

**POST-SEKÜLERİZM TARTIŞMALARI: YENİ OLAN NE?**

*POSTSECLARITY DISCUSSION: WHAT'S NEW?*

**Emel ÇOKOĞULLAR\***

*Geliş Tarihi:01.10.2021*  
*(Received)*

*Kabul Tarihi:06.06.2022*  
*(Accepted)*

**ÖZ:** Genel olarak 1980'lerin ikinci yarısından itibaren kamusal alanda dini canlanma olarak adlandırılacak örgütlenmelere ve aktörlere rastlanmaktadır. Kamusal alanın laik sınırlarının bu örgütlenmeler ve aktörler tarafından zorlandığı ve yine bu örgütlenmelerin ve aktörlerin kamusal alanda kendilerine yer bulma çabasının belirginlik kazandığı öne sürülmektedir. Dinin geri dönüşü ya da dini uyanış olarak adlandırılan ve aslında özellikle Batı'da bu hareketliliğin anlamlandırılmadığı bir süreç yaşanmaktadır. "Post-sekülerizm" olarak tanımlanmaya başlayan bu süreç, dinin kamusal alanı oluşturan "çok"lardan biri olup olamayacağı sorusuna odaklanmaktadır. Dinin, bir "müzakere alanı" olarak kamusal alanın dili ve ruhu ile uyum sağlayıp sağlayamayacağı post-sekülerizm tartışmalarının ana konusunu oluşturmaktadır. Başka bir ifadeyle, dinin tek bir hakikat vurgusu ile rasyonel iletişim pratiği açısından ne tür bir meşruiyet zemini oluşturacağı sorunsalı üzerinde durulmaktadır. Sekülerleşme kuramlarının da bu dini canlanma nedeniyle sorgulanmaya başlandığı görülmektedir. Dinin bir daha geri dönmek üzere modern yaşamın dışına gönderildiği savunusunun aksi yönünde bir gelişme yaşandığı pek çok araştırmacı tarafından dile getirilmekte ve pratiğe yansımaları incelenmektedir. Din, neden geri dönmüştür ya da hiç gitmemiş midir yoksa sekülerliğin yeni bir evresi mi yaşanmaktadır soruları sorulmakta ve bu soruların yanıtları aranmaktadır. Bu çalışmada da literatürdeki bu tartışmaların yanında sekülerleşme kuramlarının neler söyledikleri ve sekülerleşme kuramlarına karşıtlık oluşturacak bir eylemsellikten bahsedilip bahsedilemeyeceği ele alınmaktadır. Batı'daki ve Türkiye'deki dini hareketliliklerin talepleri, görünürlükleri ve kamusalın inşasına dair söylemleri de literatürdeki sorular ve tartışmalar eşliğinde yeniden değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Kamusal alan, Sekülerizm, Post-sekülerizm.

**ABSTRACT:** In general, organizations and actors that can be called religious revival in the public sphere have been encountered since the second half of the 1980s. It is argued that the secular boundaries of the public sphere are forced by these organizations and actors, and the efforts of these organizations and actors to find a place in the public sphere have become evident. There is a process that is called the return of religion or religious awakening, and in fact, this dynamism cannot be understood, especially in the West. This process, which started to be defined as "post-secularism", focuses on the question of whether religion can be one of the "many" that make up the public sphere. Whether religion can be in harmony with the language and spirit of the public sphere as a "negotiation space" constitutes the main topic of post-secularism debates. In other words, the question of what kind of legitimacy the religion will create in terms of rational communication practice with a single emphasis on

\* Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, emel.cokogullar@dpu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9975-1618.

truth is discussed. It is seen that secularization theories are also being questioned due to this religious revival. It is stated by many researchers that there has been a development in the opposite direction of the claim that religion is sent out of modern life forever and its reflections on practice are examined. Why did religion come back or never left, or is there a new phase of secularism? The answers to these questions are sought. In this study, besides these discussions in the literature, what secularization theories say and whether or not an activism can be mentioned in opposition to secularization theories is discussed. The demands, visibility and discourses of religious movements in the West and in Turkey on the construction of the public are also re-evaluated in the light of the questions and discussions in the literature.

**Key words:** Religion, Public sphere, Secularism, Post-secularism.

#### **EXTENDED ABSTRACT**

Secularization is used very generally to mean the retreat of religion and the loss of its past glorious power. It is mentioned that religion, together with its images and actors in terms of public sphere and state authority, can no longer be effective on decisions. Similarly, "separation" and "breaking up" are among the expressions that are mentioned and included while making the definition of secularization. On the other hand, with these definitions, it is necessary to deal with the reasons for the breakdown of religion's continued power over the centuries, and therefore it becomes important to reveal the social and political effectiveness of religion in the historical process. Of course, this process is quite complex. The secularization adventure of each country, especially in Western Europe, has shown different characteristics from each other and a course followed in the same direction has not emerged. Modernization dynamics have had transformative effects on the variable character of social structures in different dimensions. The break with tradition and the loss of the importance of the sacred came with similar codes and connotations; however, some unique features affected the course of the process. Classical secularization theory suggested that religious authority and religious determinations would disappear over time with the inclusion of similar factors in the process. In other words, it has been stated that religion will experience a retreat and even disappearance, never to return. However, since the last quarter of the 20th century, it is seen that religious orientations and religious tendencies have been on the rise and they are trying to make room for themselves in the public sphere. This effort leads to the definition of a situation that cannot be understood especially in the West. The assumptions and thesis put forward about the retreat of religion years ago have started to be reconsidered with this new situation. Secularization theorists had to reconsider their own writings, and as a matter of fact, Peter Berger had to criticize his own writings to reveal that religion is in a revival. The meaning of this period, which is called the revival or resurrection of religion, has also emerged as a problem in itself. Because this time, with the return of religion, it has been started to be discussed how to establish the relationship between the state, public sphere and religion. The problem of how religion and religious actors will exist in the public sphere and how they can act in accordance with the practice of rational communication, which is one of the basic principles of the public sphere, has been brought to the agenda. Assumptions have been developed on the crisis that may arise if the "public mind" can assert its importance as a basic principle and if the sacred resorts to asserting that it is the only truth in the face of this "public mind". The question of how religion will have a right to exist in the public sphere

has been the most fundamental question awaiting an answer in post-secularism debates. In Turkey, on the other hand, it has been argued that secularism is shaped by a different dynamism than those discussed theoretically. With the proclamation of the Republic in 1923, an attempt was made to end the domination of religion and policies suitable for this purpose were adopted. The regulations related to secularism started to be implemented without delay and the existence of religious images and rules in the public sphere was ended. In the Early Republican Period, legal regulations related to secularism were often carried out in a way that complements each other and promptly. However, the establishment of an institution such as the Presidency of Religious Affairs and this institution's interest in the financing, rituals and worship of Sunni Islam caused Turkey's secularism model to be explained with different features from the West. The existence of this institution was accepted as an indication that the separation between religion and the state could not be achieved, and Turkey's secularism policies were criticized. In this study, the religious revival that has emerged almost globally since the 1980s is emphasized and it is aimed to discuss the phenomenon of the decline of authoritarian secular regimes. Discussions about the manifestation of religious mobility in the world both as the legitimacy of religious representations and political interventions in the public sphere and as the reindividuation of religion are discussed. At the same time, these debates are tried to be interpreted in the light of Turkey's allegedly original political heritage and current developments.

## 1. GİRİŞ

Modernleşme, sonuçları göz önünde bulundurduğunda tüm dünyayı etkileyerek siyasal, toplumsal ve iktisadi boyutları itibariyle çok yönlü bir değişim sürecinin adı olmuştur. Neredeyse her şey “yeni” başlığı altında incelemeye açılmış ve yine hemen her mevzu, modernleşme dinamikleriyle ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Bahsi geçen bu “yeni”, gerçekten de nüfuz ettiği alanın köklerine kadar inmeye çalışarak kendine yer edinme uğraşısı içerisine girmiştir. Modernleşme, kuramcılarının üzerinde durduğu gibi beraberinde gelenekte bir kırılma ve kopuş da meydana getirmiştir. Gelenekle araya konan bu mesafe, birçok farklı alanda farklı sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Bu değişim, birtakım toplumsal reflekslere rağmen oldukça radikal boyutlara ulaşabilmiştir. Her toplum, “modern” olanı anlarken ya da anlamaya çalışırken değişkenlik gösteren tepkiler geliştirmiştir. Genellikle bu durum da özgün yapısal özelliklerle açıklandığı gibi dinin, toplumdaki yeri ve egemenliği ile de açıklanmaya çalışılmıştır. Bu noktada öne çıkan, Batı-dışı toplumların modernleşme sürecine dair ileri sürülen tezler ve argümanlar olmuştur. Aslında genel olarak değinildiği üzere, bu toplumların nasıl modernleşecekleri üzerine söylenenlerin bir kompozisyonu ile karşılaşmıştır. Bahsi geçen kompozisyon önemli olmuştur; zira yaşanan değişim yalnızca Batı Avrupa ile sınırlı kalmamış ve ilerlemeye dayanan düşünsel altyapısıyla hızla siyasal, ekonomik ve kültürel yapılara yönelik oldukça açık bir müdahale ortaya çıkmıştır.<sup>1</sup> “Modern”

<sup>1</sup> Sekülerleşmeyle ilgili iki farklı görüş ile karşılaşmaktadır. Birincisi sekülerleşmenin, Avrupa'ya Hristiyan dünyasına özgü, onların modernleşme serüvenine ait olduğuna dair

olanın ne olduğu/olmadığı, gelenek ve din ile nasıl bir karşıtlık oluşturarak siyasal, toplumsal ve kültürel yapılar üzerinde dönüştürücü ve genellikle de sarsıcı etkiler yarattığı söz konusu bu tanımlarla birlikte ele alınmıştır. Sanayi Devrimi ile başlayan ve âdeta dalga dalga yayılan hareketlilik, dikkatle takip edilmiştir. Bilimsel bilginin öneminin büyük ölçüde keşfedilmesi, kutsalın arkada bırakılarak kamusalın dışına gönderilmesi ve dinin, bireysel yaşamın içerisinde çok daha anlamlı olduğunun ilanı ve tabii ki sekülerleşmenin gelişimi söz konusu bu hareketlilikle yakın ve sıkı bir ilişki içerisinde ortaya çıkmıştır.<sup>2</sup>

