısını bulur.

Şerif Mardin, bu ülkenin siyasi-toplumsal yaşamı, gelişimi ve özellikleri hakkında doğru tespitler yapmış, toplumun özelliklerini detaylı biçimde ortaya koymuş, bunlarla bütünleşen düşünce hayatının derinlikli ve kapsamlı anlamlandırmasını gerçekleştirmiştir. Din alanında yeni sorular sorarak, anlama çabası güderek ve yorumlama girişimlerine yönelerek modernleşme içindeki Türkiye'de önemli çalışmalar yapmıştır. Türkiye'de yürütülen Batılılaşma Projesi'nin, Toplumsal Mühendislik Projesi'nin, baskı ile dayatılan modernleşme programının uygulanan hâliyle kalıcı

olamayacağını, gündelik yaşama nüfuz etmekte zorlanacağını, doldurulmak istenen dinin yerinin bu projeyle dolmasının mümkün olmadığını, bu anlamda Kemalizm'in toplumun varoluş derinliklere kök salmasının sanıldığı kadar kolay olmadığını ve bunun özellikle 1950'ler sonrasının serbest ortamında hemen açığa çıkan bir süreç olduğunu; Jakobenizmin (tepeden inmeci yönetim uygulamasının) Osmanlı Devleti'nin son yıllarına dayanan tarihsel ve düşünsel köklerini, entelektüel kapasitesini ve uygulamalarını inceleyerek, buradan elde ettiği sonuçları dayanak alarak tespit etmiş ve haklılığını her geçen gün sağlamlaştıran tezler ve düşünceler örgüsü ile, bu gerçekliği ortaya koymuştur. Din sosyolojisi üzerine derinliğine çalışmalara yönelerek bu alanda birçok makale yazan Mardin, mevcut yerleşik bilimsel üretim sisteminin temsilcisi seküler-pozitivist akademisyenlerin din ve din odaklı sosyal bilim araştırmalarına yönelik tabularına tamamen son verememiş olsa da büyük ölçüde bu algıyı değiştirmiştir. Bunu, bedel ödeme pahasına yapmıştır. Said Nursi hakkındaki çalışması sebebiyle TÜBA'ya alınmaması bu bedellerden bir tanesi olur.

Cahit Tanyol'un ve Şerif Mardin'in din ve sekülarizm merkezli çalışmaları bize şunları söyler:

1. Din, Türkiye'deki bireylerin ve toplumun temel özelliklerinden bir tanesidir.
2. Cumhuriyet'in getirdiği birey-toplum-devlet tasarımı; devlet yapısına uygulanan laiklik ile bunu toplumsal düzeyde ideolojik program hâline getiren sekülarizm üzerine kuruludur.
3. (Devletin dine müdahalesi noktasında yapılan uygulamalar farklı olmakla birlikte) Din ile Devlet işlerinin birbirinden ayrılması modern ulus-devletin gereğidir.
4. Sekülerleştirme ve ideolojik sekülarizme dayalı politika, program ve uygulamalar, bireylerde ve toplumda olumlu-olumsuz tepkilerle karşılanmıştır.
5. Din ve sekülarizm dinamiği, gerilimi, tartışması veya çatışması; çeşitli toplumsal ve siyasî sorunlarla birlikte iç içe işlemektedir.

Cahit Tanyol ve Şerif Mardin bu tespitlerde örtüşürken, çözüm önerilerinde farklılaşırlar. Tanyol, İslâm'ın toplumsal dinamizminin farkında olmakla birlikte düşünce hayatı boyunca dinin birey ile Tanrı arasında olması ve vicdanla sınırlanması gerektiğini, dinî yaşamın, Türkiye'deki Anayasa'nın laiklik ilkesi gereğince kanunlar ve kurallar çerçevesinde kısıtlanmasını, baskılanmasını ve kontrol edilmesini; ulus-devletin baştan itibaren esas aldığı inşa amacının ve toplumun sekülerleştirilmesinin devamını savunur. Mardin, "toplumsal bir pratik" olarak gördüğü dinî ifade, temsil ve pratiklerin toplumsal ve siyasal alanının genişlemesinin önemini vurgular; yaşam alanlarının sivil toplum ve siyaset ekseninde esnekleştirilerek, genişletilerek ve normalleştirilerek seküler toplum ve laik devlet yapısının sınırlı ve kısmen de olsa dönüşmesi gerektiğini dile getirir.

Toplumsal ve siyasal olarak görünür ve aktif olma çabasında olan dindar kişileri irtica yaklaşımı üzerinden ötekileştiren ve laikliğin esnemesini "Şeriat devleti gelebilir" diyerek tehlike gören Tanyol'a karşı, Mardin, toplumsal ve siyasal yapıda önerdiği, savunduğu ve ihtiyaç gördüğü esnekliğe rağmen böyle bir tehlike vurgusunu ortaya koymaz. Bu yargısı, Tanyol'u, Aydınlanmacı felsefenin din-dışı ve dini, birey ve toplum yaşamından çıkartan yaklaşımlarından beslenen seküler-pozitivist sınırlı bakış açısıyla hareket ederek bireyi ve toplumu tek tipçi bir hedefle biçimlendiren otoriter, baskıcı ve totaliter devlet anlayışına ve uygulamalarına yakın durmasına, bunları desteklemesine ve savunmasına yol açar.[90] Uygulanan ideolojik sekülarizmin daha yumuşak versiyonunu savunan Mardin'in, yorumbilgisel sosyoloji anlayışından gelen anlama çabası, onun toplumla daha güçlü bir iletişim, etkileşim ve empati kurmasını sağlar. Liberal, çoğulcu ve demokratik bir toplum ve devlet yapısından yana olan tercihi, Mardin'in din ve sekülarizm alanındaki görüşlerine de yansır. Her iki isim de İslâm'ın toplumda yaşanan unsurlarına ve etkisine vurgu yaparken, bu

[90] Örneğin, 27 Mayıs 1960 Darbesi'ne destek vermesinin arka planındaki unsurlardan bir tanesi bu olur (Tanyol, 2003, Bahar).

olguları, Tanyol mevcut düzenin devamlılığı yönünde, Mardin ise sistemin seküler karakterinin sınırlarını din adına olumlu bir alan açmak yönünde zorlayan çerçevede yorumlar. Tanyol her durumda bütün dinî unsurları Kemalizm'e uyumlulaştırmaya çalışırken, Mardin bulgular getirerek din ve laiklik/ideolojik sekülarizm uygulamalarında Kemalizm'e "esnemesi" yönünde öneriler sunar. İki sosyal bilimci de sekülerleşme üzerinde, Türk modernleşmesinin belirleyici ve gerekli unsurlarından biri olarak uzlaşırken, sekülarizm noktasında ayrılırlar. Böylece, Mardin, 2000'lerin başında, -Tanyol'un laiklik vurgusunun aksine- din, sekülarizm ve AK Parti bileşiminde yeni bir sürece işaret etmiş, bugün gelinen nokta itibariyle bu öngörülerinde isabetli olmuştur.

Cahit Tanyol'un çalışmalarında din, ahlâk, örf ve âdetler, irtica gibi konular önemli bir yekûn tutmakla birlikte, sadece bu konularla ilgilenmiş bir sosyolog olarak görülmesi yanlış olur. Ancak, bu konularda yazdıklarının bütün düşünce dünyasının özelliklerini bir biçimde barındırdığını ve diğer çalışmalarını şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Benzer şekilde, çalışmalarının ana izleklerinden olan din ile ilişkili alanlardaki eserleri sebebiyle Şerif Mardin'i de sadece "din sosyoloğu" olarak tanımlamak yanlış olur, tıpkı sadece siyaset bilimci veya tarihçi olarak tanımlandığında olduğu gibi. Her iki sosyal bilimci de seküler bakışın farklı yaklaşımlarını ortaya koyarak Türkiye'deki dinle ilişkili sosyal bilim çalışmalarına önemli katkılar vermiş, düşünce dünyasında etkili olarak ana akım fikirleri genişletmiş ve yeni incelemeler için kaynak çalışmalar yapmıştır.

Din ile kurdukları kişisel bağa baktığımızda Cahit Tanyol, çocukluğunda hissettiği dinî duyguları gençlik dönemlerinde zayıflamış olarak bulurken, uzun yıllar agnostik bir çizgide kalır, son yıllarda ise Tanrı inancını tekrar hissettiğini belirtir (Çav, 2011: 567-582). Tanyol'un agnostik eğilimini, çocukluğundan itibaren aldığı seküler-pozitivist eğitim belirler. Şerif Mardin'in, din ile arasındaki kişisel bağa ilişkin ailesinin Peygamber soyundan gelmesi dışında yazılarına yansımış bir bilgi olmamakla birlikte, metafizik alanı olumsuzlamaz veya bu alandan bir kopuş ortaya koymaz.

Dinle ilişkili alanlarda çalışıp din üzerine yorum yaparken bir hususun özellikle dikkate alınması gerektiğini vurgulamak gerekir: Bu olgu, dinin temel kaynaklarını, özelliklerini, düşünce ve pratiklerini bilmektir. Bu bilme derecesi, din ile ilişkili sosyal bilim çalışmalarındaki anlamlı, değerlendirilebilir ve isabetli yaklaşımları, yorumların geçerliliğini ve önerilerin kalıcılığını belirler. Dolayısıyla, din sosyolojisi alanındaki çalışmalar, İslâm'ın temel kaynakları Kur'an ve Sünnet bilgisine aşinalığı ve hakimiyeti ile bu bilgiyi din-dışı/seküler bilgi ile muhakeme etme becerisine sahip olmayı zorunlu kılar. Aksi halde, bu çalışmalarda hata yapılması kaçınılmaz olur. Dini tartışmak ile dinin bireysel ve toplumsal etkilerini tartışmak arasında fark vardır. Dolayısıyla, din alanında çalışanların dindar olması zorunluluğu yoktur. Ancak yeterli din bilgisi olmadığında, Tanyol örneğinde olduğu gibi ciddi yanlışlara düşülmesi durumları yaşanmakta, yani ontolojik ve epistemolojik olarak din-dışı bir alandan din adına temeli olmayan bilgi üretmek noktasına gelinmektedir ki, bunun ilgili alanlardaki etkisinin dikkate alınabilir, katkı verici veya olumlu yönde olması mümkün değildir. Bu sebeple, kişinin uzmanlık alanının sınırlarını, özellikle bu konu din ise, daha hassas belirlemesi gerekmektedir. Cahit Tanyol'un ve Şerif Mardin'in çalışmaları, tespitleri ve yorumları, bu konuda çeşitli sınamaları yapabileceğimiz olanaklar verir. Bu çalışmalar aynı zamanda din, sekülarizm ve bunlara bağlı süreçlerdeki sorunlar için çeşitli çözüm önerileri sunar.

