

GEÇMİŞTEN GELECEĞE DİN VE TÜRKLERİN DİN ANLAYIŞI*

Religion from the Past to the Future and the Understanding of Religion of the Turks

İhsan ÇAPCIOĞLU**

Ahmed Hamza ALPAY***

Öz

İnsan toplulukları ile ilgili sosyolojik değerlendirmelerdeki farklı yaklaşımlar toplumsal gerçekliği biçimlendiren olgularla ilgili net tanımlar yapmayı güçleştirmektedir. Bu olgulardan biri de dindir. Din olgusu, geleneksel ya da mistik inanç kodlarıyla birlikte görünür ve kolektif açıdan örtülü bir talebe yönelik varlığını her zaman sürdürmektedir. Türklerin hayatında da dinin tarih boyunca ayrıcalıklı bir yeri ve konumu olmuştur. Dünya hayatının geçiciliğine inanan Türkler, ölüm ile bedenî yok oluş yolculuğunun başladığına, insan ruhu için ise böyle bir yok oluşun söz konusu olmadığına inanmıştır. Dolayısıyla, bedene yatırımın geçiciliği, ruha yapılan yatırımın ise kalıcılığı Türklerin kültüründeki değişmez özellikler arasında yer almıştır. Esasen Türklerin tarihinde gelenekselleşme olarak adlandırılan süreç, söz konusu sosyal aktördeki değişimin kendini yeniden ifade ediş biçiminden başkası değildir. Türklerin dinî tarihi konusunda bugüne kadar muhtelif çalışma ve denemelerin yapıldığı görülmektedir. Ancak konuya, nesnel, bilimsel ve sistematik yaklaşım sergileyen çalışmalar hâlâ ortaya konulabilmiş değildir. Bu çalışmada literatür taramasından hareketle, öncelikle söz konusu ihtiyaçtan hareketle dinin toplumsal gerçekliği üzerinde durulacak, ardından Türklerin dinî tarihi İslamiyet öncesi, İslamiyet sonrası ve Cumhuriyet dönemi gelişmeleri bağlamında ana hatlarıyla incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Din, Gelenek, Türkler, Gerçeklik, İnanç, Tarih.

Abstract

Making clear definitions about the phenomena that shape social reality becomes difficult in sociological evaluations of human societies. Religion is one of these phenomena. The phenomenon of religion always maintains its existence for a visible and collectively covered demand, together with traditional or mystical belief codes. Throughout history, religion has had a privileged place and position in the lives of Turks. The Turks believed that in the transience of worldly life, the journey of death and bodily annihilation began, and that there was no such annihilation for the human spirit. Therefore, in the culture of Turks, the temporality of the investment in the body and the permanence of the investment in the soul are unchangeable. This process, called traditionalization, is essentially a re-expression of the change in the social actor in question in the history of the Turks. It is seen that various studies and trials have been carried out on the religious history of the Turks until today. However, studies that show a scientific and systematic approach have not yet touched on the subject in its objective and modern sense. In this study, based on the literature review, first of all, the social reality of religion will be focused on due to the need in question. Then, the religious history of the Turks will be examined in the context of pre- Islamism, post- Islamism and Republic period developments.

Keywords: Religion, Tradition, Turks, Reality, Belief, History.

* Geliş Tarihi: 11.11.2021, Kabul Tarihi: 21.12.2021. DOI:

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ihsancapcioglu@yahoo.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4796-5232>

*** Dr., Din Sosyoloğu, ahmedhamza0606@outlook.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8781-6939>

Giriş

Din, insan tarafından tecrübe edilen bir gerçeklik olması bakımından tarihî ve toplumsal niteliklere sahiptir (Günay – Güngör, 2015, iii). Eşsiz bir olgu olarak din, geleneksel ya da mistik inanç kodlarıyla birlikte görünür ve kolektif açıdan örtülü bir talebe yönelik varlığını her zaman sürdürmektedir. Pek çok olguda olduğu gibi dinî inançlar konusunda da gerçeklik, muhtemelen ikisinin arasında bir yerde konumlanmaktadır (Chambers, 2004, 13). İnancı görünür kılan dinî uygulamalar ise, ritüel ve adanmışlık ya da içten bağlılık olmak üzere iki boyut içermektedir. Ritüeller, bir dine mensup kişilerin yerine getirmesi beklenen belirli ve formelleştirilmiş dinî eylemlerdir. Bu nedenle, adanmışlık veya duygulanım ile tapınmanın, ritüellere oranla daha az formelleştirilmiş ve kamusal niteliklere sahip olduğu belirtilmektedir. Bu çerçevede dinî topluluklar ve bu toplulukları betimlemede kullanılan dinî ritüellerin ayırt edici özelliği işlevsel bir vasıta olabilmektedir (Furseth - Repstad, 2013, 59-62). Esasen bireysel ve toplumsal görünümüyle maneviyatın kaynağı olarak din, dünyanın farklı coğrafyalarında yaşayan insanlar açısından kutsal ile iletişim kurmanın eşsiz araçlarındandır. Başlangıçtan itibaren kutsalla iletişimi yoğun olan Türk toplumunda da kaynağını sosyo-kültürel ve dinî değerlerden alan maneviyatın ve dinin statüsü daima yüksek olmuştur. Bu özelliğiyle din/maneviyat, kültürün derinlerinde yatan, onu mayalayıp biçimlendiren ve gelecek kuşaklara aktarılmasına aracılık eden saklı bir cevher konumundadır. Dünya hayatının geçiciliğine inanan Türkler, ölüm ile bedenî yok oluş yolculuğunun başladığına, insan ruhu için ise böyle bir yok oluşun söz konusu olmadığına inanmıştır. Dolayısıyla, bedene yatırımın geçiciliği, ruha yapılan yatırımın ise kalıcılığı Türklerin kültüründeki değişmez özellikler arasında yer almıştır (Çapcıoğlu, 2013, 11).

Türklerin dinî tarihi konusunda bugüne kadar muhtelif çalışma ve denemelerin yapıldığı görülmektedir. Ancak konuya, nesnel, bilimsel ve sistematik yaklaşım sergileyen çalışmalar hâlâ ortaya konulabilmiş değildir. Esasen Türkler; tarih boyunca yaşadığı geniş coğrafyalarda çeşitli topluluklar, kültürler, dinî sistemler ve medeniyetlerle bağlantı kurmuştur. Böylece dinî yaşantıları pek çok tarihsel ve kültürel mirasla örüntülenmiş zengin örneklerle sahip olmuştur. Söz konusu dinî-kültür mirası, tarihî zenginliğinin yanı sıra, nesnel ve bilimsel bir bakış açısıyla değerlendirilmelidir (Günay – Güngör, 2015, v). Böyle bir arayış, makul bir yaklaşımla dinî-toplumsal gerçekliğe dayalı insanlık halinin doğal bir sonucudur. Çünkü bireysel deneyim ve tercih düzeyinde işlevselleşen bir kültürde, dinî motifli biçimlere dönüştürülme yollarını ve kimlikleri inşa etmede dinin rolü/yeri son derece önemlidir (Hunt, 2005, 11). Bu çalışmada, öncelikle söz konusu ihtiyaçtan hareketle dinin toplumsal gerçekliği üzerinde durulacak, ardından Türklerin dinî tarihi İslamiyet öncesi, İslamiyet sonrası ve Cumhuriyet dönemi gelişmeleri bağlamında ana hatlarıyla incelenecektir.

1. Din Olgusunda Gerçeklik

Dünyanın sosyolojik olarak anlaşılıp anlamlandırılması çabası, “toplumsal biyografi ve tarihin keşifini” noktalarının farklı boyutlarıyla algılanmasını içerir. Esasen insanlar, hayatı bireysel olarak özgün koşullarında tecrübe etmeye çalışırken;

çoğu alanda tarihsel ve toplumsal süreçlere bağlı (Zuckerman, 2003, 18) bir yaşam sürerek dinî gerçeklikle ilişkili deneyimler yaşamaktadır. Bu deneyim alanı aynı zamanda bir temsil alanıdır. Aslında deneyim ve temsil birbirine sıkı sıkıya bağlıdır (Bellah, 2011, 11). Yavaş ve organik değişim gibi “dinî” olarak nitelendirilen inanç ve uygulamalardaki süreklilik ve değişim de açıkça gözlenmektedir (Beckford, 2003, 1).

Toplumsal dünya hem öznel hem de nesnel olarak anlamlı bir düzen (nomos) oluşturur. Her iki düzen de kendi süreçleri içinde biçimlenen içkin boyutlara sahiptir (Berger, 2015, 76). Luckmann’ın (1967) görünmeyen din kuramı, dini; antropolojik bir olgu olarak ele alır. O, insanların ahlaki, nesnel bakımdan bağlayıcı ve her şeyi içerip kuşatan anlam sistemleri oluşturarak biyolojik doğalarını aştığını iddia etmektedir. Böylece, insanla ilişkili neredeyse her şey dinî bir niteliğe sahip olmaktadır. Esasen bu bakış açısı eleştirilmiştir. Bu çerçevede, Berger’in de aralarında bulunduğu pek çok düşünür, insanla ilgili her şey dinî ise, dinî olan ile olmayan arasında bir ayırım yapılamayacağını savunmuştur (Furseth - Repstad, 2013, 117).

Her toplum, giderek kişisel tercihlere bölünmesine rağmen, üyelerinin bilincine nüfuz eden -açıkça dini olmasa da- kutsal ve etik değerlerin kültür içinde biçimlenişinin ürettiği ahlaki topluluklar içerir. Ribeiro de Oliveira (2001), dinin çoğulluğu ile içkin kutsallığının -doğaüstü biçim alabilir veya almayabilir- ve aşkın kutsallığının birbiriyle tezat oluşturmadığını; aksine bireysel varoluşa anlam ve değer katan sembolik sistemler olarak birbirini tamamladığını savunmaktadır (Hunt, 2005, 19). Dinin kültürel ifade biçimleri üzerinde araştırmalar yapan antropolog Bronislaw Malinowski’ye (1954) göre insanlar, hayatını ölümün gölgesinde yaşamaya mahkûmdur ve “hayata tutunan ve doygunluğundan zevk alan herkes, sonunun tehdidinden korkmalıdır.” Malinowski için “dinin tüm kaynakları içinde... ölüm en büyük öneme sahiptir” (Zuckerman, 2003, 10); dinî uygulama ise başlı başına bir hedeftir.

