

**Bir Hegemonya Aracı Olarak
Sekülerleş(tir)me:
Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de
Laikliğin Politik Ekonomisi**

*Secularization as an Instrument of Hegemony:
Political Economy of Laicism in Turkey from a
Historical Perspective*

A. Vedat Koçal¹

Özet

Laiklik, Türkiye düşünce tarihinde entelektüel tartışmaların ve akademik incelemelerin en yoğunluklu konularından birini, belki ilkini oluşturan ve güncelliğini sürdüren bir alanı ifade etmektedir. Bu durumun öncelikli nedeni, laikliğin devletin ideolojik kimliğini ve politikalarını belirleyen temel öğelerden birini oluşturmasıdır. Laikliğe ilişkin literatürün oldukça köklü ve zengin bir birikime sahip olması bu nedenledir. Konunun bu özelliğine dayalı olarak, bu çalışmada, laikliğin kavramsal-kuramsal ve tarihsel özelliklerinden çok, laikliğin Türkiye’deki uygulamasının, verili literatürün üstünde sıklıkla durmadığı gözlenen sosyo-ekonomik aidiyeti, işlevleri ve sonuçları üstünde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Modernleşme, Laiklik, Kapitalizm, Burjuvazi, Egemenlik.

¹ Lisansüstü Öğrencisi, Niğde Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı, ahmetvedatk@gmail.com.

Abstract

Laicism is among the most emphasized concepts in the intellectual history of Turkey, that is, it is one of the most, perhaps the first, intensive topics of intellectual discussions and academic studies that retain actuality. The primary reason of this situation is that laicism includes one of the main elements that determine the ideological identity and policies of the state, and that is why literature related with laicism has a considerable rooted and rich accumulation. Based upon this property of the issue, this study is not a theoretical-conceptual and historical research trial related with laicism. In the study, socio-economic identity, functions and results of the practice of laicism in Turkey, which were often observed to be underscored in the literature, were emphasized.

Keywords: *Turkey, Modernization, Laicism, Capitalism, Bourgeoisie, Hegemony.*

Kuramsal Çerçeve ve Yöntem

Türkiye’de laiklik üstüne sürdürülen entelektüel tartışmaların ve akademik incelemelerin içeriği, konunun neredeyse istisnasız biçimde bir siyasal rejim sorunu odağında ele alındığını göstermektedir. Laiklik, özellikle Tarih ve Siyaset bilimi çalışmalarında, siyasal modernleşmenin bir parçası olarak ve salt bir kültürel politika sınırlılığıyla ele alınmış, maddî neden-sonuç ilişkilerinden ve bu bağlamda sosyo-ekonomik temellerinden uzakta değerlendirilmiştir. Bu durum, konuya ilişkin tartışmaların ve incelemelerin, Türkiye toplumunun Osmanlı öncesi ve özellikle Osmanlı tarihinden aldığı sosyo-ekonomik, siyasal ve kültürel miras bütünlüğünün Cumhuriyet dönemi üstündeki belirleyici etkilerinin göz ardı edildiği resmî ideolojinin ve onun tarih yazımının çevresinde gerçekleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Halen, gerek laiklik hakkındaki entelektüel tartışmalara, gerekse akademik çalışmalara egemenliğini korumakta olan bu anlayış, farklı görünümlü fakat bilimsellik ölçütü temelinde benzeşen iki ana görüşün çevresinde varlığını sürdürmektedir. Bir yanda dinsel inanç duyarlılığıyla laikliği Mustafa Kemal tarafından İslâm’a indirilen bir darbe olarak nitelendiren muhalif söylem, diğer yanda onu, M. Kemal’in, deyim yerindeyse ‘şapkasından çıkardığı bir kuş’ gibi bize armağan ettiği bir ‘medeniyet nimeti’ olarak nitelendiren resmî veya romantik Kemalist söylem söz konusudur (Gencer, 2000: 151).

Devlet ve olay merkezli Osmanlı ‘vakanüvis’ tarihçiliğinin Cumhuriyet dönemine uzantısı olarak resmî ideolojinin tarih yazımı, tarihsel olayın yaratıcı etkeni olarak devlet iradesini görmüş, tüm açıklamalarını bu temel veri üstüne oturarak tarihsel olayın arkasındaki neden-sonuç ilişkisini meydana getiren toplumsal altyapıyı görmezden gelmiştir. Örneğin Karpaz’a göre laiklik, (1995: 246), Mustafa Kemal’in ve arkadaşlarının 1919-23 arasında halife-sultanın gözden düşmesi ile sonuçlanan özel tarihsel koşullardan yararlanmasının bir ürünü olmuştur.