Dünyada dindarlık oranları XX. yüzyılın başına göre artarken, Türkiye'de de dindarlık "muhafazakârlık" olarak temayüz etmekte[91], yerleşik din ile bireylerin bağları olumlu-olumsuz yönde değişmektedir. Ancak bu tercihler "din" odaklı olarak gelişmektedir. Yeni din iddiaları, dinîmsi oluşumlar (kültler), dinsel inançlar, inanç ritüelleri veya "kozmolojik din felsefesi" (Tillich, 2003) gibi yaklaşımlar, günümüzdeki inanma pratiklerinin çeşitli formlardaki yansımalarıdır. Süreç nereye doğru ilerlemektedir? Wallerstein'ın (2016: 201, 207, 238, 271, 277) doğa bilimleri ile beşeri bilimlerin

[91] Bu konuda veriler ortaya koyan yakın tarihli bir araştırma dikkat çekicidir: *Konda Toplumsal Değişim Raporu: Türkiye'de İnançsızlık Yükselişte*, 2019, 4 Ocak.

birleşmesi olarak gördüğü ve sosyal bilimler zemininde bu iki alanı kaynaştıran yeni bir epistemolojik dönüşüm gerekliliğini savunduğu gibi; sekülerleşme, sekülarizasyon ve sekülarizm ile oluşan meta ile metafizik bölünmelere dayalı kırılma, maddî ile manevî hayat ayrımı veya seküler ile dinî/kutsal varoluş alanları çatışması aşılarak, bunlar yeniden birbirine karşıt olmayan bir denge hâline ulaşabilecek midir? Modern dünya, seküler düşüncenin ve ideolojilerin dayattığı "sınırlı yaşam" alanını genişletebilecek midir? "Modernizmin seküler zorbalığı" ile inanç sistemleri arasında bir barış olacak ve küresel olarak yaşanan "seküler yarılma"[92] travması aşılarak uzlaşı, denge ve huzur içinde olan bir varlık evreni kurulabilecek midir?[93] Belki de, herkese göre değişen hem olumlunun ve/veya istediklerimizin hem de olumsuzun ve/veya istemediklerimizin bir arada olduğu ya da aynı anda hem her şeyin gerçekleştiği hem de hiçbir şeyin gerçekleşmediği ve kaotik salınımlar içeren "göreceliliğin ve paradoksların düzeni" diyebileceğimiz bir yaşamı[94], -bütün direnme çabalarımıza rağmen- artık kabullenmeliyiz.

Türkiye'de toplum "seküler yarılma" yaşamaktadır. Bu koşullarda Türkiye, ne yapabilir? Türkiye'de yaşanan din ve sekülarizm ilişkisi, dinamiği ve gerilimi şunu zorlamaktadır: Toplum ve devlet yapısını dengesizleştiren, gerilim yükleyen, sorunlara yol açan, çatışma ve kırılmalar meydana getiren, ontolojik ve epistemolojik bölünmeleri tetikleyen, tartışmaları alevlendiren ve kopmaları besleyen mevcut tanım, teori ve uygulamaları olumlu yönde aşacak yeni yaklaşımlar bulmak. Ancak mesele oldukça kapsamlıdır. Din ve sekülarizm dinamiği, gerilimi ve çatışması, ancak siyasi ve toplumsal uzlaşı arayışları ile hayatın içinde yeni bir dengeye ulaşarak dönüştürücü, yapıcı ve üretken bir işleyiş kazanabilir. Şu gelişmeyi öngörmek mümkündür: Önümüzdeki yıllarda din, toplumsal ve siyasî hayatta daha etkili olurken sekülerleşmeyi de içeren etken ve edilgen sekülarizm yeni yorumlara tabi tutulacak, ancak bu süreç eş zamanlı olarak Anadolu'daki toplumsal yapının tarihsel ve kültürel özelliklerinden ve dinle bağlantılı bölgesel ve küresel gelişmelerden etkilenecektir. Dünyadaki diğer toplumlar ve ülkeler için de benzer gelişmelerin kaçınılmaz olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Abel, O. (1994). Dinlerin Etiği Olarak Laiklik (Çev. S. Dolanoğlu ve S. Yılmaz). *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik* (1995) içinde (s. 27-40) (Haz. O. Abel, M. Arkoun ve Ş. Mardin). İstanbul: Metis Yayınları.

Ahmedi, E. Ş. ve Ataman, K. (2019). Varoluşsal Güvenlik ve Sekülerleşme: Eleştirel Bir Çözümleme. *Sekülerleşme Tartışmaları* içinde (s. 117-152) (Ed. M. A. Kirman ve V. Ertit). Ankara: Kadim Yayınları.

Akan, M. (2017). *The Politics of Secularism: Religon, Diversity, and Institutional Change in France and Turkey*. New York: Columbia University Press.

[92] "Modernizmin seküler zorbalığı" ile birlikte önerdiğimiz ikinci kavram olan "seküler yarılma"; "seküler ayrışma", "seküler bölünme" veya "seküler kırılma" ifadeleri ile benzer görülebilir. Ancak bizim kastımız, "modernizmin seküler zorbalığı" ile yapılan dışsal müdahale sonucu siyasi-toplumsal-kültürel yapıda oluşan zorlamaya dayalı ayrışma, bölünme ve kırılmadır.

[93] Nisbet (2016: 311), bizim "seküler yarılma" olarak ifade ettiğimiz sürecin Batı'daki tarihsel kökenine ve bunun telafisi için olması gerekene, Comte'un yaklaşımı üzerinden şöyle işaret eder: "Denemelerinden birinde Comte bize, toplumun şimdiki karışıklıklarının tümünün izinin, geriye doğru, Luther ve Calvin'in doktrinlerinin Hristiyan birliğinin dokusunu parçaladığı Reformasyonla başlayan Avrupa'nın spiritüel/ruhanî çözülüşüne kadar izlenebileceğini söyler. Ortaçağ dünyasını, diye yazar Comte, ruhanî güçler ile seküler güçler arasındaki keskin bölünme karakterize eder; bu bölünme bir yandan kralların gücünün kontrolünü sağlayan, diğer yandan kilisenin ahlâk yasalarına özerk ve güvenlikli bir kontekst sağlayan bir bölünmedir. 'Bugün ihtiyaç duyduğumuz şey' der, *Denemeler*'inde Comte, 'dünyevî/seküler güçten ayrı ve bağımsız bir spiritüel/ruhanî otoritenin yeniden inşasıdır.' Aydınlanma'nın 'metafizik dogmalarının' yol açtığı sekülerizmin tahribatını yalnızca bu tür ruhanî/spiritüel otorite önleyebilecektir."

[94] Dinî/kutsal olan ile seküler olanın meşruiyet çatışmasını ve krizini tartışırken Mardin (Tartışma ve Katkılar, 1994: 69), buna işaret eder: "[P]aradoksla yaşamaya alışık olmaya çalışmamız gerekir."

Akhtar, S. (2008). *The Quran and the Secular Mind: A Philosophy of Islam*. London: Routledge.

Akman, Ş. T. (2011). Türk Tarih Tezi Bağlamında Erken Cumhuriyet Dönemi Resmî Tarih Yazımının İdeolojik ve Politik Karakteri. *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, s. 80-109.

Akşit, B. (2005). Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye'deki Laiklik Deneyimi. *Şerif Mardin'e Armağan* (3. Baskı, 2015) içinde (s. 65-103) (Ed. A. Öncü ve O. Tekelioğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.

Akşit, B., Şentürk, R., Küçükural, Ö. ve Cengiz, K. (2012). *Türkiye'de Dindarlık-Sosyal Gerilimler Ekseninden İnanç ve Yaşam Biçimleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktan, H. Y. ve Ünsal, L. (2009). *Gündem Oluşturan Yargı Kararlarında Laiklik ve İfade Özgürlüğü*. Ankara: Adalet Yayınevi.

Aktar, A. (2007). Mübeccel Kıray'ın İstanbul Yılları. *Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı: Cahit Tanyol-Mübeccel B. Kıray-Şerif Mardin* (2010) içinde (s. 73-88) (Haz. Ç. Kovanlıkaya ve E. Çav). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Aktaş, C. (1990). *Tanzimat'tan Günümüze Kılık Kıyafet ve İktidar II-12 Marttan 12 Eylüle*. İstanbul: Nehir Yayınları.

Aktaş, C. (1991). *Tanzimat'tan Günümüze Kılık Kıyafet ve İktidar I* (2. Baskı). İstanbul: Nehir Yayınları.

Aktay, Y. (2004). Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz-Diyar Algısı. *İslâmcılık (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2)* (2004) içinde (s. 68-95) (Ed. Y. Aktay). İstanbul: İletişim Yayınları.

Aktay, Y. ve Köktaş, M. E. (Ed.) (2017). *Din Sosyolojisi* (4. Baskı). Ankara: Vadi Yayınları.

Aktay, Y. (2017, 13 Şubat). Şerif Mardin'in Fetullah Gülen Analizleri. *Yeni Şafak*.

Aktay, Y. (2017, 11 Eylül). Şerif Mardin'in Katkısını Doğru Anlamak. *Yeni Şafak*.

Akyüz, İ. (2016). Türkiye'de Dışlayıcı Laiklikten Pasif Laikliğe Geçiş Sürecinde Başörtüsü Yasağının Kaldırılması. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 11/7, Spring, p. 67-84, DOI Number: http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9670, ISSN:1308-2140, www.turkishstudies.net, Ankara-Turkey.

Al-Attas, S. M. N. (1993). *İslâm and Secularism* (2. Baskı). Kuala Lumpur: ISTAC.

Altındal, A. (1994). *Laiklik: Enigma'ya Dönüşen Paradigma* (2. Baskı). İstanbul: Anahtar Kitaplar.

Altıntaş, R. (2005). *Din ve Sekülerleşme*. İstanbul: Pınar Yayınları.

Amman, M. T. (2010). Türkiye'de Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi. *Aile ve Eğitim* (2010) içinde (s. 41-70) (Ed. M. F. Bayraktar). İstanbul: Ensar Yayınları.

Amman, M. T. (2015). Miralay Doktor Hüseyin Remzi. *Son Dönem Osmanlı Ahlâk Terbiyecileri ve Ahlâk Terbiyesi* (2015) içinde (s. 281-298) (Ed. M. F. Bayraktar). İstanbul: Ensar Yayınları.