De Oliveira, son zamanlarda din sosyolojisinin odak noktasının, Durkheimci bir toplumsal gerçeklik olarak dinin, içkin kutsallığın incelenmesinden ibaret olması gerektiğini savunmuştur. Durkheim’in din tanımında açıkça görülen üç husus vardır: Birincisi, din olgusunda, bir inanç sistemini gerektirse de doğaüstü bir inanca doğrudan bir gönderme yoktur; ikincisi, Durkheim’e göre din, kaynağını toplumdan alan ve paylaşılan bir inanç sistemidir; üçüncüsü ise, bu inançlar ve uygulamalar sistemi toplumsal değerlerin altını çizmektedir (Hunt, 2005, 19). Diğer taraftan Karl Marx’ın dinin gelişimini büyük ölçüde ekonomik koşulların bir yansıması olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Max Weber, belirli bir tarihsel bağlamda dinin kendi içinde ekonomik gelişmeyi belirleyebileceğini göstermeye çalışmıştır. Talcott Parsons ise, dinin toplumsal bütünleşmeye katkıda bulunduğunu savunmuş; ayrıca dinin bir çatışma kaynağı olabileceği ihtimalini de göz önünde bulundurmuştur (Furseth - Repstad, 2006, 11).

Bununla birlikte din tarihçilerinin ve kültürel antropologların, gerçekliğin doğal bir düzende anlaşılabilir kapalı bir rasyonalite sistemine ve onun ötesinde gizemli bir dünyaya bölünmesinin, tuhaf bir modern anlayış olduğuna işaret etmeleri dikkat çekicidir. İlkel veya en azından modern öncesi kültürlerin dinî kavramlarını anlamaya çalışırsak (Hunt, 2005, 11) sosyal inşacı yaklaşım; dinin genel özelliklere sahip, açıkça sınırları belirlenmiş bir nesne olduğunu varsaymaktan kaynaklanan yararsız sonuçları ortadan kaldırmak için uzun bir yol kat eder. Bu yaklaşım aynı zamanda birçok sosyal ve kültürel antropoloğun, güçlü kültür kavramları gibi dinlerin uygulayıcıları üzerinde zorunlu olarak tek tip etki yarattığı fikrini reddetme eğilimiyle de yakın bir ilişki içindedir (Beckford, 2003, 24).

2. Türklerde Dinin Toplumsal Gerçekliği

Dinin çok değerli olduğu ortamlarda antropolojik yaşam düzeni ile toplumsal ve kültürel boyutlardaki beşerî olgular, modern sosyolojide genel bir eğilime sahip olmuştur (Furseth - Repstad, 2006, 12). İnsan toplumları ve kültürleri çok farklı biçimler aldığından Türklerin, bilinen en eski dönemlerden itibaren güçlü ve hareketli topluluklar oluşturması, Asya'nın geniş sahalarına yayılarak, daha binlerce yıl öncesinde çeşitli devletler kurmasıyla sonuçlanmıştır (Günay – Güngör, 2015, 15).

Zihniyet dünyası ve davranış kalıpları ahlaki olarak doğru algılanan gelenekler, mensuplarına genellikle güçlü deneyimler sunar. Sosyolojik perspektiften bakıldığında gelenekler, bireyler tarafından ortaya konulur ve en azından ilkesel açıdan değişim nesnesi (Furseth - Repstad, 2006, 11) olarak görülür. İnsanın bilinçli eylemlerinin bir bilgiye göre olması (Türer, 2019, 83) ve teorik anlayışın rafine edilmesiyle deneysel bilgi doğru bir şekilde hesaba katılacaktır. Teori ve deneysel araştırma arasındaki karşılıklı etkileşim, elbette tüm entelektüel bulmacaları çözmez veya tüm anlaşmazlıklara son vermez (Beckford, 2003, 6). Bu çerçevede, Türk adına tarihte ilk olarak M.S. 6. yüzyıldan itibaren rastlanmakla birlikte Türklerin varlığı, tarih öncesi çağlara kadar uzanır ve Türkler dünyanın en eski milletlerinden biri olarak karşımıza çıkar. Türklerin din tarihi, kültürlerinden soyutlanmadığı gibi bu tarihi mutlak bir inanış tarzında inceleme imkânı da bulunmamaktadır. Bu nedenle konunun, Türk kültür ve etnolojisi genelinde, tarihsel çerçevesinde ele alınması gerekmektedir (Günay – Güngör, 2015, 4).

2.1. Eski Türk Dini

Eski Türklerin din tarihi ile ilgili bilgilerimiz sınırlı olmakla birlikte konuyla ilgili kaynakları dört başlık altında toplamak mümkündür:

- Çince kaynaklar
- Türkçe kaynaklar
- Arapça ve Farsça kaynaklar
- Batılı ve çağdaş kaynaklar

Türk dini hakkındaki ilk bilgiler Çin kaynaklarından aktarılmıştır. Çin hükümdarlarının Hun Hanı Mete Han'a yazdığı mektuplar bir yana bırakılırsa, bunların içinde en önemlisi *Vey-şu* ve *Suy-şu* adı verilen yıllıklardır. Ayrıca Çinli seyyahlar tarafından kaleme alınan seyahatnameleri, özellikle de Çin elçisi *Wang-Ti*'nin *Uygur Seyahatnamesi*'ni belirtmek gerekir (Günay – Güngör, 2015, 27). Metafizik ve ontolojik (Saruhan, 2017, 27) dinî bir kozmosun toplumsal temelinin altında, kendi varlığına inanma, güvenme ve bağlanma etkinliği yatar. Çünkü güven, geçişli bir eylem ifade ettiğinden güvenilecek bir unsurun bulunması gerekir. Bu güven ve bağlılığın nesnesi, Fowler'e göre hem bir toplum hem de o topluma bağlanmayı ve güvenmeyi sağlayan ortak değerler merkezidir. Bu değerler, insanları aşkınlığa taşıyan ve birleştiren kendi "değer merkezleri"ne, "güç imgeleri"ne ve "hikâyeler"e olan bağlılıkları tarafından tasdik edilir ve derinleştirilir (Kaya, 2015, 109).

Eski Türk dini ile ilgili temel Türkçe kaynaklar, Orhun ve Yenisey Irmağı'nın kenarındaki *Orhun ve Yenisey Abideleri* adı verilen yazıtlardır. Orhun Abideleri, 8. yüzyılda Göktürkler döneminde; Bilge Kağan, Kültigin ve Tonyukuk adına dikilmiştir. Türklerin inancı hakkında geniş bilgi vermeseler de onun temel esaslarını ifade edebilecek olan Tanrı, İduk, Umay, Yer-su, Yuğ gibi Türk dinsel kavramlarını içermektedirler. Böylece dini, ödünç kavramlarla tanımlamak yerine, bizzat yaşanan bir gözlemin ifadesi olmak ve toplumun kendi aslı inancını doğrudan kendi dili ile yansıtmak bakımından büyük önem taşımaktadırlar (Günay – Güngör, 2015, 27-28). Türklerde göğe, bütüncül biçimde Gök Tanrı denilmiştir. Anıtlarda karşılaşılan Kök Tengri ifadelerinden mavi gök ve sema, içerdiği anlamıyla "yağız yer" karşıtıdır. İnsanların üstünde yaşadığı *yir-sub* ise ikisinin arasındadır. Ayrıca anıtlar tanrıları değil, yalnızca Tanrı'yı konușur (Karakas, 2014, 467). Türklere göre tabiatı Tanrı yaratmıştır ve yaşantılarında tabiat kutsaldır. Bu inanç doğrultusunda; dağ, kaya, ağaç, ırmak ve orman kültürleri saygıyla karşılanmıştır. Bunlardan başka, dağlar, Tanrı makamında sayılmıştır. Ayrıca manevî kirlenmeyi temizlediğine inanılan ateş kültü de önemlidir (Erdem, 1998, 82).

İnsanların, atalarının ruhu ile sık sık iletişim kurduğu veya sihir uygulamalarına dâhil olduğu ortamlarda, sosyal aktör için doğa ile doğüstü arasındaki ayrım mevcut olmayabilir. Bu durumda din, makul bir şekilde yalnızca fenomenolojik terimlerle anlaşılır. Çünkü kutsal veya doğüstü, yalnızca gözlemcinin zihninde var olan bir düşüncedir (Hunt, 2005, 18). İlahiyatçı ve filozof Rudolph Otto (1952), dinin özünde insanların "kutsal" ile etkileşimi olduğunu savunur. Yoğun bir gizem duygusu veya deneyimi "tamamen ötekinin" bilincinde, rasyonel anlayışın ötesinde bir algılamayla dinî veya manevî olarak adlandırmak, kişiselleştirilmiş kimliğin ve kendini geliştirmenin referans noktasına imkân veren bir farkındalık alanına (Çapcıoğlu, 2020, 273) dönüşür. Korku bilinci ile doğanın masumluğunun iyimserlikle onaylanması arasında semboller üzerinden gerçekleştirilen anlamlandırma bir sosyal hayat dünyasını inşa etmektedir. Bu durum, o dünyanın bireylerine gerçeklik olarak sunulmaktadır (Çelik, 2013, 112).