Sekülerleşme, dinin önemini kaybederek kutsala dair olan her şeyin bir geri çekiliş yaşaması şeklinde tanımlanmıştır. Aydınlanma ile birlikte akla duyulan güvenin ve övgünün yükselmesi, dinin egemenliğini ve üstünlüğünü yitirmesine neden olmuştur. Din ve devlet arasındaki ilişkinin nasıl düzenleneceği de bir başka tartışma ve bazen de sorun alanı olarak belirmiştir. Devletin din(ler) karşısındaki tavrı ve dinin, kamusal alandaki yeri ya da yersizliği, sekülerleşme tezleriyle birlikte ele alınmaya çalışılmıştır. Bu çaba, günümüzde de siyasal ve toplumsal açıdan tartışılmaya ve din-devlet arasındaki o “ideal” olan yakınlık/uzaklık farklı bağlamlarda incelenmeye devam edilmektedir. Ülkelerin siyasal deneyimleri, toplumsal yapıları ve kültürel özellikleri birbirinden farklı olduğu için bu tartışmaların sıklıkla uzlaşma zemininden uzaklaşmasıyla sonlandırıldığı görülmektedir. Ancak genel olarak Batı’da karşımıza çıkan somut durum, sekülerizmle ilgili herhangi bir çekincenin ya da problemin olmadığı, şu an toplumun bazı kesimleri açısından yer yer tepkiselliğin ortaya çıkmasına rağmen tarihsel süreç içerisinde gerçekleştirilen anlaşmanın kabulünün sağlandığı yönünde bir eğilime işaret etmiştir. Zira uzun yıllar süren kanlı savaşların ardından Batı’da din ve devlet arasında tarihsel süreç içerisinde bir uzlaşma sağlanmış ve artık din ve devletin alanlarının farklılaştığı taraflarca kabul edilmiştir. Bu aşamada post-sekülerizm tartışmalarını başlatan ise dinin, kamusal alandaki talepleri ve görünürlüğü olmuştur. Yüzyıllara yayılarak devam eden din ve devlet arasındaki mücadelenin öze dair bir

---

geliştirilen argüman olmaktadır. İkincisi ise bu gelişimin, Batı-dışı toplumlarda da benzer yöntemlerin izlenmesiyle ulaşılabilecek bir sonuç olduğu yönünde olmalıdır. Bu iki tartışma da bizi tarihsel süreci incelemeye götürmektedir. Batı’da sekülerizmin nasıl geliştiğini incelemek gerekmektedir. Genellikle bu inceleme neticesinde de devletin din dışı olduğunun kabulünün gerçekleştiğinin belirtildiği 1648 Westphalia Antlaşması ile karşılaşılmaktadır.

<sup>2</sup> Dinin, devletin ve kamusal alanın dışına çıkarılması, başlayan bu yeni dönemin temel amacı olmaktadır. Bu noktada Fransız Devrimi çok önemlidir. Burjuvanın, ruhbanlara karşı mücadelesi; ruhbanın devletten, siyasal alandan dışlanması söz konusudur. Fransız Devrimi’nden sonra dinin bireyselleşmesi, kişiselleşmesi, inançlar karşısında kamusal alanın nötrleşmesi durumu tanımlanabilmektedir. Avrupa deneyimi anlamıyla yeni bir rejim kurmak için yeni güçlerin ruhbanlarla mücadelesi ve kendi yeni düzenini onların dışarıda bırakılması üzerine kurması somutluk kazanmaktadır.

uzlaşa ve ayrılma ile sona erdiği düşüncesinin özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren farklı bir zemine kaydığı görülmüştür. Dinin “yeniden canlanması”na tanıklık edilmiş ve din, aktörleri ile birlikte kamusal alanın sınırlarını zorlamaya başlamıştır. Özellikle Batı’da anlamlandırılmakta güçlük yaşanan bu durum, öncelikle sekülerleşme kuramlarının neler söylediğinin hatırlanmasına neden olmuştur. Sekülerleşme kuramcılarının, dinin artık geri dönmek üzere gittiği temelinde ileri sürdükleri tezlerin sarsılması süreci başlamış ve öyle ki kimi kuramcılar, yeniden değerlendirmelerde bulunarak yanılığa yaşadıklarını kabul etmişler ve geçmişte kendi yazdıklarına eleştirilerine yer verdikleri yazılar kaleme almışlardır.

Türkiye’de de 1923’te Cumhuriyet’in ilan edilmesi ile başlayan modernleşme süreci, dini kamusal alanın dışına göndermeye çalışmış ve bu amaca uygun olarak da oldukça kapsamlı yasal düzenlemeler yapmıştır. Bu yasal düzenlemelerle dinin, devlete müdahalesinin önlenmesi ve kamusal alanda görüntüsüne son verilmesi amaçlanmıştır. Özellikle Erken Cumhuriyet Dönemi’nde bu politikalar, oldukça katı bir şekilde uygulanmıştır. Ancak bu politikaların, Türkiye’de Batı’daki gibi bir din-devlet ayrılığından ziyade devletin, dini kontrol etmesi şeklinde ortaya çıktığı ve bunun da en temel göstergesinin Diyanet İşleri Başkanlığı’nın (DİB) kurulması olduğu belirtilmiştir. Devletin, Sünni İslam’ı ve dolayısıyla ibadet ve ritüelleri denetim altına alarak düzenleme amacı da genellikle Michel Foucault’nun “yönetimsellik” kavramsallaştırması ile anlatılmaya çalışılmıştır.<sup>3</sup> Yönetmeye dair endişelerin, bu denetimi ve düzenleme amacını ortaya çıkardığı üzerinde durulmuştur. Nitekim eleştiriler de özellikle bu noktadan gelmekte ve günümüzde de DİB’in varlığı sorgulanmaktadır. Toplumda varlığını sürdüren diğer din ve inanç sistemlerinin, DİB karşısındaki konumunun problemlili hale geldiği öne sürülmektedir. Bu tartışmalar ve eleştiriler eşliğinde de Türkiye’de post-seküler siyasetten bahsedilip bahsedilemeyeceği sorusu akıllara gelmektedir. Dinin aslında hiçbir yere gitmediği, bu nedenle de post-seküler siyasete dair bir tartışma yürütmenin Türkiye açısından çok da anlamlı olmadığı ileri sürülmektedir. Sekülerizme dair özellikle Erken Cumhuriyet Dönemi’nde atılan adımların oldukça etkili olduğu ve amaçlanan dönüşümün büyük ölçüde gerçekleştiği de bir başka argüman olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Nilüfer Göle’ye göre, Türkiye’de

<sup>3</sup> Foucault’nun toplum, nüfus ve güvenlikle ilgili “yönetimsellik” kavramsallaştırmasının ayrıntılı analizleri için bkz. Michel Foucault, *Society Must Be Defended*, Penguin, London, 2003; Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1*, Çev. Osman Akınhay, Işık Ergüden ve Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005; Michel Foucault, *Biyopolitikanın Doğuşu Collège de France Dersleri 1978-1979*, Çev. Alican Tayla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015; Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus Collège de France Dersleri 1977-1978*, Çev. Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013.

sekülerizm ve Atatürk, birçok Müslüman ülke açısından hem model olarak örnek hem de ilham kaynağı olmuştur.<sup>4</sup> Öte yandan Türkiye'nin özgün dinamiklerinin var olduğu ve bu dinamikler nedeniyle de dinin ve geleneksel olanın konumunun değişkenlik gösterdiği üzerinde durulmaktadır. Ortaya çıkan bu durum da Osmanlı modernleşme sürecinin tam bir senteze ulaşma açısından sorun oluşturan özellikleriyle ilişkilendirilerek de ele alınmaktadır. Hilmi Ziya Ülken, Doğu ile Batı, eski ile yeni, alaturka ile alafranga arasındaki senteze uzun bir süre ulaşamamasından ve bu ikici yapının devamının, Türk toplumunun temel problemi olduğundan bahsetmekte ve problemin hâlâ var olduğunu dile getirmektedir.<sup>5</sup>

Bu çalışmada da öncelikle sekülerizmin tarihsel süreç içerisinde gelişimi ele alınmakta ve klasik sekülerleşme kuramlarının, dinin gücünün ve etkinliğinin kaybolacağı yönündeki temellendirmeleri ile sekülerleşmenin siyasal, toplumsal ve bireysel anlamları üzerinde durulmaktadır. Sekülerleşme kuramlarına yönelik soru işaretlerinin ortaya çıkmasına neden olan olay ya da olguların neler olduğu incelenmekte ve sekülerizmin sorgulanmasına yol açan etkenler tartışılmaya çalışılmaktadır. Post-seküler bir dönemin başlayıp başlamadığı da yine literatürde öne çıkan kaynaklardan yararlanılarak incelenmektedir. Türkiye'de din ve devlet ilişkisi de yine bu sorular ve tartışmalar eşliğinde değerlendirilmekte; Türkiye'nin sekülerleşme politikalarına ve dolayısıyla da bu politikaların pratiğe yansımalarına odaklanılmaktadır. Türkiye'de özellikle 2000'lerde Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) iktidarı ile başladığı görülen kamusal alana ilişkin dinsel taleplerin diğer dönemlerde ortaya çıkanlardan farkının olup olmadığı da yine çalışmada yanıtı aranan sorular arasında yer almaktadır.

## 2. KLASİK SEKÜLERLEŞME KURAMI: DİN GERİ ÇEKİLİYOR

Sekülerleşmeden bahsederken ya da sekülerleşmenin ne olduğunu ele almaya çalışırken öncelikle Auguste Comte, Emile Durkheim ve Max Weber'e değinmek âdeta genel bir tavır olarak karşımıza çıkmaktadır. Her üç düşünür de toplumların geçirdikleri aşamaları incelemekte ve genellikle de belirledikleri özellikleri merkeze alarak yaşanan değişimleri anlamaya çalışmaktadırlar. Sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen Comte, teolojik, metafizik ve pozitif olmak üzere üç dönemden bahsetmektedir. Comte'a göre insanlık, bu üç dönemden ya da aşamadan geçmiştir. Teolojik dönemde, olaylar tanrısal iradeye ve doğaüstü birtakım varlıklara göre anlaşılmaya çalışılırken; metafizik dönemde kutsalın hakimiyeti yerini soyut kavramlara bırakmakta; pozitif dönemde ise aklın öncülüğünde bilimsel veriler ve somutluk öne çıkmaktadır.<sup>6</sup> Durkheim da *Dini Hayatın İlk Biçimleri* adını taşıyan

<sup>4</sup> Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

<sup>5</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1998.