Amman, M. T. ve Hira, İ. (2017). Yolların Kavşağında Duran Bir Sosyal Bilimci: Erol Güngör ve Din Sosyolojisine Katkıları. *İslâmî İlimler Dergisi*, Yıl 12, Cilt 12, Sayı 1, s. 139-162.

An-Na'im, A. A. (2008). *Islam and The Secular State-Negotiating The Future of Shari'a*. Cambridge: Harvard University Press.

Arkoun, M. (1994a). İslâmî Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı. *Cogito*, Sayı 1, Yaz, s. 49-63.

Arkoun, M. (1994b). İslâm'ı ve Laikliği Bugün Yeniden Düşünmek. (Çev. S. Dolanoğlu ve S. Yılmaz). *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik* (1995) içinde (s. 15-26) (Haz. O. Abel, M. Arkoun ve Ş. Mardin). İstanbul: Metis Yayınları.

Armağan, S. (2003). *Din-Vicdan Hürriyeti ve Lâiklik (Teori-Pratik)*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Asad, T. (2007). *Sekülerliğin Biçimleri-Hıristiyanlık, İslâmiyet ve Modernlik* (Çev. F. B. Aydar). İstanbul: Metis Yayınları.

Ateş, T. (1994). *Dünyada ve Türkiye'de Laiklik*. Ankara: Ümit Yayıncılık.

Audi, R. (2000). *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Atay, T. (2008). Şerif Mardin, Din ve Türkiye'de "Galile" Olmak. *Şerif Mardin Okumaları* (2. Baskı, 2013) içinde (s. 102-121) (Ed. T. Takış). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Avcı, Ö. (2018). *İki Dünya Arasında-İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği* (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Aydın, H. (2010). *Aydınlanmanın Ana Kucağında Laiklik ve Atatürkçülük*. Bursa: Emin Yayınları.

Aydınalp, H. (2019). Yerel Bir Dünyevileşme Kavramı: "Özerk Dünyevileşmeler". *Sekülerleşme Tartışmaları* içinde (s. 153-195) (Ed. M. A. Kirman ve V. Ertit). Ankara: Kadim Yayınları.

Azak, U. (2010). *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*. London: I. B. Tauris.

Bahadıroğlu, Y. (1995). *Sosyalizm Bitti Laiklik Alır Mıydınız?* (2. Baskı). İstanbul: Yeni Asya Yayınları.

Baran, Z. (2010). *Torn Country: Turkey Between Secularism and Islamism*. Stanford: Hoover Institution Press.

Barkey, K. ve Gavrilis, G. (2015). The Ottoman Millet System: Non-Territorial Autonomy and its Contemporary Legacy. *Ethnopolitics*, Volume 15, Issue 1, s. 24-42.

Başgil, A. (1965). *Din ve Lâiklik* (6. Baskı). İstanbul: Yağmur Yayınevi (İlk baskı 1954).

Baubérot, J. (2008). *Dünyada Laiklik* (Çev. E. C. Gürcan). İstanbul: Dergah Yayınları.

Baubérot, J. (2009). *Laiklik-Tutku ile Akıl Arasında 1905-2005* (Çev. A. Er). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Bayer, A. (2010). Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 16, s. 149-190.

Belge, M. (2001). Mustafa Kemal ve Kemalizm. *Kemalizm (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2)* (4. Baskı, 2004) içinde (s. 29-43) (Ed. A. İnsel). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bellah, R. N. (1970). Din ve Sosyal Bilim Arasında. *Sekülerizm Sorgulanıyor* (2002) içinde (s. 161-188) (Haz. ve Çev. A. Köse). İstanbul: Da Yayınları.

Berger, P. L. (1996/97). Sekülerizmin Gerilemesi (Çev. A. Köse). *Liberal Düşünce*, Bahar 1999, Cilt 4, Sayı 14, s. 84-95.

Berger, P. L. (2001). Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler (Çev. İ. Çapcıoğlu). *Dini Araştırmalar Dergisi*, Mayıs-Ağustos 2002, Cilt 5, Sayı 13, s. 187-199.

Berger, P. L. (1983). Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine. *Sekülerizm Sorgulanıyor* (2002) içinde (s. 75-93) (Haz. ve Çev. A. Köse). İstanbul: Da Yayınları.

Berger, P. L. (2008). Sekülerleşme Yanlışlandı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Çev. M. A. Kirman), Sayı 1, s. 271-281.

Berger, P. L. (Ed.) (1999). *The Desecularization of the World-Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

Berger, P. L., Davie, G. ve Foaks, E. (2008). *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Hampshire: Ashgate.

Berkes, N. (1984). *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul: Adam Yayınları.

Bozkurt, M. E. (1967). *Atatürk İhtilali*. İstanbul: Altın Kitaplar (İlk baskı 1940).

Bush: Bu Bir Haçlı Seferi (2001, 18 Eylül). *Milliyet*. http://www.milliyet.com.tr/2001/09/18/guncel/gun00.html, E.t. 9 Mart 2019.

Büyükkara, M. A., Ardıç, N., Başoğlu, T., Sayar, K. ve Karabaşoğlu, M. (2017). *Gülen Yapılanması: 15 Temmuz'a Giden Süreçte FETÖ'nün Analizi ve Tavsiyeler* (3. Baskı). İstanbul: İSAM Yayınları.

Calhoun, C., Juergensmeyer, M. ve Antwerpen, J. (2011). *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press.

Camilleri, J. ve Muzaffer, C. (Ed.) (1998). *Globalisation: The Perspectives and Experiences of the Religious Traditions of Asia*. Kuala Lumpur: JUST.

Can, H. (2004). *Milliyetçilik, Din ve Laiklik*. İstanbul: Marifet Yayınları.

Canatan, K. (1997). *Din ve Laiklik*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Cangızbay, K. (2002). *Çok-hukukluluk, Laiklik ve Laikrasi*. Ankara: Liberte Yayınları.

Ceyhun, D. (2000). *Aydınlarımız ve Laisizim*. İstanbul: Sis Çanı Yayıncılık.

Chadwick, O. (1975). *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chadwick, O. (2004). *19. Yüzyıl Avrupalı Aklın Sekülerleşmesi* (Çev. M. T. Aslan). İstanbul: Birey Yayınları.

Charlton, D. G. (1970). *Secular Religions in France 1815-1870* (2. Baskı). London: Oxford University Press.

Coles, R. (1999). *The Secular Mind*. Princeton: Princeton University.

Collins, A. (2014). *Gobekli Tepe: Genesis of the Gods: The Temple of the Watchers and the Discover of Eden*. New York: Simon&Schuster.

Cumhurbaşkanı Erdoğan: Bu Görüntüler Dünya Kamuoyuna Tesir Edecek (2019, 8 Mart). *Hürriyet*, http://www.hurriyet.com.tr/gundem/cumhurbaskani-erdogan-bu-goruntuler-dunya-kamuoyuna-tesir-edecek-41143019, E.t. 9 Mart 2019.

Curry, A. (2008, Kasım). Gobekli Tepe: The World's First Temple?. *Smithsonian Magazine*.

Çağaptay, S. (2009). *Türkiye'de İslâm, Laiklik ve Milliyetçilik Türk Kimdir?* (Çev. Ö. Bircan). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Çaha, Ö. (2011). *Fransa'da İslâm Karşıtlığı ve Laisizm*. Ankara: Kadim Yayınları.

Çav, E. (2011). *Dramın Aydını Cahit Tanyol: Şair-Öğretmen-Felsefeci-Sosyolog*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Çav, E. (Haz.) (2017a). *Halep'i Unutma!*. İstanbul: Piya Yayınları.

Çav, E. (2017b) *Küresel Kuşatmaya Direnen Türkiye: Vesayet-Operasyonlar-FETÖ-15 Temmuz-İstiklâl Mücadelesi*. İstanbul: Piya Yayınları.

Çav, E. (2018a). İki Sosyoloji Akımının Temsilcisi Cahit Tanyol ile Şerif Mardin'in Eğitimleri, Çalışma Hayatları, Eserleri ve Sosyal Bilime Katkıları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme. *Çekmece-İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 6, Sayı 12, s. 29-62.

Çav, E. (2018b). Türk Modernleşmesi: Cahit Tanyol ile Şerif Mardin'in Yaklaşımlarının Karşılaştırmalı İncelemesi. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* Volume 13/26, Fall, p. 341-375, DOI Number: 10.7827/TurkishStudies.14313, ISSN:1308-2140, www.turkishstudies.net, Ankara-Turkey.

Çav, E. (2018c). Türkiye'de Toplum ve Devlet: Cahit Tanyol ile Şerif Mardin'in Yaklaşımları Üzerinden Karşılaştırmalı Bir İnceleme. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, Vol 40, Winter, p. 328-373, DOI Number: 10.17498/kdeniz414361, ISSN: 1308-6200.

Çaylak, A. (2008). Entelektüel Tarihçi Şerif Mardin'in Osmanlı Toplumunu Çözümlemesi. *Şerif Mardin Okumaları* (2. Baskı, 2013) içinde (s. 207-235) (Ed. T. Takış). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Çelebi, N. (2015). Sosyoloji Tarihimize Kısa Bir Bakış. *Sosyoloji Konferansları*, Sayı 52-2, s. 13-28.

Çevik, A. ve Dinçer, F. (2018). Cumhuriyet Halk Partisi'nin Değişen Din Siyaseti: 1947 Kurultayı. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* Volume 13/23, Summer, p. 25-36, DOI Number: http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.14186, ISSN:1308-2140, www.turkishstudies.net, Ankara-Turkey.

Çiftçi. O. Z. (2019). "Corriptio Optimi Pessima Est" Şiddetli Sekülerliğin Öngörülemeyen Sonuçları. *Sekülerleşme Tartışmaları* içinde (s. 331-335) (Ed. M. A. Kirman ve V. Ertit). Ankara: Kadim Yayınları.

Çiğdem, A. (2005). "Millî Mesele" Olarak Din. *Şerif Mardin'e Armağan* (3. Baskı, 2015) içinde (s. 21-35) (Ed. A. Öncü ve O. Tekelioğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.

Dâr-ul Ummah (2011). *Hilâfet Devleti'nin Yönetim ve İdarî Kurumları* (2. Baskı). Ankara: Köklüdeğişim Yayıncılık.

Dâr-ul Ummah (2014). *Hilâfet Devleti Anayasa Tasarısı veya Esbab-ı Mucibesi*. Ankara: Köklüdeğişim Yayıncılık.

Darende, Ö. F. (2015). Sekülerleşme ve Laiklik Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl 6, Cilt 6, Sayı 11, s. 151-187.