Türk tarihine genel bir bakışla bile, Türklerin belli bir bölgede uzun süre kalmadığı, birbirinden az ya da çok uzak coğrafyalarda boy gösterdiği rahatlıkla fark edilebilir. Bununla birlikte, tarihteki kavimlerin kültür olarak en ilkel olanı bile sebepsiz yere yer değiştirmemiş, yaşadığı toprakları kalıcı biçimde terk etmemiştir. Esasen büyük göçlerin gerçekleşmesi için zorlayıcı ya da zorunlu koşulların ortaya çıkması gerekir. Türklerin göçleri incelendiğinde, söz konusu olgunun, genellikle kuraklık ve açlık kaynaklı toplumsal hareketlilikler olarak gerçekleştiği görülür. Doğal afetlerin yanı sıra kendi aralarında ve komşu kavimlerle olan düşmanlıkları da Türkleri göçe zorlamıştır. Bu yüzden toplumsal değişme dinamiklerinin tarihin önceki devirlerinden esaslı farklılıklar gösterdiği bir dönemde (Çapcıoğlu, 2017, 247) dinî kurumların araştırılmasına odaklanma düşüş eğilimindedir. Bireysel toplumsal aktörlere odaklanan sosyologlar, devam eden dinî inanca dair birçok kanıt görme eğilimindedir (Chambers, 2004, 13). Bu çerçevede Türklerin inancıyla ilgili esaslı çalışmaların Ziya Gökalp ile başladığı anlaşılmaktadır. Gökalp, Türk dini hakkındaki görüşleriyle kendi zamanında gündem olmayı, sonraki dönemlerde ise literatürdeki düşünsel etkisini korumayı başarmıştır. O, eski Türk dininin Nom ya da Toyonizm ismini alması gerektiğini belirtmiştir. *Tarih-i Cihangüşa*'da; Türk inancından olanlar, *Nomiyan* şeklinde tanımlanmaktadır. Dolayısıyla *Nom* kelimesiyle bağlantı kurulmaktadır (Gömeç, 2011, 5).

Türk din tarihine ilişkin çok daha önemli bir bilimsel girişim, sosyal tarihçi olarak adlandırılabilir Fuat Köprülü'ye aittir. Köprülü, daha çok, Türk din tarihinin İslamiyet dönemi ve Anadolu'da İslamiyet konuları üzerinde yoğunlaşmıştır. Toplumsal tarih ve edebiyat tarihi alanında uzmanlaşmış olması -onun Türk din tarihi incelemelerinin- dinlerin genel ve sistematik metodolojisi ve problemlerine açılmasına engel teşkil etmiştir (Günay – Güngör, 2015, 2-3). Gündelik hayatta yüksek düzeyde şüphelik ve kesinlik gerçekçi bir yaklaşım değildir. Ancak bu durum, kuramlaştırma ile belirli zaman ve ortamlarda din olarak kabul edilen olguların toplumsal yönünün incelenmesi bakımından gerekli ve bir bakıma kaçınılmazdır (Beckford, 2003, 19).

Türklerin Müslüman olmasından önceki geleneksel dini, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batılı ve özellikle Rus araştırmacıların dikkatini çekmiştir (Günay – Güngör, 2015, 3). Dinin nesnelleşme sürecinin anlaşılmasında din tanımının tâbî olduğu veya olması gereken sınırlar hakkında sıklıkla değişen ilkelere söz edilemez (Beckford, 2003, 15). Dolayısıyla insanlar, dinin işlevleri konusunda, toplumsal olarak inşa edilen dünyada, hâlihazırda sürdürdüğü hayatın gerçekliğini koruma eğilimindedir (Berger, 2015, 108). Bu kapsamda olmak üzere Türklerde Tanrı; başlangıçtan itibaren inanın en yüce mevcudiyeti durumundadır. Tanrı'ya Altaylı kamlar, "yüksekte bulunan büyük atamız tengere, yaratıkları yaratan tengere, yıldızlarla dünyayı süsleyen tengere" duasını ederler. Türklerin ilk inancı ile ilgili bugüne kadar kanıt niteliğinde geçerli bir belge bulunamamıştır, ancak yazıtlardan yola çıkılarak bu inanış Kök Tengri olarak adlandırılabilir. Her şeyi yaratan bir Tanrı ile ölümden sonraki yeni bir hayata inanış, bu inancın temel ilkelerini oluşturur. İyiliklerin

ve yiğitliklerin ödüllendirilmesi öteki dünyadadır. Ölmüş atalara duyulan saygı ve onlara kesilen kurbanlar kutsaldır. Asya Hunları'nın Kutlu Atalar Mezarlığı'nda her yıl mayıs ayının ortalarında kurban kesmeleri bu duruma işarettir. Burada Türkler, Tanrı'ya gelecekteki günler için bereket ve bolluk yakarışı yapar; ataları *eçü-apa*'yı anar, çünkü ona çok şey borçludurlar (Gömeç, 2011, 90-105).

Metafizik meseleler hakkındaki belirsizlik, anlam oluşturma yeteneğine sahip, ancak metafiziksel kesinliğe ulaşmak için gerekli olan tüm bilgilere sahip olmayan insanlar arasında yaygındır. Başka bir deyişle, dinin gerçekte ne olduğu konusundaki belirsizlik, sosyal bilimciler için bir sorun teşkil etmez. Aksine onları, din veya dinî konular hakkında kesinlik kazanmadan bu kadar çok insanın hala hayatta nasıl yön bulmayı başardığını anlamaya zorlar (Beckford, 2003, 21). Bu kapsamda olmak üzere, Türkler arasında ahiret inancı, ölüm sonrasında başka bir yaşamın varlığına inanış söz konusuydu. Bu nedenle ölen kişiyle birlikte birtakım kişisel eşya ve altın, gümüş gibi değerli nesnelere mezarına konuluyordu (Gömeç, 2011, 91). Böylece pek çok insan hayatın en derin gizemleri ile ilgili dinî cevaplara güvenerek rahatlamış; dinin toplumsal tezahürü ve işlevleri, hem birey ve aşkın varlık arasında hem de bireyler arası iletişimde etkin bir araç haline gelmiş olmaktadır (Çapcıoğlu, 2008, 157).

Mistik deneyimler dinin özünü oluşturmuş, soyut ve aşkın Tanrı öğretisi kutsal olana odaklanmış, Türk boylarının tamamında en yüce varlık, kurban takdim edilen Kök Tengri olmuştur (Gömeç, 2011, 99). Bu dar veya özlü tanım, inanca yoğunlaşan sosyolojide önemli bir odak noktası oluşturmuştur. Böylece bireyler ve toplumsal formlar arasında meydana gelen etkileşimin incelenmesine imkân sağlamıştır (Furseth - Repstad, 2006, 10).

Büyük ölçüde özlü ve açık bir din tanımı olan, doğaüstü inanca ve dışsal toplumsal tezahürleri bakımından inancın sonuçlarına vurgu yapan inanış (Hunt, 2005, 15); can, ruh anlamındaki -eski Türkçe- *tin* (*nefes*) sözcüğü etrafında şekillenmiştir. Ölüm; kesilen nefes, ruhun bedeni bırakması -uçması- biçiminde düşünülmüş, "uçtu" sözcüğü "öldü" karşılığı olarak kullanılmıştır. Ayrıca ölmek fiilinin eski Türkçe yazıtlardaki karşılığı, *kergek bolmak* ve *adrılmak* sözcükleridir. Hiçbir zaman güzel karşılanmayan ölümden ötürü, ölmek fiili mümkün mertebeye kullanılmamıştır (Gömeç, 2011, 93). Psikolog Sigmund Freud (1961) bu durumu, dinin hafifletilmesine katkıda bulunduğu çaresizlik duygusunun ana kaynağı olarak "acı verici ölüm gizemi" ifadesiyle açıklamaya çalışmıştır (Zuckerman, 2003, 10).

İslam ve Çin kaynaklarında geçen ibadet, *yükünmek* için belirli bir mekân ihtiyacına gerek duymayan Kök Tengri İnancı, birtakım dinsel törenlerin belirli tertiplerde uygulandığı bir yapı oluşturur. Kendilerine uygun bütün yerlerde Türkler ve Tanrıları baş başa kalabilmiştir (Gömeç, 2011, 7). Bununla birlikte Rose (2001), araştırılan geleneklerde manevi olanın, yaşamın bütünüleşik, fakat merkezî bir yönünün parçası olarak ibadet ve uygulamayı içerdiğini keşfetmiştir. Ancak tutarlı bir inanç sistemi, birçok dinin henüz kurumsallaşmamış olduğu erken döneminde; organik

dayanışma durumundaki toplum anlayışına, belirli bir olguyla ilgili yeni bilgiler sağlayan tüm katkılar anlamına gelmektedir (Furseth - Repstad, 2006, 9).

Durkheim, kutsal olanı ayrı veya yasaklanmış bir şey olarak tanımlamıştır. Onun tanımı, kutsal olanı olağan dışı gerçekliğin bir alanı olarak tanımlayacak şekilde genişletilebilir. Sıradan olmayan gerçeklik kavramı, çeşitli halklar arasında yaygın kabul görmesine rağmen modern bilinç için göz ardı edilmiş gibi görünebilir (Bellah, 2011, 1). Nitekim Türk tarihi, kültürü ve din tarihi bakımından büyük önem taşıyan Göktürk veya Orhun Kitabesi, Göktürklerin üstün bir kültüre sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Kitabelerde; millete özgü güçlü duygular, idarecilige ve teşkilatçılığa gösterilen ehemmiyet sezilmektedir (Günay – Güngör, 2015, 18). İnançlar ve tutum şeklindeki duygusal faktörler, dinin neden devam ettiği ve gerçekten önemli olduğu noktada tabiat güçlerine inanma; fiziksel çevredeki ateş, dağ, gök gürültüsü, deniz, yıldızlar, fırtına, ırmaktan oluşan doğa olayları ve şekilleri gibi unsurlar, geçmişten bugüne saygı uyandırmıştır (Gömeç, 2011, 90).

Genellikle göçer hayat yaşayan Türkler hakkındaki tarihsel bilgiler henüz tümüyle aydınlatılmış değildir. Bu bilgilerin bir kısmı, komşularının Türkler hakkındaki nakillerinden öğrenilmektedir (Erdem, 1998, 81). Yaşadıkları geniş coğrafya, kültürler ve topluluklar içerisinde çok çeşitli dinlerin, inanışların ve uygulamaların varlığı nedeniyle; Türk din tarihinin bilimsel olarak incelenmesi ve oradan tutarlı bir senteze yönelme sorunu kendini göstermektedir (Günay – Güngör, 2015, 4-5). Türkler, İslamiyet öncesindeki dinî kabullerinde bütün yönleriyle saptanamayan, günümüzde de tam olarak aydınlatılamayan inançlara sahiptir. Boylar, devletler ve kavimler arasındaki mücadeleler sonucunda Orta Asya’da birçok devlet kurulmuş ve sonunda da yıkılmıştır. Dolayısıyla kültür unsurları birbiriyle kaynaşarak yeni kültür sentezleri oluşturmuştur. Orta Asya milletlerinde yaşanan mistik ve dinsel -Şamanizm, Budizm, Tengricilik, Maniheizm, Hıristiyanlık ve İslamiyet- inanışlar pek çok devletin tarihinde iz bırakmıştır. Günümüzde tüm canlılığıyla süregelen de bu izlerdir. Bu çerçevede, bu konuları araştıran uzmanların herhangi bir unsurdan etkilenmeyen bir inanışın yaşatıldığı bir kültür, devlet veya topluluk arayışında olmaması gerekir (Uğurlu, 2012, 333-334).