<sup>6</sup> Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Kursları*, Çev. Erkan Ataçay, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, s. 32-33.

çalışmasında dini, toplumsal bir olgu olarak ele almakta, toplum ve kutsal arasında doğrudan bir ilişkisellik kurarak dinin, toplumdaki işlevi üzerine odaklanmaktadır.<sup>7</sup> Bugünü anlayabilmek için ilk toplumlarda dinin ne anlamaya geldiğini kavramaya çalışmaktadır. Durkheim, bir başlangıç noktası belirleyemeyeceğimizi ancak en ilkel ve basit toplumda, dinin nasıl çalıştığına bakarsak bugün hakkında da bilgi edinebileceğimizi öne sürmektedir.<sup>8</sup> Weber ise *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda, Protestanlık ve kapitalizm arasındaki ilişkiye değinerek Protestanlığın, çalışma yaşamına ve birikim yöntemine dair söylediklerinin kapitalist üretim modelinin dinamiklerini hazırladığını öne sürmektedir.<sup>9</sup> Böylece aslında her üç düşünürün de toplumu ve toplumsal olanı anlamaya çalışırken dinin işlevi, görünümü ve rolü üzerinde durdukları görülmektedir. Oluşturdukları kuramsal çerçeve ile de kurulan ilişkisellikler üzerinden toplumların geçirdikleri aşamaları tanımlamakta ve aslında seküler olana geçişin dinamiklerini ele almaktadırlar.

Sekülerleşme denilince öncelikle dinin, birçok alanda “geri çekilişi” ve dinsel birtakım belirlenimlerin kamusal alandan uzaklaşması anlatılmaya çalışılmaktadır. Bu uzaklaşma, yalnızca kamusal alandan değil; toplumsal ve bireysel hayatın birçok unsuru üzerinde de bir güç kaybının yaşandığına işaret etmektedir. Söz konusu bu güç kaybı ya da “geri çekiliş” ani bir şekilde gerçekleşmemiş ve bazı toplumlarda çok sarsıcı ve yıkıcı sonuçları da beraberinde getirmiştir. Yıllara yayılarak devam eden kanlı savaşlar yaşanmıştır, dolayısıyla burada farklı dinamiklerin devreye girmesiyle boyutları ve görüntüsü değişen bir süreçten bahsedilmektedir. Nitekim genel olarak da ortaya çıkan yeni sınıfların bu süreçteki etkileri, aralarındaki iktidar mücadelesi ve daha sonrasında yaşanan devrimlerin sonuçları üzerinde durulduğu görülmektedir. Klasik sekülerleşme kuramları da hem bu sınıfsal mücadelenin hem de Aydınlanma ile yaşanan değişimin önemini vurgulamaktadır. Dinle araya konan bu mesafenin ya da dinî olandan ayrılmanın ya da kopmanın, ne zaman ve hangi koşullar altında belirginleştiği, kuramcıların öncelikle üzerinde durduğu konular arasında yer almaktadır. Ancak tabii ki öncelikle dinin, özellikle toplumsal işlevi incelenmekte ve dinsel-seküler ayrımına doğru giden yolda yaşanan gelişmelerin ortaya konması önem kazanmaktadır.

Tarihsel süreç içerisinde toplumların yapısal özellikleri birçok faktörle bağlantılı olarak değişime uğramıştır. Güç ve iktidar mücadeleleri, savaşlar ve

<sup>7</sup> Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Çev. Prof. Dr. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.

<sup>8</sup> Durkheim'in öneminin, dinin kolektif ve komineteryan boyutundan bahsetmesi olduğu genel olarak sosyal bilimciler tarafından ileri sürülmektedir. Toplumu var etmek ve yeniden üretmek için yapıp edilenler üzerinde durması ve bunu tabii ki ilk toplumlara bakarak yapması Durkheim'i farklılaştırmaktadır.

<sup>9</sup> Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Zeynep Gürata, 3. Basım, Ayraç Yayınevi, İstanbul, 2002.

devrimler, bu yapısal özellikler üzerinde hem etkili olmuş hem de bu özelliklerden etkilenmiştir. Modernite, yaşanan değişim üzerinde başlı başına belirleyici olmuştur. Yalnızca dine dair olan yapısal unsurların ya da belirlenimlerin değil; birçok farklı alan, kurum ve yaklaşım şekilleri modernitenin sonuçlarından nasibini almıştır.<sup>10</sup> Din, toplumsal kurumlar arasında özellikle Ortaçağ'da sahip olduğu güç itibarıyla başlı başına önemlidir. Yüzyıllara yayılan egemenliği ile din, neredeyse yaşamın bütününde etkili olmuştur. Dinin, bu gücünün kırılarak kurumsal olarak otoritesinin sarsılması için de yine toplumsal gelişmeleri beklemek ve genel olarak belirtildiği üzere, yeni sınıfların doğuşunu görmek gerekmiştir. Sekülerleşme tezleri de dinin, egemenliğini kaybederek bir geri çekiliş yaşamasının nedenlerini ve sonuçlarını ele almaya çalışmış ve 19. yüzyıldan itibaren de dinin otoritesinin sarsılarak devlet ve toplum yapıları üzerinde kurduğu egemenliğin ortadan kalkacağını ortaya koymuştur. Sanayileşmenin gelişmesi, rasyonalitenin güç kazanması ve akla duyulan güvenin artması ile birlikte dinin bu geri çekilişinin âdeta beklenen doğal bir sonuç olacağı belirtilmiştir. Toplumun akıl ile kuracağı ilişkinin güçlenmesi, modernleşme, sanayi toplumunun gelişimi şeklinde ele alınan değişim ve dönüşümün ortaya çıkaracağı sonucun sekülerleşme olduğu ileri sürülmüştür. Dinin ve dolayısıyla kutsal olanın, sekülerleşmeyle birlikte bireysel pratikler de dahil olmak üzere gerilemek zorunda kalacağı üzerinde durulmuştur. Bu süreç, Weber'in ifadesiyle "büyünün bozulması" şeklinde ifade edilmektedir.<sup>11</sup> Bilimsel özgürlük, bu noktada oldukça önemli gelişmelerin yaşanmasını sağlamış ve toplum ile din arasındaki mesafe açılmaya başlamıştır. "Din tarafından yönlendirilmesi süreci" sona ermekte bilimsel özgürlükle birlikte siyasal ve ekonomik düzenin dinsel kurumlardan bağımsızlığı gerçekleşmekte ve ahlâka dair değerlerin de dinî gelenekten ayrılmasını kapsamaktadır.<sup>12</sup>

Aydınlanma ve akıl vurgusu, dinsel olanın önemini kaybetmesiyle doğrudan bir ilişki içerisinde olmuştur. Dinin, bilim, sanat, hukuk ve ticaret gibi alanlardan çekildiği görülmektedir. Bu çekilme durumu, Charles Taylor'a göre sekülerleşmenin en yaygın hali olarak karşımıza çıkmaktadır. İkincisi, kişilerin doğru bildiği alanlardan çekiliyor olmasıdır. Çok farklı alanlar bulunmaktadır ve dinin, bunların hepsini düzenlemesi ve örgütlemesi oldukça zordur. Üçüncüsü ise dinin, "çok"lardan biri olmayı kabul etmesi; yani kutsallığını zorlamamasıdır. Nitekim Taylor'ın orijinalliğinin de burada ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Tarihsel

<sup>10</sup> David Martin, "The Secularization Issue: Prospect and Retrospect", *The British Journal of Sociology*, Vol. 42, No. 3, 1991, pp. 465-474.

<sup>11</sup> Max Weber, *The Religion of India The Sociology of Hinduism and Buddhism*, Translated and edited by Hans H. Gerth & Don Martindale, Free Press, USA, 1958, s. 117.

<sup>12</sup> Thomas Michel, "Laisizme Katolik Bir Bakış", *Cogito Dergisi*, Sayı: 1, Yaz 94, YKY, İstanbul, 2007, s. 103.



gelişimin, tanrının sorgulama dışı tutulduğu toplumlardan sorgulanabildiği topluma doğru geçiş şeklinde gerçekleşmesidir. Taylor'a göre, din o "çok"lardan biridir. Kutsallığının tartışma dışı olmasının ortadan kalkması, eleştirilebilir hale gelmesidir. Taylor, modernite öncesi ve sonrasında yaşanan değişimden bahsetmekte; rasyonaliteyle birlikte yaşanan bu değişimin temel özelliğinin artık insanların inanca dair olan alanı ve araçları sorgulamaları olduğunu belirtmektedir.<sup>13</sup> Sorgulama ve tartışma oldukça önemlidir; zira tanrı da dahil olmak üzere ruhanî olanın etkisinin zaafa uğraması, artık gerçekleşmesi beklenen sonuç olmaktadır. Sekülerleşmenin farklı içeriklerle birlikte değerlendirildiği de görülmüştür. Berger, sekülerleşmenin zaman zaman birbirine karşıt anlamlarla kullanıldığından bahsederek olumlu-olumsuz tanımlamalarına değinmiş ve sekülerleşmeyi de toplumsal ve kültürel açılardan dinin egemenliğinin son bulması şeklinde açıklamıştır.<sup>14</sup> 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başları, dinin güç ve egemenlik kaybının belirgin bir şekilde üzerinde durulduğu görülmüştür.<sup>15</sup> Bryan Ronald Wilson, 1966'da *Religion in Secular Society* adını taşıyan çalışmasında dinin de dinî kurumların da ve dinî pratiklerin de toplumsal, siyasal ve iktisadi yapılar üzerindeki kontrol kaybına değinmektedir. Modernleşme ve sekülerleşme arasındaki ilişkinin güçlü olduğu savını öne süren Wilson, toplumsal çeşitliliğin ve bireysel özgürlüğün artışına da dikkat çekmektedir.<sup>16</sup>

### 3. SEKÜLERİZMDEN POST-SEKÜLERİZME

Post-sekülerizm ile öncelikle dinin, 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren kamusal alandaki görünürlüğü ve dinî aktörlerin talepleri anlatılmaya çalışılmakta ve başladığı ileri sürülen yeni bir sürecin anlamlandırılması çabası belirginleşmektedir.<sup>17</sup> Yeni olanın ne olduğu incelenmekte ve özellikle Batı'da çoğu kez dinin "geri dönüşü" olarak adlandırılan sürecin nedenleri ve muhtemel sonuçlarının neler olabileceği ele alınmaktadır. Sekülerizmin sorgulanmasına yol açan ve sekülerizme dair sorun alanlarını ortaya koyan söylemsel çerçevenin

<sup>13</sup> Charles Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, London, 2007, s. 28-31; Charles Taylor, "Modes of Secularism", Edited by Rajeev Bhargava, *Secularism and Its Critics*, Oxford University Press, New York, 1998.