Darende, Ö. F. (2019). Sekülerleşme Teorisine Metaforik Yaklaşımlar. *Sekülerleşme Tartışmaları* içinde (s. 49-70) (Ed. M. A. Kirman ve V. Ertit). Ankara: Kadim Yayınları.

Davison, A. (1998). *Secularism Revivalism in Turkey-A Hermeneutic Reconsideration*. New Haven: Yale University Press.

Dellaloğlu, F. B. (2019a). Volkan Ertit Ne Yapmaya Çalışıyor?. *Sekülerleşme Teorisi* içinde (s. 35-40). Ankara: Liberte Yayınları.

Dellaloğlu, B. F. (2019b). "Laik" ve "Seküler"in Politik Teolojisi. *Sekülerleşme Tartışmaları* içinde (s. 31-47) (Ed. M. A. Kirman ve V. Ertit). Ankara: Kadim Yayınları.

Demirel, S. (2019, 2 Mart). Tarihselciliğin Tarihten Meşruiyet Arayışı. *Star*, https://www.star.com.tr/acik-gorus/tarihselciligin-tarihten--mesruiyet-arayisi-haber-1437500/, E.t. 25 Mart 2019.

Demirer, Y. (2012). Modernleşen Türkiye'de Din. *1920'den Günümüze Türkiye'de Toplumsal Yapı ve Değişim* (3. Baskı, 2014) içinde (s. 273-297) (Der. F. Alpkaya ve B. Duru). Ankara: Phoenix Yayınları.

Descouleurs, B., Estivalezes, M., Faivre, D., Ismail, M., Lamblot, J., Nouailhat, R., Ognier, P., Pierron, J. P. Ve Randrian, A. (2001). *La Laicite a-t-elle perdu la rasion?: l'enseignement sur les religions a l'ecole*. Paris: Parole et Silence.

Dietrich, O., Heun, M., Notroff, J. ve Schmidt, K. (2012). The Role of Cult And Feasting in The Emergence of Neolithic Communities. New Evidence From Göbekli Tepe, South-Eastern Turkey. *Antiquity*, Vol 89, Issue 333, p. 674-695.

Dilipak, A. (1991). *Laisizm* (4. Baskı). İstanbul: Beyan Yayınları.

Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı Komisyonu (2017). *Kendi Dilinden FETÖ: Örgütlü Bir Din İstismarı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı).

Doğaner, Y. (2004). Bir Modernleşme Modeli Olarak Atatürk İnkılâpları. *Atatürk Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, s. 153-187.

Dumanoğlu, M. (2005). *Türkiye'de Laiklik 1920-2005 (85 Yılın Değerlendirmesi)* (2. Baskı). Ankara: Berikan Yayınları.

Durakbaşa, A. (2000). *Halide Edib-Türk Modernleşmesi ve Feminizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Duran, B. (1996). *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkış Yolu Arayışı*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Durukan, H. (Haz.) (1998). *Türkiye Nasıl Laikleştirildi* (2. Baskı). İstanbul: Şule Yayınları.

Eggert, M. ve Hölscher, L. (Ed.) (2013). *Religion and Secularity-Transformations and Transefers of Religios Discourses in Europe and Asia*. Leiden: Brill.

Ekşigil, A. (1998). Felsefe Tarihi ve Dine Bakışta Ussal Kurgulama. *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek-Yeni Bir Kavrayışa Doğru* (2. Baskı, 2001) içinde (s. 116-134). İstanbul: Metis Yayınları.

El-Attas, M. N. (1994). *İslâm ve Laisizm* (Çev. S. Ayaz). İstanbul: Pınar Yayınları.

En-Nebhâni, T. (2013). *İslâmî Devlet* (2. Baskı). Ankara: Köklüdeğişim Yayınları.

Ertit, V. (2014). *Sekülerleşme-Dinden Uzaklaşmanın Hikâyesi*. Ankara: Liberte Yayınları.

Ertit, V. (2017). Din (İslâm) Merkezli Sekülerleşme Kavramı Yerine Metafizik Merkezli Sekülerleşme Kavramı. *Mütefekkir*, Aralık, Cilt 4, Sayı 8, s. 297-312.

Ertit, V. (2019). *Sekülerleşme Teorisi-Sekülerleşen Türkiye'nin Analizi*. Ankara: Liberte Yayınları.

Esposito, J. L. ve Tamimi, A. (2000). *Islam and Secularism in the Middle East*. London: Hurst & Company.

Falk, G. (2002). *Man's Ascent to Reason-The Secularization of Western Culture*. New York: The Edwin Mellen Press.

Falola, T. (2009). *Violence in Nigeria: The Crisis of Religious Politics and Secular Ideologies*. Rochester: University of Rochester Press.

Fığlalı, E. R. (2010). *İslâm, Laiklik ve Türk Laikliğindeki Uygulamalar*. Ankara: Berikan Yayınevi.

Fox, J. (2015). *Political Secularism, Religion, and the State-A Time Series Analysis of Worldwide Data*. New York: Cambridge University Press.

Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.

Gauchet, M. (2000). *Demokrasi İçinde Din-Laikliğin Gelişimi* (Çev. M. E. Özcan). Ankara: Dost Kitabevi.

Gencer, B. (2000). Türkiye'de Laikliğin Tarihi Dinamikleri. *Toplum ve Bilim*, Sayı 84, s.151-171.

Gencer, B. (2008). On Dokuzuncu Asırda "Yararcı İslâm" Anlayışının Doğuşu. *Bilimname*, Cilt 15, Sayı 2, s. 7-27.

Gencer, B. (2009). Hâl ve Muhâl. *Eskiyeni*, Sayı 13, s. 14-21.

Gencer, B. (2010a). Seküler Gelenekten Seküleristik Modernliğe. *Rıhle*, Sayı 10, Temmuz-Eylül, s. 21-28.

Gencer, B. (2010b). Modern Dünyada Gelenek ve Gelenekselcilik. *Eskiyeni*, Sayı 16, Kış, s. 83-89.

Gencer, B. (2014). Modern Medeniyet Tasavvuruna Giriş. *Medeniyet Araştırmaları Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, s. 25-61.

Gencer, B. (2016). Sünnet Cemaatinden Kültür Cemiyetine. *Mukaddime*, Cilt 7, Sayı 1, s. 73-113.

Gencer, B. (2017), *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)* (4. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Genç, M. (2000). *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

Georgeon, F. (1986). Bir Kimlik Arayışı: Türk Milliyetçiliği. *Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930* (2006) içinde (s. 1-22) (Çev. A. Berktay). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gerard, A. B. L. (Ed.). (2001). *Permanence de la laicite en France et dans le monde*. Toulouse: Editions Privat.

Glasner, P. E. (1977). *The Sociology of Secularisation*. London: Routledge & Kegan Paul.

Göbeklitepe (2019, 19 Ocak). http://sanliurfamuzesi.gov.tr/TR-178663/gobeklitepe.html. E.t. 19 Ocak 2019.

Göle, N. (1991). *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları.

Göle, N. (1998). *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere* (2. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.

Göze, E. (1981). *Peyami Safa Nazım Hikmet Kavgası* (4. Baskı). İstanbul: Selçuk Yayınları.

Gray, J. (2002, 16-30 Aralık). The Myth fo Secularism. *Newstatesman*, s. 69-71.

Gunn, T. J. (t.y.), *Din Özgürlüğü ve Laisite-ABD ile Fransa Arasında Bir Karşılaştırma* (Çev. H. Bal). Ankara: Liberte Yayınları.

Gün, F. (2001). *Sebilürreşad Dergisi Ekseninde Çok Partili Hayata Geçerken İslâmcılara Göre Din-Siyaset ve Laiklik*. İstanbul: Beyan Yayınları.

Günay, Ü., Güngör, H. ve Ecer, A. V. (1997). *Laiklik, Din ve Türkiye*. Ankara: Adım Yayınları.

Günay, Ü. (2014). *Din Sosyolojisi* (13. Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları.

Günerigök, M. (2008). Şerif Mardin'de Din Sosyolojisi. *Şerif Mardin Okumaları* (2. Baskı, 2013) içinde (s. 168-206) (Ed. T. Takış). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Güngör, A. İ. (Haz.). (2008). *Sekülerleşme ve Dinî Canlanma Sempozyumu*. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları.

Güventürk, F. (t.y.). *Kemalizmde Laiklik*. İstanbul: Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu.

Hachem, B. (1984). *Introduction a l'etude de la religion et de la secularisation*. Beyrut: Camiatü'l-Lübnaniyye.

Hadden, J. K. (1989). Sekülerizmden Dönüş. *Sekülerizm Sorgulanıyor* (2002) içinde (s. 123-159) (Haz. ve Çev. A. Köse). İstanbul: Da Yayınları.

Hadden, J. K. ve Shupe, A. (1989). *Secularization and Fundemantalism Reconsidered (Religion and the Political Order Volume III)*. New York: Paragon House.

Hafızoğulları, Z. (1997). *Laiklik, İnanç, Düşünce ve İfade Hürriyeti*. Ankara: US-A Yayıncılık.

Hasanov, B. (2019). "Hafıza Zinciri"ni Baypas Etmek: Türkiye'de Yeni İnanma ve Dindarlık Biçimleri. *Sekülerleşme Tartışmaları* içinde (s. 219-238) (Ed. M. A. Kirman ve V. Ertit). Ankara: Kadim Yayınları.

Hashemi, N. (2009). *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory for Muslim Societies*. Oxford: Oxford University Press.

Heddendorf, R. (2009). *From Faith to Fun: The Secularisation of Humour*. Cambridge: The Lutterworth Press.

Hervieu-Léger, D. (1998). Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler (Çev. H. Aydınalp). *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 26, Sayı 1, 2004, s. 45-58.

Hibbard, S. W. (2012). *Religious Politics & Secular States*. Baltimore: The Jhons Hopkins University Press.

Hitit Uygarlığı İzinde Anadolu (2011). İstanbul: Uranüs Yayıncılık.

Iqtidar, H. (2011). *Secularizing Islamists? Jama'at-e-Islami and Jama'at-ud-da'wa in Urban Pakistan*. New Delhi: Permanent Black.

İlyasoğlu, A. (1994). *Örtülü Kimlik-İslâmcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri* (2. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.

İlyasoğlu, A. (2007). Türk Sosyolojisine Bir Bakış. *Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı: Cahit Tanyol-Mübeccel B. Kıray-Şerif Mardin* (2010) içinde (s. 187-190) (Haz. Ç. Kovanlıkaya ve E. Çav). İstanbul: Bağlam Yayınları.

İnan, A. (1973). *Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi*. Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Yayınları.