Konuya yine aynı perspektiften yaklaştığımızda, geleneksel Türk dini olan tek tanrıcılığın Gök Tanrı inanç sisteminde (Uğurlu, 2012, 334) tabiat inançları ve Atalar kültü biçiminde belirginleştiğini ve nihayetinde yüksek bir seviyeye ulaştığını ifade edebiliriz. Bununla birlikte, Türklerin zamanla başta *Şamanizm* olmak üzere çeşitli inanışların etkisiyle mistik ya da gizemsel bir sistem denilebilecek birçok inanışın etkisinde kaldığı anlaşılmaktadır. Dinsel inanışlardaki bu çeşitliliği, din kuramcılarının iddia ettiği sistemlerin yalnızca biriyle değerlendirmek mümkün değildir. İlgili kuramlar, tezlerini destekleyici kanıtları Türk din tarihinde aramıştır. Bu çerçevede onlar, tabiata tapınma konusunda ağaç, su, dağ ve gök cisimleriyle ilgili kültürler; Fetişizm ile alakalı tözler; Antropomorfizm -Tanrı'nın insan şeklinde

düşünülmesi-, Preanimizm gibi eğilimlerdir. Zoomorfizm -hayvan biçimli Tanrı-biçimlerini koruyan kutsiyet veya ulûhiyetler; Maniheizm'le ilişkilendirilen atalar kültü; Şamanizm'de Animizm ile alakalı ruhlar; nihayetinde Monoteizm konusunda Gök Tanrı inancını kanıt olarak göstermişlerdir (Karakaş, 2014, 475).

Bunun yanında, başlangıçtan itibaren Türklerin din tarihinde dinî kimliğin hemen verilemeyeceği; aksine söz konusu kimliğin sürekli oluşup değiştiği görülmektedir (Maalouf, 2017, 25). Bugün felsefi aklın görevi, kendisinin doğrularını her birinde yaşatan ve üreten değişik dilleri birbirine doğru çevirmenin yasalarına kaymaktadır (Bauman, 2013, 174). Esasen Türklerin yaşadığı coğrafyaların tarih öncesi çağlardan itibaren pek çok dine sahne olması, kalıntılar ve kazılardan elde edilen bulguların incelenmesini Dinler Tarihi çalışmaları açısından teşvik etmektedir. Aynı zamanda üzerinde yaşayan dinî toplumların incelenmesi bakımından da Din Sosyolojisi araştırmalarını, her geçen gün daha önemli hale getirmektedir (Günay, 1999, 22).

2.2. İslamiyet ve Türkler

Din, herhangi bir açıdan toplumsal önemini koruduğu sürece, mevcut kanıtlara göre, öncelikle bireyin özel dünyasıyla sınırlı roller ve işlevler üstlenmektedir (Chambers, 2004, 41). Schutz'a göre gündelik yaşam dünyası, genellikle çalışmakla, çabalamakla ve kaygı ile karakterizedir. Bu dünya, gündelik işleyişin, rutinlerin, çevreye uyum sağlamanın ve nihayet hayatta kalmanın öncelikli olduğu bir dünyadır. Bazı biyolog ve tarihçilerin iddiası bu açıklamalarla sınırlı olmakla birlikte; dili etkin kullanan insanlar arasında, gündelik yaşam dünyası hiçbir zaman görüldüğü gibi değildir (Bellah, 2011, xv). Bu dünya, kültürün ortaya çıkardığı diğer gerçekliklerden bütünüyle soyutlanamaz. Çünkü o, salt faydacılığa indirgenebilecek bir işleyiş ve şematizasyona sahip değildir.

Fuad Köprülü'den bu yana Türklerin İslamlaşmasına ilişkin araştırmalar devam etmiştir. İlgili araştırmalardaki Türk-MüslümanArap ilişkileri, bazen Hz. Peygamber'in hadisleriyle olabildiğince erken dönemlerde başlatılmış; bazen de hilafet makamındaki Emevî döneminde Türkistan'a yapılan akınlarda incelenmiştir. Bu araştırmalarla Türklerin İslamlaşma süreci çeşitli boyutlarıyla yorumlanmaya çalışılmıştır (Berber, 2017, 2). İslamlaşma sürecinin Türk tarihindeki erken dönemleri incelendiğinde, Türklerin, İslamiyet'i samimiyetle, ancak yüzeysel olarak kabullendiği ve bu süreçte kendi millî kültürünü koruduğu görülür (Güneş, 2014, 102). Türklerin İslamiyet dairesine girişi ve girdikten sonraki dönemle ilgili tarihî bilgi, kaynak ve belgeler önceki dönemlere nispetle daha çoktur. İslamiyet'in, Kafkasya ve Maveraünnehir bölgelerinden başlayarak Türk illerine girişi, *Taberî*'de veya klasik İslam tarihi ya da Türk-İslam tarihi ile ilgili diğer kaynaklarda geçmektedir. Köprülü'den sonra tarihçiler ve ilahiyatçılar, Türklerin İslamiyet'e girişine ve İslamiyet'in Maveraünnehir Bölgesi'nde yayılmasına; ayrıca ilk devirlerden Abbasilerin sonuna kadar Türk-Arap münasebetleri konusuna yönelmiştir. H. D. Yıldız ve Z. Kitapçı'nın adlarını bu konuyla ilgili katkılarından dolayı belirtmek gerekir. Arnold'un *İntişar-ı İslam Tarihi*

ile Barthold'un çalışmaları da kısmen Orta Asya'da İslamiyet'in yayılması konusunu kapsamaktadır. Ancak bu noktada hala çok büyük boşluk mevcuttur. Türk, Arap, İran veya diğer dillerdeki konuyla ilgili dokümantasyonun dinler tarihi açısından bilimsel değerlendirmesi ve sentezi işi ortada durmaktadır. Tarihçilerin Türk-İslam tarihi açısından en çok ilgisini çeken alan Anadolu'da İslamiyet gibi görünmektedir (Günay – Güngör, 2015, 32-33).

Talas Savaşı (751), Türklerin İslamiyet'e girişinde ve Orta Asya tarihinde önemli bir dönemeçtir. Savaşın neticesi yalnızca Orta Asya'nın kaderini etkilememiş, aynı zamanda Türklerin İslam inancı ile tanışmasına da zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte İslam dinine geçiş bu yüzyıldan ziyade, geniş katılımlarla 10. yüzyılda gerçekleşmiştir (Güneş, 2014, 102). 7. yüzyıl-10. yüzyıl arası Türkler için İslam'ı tanıma ve giriş için hazırlık dönemidir. Bu dönemde fetihler, savaşlar, mücadeleler, ticarî münasebetler, sufi ve vaizlerin çabaları, Maverâünnehir'de yükselen İslam medeniyeti gibi birçok sebep birleşmiştir. Türkler İslam dinini yeterince tanıyınca, geniş katılımı bu iradeyi ortaya koymuştur. Evrensel İslam inancı ve medeniyeti, Türklerin tercihini cezbeden sebeplerin başında gelmiştir (Günay – Güngör, 2015, 282-283). Bu konuda Arap fatihlerin Türkleri İslamiyet'e kazandırmak için davet dışında özel bir gayreti olmamıştır. Daha doğrusu Türkler, İslam inancına zorlamayla değil, kendi istekleriyle razı olmuştur. İslam inancındaki tek Tanrı öğretisi, Türklerin inancında da bulunmaktaydı. Türklerde Tanrı, İslamiyet'tekine benzer şekilde, her şeyin üzerinde ve her şeye hükmeden kadir-i mutlak bir varlıktır. Türkler Tanrı'nın bu özelliğini *ugan* (ugan Tengri) deyiimi ile belirtiyordu. Yeni dinlerindeki Allah kavramının mana ve mahiyetini eski inançlarındaki Tanrı kavramında da gördükleri için, bu kavramı İslami dönemde de terk etmeyerek kullanmaya devam etmişlerdir. Öyle ki, Türk din bilginlerinin hemen hepsi Karahanlı devrinden itibaren yaptıkları Kur'an-ı Kerim meallerinde bile Allah yerine genellikle Tanrı kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Bu meallerde özellikle Tanrı kelimesinin en eski telaffuzu olan Tengri sözcüğünün kullanılması son derece dikkat çekicidir (Koca, 1996, 276).

Geleneksel toplum yapısından kopan dinî grubu bütünleştirmeyi sağlamak, yeni dinamikler ve yeni kültür katmanlarını beraberinde getirir ve bu süreçte değişim öngörüldüğü kadar derindir (Hunt, 2005, 13). Toplumsal yaşayışın sürekli bir devingenlik içerisinde hem eski ve yeninin birlikte bulunması hem de bu sürecin kendine özgü biçimleri ile farklılaşmış görüntüleri, dinî motifli toplumsal hayatta karmaşık ilişkilere zemin oluşturmaktadır (Çelik, 2013, 45). Bu çerçevede Türklerin İslamiyet'e girişi bir anda değil, belirli bir süreçte gerçekleşmiştir. Abbasiler döneminde kısa süre içinde İslamiyet'i kabul etmelerinde, Abbasilerin uyguladığı yapıcı politikalar ile eski Türk dini olan Gök Tanrı inanışının kolaylaştırıcı etkisi olmuştur (Okudan, 2018, 40). İslamlaşma süreci, aynı zamanda siyasî, iktisadî, kültürel ve toplumsal pek çok niteliğiyle geniş bir coğrafyada gerçekleşmiştir (Güneş, 2014, 102).