<sup>14</sup> Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, Çev. Ali Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015, s. 195-197.

<sup>15</sup> José Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, Çeviri Editörü Mehmet Murat Şahin Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, Sakarya, 2014, s. 25-26.

<sup>16</sup> Bryan Ronald Wilson, *Religion in Secular Society*, Oxford University Press, New York, 2016, s. 4.

<sup>17</sup> Post-sekülerizm kavramına ilk olarak 2001'de Jürgen Habermas'ın yaptığı bir konuşmada rastlanmaktadır. Habermas aslında liberal devleti, dindarlar üzerinde bir ayırım yapmalarını ve bir bakıma dinî inançlarını seküler ilkelerle bezeyerek iletişim kurmalarını beklediği için eleştirmektedir.

tanımlanması arayışı öne çıkmaktadır. Dini değerler, inanç sistemleri ve öğretiler, beklenenin ya da kuramların öne sürdüğü gibi ortadan kaybolmamış ve modernleştikçe yok olması beklenirken bu beklentinin gerçekleşmediği görülmüştür. Dirilen ya da aslında hiç gitmeyen dinsel olanın, neler yapabileceği ve amacının ne olduğu tartışılmaya başlanmıştır. Gerçekten büyük bir yanlış mı yaşandığı yoksa şu an içinde bulunulan dönemin mi yanlışlarla dolu olduğu soruları zihinleri meşgul etmiştir. Sekülerleşme mi sorgulanıyor yoksa kutsal olana dair farklı bir yaklaşım mı geliştiriliyor soruları da bu noktada akıllara gelmektedir ve bu soruların yanıtları günümüzde de hâlâ çok net değildir. “Dinin geri dönüşü” şeklinde adlandırılacak yeni bir dönemden bahsedilecek mi yoksa her ülkede dinin, kamusal alandaki konumunda ve siyasetle ilişkisinde farklı dinamikler mi oluşturulacak soruları da yine benzer şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Berger’a göre, şu an dini bir dönem yaşanmakta ve bu da bize klasik sekülerleşme kuramlarının yanlış olduğunu göstermektedir:

*“...Dünya bugün, bazı istisnaları hariç, olabildiğince dinî bir dönem yaşamaktadır. Bu da 1950-1960’larda tarihçiler ve sosyal bilimciler tarafından yazılan ve sekülerleşme (secularization) teorisi şeklinde isimlendirilen literatürün yanlış olduğunu gösterir. Aslında bu literatüre katkıda bulunanlardan birisi de bendim. O zamanlar böyle bir teori ileri sürmek için geçerli sebepler vardı. Gerçi bu literatürün bazı yönleri hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Ama aynı şey teorinin özü için söz konusu değildir.”<sup>18</sup>*

Berger’ın klasik sekülerleşme kuramının özü ile ilgili geçerlilik kaybı yaşandığını ileri sürmesi oldukça önemlidir. Zira bu noktada Berger, açık bir şekilde kuramın talî olabilecek taraflarına ilişkin bir kayıptan bahsetmemekte; bizzat kendisi de klasik sekülerleşme kuramcısı olarak anılmasına rağmen bu geri dönüşü açıklamaya çalışmaktadır. Aslında bir boyutuyla klasik sekülerleşme kuramcılarının dahi bu açıklama konusunda farklı açılardan endişe yaşadıkları ve bu endişeyi de dile getirdikleri görülmektedir. Berger, bu endişeyi de yanlışlığı da belirgin bir şekilde yansıtmakta ve geçmişte kendi yazdıklarını da düzeltme çabasını ortaya koymaktadır.

Dinin “yeniden dirilişi” ya da kamusal alanda varlık gösterme çabası, sekülerleşme kuramcılarının bekledikleri bir şey değildi. Hatta dinin, ilerleyen dönemlerde çok daha gerileyeceğini ileri sürdükleri dahi görülmekteydi. Ancak yoğun olarak 2000’lerin başından itibaren gözlemlenmeye başlanan bu dini olana

<sup>18</sup> Peter L. Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, *Liberal Düşünce*, 1999a, s. 84-85; Peter L. Berger, “The Desecularization of the World: A Global Overview”, Der. Peter L. Berger, *The Desecularization of the World*, Ethic and Public Policy Center, 1999b, s. 1-17; Peter L. Berger, “Reflections on the Sociology of Religion Today”, *Sociology of Religion*, C. 62, No. 4, Special Issue: Religion and Globalization at the Turn of the Millennium, Kış, 2001, s. 443-454.

doğru dönüş ve dinsel olanın, kamusal alanın sınırlarını zorlaması şaşırtıcı olduğu kadar ne söylenebileceğinin çok da kestirilememesine neden oldu. Bazı kuramcılar, dinin bu geri dönüşünün olumsuz sonuçlarını öne çıkartırken; bazıları da başlayan yeni dönemden bahsetmeye ve bu yeni dönemde dine nasıl yer açılacağı üzerine konuşmaya ve yazmaya başladılar. Örneğin Rajeev Bhargava, klasik sekülerleşme kuramlarını eleştirmiş ve sekülerizmin bizzat kendisinin birtakım sorunlar yarattığını ileri sürmüştür. Bhargava'ya göre, doktrinden ziyade çeşitli devletlerin normatif uygulamalarına bakmak gerekmektedir. En iyi uygulamanın olduğu Batılı olmayan bir devlet: Hindistan. Oysa ki sekülerizm eleştirileri, Batı sekülerizminin bir ya da iki doktrinal versiyonu üzerine odaklanmaktadır. Batı dışına bakarsak sekülerizmi farklı görmeye başlarız. Eleştirel perspektifin dine karşıtlığı değil, dini homojenliğe ve kurumsallaşmış din hakimiyetine dönüştüğünü görürüz. Burada gerçekten var olan sekülerizmin farkına varabiliriz. Bu nedenle Bhargava'ya göre sekülerizmi terk etmekten ziyade sekülerizmin rehabilite edilmesi gerekmektedir.<sup>19</sup> “Sekülerizmin rehabilitasyonu”, sekülerizmin alternatifi değil; sekülerizmin alternatif fikri, düşüncesidir. Batı sekülerizminin ideolojik, doktrinal ve teorik formülü bugün oldukça kısıtlı ve sınırlıdır. Bu formüllere olan bağlılık azalmazsa, “sekülerizmin rehabilitasyonu” imkansızdır. Bu doktrinler ve formüller, problemin bir parçası haline gelmiştir.<sup>20</sup> Alfred Stepan'a göre ise “çoklu sekülerizm” kavramı tartışılmalıdır ve sekülerizm, kavramsal olarak yeniden formüle edilmelidir. Stepan'a göre, sekülerizm demokrasi için yeterli bir şey olmadığı gibi demokrasi analizi için gerekli bir şey de değildir.<sup>21</sup>

José Casanova, post-seküler bir dünyada yaşadığımız savından hareket etmekte ve günümüzde sekülerleşmenin türlerine değinmektedir. Bunlardan ilki, dinle ilgilenmeme şansına sahip olman; ikincisi herhangi bir dini inanca sahip olmama hakkının olması; üçüncüsü de din dışı olmak, yani aslında üç farklı laik insan var günümüzde.<sup>22</sup> Post-seküler olana geçişle birlikte bambaşka meseleleri konuşmak ve tartışmak âdetâ zorunluluk haline gelmektedir. Din-devlet ilişkisinde

---

<sup>19</sup> Rajeev Bhargava, “Rehabilitating Secularism”, Edited by Craig Calhoun Mark Juergensmeyer Jonathan VanAntwerpen, *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, New York, 2011, pp. 92-113; Rajeev Bhargava, “Introduction”, Edited by Rajeev Bhargava, *Secularism and Its Critics*, Oxford University Press, New York, 1998.

<sup>20</sup> Rajeev Bhargava, “Political Secularism”, Edited by John S. Dryzek Bonnie Honig and Anne Phillips, *Political Theory*, Oxford University Press, New York, 2006, pp. 636-655.

<sup>21</sup> Alfred Stepan, “The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes”, Edited by Craig Calhoun Mark Juergensmeyer Jonathan VanAntwerpen, *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, New York, 2011, pp. 114-144.