Modernleşmeciler ve Divitçioğlu (1981) gibi ana temsilcileri ile Marksist *Asya Tipi Üretim Tarzı* ekolüne göre ise, Batı toplumlarının gelişmesini sağlayan temel etken olarak bireyin, böylelikle toplumun ‘özerk’ gelişimi olanağını barındırmayan ‘kuşatıcı’ sosyo-ekonomik yapısıyla Doğu-İslâm kültür geleneğinin gelişme karşısındaki durağanlığı, sekülerleşmenin temel gerekçesini oluşturmaktadır. Örneğin Mardin’e göre (2003: 69-77), İslâmiyet’in toplumu siyasal planda pekiştiren bir inanç olması nedeniyle, müslüman Osmanlı toplumu, Batı’da burjuvaların çıkarlarını koruyan din dışı (secular)

ideolojilerinden ve bunların dinsel fikirlerle çatışmasından yoksundu. Bunun temel nedeni ise, Kongar'ın açıklamasıyla (1986: 135), *Asya tipi üretim biçiminin* kendi kendine yeterli bir değişim ekonomisi niteliği ile evrimleşmeye açık olmayışıdır. Çünkü despotik devlet artı ürüne el koyar ve bunu ürünün nasıl elde edildiğine bakmaksızın, toplumsal refah hizmetlerinde ve askerî hizmetlerde kullanır. Böylece, artı ürünü zorla elinden alınan küçük ve kendi kendilerine yeterli olan birimler, kendi iç dinamikleri ile evrimleşme olanağına kavuşamazlar. Sonuçta, modernleşmeci ekolde, modernleşmenin, bu bağlamda sekülerleşmenin aktörü 'batıcı bürokrasi' ve amacı, devletin bu kuşatıcılığına aşma arayışı olarak kabul edilmiştir.

'Dünya sistemi' kuramı merkezli bir başka yaklaşıma göre ise bir bütün olarak Türkiye modernleşmesi, Avrupa uygarlığındaki siyasal-kültürel gelişmelerin kendini dayatmasının sonucu ve ürünüdür. Buna göre, Osmanlı İmparatorluğu, askerî yenilgiler ve toprak kayıpları sonucunda savunmaya dayalı bir modernleşme modelini benimsemiş, reformlar bürokratik seçkinler tarafından devleti korumak için düşünülmüş ve aynı zamanda 'yukarıdan' dayatılmıştır (Gencer, 2008: 356). Bu yaklaşımı benimseyenlere göre laiklik, Batı ülkelerinin tersine tedricî bir şekilde gelişmemiş, iç gelişmelerden ziyade Avrupa sömürgeciliğinin ve yayılmacılığının 19. yüzyıl başlarında başlattığı ideolojik bir ürün olarak dışarıdan empoze edilen bir akım olarak girmiştir (Küçükcan, 2005: 117). Örneğin Tanör'e göre (2001: 98), Türkiye modernleşmesi, Avrupa devletlerinin Osmanlı'nın içişlerine karışmalarını önlemek için hukuksal ve siyasal örgütlenmede yeniliklerin zorunlu hale gelmesi, Berkes'e göre ise (2002: 220-221) Batı ile artan ilişkilerin çağdaş gerekler çerçevesinde kurallaştırılmasına yönelik çabalardır.

Sonuçta, literatüre egemen klasik yaklaşımlarda modernleşme, özelde laikleşme, batıcı-radikal bürokrasinin toplumu ve devleti modernleştirme yöntemlerinden ve araçlarından biri, hatta ilki olarak ele alınmıştır. Bu anlayışa dayalı resmî tarih yazıcılığımızda, sınıf yaratan bir devlet, bir bürokratik irade öngörüsü, egemen hale gelmişken, burjuva temelli yönetim sistemi burjuva sınıftan önce ihdas edilmiştir (Arslan, 2008: 42). Oysa bu kabul, ileri sürdüğünün tam tersine, devletin, bu bağlamda bürokrasinin, sınıflı toplumsal yapının 'doğası gereği' zorunlu biçimde ürettiği bir üstyapısal kurum oluşu karşısında boşa çıkmaktadır. Bu çalışma, bu temel saptamadan hareketle, maddî temellerden yoksun, kişi ve devlet merkezli geleneksel anlayışların eleştirisinden yola çıkarak, sekülerleşmeyi, kapitalizmi temsil eden sosyo-ekonomik güçlerin piyasa