İslamiyet'i kabul eden Türk göçebelere bu yolla yerleşik hayata da intikal etmekteydi. Türkler, öncelikle bir mescit inşa ediyor ve çadırlarını onun etrafında kuruyor ya da mevcut bir caminin etrafında toplanıyordu. Göçebelere yerleşik hayata uyum sağlaması, çadırların sabit meskene çevrilmesi ile bir tür şehirleşme sürecine dönüşmekte ve aslen şehir ortamında ortaya çıkmış bulunan İslam dini süreci hızlandırmaktaydı. Orta Asya Siri Derya Bölgesi'ndeki Süt Kent, bu türden bir göçebelikten yerleşik hayata geçişin ve şehirleşme olgusunun tipik örneğidir. İbn Havkal'ın bildirdiğine göre, 10. yüzyılda bazı Oğuz boyları ve Karluklar, İslam dinine girmiş ve bir mescit inşa ederek etrafına yerleşmiş, böylece Süt Kent doğmuştur. Bununla birlikte Türklerin önemli bir bölümünün, İslam dinine girdikten sonra çok uzun asırlar boyunca eski göçebe hayat tarzını devam ettirdiği görülür. Nitekim Anadolu'ya gelen Oğuzların önemli bir kısmı, uzun süre göçebe ya da yarı göçebe hayat tarzını sürdürmüştür. İslam dini, bu göçebe unsurlar arasına nüfuz etmeyi başardıktan sonra Türklerin büyük çoğunluğunun dini halini alabilmiştir. Esasen, Müslüman olmalarından sonra İslam dünyasında inisiyatif olarak siyasî hakimiyetler ve devletler kuran, söz konusu göçebe Türklerdir. Selçuklu ve Osmanlı hanedanları da onlar arasından çıkmıştır (Günay – Güngör, 2015, 284-285).

Dinin evrensel bir tanımını aramaya yönelik argüman, bir olgunun nispeten istikrarlı olarak görülen nitelikleri nedeniyle gerçekleşmesidir (Furseth - Repstad, 2006, 9). Talal Esad'ın (1993) kalımsal araştırması tarzında, din tanımlarının zaman içinde farklı şekilde çerçevelendirildiği söylemsel süreçler, Türk din tarihi açısından da önemlidir. Türklerin 10. yüzyılda İslam dinine girmeye başlaması, geleceklerinin belirlenmesine yol açmıştır. İslamlaşma süreci 11. ve 12. yüzyıllarda hızlanarak devam etmiştir. Bu süreçle ilgili genel bir değerlendirme yapıldığında, İslamlaşma sürecinde aşağıdaki hususların öne çıktığı anlaşılmaktadır:

- Türkler, İslam inancı ile karşılaştığında İslam'a gönülden rıza göstermiştir. İslamiyet, dünyadaki Türklerin neredeyse tamamına yakınının inancı haline gelmiştir. Onların İslamiyet'i kabulünde, geleneksel dinî inançları ile İslam arasındaki benzerlikler etkili olmuştur (Erdem, 1998, 87-88).

- Türklerin İslam inancına ve İslam medeniyetine girmesi; dünya, Türk ve İslam tarihindeki önemli olaylardandır. Zira bu tarihsel olguyla birlikte kısa süre içinde onlar, çeşitli devletler kurmuştur. Yine Türkler, İslam dünyasına hâkim olarak İslam inancının en güçlü savunucusu ve temsilcisi konumuna yükselmiştir (Koca, 1996, 263).

- Müslüman Araplar ile Türkler arasındaki münasebetlerin ne zaman başladığına ilişkin açık bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak tarihçiler, söz konusu ilişkilerin Hz. Ömer döneminde başladığını vurgulamıştır. Müslüman fetihleri Horasan'a ulaştığında Türkler ve Araplar sınır komşusu olmuştur. Bu tarihten itibaren her iki toplum da hayatın tüm alanlarındaki etkileşimleri kültürlerine aktarmıştır. Özellikle 8. yüzyılda, iki farklı coğrafyadaki iki farklı topluluk, dönemin siyasal gelişmelerini dikkate almış

ve Talas Savaşı'nda dönemin başat güçlerinden olan Çin'e karşı anlaşma sağlamıştır. Talas Savaşı, Orta Asya coğrafyası ve iki topluluk arasındaki ilişkilerin seyri bakımından önemli bir dönüm noktasıdır. Bu ittifak sonucunda, Türkler ve Araplar arasındaki ilişkiler olumlu yönde gelişmiş ve nihayet Türkler İslam ile tanışmıştır (Güneş, 2014, 113-114).

- Türkler, İslam inancını seçmekle bir yandan Hıristiyan dünya -özellikle Ortodoks Hıristiyanlık- diğer yandan Çin asimilasyonu tehlikesinden kurtulmuştur. İslam inancından aldıkları değerlerle kendilerine özgü değerlerini koruma imkânı elde etmişlerdir. Ancak Emeviler ve Abbasiler döneminde hilafet ordularının hizmetinde bulunan Türkler, millî kimliğinin yanı sıra dilini de kaybetmiştir. Bu dönemde, kimi zaman *et-Türkî* künyesinin isimlerinin sonunda yer almasının ötesinde pek fazla iz bırakamamışlardır. Buna karşın, 10. yüzyıldan itibaren İslam dininin çeşitli Türk toplulukları arasında yayılması, Türklerin kendi hâkimiyetleri çerçevesinde sosyo-kültürel birlikler oluşturmalarına imkân sağlamıştır. Bununla birlikte Türkler, İslam dini ile kültürel kimliğini hangi ölçüde bütünleştirmiş olursa olsun, millî kimliğini unutmamış ve dinî kimliğini kültürel dokusu içinde geliştirmiştir. Gerek Arapçanın gerekse Farsçanın tüm istila ve rekabet gayretine rağmen, Türk dili onlara galip gelmiştir. Gelişip tam bir medeniyet dili haline gelmese de Türklerin millî dili olarak kalmayı başarmıştır (Günay – Güngör, 2015, 292).

- Çeşitli dönemlerdeki kaynaklarda geçen kimi ifadelerden hareketle, yaşanmış önemli gelişmelerden sonra gerçekleşen din değiştirme sürecini “Türklerin topluluklar hâlinde Müslümanlığa geçişi” şeklinde tanımlamak, sorunlu bir kullanım olarak görülmektedir. Çünkü bu süreçle ilgili kullanılan kalıp ifadeler, Türklerin İslamlaşma sürecini tek bir sebebe indirgeyerek sadece sonuç cümlesiyle nitelemekte; bu durum sürecin nasıl başladığını ve devam ettiğini anlamayı güçleştirmektedir. Dolayısıyla “kitleler halinde Müslümanlığa geçiş” ifadesi, İslamlaşma sürecinde yer alan çoğu unsurun ihmal edilmesine ya da doğru kavranamamasına sebep olmaktadır (Berber, 2017, 18).

2.3. Cumhuriyet Dönemi Gelişmeleri

Türk modernleşmesinin hazırlık aşaması, 2. Meşrutiyet döneminde imparatorluktan ulus devlete geçiş süreciyle; kurumsallaşması ve gelişmesi ise Cumhuriyet dönemindeki gelişmelerle ilişkilidir (Şahin, 2012, 48). Ümmet yapısından yeni çıkmış olan Türkiye’de, her şeyden önce seçkinlerin ve halkın dinsel kültür, anlayış ve yaşayışı arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Halk arasında yaşanan boyutlarıyla din, bireysel olarak dengeli bir hayat, toplumsal olarak ise kuşatıcı bir dünya görüşü ve bakış açısı sunmaktadır. Bu doğrultuda ülkemizde dinî hayatla ilgili çalışmaların tarihçesi oldukça yenidir. Bu kapsamda yapılan dinî hayat araştırmaları, genellikle sınırlı bir bölgede belirli bir ölçme aracı kullanılarak, önceden belirlenmiş sorularla sahadaki karşılığını bulmaktadır (Subaşı, 2014, xx). Ortaya çıkan dinî ve toplumsal sorunlar karşısında, toplumumuzda var olan çatışmaları çözümlemeye, gerçekleştirilecek deneysel Din Sosyolojisi araştırmaları önemli hale gelmektedir (Günay, 1999, 22).

Türkiye’de, Cumhuriyet ile din konusu bir kez daha ele alınmıştır. Ülkenin din işlerini devlete bağlı şekilde yürütmek için Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur. Böylece laiklik ilkesiyle uyumlu olacak şekilde, din işleri ve devlet işleri birbirinden ayrılmıştır. Dinî ibadet ve kültür hayatının mümkün olduğunca Türkçeleştirilmesi esaslı bir politika oluşturulmuştur. Türkiye’deki ilahilerin bir kısmı ve Mevlit, Osmanlı’dan beri Türkçe okunuyordu. Ezanın ve hutbenin Türkçeleştirilmesi, Cumhuriyetin ilk yıllarında gerçekleşmiştir. Diyanet İşleri; Türkçe dinî yayınlar yapmaya, böylelikle halkı dinî bakımdan daha fazla aydınlatmaya yönelmiştir. Kur’an’ın Türkçeye tercüme ve tefsirine, sadece yurt içinden değil, İslam dünyasının diğer yerlerinden de tepkiler gelmiştir. Esasen hilafetin kaldırılmasıyla Hintli Müslümanlar tepki göstermiş, İktbal dahi bir reformcu düşünür olarak devrimlere Batı taklitçiliği gözüyle bakmış, onları mahkûm edici bir tavra sürüklenebilmiştir (Günay – Güngör, 2015, 480). Toplumun bazı kesimleri için halen bireyin kültür kimliği ile “kültürel benliği”nin bileşeni olan kişisel normlar zarar verici şekilde algılanmaktadır. Bu yıkımdan uzaklaşabilmek adına İslami hayat tarzı ve zihniyetine yakınlık gösterme, bir karşıt söylem alanında var olmak biçiminde anlaşılmaktadır. Ayrıca tüm bu süreçler, bugünkü maddî varoluş şartlarının sınırları çerçevesindeki sosyolojik gerçeklerdir. Bu kesimlerin esaslı bir şekilde -hem de ontolojik olarak nitelendirilebilecek bir tarzda- kimi kültür pratiklerine yönelmesi gerçekliği de söz konusudur (İlyasoğlu, 2015, 46-47).