<sup>22</sup> José Casanova, *The Secular, Secularizations, Secularisms*, Ed. by. Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer, Jonathan Vanantwerpen, “Rethinking Secularism”, Oxford University Press, New York, Inc. 2011, s. 60.

kesin sınırlar çizilememektedir. Sivil bireysel din, kamusal tek din, çoğunluk vesayeti, eşit mesafe ya da ateist ülkeler, farklı noktalarda bulunabiliyor ve farklı yaklaşım tarzları sergileyebiliyor. 1980'lerden itibaren yaşanan ise Casanova'ya göre, dinin kamusallaşmasıdır; yani dinin kamusal alana girmesi ve kamusalılık kazanması durumu söz konusudur. Dine yönelen bir "kamusal alaka" belirginlik kazanmaya başlamış ve eşzamanlı yaşanan önemli dört gelişme modern dünyada dinin yerinin yeniden tartışılmasına neden olmuştur. Bu gelişmelerden ilki; İran'da yaşanan İslam Devrimi, ikincisi Polonya'da Dayanışma Hareketi'nin yükselişi, diğeri Latin Amerika'da Sandinist Devrimi'nde ve diğer bazı siyasi çatışmalarda Katolikliğin rolü ve nihayet dördüncü gelişme de "Amerikan siyasetinde bir güç odağı olarak Protestan köktencilüğünün kamusal alan olarak yeniden ortaya çıkışı" şeklinde karşımıza çıkmaktadır.<sup>23</sup>

Dinin kamusal görünürlük kazanmaya başlaması, din ve kamusal alan ilişkisinin nasıl kurulacağı yönündeki tartışmaların da başlamasını âdeta zorunlu hale getirmektedir. Nitekim meşhur John Rawls ve Habermas tartışması da bu zorunluluğa verilen bir karşılık olmaktadır. Bu tartışma, 1995'te *Journal of Philosophy*'de başlamıştır.<sup>24</sup> Rawls, bir liberal olarak anayasal demokratik kurumların temelinde laikliği görmektedir ve kamusal akıl vurgusu yapmaktadır.<sup>25</sup> Tarafların birbirini eşit görmesi ve kamusal aklın, yani bir düşüncenin diğer düşüncüyü hakimiyeti altına almaması ya da kendi düşüncesini tek gerçek/hakikat olarak öne sürmemesinin, temel alınması gerekmektedir. Hakkaniyet temelli bir adalet vurgusu, Rawls'ın kuramsal yaklaşımında öne çıkmakta; din ve kamusal alan ilişkisini bu vurgu eşliğinde ve uzlaşma paralelinde ele almaktadır. Habermas, bu noktada Rawls'u eleştirmektedir; çünkü Habermas'a göre din, tek hakikati sunmaya oldukça hazır gibi durmaktadır. Kamusal alan, ortak bir mesele üzerine tartışmaların gerçekleştiği ilişkiler bütünü/örüntüsü ve belli bir anlaşmanın/uzlaşmanın yürütüldüğü ve kamuoyunun oluştuğu bir alandır ve dolayısıyla sadece bir mekan değildir. Herkes eşit birey/vatandaş, farklılığı kabullenme/çoğulcu, düşünce ve ifade özgürlüğünün geçerli olduğu, aleni, görünür, bilinebilir, herkesin katılımına açık

---

<sup>23</sup> José Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, Çeviri Editörü Mehmet Murat Şahin Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, Sakarya.

<sup>24</sup> Bu konuda bkz. *Rawls-Habermas Tartışması Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?*, Sunan ve Derleyen Murat Özbek, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009.

<sup>25</sup> John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass, 1971; John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993; John Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited", *The University of Chicago Law Review*, 64, 1997, pp. 765-807.

olma şeklinde normatif ilkelerden oluşmaktadır kamusal alan.<sup>26</sup> Dolayısıyla da Habermas'a göre, kamusal alanda gerçekleşen meseleler, ortak meselelerdir ve buradaki tartışmaların da öncelikle akıl üzerinde temellenmesi beklenmektedir. Akıl üzerinde temellendirme ve kamusal alanın normatif ilkelerine uygun ifade ve gerekçelendirme tarzı, birincil öneme sahiptir ve kamusal alana dahil olmanın temel gerekliliği niteliğindedir. Dinin, kutsal ve sorgulanamaz olanı sunma gayreti, baştan itibaren kamusal alanın doğasına aykırılık oluşturmaktadır.

Seküler olanın yeniden düşünülmesi gerektiğini, inanç sistemlerinin karmaşık bir doğaları olduğunu ve belki de günümüzde dini olanla seküler olan arasında daha hassas ayrımlar ve katı olmayan politikalar geliştirilmesinin önemine değinen sosyal bilimciler de bulunmaktadır. Örneğin Talal Asad, dini olanla seküler olanın geçişkenliğini vurgulamakta ve birbirine dönüşümü üzerinde durmaktadır. İslam-Batı ikiliğini eleştirel bir şekilde ele almakta ve aslında sekülerizmin, Avrupa'ya bakılarak incelenmesi ya da okunması gerektiğini belirtmektedir.<sup>27</sup> Craig Calhoun ise vatandaşlık kavramlarındaki örtük sekülerizmin yeniden düşünülmesinin önemine dikkat çekmektedir. Calhoun'a göre, dine karşı mesafeli ya da önyargılı olan vatandaş katılımı normlarını dile getirmeye devam etmek, dindar ve dindar olmayanlar arasında bir engel oluşturacak boyutta görünmektedir. Bu nedenle de sekülerizmin yeniden düşünülmesi, adalet veya devlet normlarını terk etmek anlamına gelmez; dinler arası tarafsızlık üzerine yapılan tartışmalar üzerine çalışmak anlamına gelmektedir.<sup>28</sup>

#### 4. TÜRKİYE'DE POST-SEKÜLER TARTIŞMA

Türkiye'de 1923'te Cumhuriyet'in ilanının ardından modernleşme süreci oldukça yoğun bir programla başlatılmıştır. Bu programın özellikle dinin egemen olduğu alanlardaki varlığına son verilmesi ve seküler değerlerin hızla benimsenmesinin sağlanması yönünde etkili olması beklenmiştir. Sınırlar ve kurallar, oldukça açık bir şekilde belirlenerek ortaya konmuştur. Bu sınırların geçirgen olmayan özelliği ve kuralların da özellikle Erken Cumhuriyet Dönemi'nde tavizsiz bir şekilde uygulanmaya çalışılması, modernleşmenin birçok alanda somutluk kazanarak ilerlemesini sağlamıştır.<sup>29</sup> Toplumsal ve siyasal yapının

<sup>26</sup> Bu tartışma için bkz. Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy*, Vol. 14, No.1, 14 March 2006; Jürgen Habermas, "Notes on Post-Secular Society", *New Perspectives Quarterly*, Vol. 25, Issue 4, Fall 2008, pp. 17-29.

<sup>27</sup> Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, California, 2003.

<sup>28</sup> Craig Calhoun, "Secularism, Citizenship, and the Public Sphere", Edited by Craig Calhoun Mark Juergensmeyer Jonathan VanAntwerpen, *Rethinking Secularism*, Published by Oxford University Press, Inc, New York, 2011, s. 88.

<sup>29</sup> Göle, "modernleşmenin en gözle görülür etkisi, devlet yapısı ve siyasal kurumlar üzerinde olmuşsa, elle tutulamayan ama en nüfuz edici" etkisinin uygarlaşma düzeyi üzerinde; "yani

geleneklerle ve İslami öğretiyile çevrelenmiş unsurları dışarıda bırakılmaya çalışılmıştır. Din ve devlet, gerçekten birbirinden koparılmış mıdır yoksa başlangıçtan beri hiç böyle bir amaç olmamış mıdır soruları da bu politikalar incelenirken sorulmuş ve yanıtlanmaya çalışılmıştır. Gerçekten de Türkiye’de geleneksel olanın ve dinin konumunun nasıl belirleneceği, Cumhuriyet’in ilanının ardından hummalı bir şekilde tartışılmış, üzerine düşünülmüş ve belki de hassasiyetle ele alınmış en temel konu olmuştur. Siyasal, toplumsal ve kültürel dinamikler de bir bakıma bu hassasiyeti zorunlu hale getirmiş ancak yine de tüm gerilimlere ya da karşı duruşlara rağmen Cumhuriyet’in kurucu kadrosunun modernleşme sürecine dair izleyecekleri genel rotada herhangi bir değişiklik söz konusu olmamıştır. Bu genel rotaya dair öne çıkan esas kriter, kamusal alanda dini imge ve görüntülerin yer almayacağı yönünde ortaya çıkmıştır. Ancak Türkiye’deki uygulamaya dair temel eleştiri, devletin din üzerinde bir denetim kurduğuna dair şekillenmektedir. Bu durumun da sekülerizmle karşıtlık yarattığı ileri sürülmektedir. Bazı sosyal bilimcilere göre Türkiye’nin “özgün” olarak değerlendirilen bu din-devlet ilişkisi, bir ayrılık değildir. Cumhuriyet’in de böyle bir ayrılık arayışında olmadığı ve hatta din/devlet-siyaset ayrılığını tehlikeli bulduğu ve din-müslüman ilişkisinin Cumhuriyet idaresi tarafından stratejik kabul edildiği üzerinde durulmuştur.<sup>30</sup> Dolayısıyla Türkiye’de İslam’ın “yeniden canlanması”ndan mı bahsetmek gerekmekte yoksa zaten varlığını bazen örtük bazen de daha rahat bir şekilde sürdürmeye çalışmış cemaat-tarikat yapılanmaları mı üzerinde durmanın mı daha anlamlı olduğu günümüzde de hâlâ tartışılmaya devam edilmektedir. Göle, Türkiye’de kamusal alanın devlet eliyle laikliği dayattığından bahsetmekte ve baskının öne çıktığı bir laiklikten söz etmektedir.<sup>31</sup> İslam’ın “yeniden canlanması”ndan bahsedilecekse bu sürecin bir “meydan okuma” olarak da okunabileceğini belirtmekte ve bir iktidar savaşımına değinmektedir:

*“...islamın yeniden canlanması, modernlik yanlısı elitlerin ‘uygarlık’ eşittir ‘batılulaşma’ denklemine meydan okuyuşun da ifadesidir. Öyleyse, uygarlaşmanın iki tarafında öne sürülen bahisleri, yani bir yandan modernleşme çabalarını, bir yandan islamlaşmayı irdelemeden, bu iktidar savaşımını ve onun yanı sıra sivil toplumun bu savaşımındaki önemli yerini,*

sembolik kültürel sermaye üzerinde yeni bir kimlik inşa edilmesi, etik ve estetiğin yeniden tanımlanması” üzerinde olduğunu ileri sürmüştür. Bkz. Nilüfer Göle, “Otoriter Laiklik ve İslami Katılım”, Yay. Haz. Yurdakul Fincancıoğlu. *İslam ve Demokrasi*. 2. Baskı. Tüses Yayınları, İstanbul, 2002.

<sup>30</sup> İsmail Kara, “Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 2000, s. 44.

<sup>31</sup> Nilüfer Göle, “Islam as Ideology”, *Modest Claims: Dialogues and Essays on Tolerance and Tradition*, Der. Adam B. Seligman, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 2004, s. 92-93.