İnsel, A. (2001). Giriş. *Kemalizm (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2)* (4. Baskı, 2004) içinde (s. 17-27) (Ed. A. İnsel). İstanbul: İletişim Yayınları.

İslâm ve Laiklik (Abant Toplantıları 1) (1998). İstanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı.

İslâmcılık Öldü Mü? (2012). İstanbul: Ufuk Yayınları.

Joas, H. ve Wiegandt, K. (2009). *Secularization and The World Religions*. Liverpool: Liverpool University Press.

Joppke, C. (2018). *Laik Devlet Kuşatma Altında-Avrupa ve Amerika'da Hıristiyanlık, İslâm ve Siyaset* (Çev. İ. Kaya). İstanbul: Say Yayınları.

Kabakçı, E. ve Adadağ, Ö. (2009). Islahattan Devrime: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı Türk Siyasî Düşüncesinde Değişim Algısı. *Dîvân*, Cilt 14, Sayı 26, s. 1-44.

Kalın, İ. (2017). *Ben, Öteki ve Ötekisi: İslâm-Batı İlişkileri Tarihine Giriş* (2. Özel Baskı). İstanbul: İnsan Yayınları.

Kaplan, S. (2008). Ahlâkî Bir Tutum Olarak Siyaset, Entelektüeller ve Şerif Mardin. *Şerif Mardin Okumaları* (2. Baskı, 2013) içinde (s. 134-141) (Ed. T. Takış). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Kara, H. (2017). Tek Parti Dönemi Din Politikası (1923-1946). *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 9, Sayı 9, s. 111-136.

Kara, İ. (1998). *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi III Metinler Kişiler*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Kara, İ. (2014). *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi II Metinler Kişiler* (2. Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları (İlk baskı 1987).

Kara, İ. (2015). *Kutuz Hoca'nın Hatıraları: Cumhuriyet Devrinde Bir Köy Hocası* (4. Baskı). İstanbul: Dergah ve Revak Yayınları.

Kara, İ. (2016). *Din ile Modernleşme Arasında-Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (5. Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları.

Kara, İ. (2017a). *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I Metinler Kişiler* (3. Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları (İlk baskı 1986).

Kara, İ. (2017b). *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1-2* (8. ve 2. Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları.

Kara, İ. (2017c). *Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak-Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Medeniyet*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Kara, İ. (2017d). *İslâmcıların Siyasi Görüşleri 1-Hilafet ve Meşrutiyet* (4. Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları.

Kara, İ. (2017e). Şerif Mardin Ne Yaptı, Ne Yap(a)madı?. *Biraz Yakın Tarih Biraz Uzak Hurafe* içinde (s. 295-303). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Karakaya, N. (2017, 6 Aralık). Nietzche'nin "Tanrı Öldü!" Sözü Üzerine. https://dusunbil.com/nietzschenin-tanri-oldu-sozu-uzerine/, E.t. 7 Ocak 2019.

Kardavi, Y. (1994). *Tarihi Hesaplaşma İslâm-Laiklik*. İstanbul: Denge Yayınları.

Kayalı, K. (1996). Türk Sosyolojisinin 1980'lerde Yeniden Biçimlenişi. *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı-Görüntüdeki Dinamizmin Gölgelediği Tıkanıklık* (2. Baskı, 2002) içinde (s. 147-173). İstanbul: İletişim Yayınları.

Kenanoğlu, M. M. (2004). *Osmanlı Millet Sistemi-Mit ve Gerçek*. İstanbul: Klasik Yayınları.

Kılıçbay, M. A. (1994). Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek. *Cogito*, Sayı 1, Yaz, s. 13-19.

Kıray, M. (1997). Sosyolojik Açıdan Gelişme Kavramının İrdelenmesi: Tarihsel-Toplumsal Süreç Olarak Gelişme-İlerleme ve Türkiye Gerçeği (Söy. F. Ercan, H. Kurtuluş ve M. Türkay). *Seçme Yazılar* (1999) içinde (s. 11-46). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Kıray, M. (2000). *Ereğli Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*. İstanbul: Bağlam Yayınları (İlk baskı 1964).

Kirman, A. ve Çapcıoğlu, İ. (2015). *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: Otto Yayınları.

Kirman, M. A. ve Sarı, H. (2019). Post-Seküler Toplumda Anlam Arayışını ve Tasavvufu Yol Metaforu Üzerinden Okumak. *Sekülerleşme Tartışmaları* içinde (s. 197-218) (Ed. M. A. Kirman ve V. Ertit). Ankara: Kadim Yayınları.

Kocaoğlu, B. (2007). Atatürk Dönemi Laiklik Uygulamalarına Yönelik Bazı Toplumsal Tepkiler. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* Volume 2/4, Fall, p. 1298-1307, ISSN:1308-2140, www.turkishstudies.net, Ankara-Turkey.

Koçak, (2015, 17 Ocak). CHP, İnkılap ve Hac Yasağı. *Star*, https://www.star.com.tr/yazar/chp-inkilap--ve-hac-yasagi-yazi-991929/, E.t. 13 Mart 2019.

Konda Toplumsal Değişim Raporu: Türkiye'de İnançsızlık Yükselişte (2019, 4 Ocak). https://tr.euronews.com/2019/01/03/konda-nin-toplumsal-degisim-raporuna-gore-turkiye-de-inancsizlik-yukseliste, E.t. 5 Şubat 2019.

Köktaş, M. E. (1993). *Türkiye'de Dinî Hayat: İzmir Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları.

Kosmin, B. A. ve Keysar, A. (Ed.) (2009). *Secularism Women & The State: The Mediterranean World in the 21st Century*. Hartford: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture.

Kurtaran, U. (2016). Karlofça Antlaşması'nda Venedik, Lehistan ve Rusya'ya Verilen Ahidnamelerin Genel Özellikleri ve Diplomatik Açıdan Değerlendirilmesi. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, Cilt 35, Sayı 60, s. 97-139.

Kuru, A. T. ve Stepan, A. (2013) *Türkiye'de Demokrasi, İslâm ve Laiklik*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kutub, M. (1993). *Çağdaş Fikir Akımları 3* (3. Baskı) (Çev. M. B. Eryarsoy). İstanbul: İşaret Yayınları.

Küçükcan, T. (2005). Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı 13, s. 109-128.

Laiklik Dinin Siyasallaşması ve Şiddet (2002). Ankara: Türkiye İnsan Hakları Kurumu Yayınları.

Lewis, B. (1988). *Islam et laicite: la naissance de la Turquie moderne*. Paris: Fayard.

Luther, M. ve Calvin, J. (2016). *Seküler Otorite-Sivil Yönetim* (Çev. İ. H. Yılmaz). İstanbul: Pinhan Yayınları.

Madan, T. N. (2009). *Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India* (2. Baskı). New Delhi: Oxford University Press.

Mardin, Ş. (1956). Din İptidailiği. *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler 3) (10. Baskı, 2004) içinde (s. 243-248) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1963). Siyasî İlimler-Sosyal İlimler. *Siyasal ve Sosyal Bilimler* (Makaleler 2) (7. Baskı, 2003) içinde (s. 43-48) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1966). Türkiye'de Irkçılık. *Türk Modernleşmesi* (Makaleler 4) (14. Baskı, 2004) içinde (s. 349-357) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1977a). Modern Türkiye'de Din. *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler 3) (10. Baskı, 2004) içinde (s. 81-112) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1977b). Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken. *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler 3) (10. Baskı, 2004) içinde (s. 237-242) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1981). Türkiye'de Din ve Laiklik. *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler 3) (10. Baskı, 2004) içinde (s. 35-77) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1982). Bediüzzaman Said Nursi (1873-1960): Bir Tebliğin Şekillenişi. *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler 3) (10. Baskı, 2004) içinde (s. 196-191) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1983). İslâmcılık: Tanzimat Dönemi. *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler 3) (10. Baskı, 2004) içinde (s. 9-21) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1984). Türkiye'de Dini Sembollerin Dönüşümü Üstüne Bir Not. *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler 3) (10. Baskı, 2004) içinde (s. 193-211) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1985). Şerif Mardin'le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi (Söy. A. Bayramoğlu ve A. Güngören). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (Makaleler 1) (12. Baskı, 2004) içinde (s. 119-158) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1986). Modern Türkiye'de Din ve Siyaset. *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler 3) (10. Baskı, 2004) içinde (s. 113-143) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1990). Atatürk ve Pozitif Düşünce. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (Makaleler 1) (12. Baskı, 2004) içinde (s. 189-202) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1991). 2000'e Doğru Kültür ve Din. *Türkiye'de Din ve Siyaset* (Makaleler 3) (10. Baskı, 2004) içinde (s. 213-236) (Der. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1994a). Kitle Toplumunda İslâm: Uyumla Kutuplaşma Karşı Karşıya. *Türkiye, İslâm ve Sekülarizm* (Makaleler 5) (4. Baskı, 2015) içinde (s. 159-166). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1994b). Kolektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması. *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik* (1995) içinde (s. 7-14) (Haz. O. Abel, M. Arkoun ve Ş. Mardin). İstanbul: Metis Yayınları.

Mardin, Ş. (2000). Genel Hatlarıyla Modernleşme. *Modernleşme, İslâm Dünyası ve Türkiye* (İSAV İlmi Toplantılar Dizisi Kitabı, 2001) içinde (s. 21-29). İstanbul: Ensar Neşriyat.

Mardin, Ş. (2002). İsim Oyunları. *Türkiye, İslâm ve Sekülarizm* (Makaleler 5) (4. Baskı, 2015) içinde (s. 109-128). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2003, 30 Eylül). Şerif Mardin: AKP'nin iktidarda olması Kemalizmin bir başarısı sayılmalıdır (AKP Neydiler Ne oldular?-Yazı Dizisi 3) (Söy. R. Çakır). http://www.rusencakir.com/AKP-Neydiler-Ne-oldular-3/48, E.t. 31 Mart 2018.

Mardin, Ş. (2003). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* (9. Baskı) (Çev. M. Çulhaoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları (İlk baskı İngilizce 1989).

Mardin, Ş. (2004a). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (5. Baskı) (Çev. M. Türköne, F. Unan ve İ. Erdoğan). İstanbul: İletişim Yayınları (İlk baskı İngilizce, *The Genesis of Young Otoman Thought*, Princeton University Press, 1962, Türkçe ilk baskı 1996).

Mardin, Ş. (2004b). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* (11. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları (İlk baskı 1964).

Mardin, Ş. (2004c). *Din ve İdeoloji* (13. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları (İlk baskı 1969).

Mardin, Ş. (2004d). *İdeoloji* (10. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları (İlk baskı 1976).