Dinler, özü itibariyle insanları hem birleştiren hem de farklılaştıran (Aydemir, 2015, 671-672) geç modern toplumda, her düzeyde artan sistemik karmaşıklık ve işlevsel farklılaşma ile karakterize edilir (Chambers, 2004, 39). Tanzimat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerini ardı sıra deneyimleyen Türk toplumu, kültürel ve sosyopolitik alanlarda önemli dönüşümler yaşamıştır. Bu dönüşümlerde dinin de olduğu; tebaa’dan vatandaşlığa, ümmet’ten millete geçilmesi odak noktasıdır (Çapcıoğlu, 2009, 222). Kur’an’ın Türkçeye tefsir ve tercümesine oluşan tepki, ibadet sırasında okunan Kur’an metinlerinin Türkçe olmasından ya da bu konudaki bir bilgi eksikliğinden kaynaklanabilir. Çünkü Kur’an-ı Kerim, Karahanlılar döneminde Türkçeye çevrilmiş ve sonraki dönemlerde de bu uygulamanın çok sayıda örneğine rastlanmıştır (Günay – Güngör, 2015, 480).

Toplumsal değişme; duygu, eylem ve düşünce kalıplarındaki normları, inanç ve dünya görüşlerindeki yansımaları gösterir. Değişmenin tanımındaki bu genişlik, tarihsel gelişimi içerisinde değişim kuramlarının ilgi konusunun uygarlıklardan toplumlara ve oradan da kişiler arası ilişkilere kadar inen bir farklılaşma süreci yaşadığına işaret etmektedir (Çelik, 2013, 109). Özellikle 2. Dünya Savaşı’ndan sonra gelişen sanayileşme ve teknoloji hareketleri, şehir merkezlerindeki hayatın yanında kırsal kesimi de etkilemiş ve çok sayıda yapısal değişime sebep olmuştur. Aynı zamanda Cumhuriyet ile laikliğin prensip olarak alındığı Türk toplumunda dinin incelenmesi, toplumsal dinamikler içindeki dinî yaşayış ve değişiklikleri araştıran din sosyologları için ilginç konulardır (Günay, 1999, 21).

Diyanet İşleri Başkanlığı bu dönemde, il ve ilçelerdeki taşra teşkilatlarını müftülükler aracılığıyla genişletmiştir. Medreselerin kapatılmasından sonra açılan, özellikle Kur'an Kursları ve İmam-Hatip Okulları aracılığıyla din görevlileri yetiştirilmiştir. Millî Eğitim Bakanlığı bünyesindeki okullarda verilen dinî eğitim ve öğretimin çerçevesi Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile belirlenmiştir. Ancak planlama aşamasında öngörülemeyen bazı sosyo-politik gelişmeler, Cumhuriyetin ilk yıllarında bahsi geçen bu dinî öğretim kurumlarını kesintiye uğratmıştır. Sonuçta dinî öğretim bir süreliğine köy okullarından bile kaldırılmıştır (Günay – Güngör, 2015, 480-481). Esasen kültürel yapı içerisinde geleneksel kültür ile rasyonel ve bilimsel değişim sürecinin doğal bir sonucu olan modernite (Çapcıoğlu, 2016a, 272) ülkemize özgü yeni ve melez formlar üreterek (Göle, 2011, 33), din eğitimi ve öğretimi alanında kurumsal yapıların yeniden ortaya çıkışını beraberinde getirmiştir.

Türkiye'de dinî öğretim kurumlarının toplumsal görünürlüğüne ilişkin dönüm noktası, 1946 yılında çok partili siyasi hayata geçişle birlikte başlamıştır. Bu dönemde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açılışını; İmam-Hatip Okulları, Kur'an Kursları ve Yüksek İslam Enstitüleri izlemiştir. Demokrat Parti'nin iktidara gelişiyle birlikte, özellikle bu konularda kapsamlı bir siyaset değişikliği yaşanmıştır. Toplumda ciddi tepkilerle karşılanan Türkçe ezan uygulaması kaldırılarak, ezan yeniden Arapça aslına kavuşturulmuştur. 1960'lı yıllardan sonra din, siyasete daha etkili bir şekilde girmeye başlamıştır. Bundan sonraki süreçte dinî öğretim kurumlarının sayısı artmıştır. Türkiye'nin, İslam ülkeleri içerisinde laikliği kabul etmiş tek ülke olmasına karşın, İslam ülkelerinin hiçbirinde Türkiye'deki kadar dinî öğretim kurumunun bulunmaması dikkat çekicidir. Aynı şekilde Türkiye, Türk ve İslam tarihi boyunca geleneksel halk dindarlığının koruyucusu ve taşıyıcısı konumundaki kadınlara, din eğitimi ve dinî yükseköğretimin kapılarını açmış ilk ülkedir (Günay – Güngör, 2015, 481). Tanzimat'ın ilanıyla başlayıp Cumhuriyet'in kuruluşuyla hızlanan değişim ve dönüşümler, özellikle 1970'li yıllarla birlikte, ülkedeki İslami yeniden canlanmayı başlatmıştır. Bu türden yapısal değişimler, Türk toplumunun karşılaştığı olguları inceleyecek sosyolojik araştırmalarda, dinî konulara yönelik ilgiyi artırmıştır (Çapcıoğlu, 2009, 225).

20. yüzyılın ortaları, daha önceden kapatılmış olan bazı türbelerin tekrar açılışı konusunda esaslı politika değişikliğine sahne olmuştur. Böylelikle, Türk halk dindarlığı içinde önemli bir yeri bulunan ziyaret ve türbe dindarlığı yükselişe geçmiştir. Din görevlilerinin sayısında da önemli bir artış gözlenmiştir. Dinî canlanmanın yeniden toplumsal değişim ve çözümlere yönelik bir tepki olarak gelişmiş olması, bu dönemin niteliğini belirlemiştir. Esasen bu gelişmeler karşısında bir dinî yeniden canlanma'dan ziyade dini, gelenekselleşme; siyaset ve dinin birleştirildiği gruplar ve çevrelerde -muhafazakâr ve geleneksel- bir tarzda ideolojileşme şeklinde değerlendirmek daha uygun görünmektedir (Günay – Güngör, 2015, 481-482). Gerçekten de modernleşme sürecinin toplumu düzenleme işlevi, toplumsal yaşamın birbiriyle bütünleşik alanlarını zihinlerde ayırıştırma ve farklılaştırma ile var olmaktadır (Sancar, 2017, 196). Türk

deneyimi, yaşadığı bu epistemolojik kesintiyle, geleneksel kendini tanımlama çabaları ve Batı kurgulamaları arasındaki radikal süreksizliğiyle, Müslüman ülkeler arasında benzersiz kabul edilebilir (Göle, 2011, 33).

Dindarlık; çeşitli veçheleri, bireysel ve toplumsal yansımalarıyla, dinî hayata ilişkin araştırmalarda ele alınmaktadır. Bütün toplumsal yapılar, içinde yerleşik olduğu iktisadî ve sosyo-kültürel bağlamda üretilen sermaye ile kavramsallaştırılır. Bu içeriğin birlikteliğini yönlendiren ve kuşatan zihniyet yapılarında varlığını sürdürür (Subaşı, 2014, xx). Mevcut grupların dinin taşıyıcısı olma özelliği, başka bir sebepten ötürü geç modernite koşullarında aktörün dinî kaynaklar inanışına yanıt veren ince ve karmaşık seçimleri içerdiği anlamına gelmektedir (Beckford, 2003, 25).

Özgül ile evrensel, yerel ile küresel gerçeklikler arasındaki karşılıklı nüfuz ediş, dindeki sosyal bağlamın bireyin yaşam döngüsünde özelden kamusal hangi özelliklerde hemhâl olduğudur. Sosyal bağlamlardaki söylem, sembol ya da işaretler; inancın bireyin iç dünyasındaki karşılığına taşınan derinliktir. Sosyal ve bireysel hayat ünitelerindeki belirleyicilik ve bağlayıcılık düzeyi dinsel yaşam göstergelerine dikkat kesilmeyi gerektirmektedir (Subaşı, 2014, xxı). Öz belirlenim, insan öznelerinin yeniden yetkilendirilmesine yönelik, uzun süreçte sanayileşme ve kentleşmenin dinî hayat üzerinde uyandırdığı yankılardır. Genel olarak dinle toplumsal bünye arasındaki ilişkiler ve nihayet farklı coğrafi, toplumsal ve kültürel çevrelerin dinî yaşantısının incelenmesi ilgi çekici konulardandır (Günay, 1999, 21-22).

2.4. Yeni Dönemin Sosyo-Dinî Gerçekliği

Birçok antropoloğa göre etnografik çevirinin nesnesi, tarihsel olarak konumlanmış konuşma değil, “kültür”dür. Dilbilimci, incelediği toplum içinde üretilen özgül bir söylem parçasıyla doğrudan karşılaşmış söylemini o anda metinleştirir. Failerin kabul edip etmediğine aldirmaksızın yabancı bir pratiğe örtük manalar atfetmek, uzun geçmişi olan tipik bir teoloji yaklaşımıdır (Asad, 2015, 218-219). Dinsel yaşayışın toplumsal araştırması, bir anlamda toplumun dinî hayatının bir fotoğrafı olmaktadır. Ancak sosyolojik derinlikteki yaşayış tarzında sosyal güçler oldukça etkilidir. Aslında beşerî toplumsal âlem, etki ve tepkiler bütünü olup toplumun dinî yaşayışı da bu bütünün dışında düşünülemez. Çünkü dinsel yaşayış; doğduğu, geliştiği ve zenginleştiği bileşenleri olan tabiat, mesken, aile, toplumsal tabaka ve çevreden tümüyle bağımsız değildir. Hemen her toplumun dinsel yaşayışı, tarihî ve toplumsal koşullar, gelişmeler ve değişmelere bağlıdır (Günay, 1999, 278). Bu durum; tarih, dil ve inanç bakımından Batılıların tarihindeki uygarlıkların dışında yer alan Türk toplumu için özellikle önemlidir (Berkes, 1994, 543).