*ayrıca kadınların örtünmesi erkeklerin sakal bırakması gibi sembolik estetik sorunları, ya da bekaret, serbest cinsel ilişki, homoseksüellik, alkolün yasaklanması türünden ahlak sorunlarını kavramak mümkün değildir.”<sup>32</sup>*

Serpil Sancar ise Türkiye’de modernleşme süreciyle birlikte devletin, din üzerinde kurduğu hakimiyetten bahsetmekte ve laikliğin gerçek anlamının bu olmadığını belirtmektedir:

*“...Türkiye’de modernleşme ile birlikte devletin din üzerinde kurduğu bir hâkimiyet var. Modernleşmeyi dini şekillendirerek, sürekli dini yeniden şekillendirerek topluma yaymak gibi bir süreç var. Yani kısacası devlet dini var. Buna laiklik demek çok zor. Bu model hükümetin kendisinin İslamcı olmasına kadar büyük ölçüde sorunsuz gibi geliyor, Cumhuriyetçi körlük nedeniyle. Çünkü devlete o kadar çok güveniliyor ki, “devlet dini yönetebilir, devlet dini şekillendirdiği sürece de din problem olmaz” düşüncesi var. Yani din devlete tabi olduğu sürece, devlet dini şekillendirebileceği sürece, dinin kendisiyle bir problemi olmaz, laiklikle ilgili bir problem olmaz anlayışı hâkim.”<sup>33</sup>*

Sancar’ın değindiği devletin dini denetleyerek sorunu çözmeye çalıştığı anlayışını, Sünni İslam’ın ibadet ve ritüellerinin düzenlenmesine ilişkin pratiklerde kolaylıkla görebilmek mümkündür. Sünnilikle ilgili her detay kurumsal olarak planlanmakta, finansman açısından kaynak yaratımı sağlanmakta ve aslında bir bakıma dine ait olan hiçbir şey kendi haline bırakılmamaktadır. Özellikle kamusal alanda dinsel olanın görülebildiği ibadet ve ritüeller, devletin kontrol alanının dışına çıkmamakta ve “planlanma” durumu, devletin ihtiyaç duyabileceği toplumsal düzen kaygısından çok daha farklı bir baskı ortaya çıkarmaktadır. Bu baskı hissi ve kontrol durumunun, Cumhuriyet tarihi boyunca zaman zaman karakterinde değişiklikler gözlenebilmektedir. Siyasal İslam referanslı partilerin iktidarında ve küresel ölçekte yaşanan gelişmelerin de etkisiyle birlikte dine alan açmaya dönük politikalarla karşılaşılmaktadır. Örneğin 1970’lerin başından itibaren milli görüş geleneğini takip eden siyasal partiler, bu politikalara öncelik vererek Cumhuriyet’in laiklikle ilgili düzenlemelerini eleştirmiştir. Ancak bilindiği üzere, belirlenen sınırların aşılmasına izin verilmeyerek âdeta varlığı hissedilen ama görünmez olan çizginin üzerine basıldığı anda müdahale gelmiştir. Devletin, din üzerinde kurduğu denetimin boyutunda hükümetlerin politikaları bazında yaşanan değişimin yansımaları dışında bir farklılık gözlemlenmemiştir. Bu bağlamda da Türkiye’de din-devlet ayırımından bahsedilemeyeceği ve Türkiye’deki modelin, dinin devlet tarafından kontrolü ve

<sup>32</sup> Nilüfer Göle, “Otoriter Laiklik ve İslami Katılım”, Yay. Haz. Yurdakul Fincancıoğlu. *İslam ve Demokrasi*, 2. Baskı, Tüses Yayınları, İstanbul, 2002, s. 177-178.

<sup>33</sup> Zafer Yılmaz ve Özge Özkoç, “Devlet Kısılacında Din ve Sekülerlik: Serpil Sancar ile Söyleşi”, *Mülkiye Dergisi*, 38 (4), 2014, s. 205-206.

denetimi üzerine inşa edildiği genel olarak ileri sürülen savlar arasındadır.<sup>34</sup> Benzer şekilde Mehmet Ali Kılıçbay da Türkiye’de laikliğin o bilinen “din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması” tanımının yetersiz olduğunu belirtmektedir. Dünya pratiğinde de “din küresi” ile “dünyevi küre”nin ayrılığından ve kendi özerklikleri içinde var oldukları anlamına geldiğinden bahseden Kılıçbay’a göre, Türkiye’deki durum, bunun tam tersidir. Türkiye’de devlet, dini denetlemektedir ve bu denetlemenin yanında da yalnızca tek bir “iman biçimi”ni dayatmaktadır. “Laik bir toplumda din, sivil topluma ait bir konudur, kamusal alanda yer almaz.”<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, McGill University Press, Montreal, 1964; Andrew Davison, Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik, Çev. Tuncay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006; Bedri Gencer, “Türkiye’de Laikliğin Tarihi Dinamikleri”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 84, 2000; Cihan Tuğal, *Pasif Devrim İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, 2. Baskı, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011; Nilüfer Göle, “Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites”, *Middle East Journal*, 51(1), 1997, pp. 46-58; Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1994; Berna Turam, *Türkiye’de İslâm ve Devlet Demokrasi, Etkileşim, Dönüşüm*, Çev. Pelin Tünaydın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011; Fuat Keyman, “Şerif Mardin’i Okumak: Modernleşme, Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye”, Der. Ahmet Öncü ve Orhan Tekelioğlu, *Şerif Mardin’e Armağan*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 37-64; Ahmet T. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik ABD, Fransa ve Türkiye*, Çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 161-230.

<sup>35</sup> Mehmet Ali Kılıçbay, *Siyasetsiz Siyaset*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998, s. 114. Ahmet Çiğdem ise genel olarak Marx, Durkheim ve Weber ile başlatılan kuramsal boyutun, bu konudaki sınırlı yapısı üzerinde durmakta ve dinin gerek pratikteki farklılıkları gerekse de monolitik özelliğinin değişimi nedeniyle bu süreçte ortaya çıkan tanımlama güçlüğünden bahsetmektedir. Çiğdem’e göre, Marx, Durkheim ve Weber, dinin toplumsal ve bireysel olarak işlevlerini ele almışlar ve modern dünyada dinin nasıl bir seyir izleyeceğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Ancak yaklaşım tarzları, kapitalist-bürokratik gelişmenin belirli bir tarihsel evresiyle sınırlı kalmıştır ve bu nedenle de kapitalizmin ileri aşamalarında yetersiz kalması beklenen bir sonuç olmuş ve “gizli özcü” damar, başka bir engel de yaratmıştır. Benzer güçlüğü, dinin tanımlanma düzeyleri açısından da dile getirebilmek mümkündür:

“... Çünkü Doğu Avrupa ve Latin Amerika’daki örneklerine bakarak dinin salt bir yanlış bilinç taşıyıcısı olmadığını, Avrupa’daki azınlıkların dinsel pratiklerine bakarak bütünleşme yerine ayrışmayı öncelediğini, moderniteye karşı verilen mücadeleden dinin sekülerleşmeyi paranteze almaya çalışan tavrını müşahade ediyoruz. Hepsinden önemlisi de post-kapitalizme geçişte yaşayan bütün dinler hemen her düzeyde köklü bir dönüşüm geçirerek monolitik yapılarını kaybettiler. İslami iletişim kanallarının yayılmasını engellemek üzere belli bir döneme kadar baskı altında tutulduğu Türkiye’de bile, din artık tek ve bölünmez bir gövdeyi değil, önemli ve bazen aslî ayrımları da bünyesinde barındıran merkezsiz bir yapılaşmayı ifade ediyor.”



Dolayısıyla literatürde, Türkiye’de devletin, dini kontrol ettiği bir yapılanmadan söz edilebileceği yönünde açıklamalarla karşılaşmaktadır. Devletin, dini kendi haline bırakmaktan özenle kaçındığı ve dine ait hemen her şeyi detaylı bir şekilde düzenlediği öne sürülmektedir.

Devletin yukarıda değinilen dini denetleme çabasının yanında, Türkiye’de yaşanan dinsel hareketliliğin 1980 sonrası seyrine bakıldığında dindarlığın kutsiyetinin vurgulandığı gerçekliği ile karşılaşmaktadır. Nitekim 1990’lardan itibaren dinin, kamusal alana ilişkin talepleri çok daha gür bir sesle duyulmaya başlanmış ve dini oluşumların kendilerine alan açma çabası belirginlik kazanmıştır. Bu yıllarda, 12 Eylül askeri darbesinin Türk-İslam Sentezi politikalarıyla doğrudan ilişkilendirilen bir dinsel hareketlilik ortaya çıkmıştır. Dinsel kimliğiyle öne çıkan Refah Partisi’nin (RP) oylarını büyük ölçüde arttırarak koalisyon ortağı olması ve Necmettin Erbakan’ın başbakanlığı, bu dinsel canlanmanın temel göstergeleri arasında sayılmıştır. Ancak post-sekülerizm tartışmaları bu dönemde öne çıkmamış; daha ziyade Cumhuriyet’in temel ilke ve değerlerine yönelik tehditler tanımlanmıştır. Bu noktada milli görüş geleneğinin ve Erbakan’ın din ve devlet ilişkisinin nasıl kurulması gerektiği konusundaki tavrının oldukça açık olmasının belirleyici olduğu ileri sürülmüştür. Dinin tek hakikat olarak kabul edilmesi konusunda tereddüt olmaması nedeniyle, post-sekülerizm tartışmalarına yer açılmadığı yine öne çıkan tezler arasında yer almaktadır. Milli görüş geleneğinden gelen Fazilet Partisi (FP) içinde yaşanan gelenekçi-yenilikçi çatışması neticesinde kurulan AK Parti’nin, din konusunda radikal olmadığı belirtilen politik duruşu farklı bir süreç başlatmıştır. AK Parti iktidarı, post-sekülerizm tartışmalarının daha yoğun olarak gündeme taşındığı ve paydaşların daha aktif katılımının gerçekleştiği bir döneme işaret etmektedir. Demokrasi ve özgürlük vurgusuyla ve yönünü öncelikle Avrupa Birliği (AB) eksenli Batı’ya çeviren politikalarıyla AK Parti, içinden doğduğu milli görüş geleneğinden farklılaşmıştır. İnanç ve ibadet özgürlüğüne dair yararlanılan söylem çerçevesi, kamusal alanda dinin bir aktör olarak yer alabileceğine dair argümanların güç kazanmasına neden olmuştur. Bu dönemde, AK Parti iktidarını ve siyasal açıdan elde ettiği gücü anlamlandırabilmek için de kavramsal arayışlara rastlanmaktadır. Dinsel olanın yeniden düzenlenme çabasının ve kamusal alanın da bu düzenleme çabasıyla paralel olarak dinin ritüalistlik karakteriyle daha sık karşılaşmaktadır.<sup>36</sup> Siyasal alanın da dinsel birtakım kodlarla birlikte zaman zaman iç içe girmesi ve kamusal alanın sınırlarının zorlanması ama aynı zamanda liberal ve modern bir görüntünün eklektizme kayan versiyonlarının da

---

Ayrıntı için bkz. Ahmet Çiğdem, *Taşra Epiği “Türk” İdeolojileri ve İslâmcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 148-149.