Mardin, Ş. (2004e). Şerif Mardin ile "Türk Siyaset Düşüncesi" Üzerine. *Türkiye, İslâm ve Sekülarizm* (Makaleler 5) (4. Baskı, 2015) içinde (s. 201-236) (Söy. G. Çetinsaya, C. Çakır, A. Okumuş, A. Arlı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2005). Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslâmı İstisnacılığı. *Türkiye, İslâm ve Sekülarizm* (Makaleler 5) (4. Baskı, 2015) içinde (s. 167-200). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2006). 19. ve 20. Yüzyıllarda Osmanlı'da ve Türkiye'de İslâm. *Türkiye, İslâm ve Sekülarizm* (Makaleler 5) (4. Baskı, 2015) içinde (s. 43-108). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2007a). Kültürel Değişme ve Aydın: Necip Fazıl ve Nakşibendi (Çev. B. Koçak). *Orta Doğu'da Kültürel Geçişler* içinde (s. 210-232) (Ed. Şerif Mardin). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Mardin, Ş. (2007b). Sosyolojiden Tarihe Bakmak (Söy. B. Toksabay). *Tarihsel Sosyoloji* (4. Baskı, 2016) içinde (s. 214-232) (Haz. E. Özdalga). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Mardin, Ş. (2008, 23 Mayıs). Prof. Şerif Mardin: Mahalle Baskısı, Ne Demek İstedim? (Söy. R. Çakır). http://www.rusencakir.com/Prof-Serif-Mardin-Mahalle-Baskisi-Ne-Demek-Istedim/2028, E.t. 17 Mart 2018.

Mardin, Ş. (2008). Kavramsal Kopuş. *Türkiye, İslâm ve Sekülarizm* (Makaleler 5) (4. Baskı, 2015) içinde (s. 129-147). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2011, 10 Ekim). "Yeniden İslâmî Diriliş ve Enerji Artışı Var" (Söy. N. Düzel). *Taraf*.

Mardin, Ş. (2011, 11 Ekim). "Said Nursi İki Kulaklıydı!" (Söy. N. Düzel). *Taraf*.

Mardin, Ş. (2015). *Türkiye, İslâm ve Sekülarizm* (Makaleler 5) (4. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Martin, D. (1991). Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek. *Sekülerizm Sorgulanıyor* (2002) içinde (s. 189-201) (Haz. ve Çev. A. Köse). İstanbul: Da Yayınları.

Martin, D. (1993). *A General Theory of Secularization* (2. Baskı). Hampshire: Gregg Revivals.

Martin, D. (2005). *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Surrey: Ashgate.

Meriç, N. (2005). *Modernleşme, Sekülerleşme ve Protestanlaşma Sürecinde Değişen Kentte Dini Hayat ve Fetva Soruları*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Meriç, Ü. (2002). *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü* (4. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.

Mert, N. (1994a). *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Mert, N. (1994b). Laiklik Tartışması ve Siyasal İslâm. *Cogito*, Sayı 1, Yaz, s. 87-99.

Mertcan, H. (2012). *Bitmeyen Kavga Laiklik-Türkiye'de Din-Devlet-Diyanet*. Ankara: Maki Yayınları.

Michel, T. (1994). Laisizme Katolik Bir Bakış (Çev. D. Şengeç). *Cogito*, Sayı 1, Yaz, s. 101-107.

Miller, R. (1995). *Arguments Against Secular Culture*. London: SCM Press.

Mirkelâmoğlu, N. (2000). *Atatürkçü Düşünce ve Uygulamada Din ve Laiklik*. İstanbul: Çağdaş Eğitim Vakfı Yayınları.

Narlı, N. (1994). Türkiye'de Laikliğin Konumu. *Cogito*, Sayı 1, Yaz, s. 21-29.

Nasr, V. R. S. (2001). *Islamic Leviathan-Islam and the Making of State Power*. New York: Oxford University Press.

Needham, A. D. ve Rajan, R. S. (Ed.) (2007). *The Crisis of Secularism in India*. Durham ve London: Duke University Press.

Neumark, F. (1982). *Boğaziçine Sığınanlar-Türkiye'ye İltica Eden Alman İlim Siyaset ve Sanat Adamları 1933-1953* (Çev. Ş. A. Bahadır). İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Maliye Enstitüsü Yayınları.

Nisbet, R. (1970). *The Sociological Tradition* (4. Baskı). London: Heinemann.

Nisbet, R. (2016). *Sosyolojik Düşünce Geleneği* (2. Baskı) (Çev. Y. Kaplan). İstanbul: Paradigma Yayınları (İngilizce ilk baskı 1966).

Norris, P. ve Inglehart, R. (2004). *Sacred and Secular-Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press.

Ortaylı, İ. (2004). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (19. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Ozankaya, Ö. (1990). *Türkiye'de Laiklik-Atatürk Devrimlerinin Temeli*. İstanbul: Cem Yayınevi.

Öktem, N. (1994). Dinler ve Laiklik. *Cogito*, Sayı 1, Yaz, s. 31-47.

Öktem, N. (Ed.) (2013). *Din-Devlet İlişkileri ve Laiklik Sempozyumu*. İstanbul: Foks Yayınları.

Öldükçe Dirilecek Bir Düşünce ya da Klein Şişesinin Cini: İslâmcılık (2014). *Tezkire*, Sayı 48, s. 5-10.

Öngider, S. (2009). Kemalist Rejimin İnşası: Takrir-i Sükûn Kanunu. *Dönemler ve Zihniyetler (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 9)* (2009) içinde (s. 312-318) (Ed. Ö. Laçiner). İstanbul: İletişim Yayınları.

Öz, M. (2013). *Kanun-ı Kadimin Peşinde (Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumları)* (5. Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları.

Özay, M. (2001). *Sekülerleşme ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Özcan, E. (2013). Sekülerleşme Teorileri ve Neoliberalizm Bağlamında Dinin Yenide Canlanması. *Günümüz Sosyolojisi-Yazılar I* içinde (s. 355-385). Ankara: Sabev Yayınları.

Özcan, U. (2017, Ekim). Şerif Mardin'in Ardından. *Sosyologca*, Sayı 13-14, s. 27-34.

Özdalga, E. (1997). Sivil Toplum Düşmanları-Türkiye'de İslâmcı Öğrenci Hareketi İçindeki Son Gelişmeler Işığında Bir Tartışmaya Dair Düşünceler. *İslâmcılığın Türkiye Seyri-Sosyolojik Bir Perspektif* (3. Baskı, 2013) içinde (s. 69-88). İstanbul: İletişim Yayınları.

Özdemir, K. (2007). *Cumhuriyet Döneminde Şapka Devrimi ve Tepkiler* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Özden, M. (2010). *Müslüman Kültüründe Sekülerleşme Süreci*. Ankara: Araştırma Yayınları.

Özel, İ. (1998). Sunuş. *Türkiye Nasıl Laikleştirildi* (2. Baskı) içinde (s. 7-9) (Haz. H. Durukan). İstanbul: Şule Yayınları.

Özgen, B. (1994). *Düşünce Özgürlüğü ve Laiklik*. İstanbul: Çınar Yayınları.

Öztürk, E. (2012). *Cumhuriyet Dönemi Aydın Kimliği, Sekülerleşme ve Köy Enstitüleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları.

Özyürek, E. (2008). *Modernlik Nostaljisi-Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset* (Çev. F. B. Aydar). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Paker, K. O. (2005). *Günlük Düşüncede Modernlik, Din ve Laiklik*. Ankara: Vadi Yayınları.

Pecora, V. P. (2006). *Secularization and Culturel Criticism-Religion, Nation & Modernity*. Chicago: The Univeristy of Chicago Press.

Pehlivan, R. (1996). *Laiklik Yargılanıyor-İslâmî Açıdan Laiklik*. İstanbul: Gonca Yayınevi.

Pena-Ruiz, H. (2001). *La Laicite pour l'egalite*. Paris: Mille et une Nuits.

Perry, W. N. (1996). *Challenges to a Secular Society*. Oakton: The Foundation for Traditional Studies.

Rousseau, J. J. (2012). *Toplum Sözleşmesi* (9. Baskı) (Çev V. Günyol). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları (Orijinal ilk baskı 1762).

Robinson, F. (1987). *İslâm'da Sekülerleşme* (Çev. C. Çelik). *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 13, 2002, s. 343-355.

Roover, J. D. (2015). *Europe, India, And Limits of Secularism*. New Delhi: Oxford University Press.

Roy, O. (2007). *Secularism Confronts Islam*. New York: Columbia University Press.

Sagona, A. ve Zimansky, P. (2018). *Arkeolojik Veriler Işığında Türkiye'nin En Eski Kültürleri MÖ 1.000.000-550* (Çev. N. Başgelen, S. İ. Belik, M. Payne ve H. Taşkıran). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Sencer, M. (1968). *Dinin Türk Toplumundaki Etkileri*. İstanbul: Garanti Matbaası.

Sezen, Y. (1993). *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı (Ankete Dayalı Bir İnceleme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Sezer, B. (2017). *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı* (Yay. Haz. E. Eğribel ve U. Özcan). İstanbul: Doğu Kitabevi.

Sezgin, Ö. ve Şaylan, G. (1984). Terkkaiperver Cumhuriyet Fırkası. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (Cilt 8)* (1984) içinde (s. 2043-2051). İstanbul: İletişim Yayınları.

Sherman, T. C. (2016). *Muslim Belonging in Secular India: Negotiating Citizenship in Postcolonial Hyderabad*. Delhi: Cambridge University.

Sinanoğlu, S. (1980). *Türk Hümanizmi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Smith, C. (Ed.) (2003). *The Secular Revolution*. Berkeley: University of California Press.

Smith, S. D. (2010). *The Disenchantment of Secular Discourse*. Cambridge: Harvard University Press.

Stark, R. (1999). Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme. *Sekülerizm Sorgulanıyor* (2002) içinde (s. 33-74) (Haz. ve Çev. A. Köse). İstanbul: Da Yayınları.

Subaşı, N. (2003). *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme*. Ankara: Vadi Yayınları.

Subaşı, N. (2008). Mahalleyi Baskısıyla Hatırlamak. *Şerif Mardin Okumaları* (2. Baskı, 2013) içinde (s. 122-133) (Ed. T. Takış). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Swatos, W. H. ve Christiano, K. J. (2000). Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni. *Sekülerizm Sorgulanıyor* (2002) içinde (s. 95-121) (Haz. ve Çev. A. Köse). İstanbul: Da Yayınları.