P. Sorokin ve özellikle T. Parsons’un etkisiyle sosyolojide birbirine bağlı ve tamamlayıcı üç faaliyet alanı belirlenmiştir. Bunlar; toplum, kültür ve kişiliktir. Her beşerî toplumsal eylemin temelinde bu üç faaliyet alanı yatmaktadır. Analitik olarak onları birbirinden ayırt etmek mümkünse de aslında hiçbirini diğerlerinden bağımsız değildir. Toplumun bireye çizilmiş çevresi olan kültür, ayrıca sosyal bünyeye onuz

varlık gösteremeyeceği bir yapı şartı sunar (Günay, 1999, 241). Yanılsamaları yanılsama olarak almak, başta Batı dünyasında olmak üzere inancın önceki gücünü muhafaza etmekte zorlanacağına ilişkin fikriyattır. Bu olgu uzun bir süreçte, bilim dünyasının esaslı bir beklentisi olarak onaylanmıştır. Bugün ise ilgili beklentinin gerçekleşmesi olanaksız bir kâhinlik biçiminde değerlendirilmektedir. Modern öğretiler, hala zoraki varsayımlarla birtakım çıkarımlar elde edip yaklaşımlarını doğrulamaya çalışmaktadır (Subaşı, 2014, xix).

Önceleri bir erdem olarak görülen inanç, artık epistemolojik bir anlam kazanmıştır. Akıl ve gözlemin sağladığı doğa (gerçek dünya) bilgisine koşut olarak, doğaüstü nesnelere bilmenin bir yolu haline gelmiştir (Asad, 2016, 53). Türk toplumunun dinî yaşayışını, dinî kültürünü, dinî tutum ve davranışlarını; onun coğrafi, tarihî, kültürel, ekonomik, politik durum ve şartlarından bağımsız değerlendirmemiz mümkün değildir (Günay, 1999, 11). Türk modernleşmesinde dinin, kimi zaman gözden düşürülmeye kimi zaman da toplumsal ağırlık ve rolünün başka oluşumlara aktarılmaya çalışıldığı gözlenmiştir. Günümüzde din, ülkemiz düzleminde her çeşit spekülasyonun devreden çıkarıldığı gerçeklik formuyla bir anlam kaynağı olarak işlev görmektedir (Luckmann, 2016, 110).

Türkiye’de din ve dindarlaşma tezi, toplumsal bağlamıyla öncelikli konumdadır. Toplumsal farklılaşmaya bağlı olgulara yönelik genellikle “merasimci, şekilci, reaksiyoner ve muhafazakâr bir öğreti” fonksiyonuna yönelmiş görünmektedir. Uygulamada ise Türk toplumu, sosyo-kültürel değişim süreçlerinde gelgitler yaşamaya devam etmektedir. Dinî hayattaki yeniden canlanış genellikle reaksiyoner kaldığından (Günay – Güngör, 2015, 482-483) otantiklik, kimlik arayışı ve farklılık, benlik oluşumunda gerekli ön koşul olmasına rağmen birtakım sınırlılıklarla malul olmaktadır (Göle, 2011, 39). Geleneksel çevrelerde bireyler ulema’dan ziyade mutasavvıf tarikatlarına yakınlık göstermeye devam etmektedir. Esasen eğitim ve hukuk alanındaki laiklik reformuyla ulema’nın gücü kırılmış, ancak bu durum sade vatandaşları pek de ilgilendirmemiştir. Devletin laikleşmesi için yapılan değişiklikleri, kitleler çok esaslı duygularla karşılamamıştır. Bu türden değişimler, günlük yaşamı laikleştirmeyi hedefleyen yeniliklerden farklıdır. Türbe ve tekkelerin kapatılması, tarikatların yasaklanması, bilinen ibadetlerin saygı duyulan mekânlarının sona ermesi anlamındadır. Türbe, kişilerin üzüntülü ve sorunlu dönemlerinde ziyarete gittikleri mekâna örnektir. Özellikle adak adamak, çaput bağlamak ve mum yakmak gibi ritüeller kadınlar arasında oldukça yaygındır (Özdalga, 1998, 47-48).

Dinî yaşayışın şiddetinin, toplumsal etkenlerin karşılıklı baskılarının etkisi altında azalıp çoğalması, toplum içindeki dinî gerçekliğin başka herhangi bir toplumsal kategoriye indirgenmesi anlamına gelmemektedir. Gerçekte bütün dinler ve özellikle yüksek dinler hiçbir zaman ilk kurucuları ve taraftarlarının ait olduğu toplumsal tabakaya bağlı kalmamış ve aralarındaki nedensellik bağı buna göre belirlenmemiştir (Günay, 1999, 283). Kutsal metinlerin mit şablonuyla yeniden

okunmasında tarihsel muayyen durumlardan ziyade ebedî ilkelere başvurmak önemli bir yorumlama stratejisidir. Bu şekilde seçilmiş ilkelerin tanımlandığı ortak bir gelişim yolunda insani durumun her geçen gün evrenselleşmesi, insani tercihleri aşan çeşitliliği ortadan kaldıracaktır (Bauman, 2013, 33).

Batılı/modern kodların yayılması da kültürel benliği aşındırıcı etkenler çerçevesinde algılanmaktadır. İslamiyet içindeki ayrımlayıcı stratejiler farklılığında belirlemiş olduğu güven duyulan zemin, ontolojik anlamda bir karşıtlık alanını içerdiğinden önemlidir. Modern durumun birlikteliğindeki kodlarda, bütünsel ve aracı tutum özelinde, “kendisini modernleştirme-modernliğin ters yüz olması” stratejileri bulunmaktadır (İlyasoğlu, 2015, 130-131). Gelenekçiliğin sıradanlığında sınıflandırılan dindarlık, toplumsal bir fenomen olarak açılanmaya devam etmektedir. Dinsel gelenekler, toplumun süregelen ve olağan bir parçasıdır. Bu özelliğiyle o, modern toplumun anakronizm düşüncesinde kavranabilecek bir olgudur. Ancak modernleşme süreciyle sosyal gruplar -üniversite öğrencileri, meslek sahipleri, akademisyenler, tüccarlar ve sanayiciler- İslam dairesine girdiğinde bu yeni gerçeklik, modernleşmeye yönelik bir karşıtlık ilişkisi perspektifinde yorumlanmıştır. Modern kurallara aykırılık, mücadele edilecek bir olgusal olarak görülmüştür (Özdalga, 1998, 55).

Türkiye’de bugün, çağdaş etkileşimle kendini çoğul modernlikle ilişkilendiren dinsel akımlar, Mısır, İran, Cezayir ve Suudi Arabistan gibi ülkelerdeki değişimleri taklit etmektedir. Bu özelliğiyle Türk dindarlığı, formellikten sıyrılıp öze yönelemeyişin sancılarını yansıtmaktadır (Günay – Güngör, 2015, 483). Günümüz Türkiye’sinde dinî motifli yaklaşımlar, modern yaşam ve yönetim biçimine kökten karşı çıkışlar içermeyen ve özellikle modernleşme, sekülerleşme, hatta post-sekülerleşme süreçlerinde görünürlük kazanan dinsel duyarlılığa sahne olmuştur. Esasen bu türden bir radikalizm, genellikle yanılı biçiminde seküler yaşam ve yönetim anlayışının temeline yönelik bir tehdit olarak görülmüştür. Ancak böyle bir tehdidin olmadığı anlaşılmaktadır (Özdalga, 1998, 112).

Türkiye’de simgesel nitelikte yaşamsal bir unsur olarak kadın kıyafetleri, kültürel kutuplaşmanın en belirginleşmiş işaretidir. Başka bir ifadeyle giyim kuşam tercihindeki farklılıklar, kimlik temelinde modernliğe yönelik atıflar ya da tepkisellikler üzerine kurgulanmıştır. Bunun nedeni, kadın giyim kuşamının, çevresindeki kimlik siyasetinin tanımlanabilir sosyal değişim ve kültürel dönüşümünden çok özellikle gönüllülük nedeniyle kişisel tercihten kaynaklanıyor olmasıdır (Hunt, 2005, 12).

Yukarıda sayılanlar, aslında, değişen toplumsal tutumlarda daha fazla çeşitlilik göstermektedir. Bununla birlikte, dinsel davranış ve tutumlardaki bu farklılığı dikkate alarak objektif gözlem, teknik ve yöntemlere/tespitlere dayanan; psikolojik, sosyolojik, fenomenolojik, etnolojik veya antropolojik araştırmalar henüz nitelikli bir çokluğa ulaşabilmiş değildir (Günay – Güngör, 2015, 484). Çok az sayıda sosyal bilimci, din konusunda son sözü söyleyeceğini iddia etse de gerçekte, toplumsal yaşamın sosyo-kültürel bir gerçekliği olarak din, modern dünyanın çeperlerine savrulmuş bir

yaşam tarzı önermez. Dinin geçirmiş olduğu bu süreç; modernleşme, kentleşme ve sanayileşme sonrasındaki uygarlık ve kültür düzenindeki toplumların, gelenekselden moderne yöneliş çabasının örneğini oluşturur. Esasen bu, modern bir toplumsal düzene, uygarlık ve kültüre, dinin toplumsal görünüm, yansıma ve temsilindeki uyum problemidir (Günay, 1999, 285).

Beşerî olaylara uygulandığında tüm belirlenimcilik türlerine karşı (Giddens, 2016, 63) her toplum, kendi kültürünü ve kurumlarına uygun hareket örneklerini bireylerine aktararak toplum içinde öğrenilmiş kişilik türlerini oluşturmaktadır. Bireyin içinde yaşayacağı topluma katılımını hazırlayan bu süreç “toplumsallaşma” olarak adlandırılmaktadır. Daha geniş bir anlamda toplumsallaşma, kişinin içine doğduğu kültürün inançları, sembolleri, değerleri ve alışkanlıkları çerçevesinde ve toplumsal bilinç düzeyinde bireyselleşmesini ifade eder. Bu durum, dinin toplumsal süreçte görünürlük kazanan bir olgu olduğunun (Bauman, 2013, 164) göstergesidir.