<sup>36</sup> Bu konuda ayrıca bkz. Emel Çokoğullar, “2002-2012 Dönemi’nde Türkiye’de Siyasal Alan, Din ve Özgürlük”, *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, 7(2), 2021, ss. 17-33.

ortaya çıktığı bir durum ortaya çıkmıştır diyebiliriz.<sup>37</sup> Bu durum bazen “yeni dinsellik” olarak tanımlanmış bazen de popülizmin beklenen kayganlığı olarak adlandırılmıştır. Tanımlama gayreti, pratiğe yansıyan karmaşık ve bahsi geçen bu eklektik görüntü nedeniyle çoğu zaman sonuçsuz kalmıştır.

## 5. SONUÇ

Modernleşme ve modernleşmenin beraberinde getirdikleriyle birlikte başlayan yeni dönem ya da modernleşmeyi başlatan dinamikler ve hazırlayan olgular hâlâ güncelliğini korumaktadır. Nerede, ne zaman ve nasıl başladığı konusunda siyasal tarihçiler açısından genel olarak bir ortaklaşma söz konusuysa da bu ortaklaşmanın yine genel ve ana hatlar üzerinde ilerleyen bir yönü olduğunu da söyleyebilmek mümkündür. Değişen ne olmuştur da başlayan yeni dönem ve bu dönemin özellikleri ortaya çıkmaya başlamıştır soruları çok temelde tartışılmakta ve aslında tartışılırken de beraberinde yeni soruları gündeme taşımaktadır. Sanayileşme ve sekülerleşme süreçleri de benzer eksen etrafında ele alınmakta ve bazen yine benzer kargaşanın kavramsal düzeyde tanımlanması sorunu ile karşılaşmaktadır. Modernleşmeyle birlikte birbiriyle doğrudan ya da dolaylı olarak bağlantılı olan olaylar, olgular, örnekler ve evrensel kabuller üzerinde durulmaya çalışılmaktadır. Örneğin din olgusu, modernleşme sürecinden nasıl etkilenmiştir ve din, modernleşme sürecine yönelik bir karşı duruş içerisinde olan bir yaklaşım geliştirirken özellikle hangi savlardan yararlanmış soruları bu çabayla birlikte düşünülmektedir.

Modernleşme, birçok açıdan oldukça kapsamlı bir değişim ve dönüşüm sürecini anlatmaktadır. Aydınlanmanın da etkilerinin hissedilmesiyle birlikte dinin otoritesi sarsılmakta ve aklın gücüne duyulan güven ilan edilmektedir. Akıl ve bilimsel bilginin öncülüğünde dünyanın âdeta yeniden keşfine tanıklık edilmektedir. Dünyanın yeniden keşfi, ilk defa karşılaşılacaklar ve ilk defa yaşananlar nedeniyle çok da iddialı bir betimleme olmamaktadır. Dinin egemenliğinin sarsılması ve kutsalın

---

<sup>37</sup> Cihan Tuğal, farklı bir analiz gerçekleştirmektedir. Tuğal’a göre, “İslami seferberlik, organik krizlere bir yanıt olarak hegemonyanın yeniden kurulmasıdır. Hegemonya, hükmünü toplumla devleti birbirine bağlayarak icra eder.” Tuğal, bu noktada Gramsci’nin “hegemonya” kavramına başvurmakta ve kendi deyimiyle hegemonya kavramını revize etmektedir. Tuğal’a göre hegemonya: 1) Tahakküm ve eşitsizlik için rızanın, 2) günlük yaşamın, uzamın ve ekonominin belli otorite örüntüleriyle özgül şekilde eklenmesi yoluyla, 3) belli bir önderlik tarafından, 4) farklılıklardan birlik yaratmak suretiyle örgütlenmesi. Yine Tuğal, sivil toplumla devleti birbirine bağlayan alana “siyasal toplum” adını veriyor. Siyasal toplumu yeniden tanımlıyor ve bunu, “toplumun devlet politikalarını şekillendirmek ama aynı zamanda devlet ve siyasal birliğin doğasını tanımlamak üzere örgütlendiği alan” olarak ele alıyor. Cihan Tuğal, *Pasif Devrim İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, 2. Baskı, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 37-38.

gücünü yitirmesi, siyasal, toplumsal ve kültürel yapının oldukça dayanıklı ve kalıcı gibi duran dinamiklerini yerinden etmiş ve ortaya çıkan boşluk seküler değer, imge ve pratiklerle doldurulmaya çalışılmıştır. Dinin bir daha geri dönmek üzere gitmesi beklenmiş ve sekülerliğe dair belirlenen teori ve pratikler, modernleşen toplumların gündemlerine yerleşmiştir. Nitekim modernleşme kuramları da “aynı yol”un izlenmesinin aynı sonucu doğuracağı tezlerini dile getirmiştir. Türkiye’ye bakıldığında ise din-devlet ilişkisinin hangi dinamikler üzerine kurulmaya çalışıldığı ve sekülerleşmenin, Türkiye örneğinde nasıl tanımlanabileceği sorularının yanıtları günümüzde de tartışılmaya devam etmekte ve birbirinden farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de Türkiye’de din ve devlet ilişkisi ve dolayısıyla sekülerleşme pratikleri, birçok açıdan farklılık göstermektedir. Bu farklılıkların nedeni de genellikle Erken Cumhuriyet Dönemi politikaları ile açıklanmakta ve rejim kaygıları başta olmak üzere, Türkiye’de dinin mevcut konumunun çeşitli bağlamlarda sorgulandığı görülmektedir. Dünyevileşmenin yerini almaya başlaması ile birlikte dinin ve dini aktörlerin geri çekilmek zorunda kaldığı bir dönem ortaya çıkmaktadır. Geleneksel olanın derin bir sarsıntı yaşadığı ve modern toplum yapısının doğuş sancılarının bu sarsıntının şiddetini arttırdığı görülmektedir.<sup>38</sup>

Genel olarak, Batı’da sekülerleşmenin takip edilebildiği ve izlenebildiği temel referans noktaları bulunmaktadır ve sekülerleşme kuramcıları da dinin otorite kaybını, bu referans noktalarını ele alarak açıklamaya çalışmaktadırlar. Klasik sekülerleşme kuramlarına göre, modernleşen ve sanayileşen toplumların geleneksel ve dinsel olandan uzaklaştıkları görülmektedir. Kutsalın terki, dinsel olanın daha az önemli hale gelmesi ya da bireysel pratiklerle özel alanda sınırlı kalması şeklinde özetlemeye çalıştıkları bir süreç tanımlanmaktadır. Ancak 1980’lerden itibaren dinin ve dinsel aktörlerin âdeta “yeniden canlanması” diye adlandırılan bir hareketin ortaya çıkmaya başladığı gözlemlenmektedir. Kamusal alanda var olma mücadelesi ve hak talepleri ile sekülerizmin tartışılmaya açıldığı bir dönem anlaşılmaya çalışılmaktadır. Sekülerleşme kuramlarının hiç öngörmediği bu yeni dönem, post-sekülerizm olarak adlandırılmaktadır. Küresel çapta ortaya çıkan bu dini hareketliliklerle birlikte bu yeni dönemi anlama çabasının yanında bugüne kadar sorulmayan sorularla karşılaşmaktadır. Bundan sonra ne olacağı, birlikte bir yaşam mı gerçekleştirileceği ve tabii ki bunun ne kadar mümkün olabileceği yanıt bekleyen sorular olmaktadır.

---

<sup>38</sup> Bu süreçte Kemalist kadronun da laik politikaların uygulanmasına ve devletin, modern ilke ve yöntemlerle egemenlik alanının âdeta yeniden inşa edilmesine yönelik düzenlemelerinin zaman zaman radikal boyutlara ulaştığı görülmektedir. Ancak genel olarak belirtildiği üzere, dönemin koşulları itibarıyla dinsel aidiyetler ve geleneksel yapısal unsurlar da gücünü korumaya devam etmektedir. Varlıkları, hemen her yasal düzenleme çabasıyla birlikte kendisini göstermekte ve eski olana ait olan reflekslerin devletin katı duruşuna rağmen ortaya çıktığı bilinmektedir.

Öncelikle dinin kendisine kamusal alanda meşru alan açma pratiklerinin kamusal ve siyasal olarak kabul edilebilirliğini ve sekülerizme yeni tanımlar-açılımlar getirip getiremeyeceğini görmek gerekmektedir. Dinselliğin âdeta yeniden dirilişinin, sekülerizmle ilgili yeni tanımlar, tarifler ve yeniden değerlendirmeler getirip getiremeyeceğini görmek gerekmektedir. Devletin farklı inançlar karşısında tarafsızlığının temel ilke olarak korunması ya da korunmaya devam edilmesi oldukça önemlidir.