Şahin, İ. (2019). Sosyolojik Bir Bilginin Soy Kütüğü: Sekülerleşme Teorileri. *Sekülerleşme Tartışmaları* içinde (s. 71-115) (Ed. M. A. Kirman ve V. Ertit). Ankara: Kadim Yayınları.

Şeker, F. (2015). *Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşîbendîlik Tasavvuru: Şerif Mardin Örneği* (2. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Şener, S. (2016). *Sosyal İlim ve Değerler-Değerler Sosyolojisi* (2. Baskı). İstanbul: Strateji Danışmanlık Yayınları.

Şener, S. (2017). *Sosyoloji-Sosyal Bilimlere Alternatif Yaklaşım* (7. Baskı). İstanbul: Strateji Danışmanlık Yayınları.

Şentürk, R. (1996). *İslâm Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim-Türkiye ve Mısır Örneği*. İstanbul: İz Yayınları.

Şentürk, R. (2004). *Yeni Din Sosyolojileri*. İstanbul: Gelenek Yayınları.

Şentürk, R. (2008). *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi: Fıkıhtan Sosyal Bilimlere*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Şerif Mardin Oturumu Sonrası Tartışma ve Sorular (2007). *Türk Sosyolojisinde Üç Bilim İnsanı: Cahit Tanyol-Mübeccel B. Kıray-Şerif Mardin* (2010) içinde (s. 159-172) (Haz. Ç. Kovanlıkaya ve E. Çav). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Şeyh, S. B. (1998). *Laik Dünyada İslâm-Yeni Bir Değerlendirme*. İstanbul: Sabah Kitapları.

Tanyol, C. (1942, Aralık). Milliyet ve San'at. *Değirmen*, Sayı 3, s. 68-70.

Tanyol, C. (1948, 23 Nisan). İki Müslüman Cenazesi. *Son Telgraf*

Tanyol, C. (1948, 4 Temmuz). İslâmiyet'te Laiklik Mümkün müdür?. *Son Telgraf.*

Tanyol, C. (1948, 18 Temmuz). İslâmiyet'te Laiklik Nasıl Düşünülmelidir?. *Son Telgraf.*

Tanyol, C. (1949). Dil Bahsinde Temkin Lazım. *Yeni İstanbul.*

Tanyol, C. (1951, 9 Şubat). Kelimelerin Hayatı. *Yeni Sabah.*

Tanyol, C. (1951, 27 Temmuz). Nizip Müftüsü. *Yeni Sabah.*

Tanyol, C. (1951, 9 Kasım). Atatürk. *Yeni Sabah.*

Tanyol, C. (1951, 16 Kasım). Din Bezirgânları. *Yeni Sabah.*

Tanyol, C. (1951, 30 Kasım). Hayat ve Laiklik Karşısında İslâmiyet. *Yeni Sabah.*

Tanyol, C. (1952, 1 Ocak). Tanzimat'ın Yapısı ve Edebiyat. *Varlık*, Sayı 378, s. 4.

Tanyol, C. (1952, 14 Mart). Cinayetlerin İçtimai Sebepleri. *Yeni Sabah.*

Tanyol, C. (1952, 4 Nisan). Dile Dair Düşünceler. *Yeni Sabah.*

Tanyol, C. (1952, 1 Mayıs). Dil ve Düşünce. *Varlık*, Sayı 382, s. 4-5.

Tanyol, C. (1952, 11 Temmuz). Türk Folklor Araştırmaları. *Yeni Sabah.*

Tanyol, C. (1953, 13 Şubat). Irk ve Milliyet. *Yeni Sabah.*

Tanyol, C. (1953, 13 Mart). Din Dersleri ve Layiklik. *Yeni Sabah.*

Tanyol, C. (1953, 28 Ağustos). 26 Ağustos. *Yeni Sabah.*

Tanyol, C. (1954). *Sanat ve Ahlak*. İstanbul: İ.Ü.E.F. Yayınları.

Tanyol, C. (1954, 5 Şubat). Milliyetçilik ve Faşizm. *Yeni Sabah.*

Tanyol, C. (1954, 12 Şubat). Ahlâk Terbiyesinin Şartları. *Yeni Sabah.*

Tanyol, C. (1954, 26 Ağustos). Dil Kurumundan Dil Akademisine. *Cumhuriyet.*

Tanyol, C. (1954, 13 Ekim). Folklor ve Laik Kültür. *Cumhuriyet.*

Tanyol, C. (1955, Şubat). Örf ve Âdet ve İslâm Hukuku. *Türk Yurdu*, Sayı 241, s. 590-593.

Tanyol, C. (1955, 10 Mart). Sahte Milliyetçilik ve Sahte Dindarlık. *Cumhuriyet.*

Tanyol, C. (1955, Haziran). Türk Milliyetçiliğinin Gerçekleri ve Türkçülük. *Türk Yurdu*, Sayı 245, s. 903-906.

Tanyol, C. (1955, 10 Eylül). Din ve Devlet. *Cumhuriyet.*

Tanyol, C. (1956, Ocak). Din ve Mektep. *Türk Yurdu*, Sayı 252, s. 499-502.

Tanyol, C. (1956, 17 Mart). Çarşafa Dair. *Cumhuriyet.*

Tanyol, C. (1956, 22 Kasım). Din Terbiyesi. *Havadis.*

Tanyol, C. (1956, 23 Kasım). Din Terbiyesi ve Devlet. *Havadis.*

Tanyol, C. (1956, 24 Kasım). Din Terbiyesi ve Laik Öğretim. *Havadis.*

Tanyol, C. (1956, 25 Kasım). Din Terbiyesi ve İrtica. *Havadis.*

Tanyol, C. (1956, 27 Kasım). Din ve Ahlak Dersi. *Havadis.*

Tanyol, C. (1956, 28 Kasım). İrtica ve Halk. *Havadis.*

Tanyol, C. (1956, 31 Aralık). Yobaz Damgası. *Havadis.*

Tanyol, C. (1957, 22 Ocak). Din Adamı. *Havadis.*

Tanyol, C. (1957, 4 Mart). Dinde Reform. *Havadis.*

Tanyol, C. (1957, 11 Nisan). Bir Zihniyete Cevap. *Havadis*.

Tanyol, C. (1957, 15 Nisan). Çarşaf. *Havadis.*

Tanyol, C. (1958, 19 Nisan). Din Ticareti. *Cumhuriyet.*

Tanyol, C. (1958, 11 Ekim). Kur'an ve İbadet. *Cumhuriyet.*

Tanyol, C. (1958, 20 Ekim). Türkçe İbadet ve Din Terbiyesi. *Cumhuriyet.*

Tanyol, C. (1959, Mayıs). Dün Bugün İrtica-İnkılap. *Türk Düşüncesi*, Sayı 5, s. 24-29.

Tanyol, C. (1960). *Sosyal Ahlak: Laik Ahlaka Giriş*. İstanbul: İ.Ü.E.F. Yayınları.

Tanyol, C. (1960, 13 Ocak). Din ve Âdetler. *Cumhuriyet.*

Tanyol, C. (1960, 9 Ağustos). Devlet Dini-Millet Dini. *Cumhuriyet.*

Tanyol, C. (1962, 6 Nisan). Din Gerçeği. *Cumhuriyet.*

Tanyol, C. (1962, 5 Ekim). Bunalım. *Cumhuriyet*.

Tanyol, C. (1962, 23 Kasım). Din Adamı ve Yobaz. *Cumhuriyet.*

Tanyol, C. (1963, 25 Ocak). Fikir ve Aksiyon. *Cumhuriyet.*

Tanyol, C. (1965, 9 Temmuz). Tehlike Çanı I. *Yön*, Sayı 118, s. 16.

Tanyol, C. (1965, 30 Temmuz). Tehlike Çanı II. *Yön*, Sayı 122, s. 7.

Tanyol, C. (1965, 13 Ağustos). Tehlike Çanı III: Çıkar Yol Niçin Sosyalizm?. *Yön*, Sayı 124, s. 16.

Tanyol, C. (1965, 17 Eylül). Tehlike Çanı IV: Çıkar Yol Niçin Sosyalizm?. *Yön*, Sayı 129, s. 12.

Tanyol, C. (1965, 24 Eylül). Tehlike Çanı V: İslâm'ın Cenneti Sosyalizmdir. *Yön*, Sayı 130, .s. 7.

Tanyol, C. (1966, Ağustos). Aydın Din Adamı Sorunu. *Cem*, Sayı 2, s. 10-11.

Tanyol, C. (1967, Eylül). Halkın Dini Devletin Dini. *Cem*, Sayı 16, s. 2-3.

Tanyol, C. (1969). *Kuruluş ve Fetih Destanı*. İstanbul: Gün Matbaası (2. baskı, 2004, İstanbul: Pozitif Yayınları).

Tanyol, C. (1970). *Sosyolojik Açıdan Din Ahlak Laiklik ve Politika Üzerine Diyaloglar*. İstanbul: Okat Yayınevi.

Tanyol, C. (1978, Ekim). Dil-Düşünce ve Yazı. *Ulusal Kültür*, Sayı 2.

Tanyol, C. (1978, 15 Ekim). Terör'ün Gerçek Kökleri ve Çözüm Yolları (Forumu Yöneten: A. Gevgili; Katılımcılar: C. Tanyol, Ü. Doğanay, S. Güran). *Milliyet*.

Tanyol, C. (1983, 11 Kasım). Kemalizm Yoktur, Kemalistler Vardır. *Yazko Somut*, Sayı 41, s. 7.

Tanyol, C. (1987, 1-13 Haziran). Din ve Laiklik 1-13 (13 günlük yazı dizisi). *Güneş*.

Tanyol, C. (1987, 19 Temmuz). Türk-İslâm Sentezcileri. *Güneş*.

Tanyol, C. (1987, 2 Ağustos). Mevlevi Akçesi. *Güneş*.

Tanyol, C. (1987, 11 Ekim). Minare ve Ezan. *Güneş*.

Tanyol, C. (1987, 25 Ekim). Ezan Türkçe mi Okunmalı Arapça mı. *Güneş*.

Tanyol, C. (1988, 28 Şubat). Örtülü Kadın ve Moda. *Güneş*.

Tanyol, C. (1988, 29 Aralık). Ortadoğu'daki Boşluk. *Güneş*.

Tanyol, C. (1989). *Laiklik ve İrtica*. İstanbul: Altın Kitaplar.

Tanyol, C. (1989, 2 Şubat). Yanlışlık Nerede. *Güneş*.

Tanyol, C. (1989, 9 Mart). Türban Tartışması. *Güneş*.

Tanyol, C. (1989, 11 Mayıs). İslâmiyet İlerlemeye Engel mi?. *Güneş*.