Modern toplumsal hayat, uzun zamandır desteklediği ya da sosyal farklılaşma sürecinde ürettiği dindarlık biçimine eklenen çeşitli oluşumları dönüştürmeyi sürdürecektir. Bu çerçevede, toplumun değişen doğasına ilişkin kanıtların, dinin büyümesinden ziyade genel bir düşüğe işaret ettiği iddia edilmektedir. Bu iddia, modern sosyolojinin, dini dönüştürdüğü varsayılan ya da daha genel bir düzeyde onu zayıflatan diğer değişkenlere de ışık tutacaktır (Hunt, 2005, 14). Bu doğrultuda Türkiye’de din olgusuna ilişkin tutum ve davranışlar, her koşulda, geleneksel toplumdaki tekdüzeliğini kaybederek merasimcilik, geleneksellik ve şekilcilikten aşırı yorumlara kaymıştır denebilir. Kimi uygulamalar ise, din karşıtlığına ve üstelik laiklikten ilgisizliğe, taklitçilik ve şekilcilikten reformculuğa, öze dönüşçülük ve telifçiliğe uzanan çoğul ve çoğulcu görünümlere yönelmiştir. Söz konusu dini manzaranın kökenindeki değişim olgusuna da toplum henüz ayak uydurmakta zorlanmaktadır (Günay – Güngör, 2015, 484). Bununla birlikte, birbirinden bütünüyle farklı ve zıt kutuplarda konumlanmış siyasî hareketler içinde sosyal bütünleşme ve mütetekabil anlayışın sürdürülmesine yönelik beklentiler de görülmektedir (Özaldga, 1998, 115).

Toplumsal kurumların en önemlilerinden biri olan din, Türk toplumunun manevi yaşantısını, kutsalla ilişkisini düzenlemenin yanında, değer yöneliminin, sosyal ilişkisinin ve ahlaki yaşantısının da temelini oluşturmaktadır (Günay, 1999, 21). Öte yandan dinin toplumsal hayatta görünürlüğünü sürdürmesinde bireyleri ve sosyal ilişkilerini etkileyen kültürel normlar (Çapcıoğlu, 2016b, 329) modernitenin tezlerine yönelik karşı tezler üretmektedir.

Sonuç

Mitolojik, dinsel ve mistik düşünce süreçlerindeki inanç kalıpları, kültürel alanda çoğul biçimler üretmeye devam etmektedir. Bu çerçevede insan toplulukları ile ilgili sosyolojik değerlendirmelerde değişen kimlik biçimleri toplumsal gerçeklikle ilgili net tanımlar yapmayı güçleştirmektedir. Doğaüstü inançların dinsel bir inanış olarak

varlığı M.Ö. 5. yüzyıla tarihlendirilen Kök Tengri inancı, Asya Hunlarında tek bir ulu varlığın temsilidir. Eski halk dinlerinde gökyüzü nesnelere -ay, güneş ve yıldızlar-, genellikle Tanrı şeklinde tanınmıştır. Buna karşın Türklerde gök, sonsuzluk olarak sembolleştirilmiştir. Türklerin inanç sistemindeki mistik, manevî ve aşkın deneyimler, dinin kökeninde olduğu gibi vurgulanmıştır. Bununla birlikte eski çağlarda yaşayan toplulukların tüm üyeleriyle tek bir inanca bağlı olduğunu söylemek mümkün değildir. Aksine bu topluluklarda, günümüzde olduğu gibi diğer dinlerin bağlıları da bir arada yaşayabilmektedir. Dolayısıyla çok tanrıcular tek tanrıçılıktan, tek tanrıcular da çok tanrıçılıktan haberdardır. Ancak Anadolu coğrafyası dışındaki Müslüman Türklerin dini tarihi konusu aynı ölçüde bilimsel ilgiye mazhar olmamıştır. Belli bir dönemden itibaren Türk din tarihine etki eden İslamiyet dışındaki dinler de araştırmacıların dikkatini çok fazla çekmemiştir. Türklerin din tarihi bir bütün olarak ele alındığında, ilk dönemlerden itibaren, bilimsel incelemeler konusunda büyük boşlukların olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, geç modern dönemde benlik ve toplum hakkındaki teorik düşünceler, dinin devam eden önemi konusundaki anlayışımızı geliştirmektedir. Bu çerçevede, özellikle varlığa, evrene, insana ve topluma ilişkin anlamlandırma ihtiyacıyla metafizik bir olguya bağlanma arzusu, bilişsel tutumlar ve kişisel kurtuluş çabaları dinî inanç, uygulama ve aidiyetlerde sosyal aktörün önemine dikkat çekmektedir. Türklerin tarihinde gelenekselleşme olarak adlandırılan süreç, söz konusu sosyal aktördeki değişimin kendini yeniden ifade ediş biçiminden başkası değildir. Diğer bir deyişle, bugün dinî hayatta yaşananlar, gelenekselleşmeden çok değişen toplum yapısında dinin yeniden biçimlenme ve konumlanma arayışını temsil etmektedir. Bu süreçte din farklılaşmakta ve muhafazakâr bir ideoloji olarak yeniden önem kazanmaktadır. Dinî tecrübenin ahlaki ve toplumsal sonuçlarının karşılaştırmalı, tezahürlerinin izlenebilen doğası akışkandır ve toplumsal hayatta daima ortak ilgi alanıdır. Bu nedenle din; sosyal, kültürel ve politik hayatın sınırlarında varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Kültürel sistemin bir parçası olarak dinî inanç ve uygulamalar, sosyal bütünleşme ve dayanışmada önemli rol oynamaktadır. Teknoloji çağında sosyal bilim perspektifinde sağlanan gelişmelerle birlikte, uzun vadeli toplumsal eğilimlerin de etkisiyle din olgusunun Türklerin hayatındaki rolü ve önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Kaynaklar

- Asad, Talal. Dinin Soykütükleri: Hıristiyanlıkta ve İslam'da İktidarın Nedenleri ve Disiplin. çev. A. Aram Tekin. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Asad, Talal. Sekülerliğin Biçimleri: Hıristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik. çev. Ferit B. Aydar. İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Aydemir, Salih. "Terör ve Din". Din Sosyolojisi El Kitabı. ed. Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu. 671-687. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Bauman, Zygmunt. Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları. çev. İsmail Türkmen.

İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

Beckford, James A. *Social Theory and Religion*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2003.

Bellah, Robert N. *Religion in Human Evolution*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2011.

Berber, Oktay. “Türklerin İslamlaşma Sürecine Dair Türk Tarih Yazımındaki Bazı İfadeler Üzerine”. *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2017), 1-24.

Berger, Peter L. *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Berkes, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 1994.

Chambers, Paul. *Religion, Secularization and Social Change in Wales: Congregational Studies in a Post-Christian Society*. Cardiff: University of Wales, 2004.

Çapcıoğlu, İhsan. “Küreselleşme, Kültür ve Din”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 153-183.

Çapcıoğlu, İhsan. “Türkiye’de Din Sosyolojisi: Tarihsel Arkaplan ve Yeni Gelişmeler”. *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 2/1 (2009), 219-233.

Çapcıoğlu, İhsan. “Aktif Manevi Yaşlanma”. *İzmir 6. İleri Yaş Sempozyumu: Özet Kitap 19-20 Mart 2013 İzmir Balçova Termal Otel* (2013), 11-14.

Çapcıoğlu, İhsan. “Tanzimat’tan Günümüze Muhafazakâr Kadın Algısındaki Değişimler”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 19/49 (2016a), 271–291.

Çapcıoğlu, İhsan. “Yeni Dini Hareketler”. *Dini Gruplar Sosyolojisi*. 325-340. ed. Niyazi Akyüz. 325-340. Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2016b.

Çapcıoğlu, İhsan. “Küreselleşme Sürecinde Kültürün ve Dinin Değişen Görünümleri”. *Journal of Islamic Research* 28/3 (2017), 247-264.

Çapcıoğlu, İhsan. “Pandemi Süreciyle ‘Başa Çıkma’ya Yönelik Stratejiler”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 23/57 (2020), 271-274.

Çelik, Celaleddin. *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.

Erdem, Mustafa. “Geleneksel Türk Dini ve İslâm”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 1/2 (1998), 79-91.

Furseth, Inger - Repstad, Pal. *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*. Aldershot, England: Routledge, 2006.

Furseth, Inger - Repstad, Pal. *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*.

- çev. İhsan Çapcıoğlu - Halil Aydınalp. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2013.
- Giddens, Anthony. Sosyoloji: Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş. çev. Ülgen Y. Battal. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016.
- Göle, Nilüfer. Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- Gömeç, Saadettin Y. Şamanizm ve Eski Türk Dini. Ankara: Berikan Yayınevi, 2011.
- Günay, Ünver - Güngör, Harun. Başlangıçlarından Günümüze Türklerin Dini Tarihi. Ankara: Berikan Yayınevi, 2015.
- Günay, Ünver. Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat. İstanbul: Erzurum Kitaplığı, 1999.
- Güneş, Cüneyt. "Türklerin İslâmlaşma Süreci Kaynaklarına Genel Bir Bakış". Mavi Atlas 2 (2014), 101-117.
- Hunt, Stephen. Religion and Everyday Life. London: Routledge, 2005.
- İlyasoğlu, Aynur. Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Ögeleri. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Karakaş, Selim. "Türklerin Orijinal Dinleri Meselesi". Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 13/2 (2014), 463-477.
- Kaya, Zeynep. Türk Toplumunda İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2015.
- Koca, Salim. "Türkler ve İslâmiyet". Erdem 8/22 (1996), 263-286.
- Luckmann, Thomas. Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu. çev. Ali Coşkun - Fuat Aydın - Osman Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Maalouf, Amin. Ölümçül Kimlikler. çev. Aysel Bora. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- Okudan, Gülseri. "X. Yüzyılda Çinlilerin ve Arapların Türkistan'da Hâkimiyet Mücadelesi: Talas Meydan Muharebesi". Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi 5/11 (2018), 28-51.
- Özdalga, Elisabeth. Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu, Resmi Laiklik ve Popüler İslam. çev. Yavuz Alogan. İstanbul: Sarmal Yayınları, 1998.
- Sancar, Serpil. Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Saruhan, Müfit S. İslam Meşşai Felsefesinde Filozof. İstanbul: Divan Kitap, 2017.

- Subaşı, Necdet. “Giriş”. Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması (2014), xix-xxii. Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara.
- Şahin, Mehmet C. “Demokrat Parti Dönemi Türkiye’inde Din, Siyaset ve Eğitim İlişkileri”. Toplum Bilimleri Dergisi 6/12 (2012), 31-54.
- Türer, Celal. “Necati Öner’in Düşüncesinde Eğitim”. Felsefe Dünyası Dergisi 69 (2019), 82-94.
- Uğurlu, Serdar. “Eski Türklerin Dini”. Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 12/20. Yıl, Özel Sayı (2012), 323-335.
- Zuckerman, Phil. Invitation to the Sociology of Religion. New York: Routledge, 2003.