Türkiye’de ise somut durum, Batı’dan farklı bir seyir izlemektedir. Türkiye’de uygulanan modelin, din-devlet ayrılığı esasına dayanmadığı; aksine dinin devlet tarafından kontrolüne dayanan bir model olduğu genel olarak dile getirilmektedir. Bunun en temel göstergesinin de DİB’in varlığı olduğu belirtilmektedir. İbadetlerin, dini merasim ve kolektif ritüellerin düzenlenmesi ve dinin finansmanı sorununun çözülmesi gibi konuların DİB gibi bir kurum tarafından üstlenilmesi, laik devletin görev ve sorumlulukları arasında yer almamaktadır. Bu faaliyetlerin üstlenilmesi, hangi gerekçeyle olursa olsun laikliğin gerçek anlamından uzaklaşmayla sonuçlanmaktadır. Erken Cumhuriyet Dönemi’nde Kemalist kadronun laiklik adına yapmaya çalıştıkları, toplumsal ve kültürel mirasın özellikleri itibarıyla oldukça radikal ve birçok açıdan dönüştürücü nitelikte olmuştur. Ancak dinin ve dinsel pratiklerin birtakım endişe ve çekinceler nedeniyle denetim altında tutulması ve bu durumun süreklilik kazanarak devam etmesi, âdeta sorunun kaynağını oluşturmaktadır. DİB’in varlığı ve dinsel alanı düzenleme çabası, cemaat ve tarikat yapılanmalarını durdurabilmek ya da farklı nitelikler kazanarak üyelerini mobilize etmelerini önlemek şeklinde oldukça yaygın birtakım açıklamalar eşliğinde meşrulaştırılmaya çalışılsa da sonucun hiç de bu yönde gerçekleşmediği görülmektedir. Türkiye’de cemaat ve tarikatlar var olmaya devam etmekte ve güçleri nispetinde de zaman zaman siyasal iktidarların politikalarına dahi bu yapılanmaların üyeleri ya da liderleri olarak müdahil olmaya çalıştıkları bilinmektedir.

Türkiye’de sorun olarak tanımlanan ve tehdit yönünde açıklamaların da yapıldığı nokta, dinsel kimliğini önceleyen ve dine alan açma amacını belirgin bir şekilde öne çıkaran siyasal partilerin hükümet ortağı olmaları ya da hükümeti tek başına kurabilecek çoğunluğa ulaşmalarıdır. Çalışmanın ilgili başlıklarında da belirtildiği gibi, milli görüş geleneğinden gelen siyasal partilerin iktidarları, laiklik adına tehlike olarak kabul edilmektedir. 28 Şubat 1997’de Refah-Yol Hükümeti’ne “post-modern darbe”nin yapılması, laiklik tehdidi argümanının oldukça baskın bir şekilde ortaya çıktığı bir sürecin adı niteliğinde karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Türkiye’de din ve devlet ilişkisinin, kabaca 1950’lerden bu yana tehdit ve özgürlük ikileminde kurulmakta olduğu birçok siyaset bilimci tarafından dile getirilmekte ve ortaya çıkan bu durumun da laiklik olmadığı öne sürülmektedir. Bu nedenle de aslında Türkiye’de post-sekülerizm tartışması yürütebilmenin ya da bu başlığı açabilmenin pek de mümkün olmadığı belirtilmektedir. Gerçekten de Türkiye’de

post-seküler siyasetten ziyade değişen iktidarların din politikalarının farklılığından ya da iktidarların dönem dönem değişen din politikalarından bahsedebilmek anlamlı görülmektedir. Son dönem tartışmalarına bakıldığında da din temelli bir parti olarak AK Parti iktidarı ile birlikte laikliğin tehdit altında olduğuna yönelik geliştirilen endişelerin merkezde olduğu tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bu endişelere ve tehdit algılarına, özellikle AK Parti Hükümetleri'nin ilk döneminde rastlanmıştır. Dini imge ve sembollerin kamusal alanda kendisine nasıl yer bulacağı ve siyasal iktidarın nasıl bir dinsel özgürlük oluşturacağı soruları, laiklik tartışmalarını yeniden başlatmıştır. Gerçek laikliğin ne olduğu/olmadığı meselesi de yine bu tartışmalarla birlikte gündeme taşınmıştır. Ancak görülmektedir ki bu tartışmalar, Türkiye'deki mevcut durum üzerinde herhangi bir değişim yaratmamakta ve yaşanan sorunlara çözüm üretilmemektedir. Bu nedenle de laikliğin tehdit altında olduğu ya da laikliğe yönelik herhangi bir tehdidin söz konusu olmadığı şeklinde gelişen bu açıklamaları “paranteze alarak” Türkiye'de dinsel değeri değerlendirmek gerekmektedir. Oy kaygısından ve maddi birtakım menfaatler elde etme amacından doğrudan uzaklaşmak, çok partili hayata geçişin yaşandığı yıllardan bu yana âdeta slogan haline gelen ancak neredeyse hiçbir zaman uygulanamamış bir yöntemdir. Oldukça sıradan ve basit gibi duran bu yöntem, aslında birçok temel sorunun çözümü için de bir zorunluluktur. Bunu uygulamayı başarabilmek ve dinsel adını yeniden düşünmek, toplumsal ve kültürel açıdan da başka bir aydınlanma süreci başlatmayı da gerektirmektedir. Türkiye'de sekülerizmin ve bahsi geçen “özne-hakikat” ilişkisinin aklın temellendirilmesinde yeniden inşa edilmesi zorunlu görülmektedir.

**KAYNAKÇA**

- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Bhargava, R. (1998). "Introduction", Edited by Rajeev Bhargava, *Secularism and Its Critics*, New York: Oxford University Press.
- Bhargava, R. (2006). "Political Secularism". Edited by John S. Dryzek, Bonnie Honig and Anne Phillips, *Political Theory*, New York: Oxford University Press.
- Bhargava, R. (2011). "Rehabilitating Secularism". Edited by Craig Calhoun Mark Juergensmeyer Jonathan VanAntwerpen, *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, pp. 92-113.
- Berger, P. L. (1999a). "Sekülerizmin Gerilemesi". *Liberal Düşünce*.
- Berger, P. L. (1999b). "The Desecularization of the World: A Global Overview". Der. Peter L. Berger. *The Desecularization of the World*, Ethic and Public Policy Center.
- Berger P. L. (2001). "Reflections on the Sociology of Religion Today". *Sociology of Religion*. Special Issue: Religion and Globalization at the Turn of the Millennium, C. 62, No. 4.
- Berger, P. L. (2015). *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. Çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Berkes, N. (1964). *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press.
- Calhoun, C. (2011). "Secularism, Citizenship, and the Public Sphere". Edited by Craig Calhoun Mark Juergensmeyer Jonathan VanAntwerpen. *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, Inc.
- Casanova, J. (2011). "The Secular, Secularizations, Secularisms". Edited by. Craig Calhoun, Mark Juergenmeyer, Jonathan Vanantwerpen. *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, Inc.
- Casanova, J. (2014). *Modern Dünyada Kamusal Dinler*. Çev. Editörü Mehmet Murat Şahin. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Comte, A. (2001). *Pozitif Felsefe Kursları*. Çev. Erkan Ataçay. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Çiğdem, A. (2001). Taşra Epiği "Türk" İdeolojileri ve İslâmcılık. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Çokoğullar, E. (2021). "2002-2012 Dönemi'nde Türkiye'de Siyasal Alan, Din ve Özgürlük". *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, 7(2), ss. 17-33.
- Davison, A. (2006). *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Durkheim, E. (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. Çev. Prof. Dr. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları.

- Foucault, M. (2003). *Society Must Be Defended*. London: Penguin.
- Foucault, M. (2005). *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1*. Çev. Osman Akınhay, Işık Ergüden ve Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2013). *Güvenlik, Toprak, Nüfus Collège de France Dersleri 1977-1978*. Çev. Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2015). *Biyopolitikanın Doğuşu Collège de France Dersleri 1978-1979*. Çev. Alican Tayla. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Gencer, B. (2000). "Türkiye'de Laikliğin Tarihi Dinamikleri". *Toplum ve Bilim*, Sayı: 84.
- Göle, N. (1997). "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites". *Middle East Journal*, 51(1), pp. 46-58.
- Göle, N. (2002). "Otoriter Laiklik ve İslami Katılım". Yay. Haz. Yurdakul Fincancıoğlu. *İslam ve Demokrasi*. 2. Baskı. İstanbul: Tüses Yayınları.
- Göle, N. (2004). "Islam as Ideology". Der. Adam B. Seligman. *Modest Claims: Dialogues and Essays on Tolerance and Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Göle, N. (2012). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Habermas, J. (2006). "Religion in the Public Sphere". *European Journal of Philosophy*. Vol. 14, No.1, 14 March 2006.
- Habermas, J. (2008). "Notes on Post-Secular Society". *New Perspectives Quarterly*. Vol. 25, Issue 4, pp. 17-29.
- Kara, İ. (2000). "Din ile Devlet Arasında Sıkışmış Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, ss. 29-55.
- Keyman, F. (2005). "Şerif Mardin'i Okumak: Modernleşme, Yorumbilgisel Yaklaşım ve Türkiye". Der. Ahmet Öncü ve Orhan Tekelioğlu. *Şerif Mardin'e Armağan*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kılıçbay, M. A. (1998). *Siyasetsiz Siyaset*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Kuru, A. T. (2011). *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik ABD, Fransa ve Türkiye*. Çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Martin, D. (1991). "The Secularization Issue: Prospect and Retrospect". *The British Journal of Sociology*, Vol. 42, No. 3, pp. 465-474.
- Mert, N. (1994). *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Michel, T. (2007). "Laisizme Katolik Bir Bakış". *Cogito Dergisi*. Sayı:1, Yaz 94. İstanbul: YKY.
- Rawls-Habermas Tartışması Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?* (2009). Sunan ve Derleyen Murat Özbek. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

Rawls, J. (1997). "The Idea of Public Reason Revisited". *The University of Chicago Law Review*, 64, pp. 765-807.

Stepan, A. (2011). "The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes". Edited by Craig Calhoun Mark Juergensmeyer Jonathan VanAntwerpen. *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, Inc., pp. 114-144.

Taylor, C. (1998). "Modes of Secularism". Edited by Rajeev Bhargava, *Secularism and Its Critics*. New York: Oxford University Press.

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

Tuğal, C. (2011). *Pasif Devrim İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*. 2. Baskı. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Turam, B. (2011). *Türkiye'de İslâm ve Devlet Demokrasi, Etkileşim, Dönüşüm*. Çev. Pelin Tünaydın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Ülken, H. Z. (1998). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.

Weber, M. (1958). *The Religion of India The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Translated and edited by Hans H. Gerth & Don Martindalei, USA: Free Press.

Weber, M. (2002). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Çev. Zeynep Gürata. 3. Basım. İstanbul: Ayraç Yayınevi.

Wilson, B. R. (2016). *Religion in Secular Society*. New York: Oxford University Press.

Yılmaz, Z. ve Özkoç, Ö. (2014). "Devlet Kıskaçında Din ve Sekülerlik: Serpil Sancar ile Söyleşi". *Mülkiye Dergisi*, 38 (4).