Tanyol, C. (1989, 15 Mayıs). Ziya Gökalp'a Göre İslâmiyet'te İlerleme. *Güneş*.

Tanyol, C. (1989, 18 Mayıs). Atatürk Mucizesi: Laiklik. *Güneş*.

Tanyol, C. (1989, 17 Ağustos). "Atatürk Demokrasi Rejimini İstemedi" (Söy. V. Kasar). *Yeni Nesil*.

Tanyol, C. (1989, 18 Ağustos). "Atatürk İnkılapları Tabansız Olarak Yaptı" (Söy. V. Kasar). *Yeni Nesil*.

Tanyol, C. (1990). *Çankaya Dramı: Silahlı Ordu/Silahsız Ordu*. İstanbul: Altın Kitaplar.

Tanyol, C. (1990, Mart). Suudi Arabistan Müslümanlığına Doğru. *Türk Henkel*.

Tanyol, C. (1991, Haziran). Tehlikede Olan Miras. *Cem*, Sayı 1, s. 28.

Tanyol, C. (1991, Temmuz). Türk Müslümanlığı ve Alevilik. *Cem*, Sayı 2, s. 8.

Tanyol, C. (1991, Ağustos). Demokrasinin Yitik Halkası: Laiklik. *Cem*, Sayı 3, s. 8-10.

Tanyol, C. (1991, Eylül). Din Sömürüsü ve Politika. *Cem*, Sayı 4, s. 23-24.

Tanyol, C. (1991, 14 Aralık). Cumhuriyeti Kemiren Üç Tehlike. *Cumhuriyet*.

Tanyol, C. (1992, Şubat). Türkçe'nin Korunmasında Tarikatların Rolü. *Cem*, Sayı 9,

Tanyol, C. (1992, Mart). Tarikat ve Kadın. *Cem*, Sayı 10, s. 6-7.

Tanyol, C. (1992, 7 Mart). Türban ve Moda Babında. *Cumhuriyet*.

Tanyol, C. (1992, 12 Kasım). İslâmiyet'te Laiklik Mümkün müdür?. *Milliyet*.

Tanyol, C. (1993, Kasım) İslâmiyet'in Çıkmazları. *Cem*, Sayı 30, s. 5-6.

Tanyol, C. (1995, Ocak). Alevi Şeriatı. *Cem*, Sayı 44, s. 5-6.

Tanyol, C. (1995, Şubat). Alevilik ve Kadın. *Cem*, Sayı 45, s. 5-6.

Tanyol, C. (1995, 11 Şubat). Bir Siyasi Cinayet: Türkçe Ezan Neden Kalktı. *Pazar Postası*.

Tanyol, C. (1995, Mayıs). Anayasa İçindeki Bomba: Diyanet Başkanlığı ve Zorunlu Din Dersleri. *Cem*, Sayı 48, s. 4-5.

Tanyol, C. (1995, 17 Haziran). Cuma Namazı Tartışması. *Pazar Postası*.

Tanyol, C. (1995, Eylül). Şeriat Ama Hangi Şeriat?. *Cem*, Sayı 52, s. 6.

Tanyol, C. (1995, Kasım). Demokratik ve Teokratik İki Mezhep. *Cem*, Sayı 54, s. 2-3.

Tanyol, C. (1996, 17 Şubat). RP Öcü mü?. *Pazar Postası.*

Tanyol, C. (1996, 2 Mart). Türkçe Ezan Kurbanı Bir Başsavcı. *Pazar Postası*.

Tanyol, C. (1996, 30 Mart). Refah Partisi Şeriatçı mıdır?. *Pazar Postası*.

Tanyol, C. (1996, 29 Eylül). Şeriata Çağrı. *Pazar Postası.*

Tanyol, C. (1997). Cahit Tanyol ile Söyleşi (Söy. A. Aydın). *Alevilik Bektaşilik Söyleşileri* içinde (s. 169-193). İstanbul: Pencere Yayınları.

Tanyol, C. (1997, Mart). İrtica ve Şeriat Ayrımı. *Türk Henkel*, Sayı 146, s. 11-16.

Tanyol, C. (1999). *Neden Türban: Şeriat ve İrtica*. İstanbul: Gendaş Yayınları.

Tanyol, C. (1999, 15 Mayıs). Hayınlığın Böylesi. *Cumhuriyet*.

Tanyol, C. (2003, Bahar). Cahit Tanyol ile Söyleşi: Hayata, Edebiyata, Düşünceye Dair (Söy. T. Tanyol). *Cogito*, Sayı 35, s. 85-99.

Tanyol, C. (2003, 30 Aralık). Türban Amaç mı Araç mı? 1. *Cumhuriyet.*

Tanyol, C. (2003, 31 Aralık). Türban Amaç mı Araç mı? 2. *Cumhuriyet.*

Tanyol, C. (2004, 1 Ocak). Türban Amaç mı Araç mı? 3. *Cumhuriyet.*

Tanyol, C. (2009a, 25 Şubat). Türk Halkı Sınavda!. www.teksatir.com.tr, E.t. 2009

Tanyol, C. (2009b, 1 Temmuz). Korku İmparatorluğu. www.teksatir.com.tr, E.t. 2009.

Tartışma ve Katkılar (1994). *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik* (1995) içinde (s. 41-78) (Haz. O. Abel, M. Arkoun ve Ş. Mardin) (Çev. S. Dolanoğlu ve S. Yılmaz). İstanbul: Metis Yayınları.

Tartışılan Değerler Açısından Türkiye (1996). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (Sempozyum Metinleri, 17-18 Haziran 1995).

Taşgetiren, A. (1994). *Laiklik Çıkmazı*. İstanbul: Erkam Yayınları.

Taşgetiren, A. (1995). Batı, NATO, İslâm. *Altınoluk*, Sayı 110, s. 3-4.

Taşkın, Y. (2001). Kemalist Kültür Politikaları Açısından Türk Tarih ve Dil Kurumları. *Kemalizm (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2)* (4. Baskı, 2004) içinde (s. 419-424) (Ed. A. İnsel). İstanbul: İletişim Yayınları.

Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Tepe, S. (2008). *Beyond Sacred and Secular-Politics of Religion in Israel and Turkey*. Stanford: Stanford University Press.

Tığlı, A. (2017). *İran'da Entelektüel Dinî Düşünce Hareketi*. İstanbul: Mana Yayınları.

Tillich, P. (2003). İki Tip Din Felsefesi (Çev. A. Çınar). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 12, Sayı 1, s. 331-344.

Toker, İ. (2009). *Teolojik Bir İnşa Olarak Laiklik*. Ankara: FCR Yayınları.

Treadgold, D. W. (1973). *The West in Russia and China: Religious and Secular Thought in Modern Times: China, 1582-1949*. Cambridge: Cambridge University.

Tuncer, A. (1973). *Türk İnkılâbının Büyük Aşaması Lâiklik ve Din-Türklerin Vicdan Hürriyeti Tarihi*. İzmir: Ticaret Matbaacılık.

Tuzcuoğlu, R. (1995). NATO'nun Yeni Hedefi İslâm. *Altınoluk*, Sayı 109, s. 48-49.

Türk Diyanet Vakfı Komisyonu (2017). *FETÖ: Örgütlenmiş Din İstismarının Tahlili*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.

Türkdoğan, O. (2005a). *Kemalist Sistem ve Sosyolojik Yapısı*. İstanbul: IQ Yayınları.

Türkdoğan, O. (2005b). *İslâm Değerler Sistemi ve Max Weber*. İstanbul: IQ Yayınları.

Türkdoğan, O. (2014). *Millî Kültür, Modernleşme ve İslâm*. Konya: Çizgi Yayınevi.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin Laiklik İlkesinin Devamlılığının Sağlanması İçin Yapılması Gereken Faaliyetler (1998). İstanbul: Harp Akademileri Basımevi.

Ucuzsatar, N. U. (2012). *Din Siyaset İslâm Üçgeninde Laik Devrim*. İstanbul: Derin Yayınları.

Uluköse, G. T. (2008). *Hasan Âli Yücel*. İstanbul: Kastaş Yayınları.

Uzpeder, E., Özçelik, S. ve Kurma, E. (Haz.) (2010). *Gündelik Hayatta Laiklik Pratikleri*. İstanbul: Helsinki Yurttaşlar Derneği.

Vergin, N. (1988). Pozitivist Optimizim ve Sosyolojinin Doğuşu. *Din, Toplum ve Siyasal Sistem* (2000) içinde (s. 191-206). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Vergin, N. (2000). *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Warner, M., Antwerpen, J. V. ve Calhoun, C. (Ed.) (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

Wallerstein, I. (2016). *Bildiğimiz Dünyanın Sonu-Yirmi Birinci Yüzyıl İçin Sosyal Bilim* (5. Baskı) (Çev. T. Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.

Weber, M. (1964). *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press (İlk baskı 1922).

Weber, M. (1985). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (Çev. Z. Aruoba). İstanbul: Hil Yayınları.

Westerlund, D. (Ed.) (1996). *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics*. London: Hurst & Company.

White, J. (2013). *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Wilson, B. R. (1966). *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. London: C. A. Watts and Co.

Yashin, N. Y. (2002). *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton: Princeton University Press.

Yavuz, H. (2009). *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.

Yavuz, M. H. (2011). *Erbakan'dan Erdoğan'a Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslâm* (Çev. L. Adalı). İstanbul: Kitap Yayınevi.

Yazıcıoğlu, H. (1993). *Bir Din Politikası Laiklik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Yelken, R. (1999). *Cemaatin Dönüşümü-Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları.

Yıldırım, E. (2012). *Hayali Modernlik: Türk Modernliğinin İcadı* (2. Baskı). İstanbul: Doğu Kitabevi.

Yıldırım, E. (2013). Erken Cumhuriyet Yılları Milli Kimlik Tartışmaları: Hasan Ali Yücel ve Türkiye'de Hümanizma Arayışları. *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/7, Summer, p. 745-763, ISSN:1308-2140, www.turkishstudies.net, Ankara-Turkey.

Yıldız, A. (2001). Kemalist Milliyetçilik. *Kemalizm (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 2)* (4. Baskı, 2004) içinde (s. 210-234) (Ed. A. İnsel). İstanbul: İletişim Yayınları.

Yıldız, A. (2004). *"Ne Mutlu Türküm Diyebilene"-Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları: 1919-1938* (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

Yıldız, G. (2009). *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti'nde Siyaset, Ordu, Toplum (1826-1839)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Zürcher, E. J. (1987). *Milli Mücadelede İttihatçılık* (Çev. N. Salihoğlu). İstanbul: Bağlam Yayınları.