kuruculuğu bağlamında ve başlıkta değinildiği üzere, devletin ve toplumun geri kalanı üstünde egemenlik kurma çabalarının bir aracı olarak ele almaktadır. Nitekim liberalizm-kapitalizm ile laisizm ve sekülarizmin gelişim süreçleri arasında önemli paralellikler vardır (Hocaoğlu, 1995: 295). Ulus devletin ekonomik altyapısı olarak ticarî piyasanın feodal toplum düzeninin çözülüşünü sağlayan iki temel sonucundan biri kırsal nüfusun ticaret merkezi kentlere göçü, yani *kentleşme*, diğeri, yine kentleşme ile toprağa bağlılıktan kurtulan kitlelerin feodal toprak ekonomisinin hukuku ve ideolojisini oluşturan dinsel inanç sistemlerinin mutlak egemenliğinden kurtulması, yani *sekülerleşme* olmuştur. Bu bakımdan, sekülerleşme, dinsel hukuk karşısında insanlar dünyasının özerklik kazanmasını ifade eder (Gauchet, 2000: 16). Pozitivizm, Comte'un ifadesiyle 'akıl çağı'na ulaşmış insanın doğaüstü güçlere inanmayacağı öngörüsüne dayalıydı. 'Akıl Çağı'nın hukuksal yasama çağı haline gelmesiyle de, toplumun tek bir rasyonel yasaya ihtiyacı belirlemiştir (akt.² Akça ve Hülür, 2006: 297). Bu da maddî temelinde, yükselen burjuvazinin, derebeylerin ve kralların din-kilise merkezli geleneksel bağlarından kurtuluşunu ifade ediyordu. Marx'ın ve Engels'in *Komünist Manifestosu*'ndaki (2003: 24-25) ifadesiyle burjuvazi, dinsel inanç ve duygu bağlarını söküp atmış, yerine bireysel ve ticarî çıkarın somut ilişkilerini getirmiştir (Uysal, 1981: 72).

Böylelikle, laikleşme, geleneksel topluluğun 'metafizik insan'ından kapitalizmin 'akılcı-ekonomik birey'ine geçiş olarak tanımlanabilir. Bu bakımdan, sekülerleşme, piyasa koşulları ve yükselen burjuvazi ile toplumsal bilinç arasında otorite ve meşruiyet ilişkisi yaratarak modern ulus devletin kültürel-ideolojik altyapısını oluşturmuştur. İlk ulus-devletlerle birlikte Rönesans'ın da aynı zaman diliminde ve İtalyan liman kentlerinin merkezliğinde gerçekleşmiş olması, bu açıdan doğrulayıcı bir göstergedir. Nitekim Marx ve Engels, üretim araçları ve ilişkileri üstündeki değişim süreçlerinin toplumsal düşünce-inanç ve örgütlenme sistemlerinin dönüşümünde temel etken olduğunu belirtmişlerdir. Weber de, kapitalizmin katolik kilisesinin kırsal toplum üstündeki mutlak egemenliğinin çözülüşüne ve daha dünyevî bir inanç sistemi getiren protestanlığın oluşumuna bağlı geliştiğini göstermiştir. Ona göre, kapitalizmin oluşumunda, Marx'ın ortaya koyduğu maddî etkenlerin yanı sıra protestanlıkta ifadesini bulan bazı ideolojik etkenler de söz konusudur. Kapitalizmi geliştiren piyasanın doğal mekanizmasının, Tanrısallığın görüntüsü olarak kabul edilmiş olmasıdır (Mardin, 2003: 34-35). Sekülerleşme ile birlikte tanık olunan, insanların dünyasında herhangi bir mutlak düşüncenin, inancın temsil edilme

² Friedman, Lawrence M. (1977) *Law and Society: An Introduction*, Prentice-Hall, Inc., New Jersey.

olanağını yitirmesi ile piyasa koşullarının değişkenliğine uyum sağlanması, bu yolla da bir pazar modelinin içselleştirilmesidir (Gauchet, 2000: 55-74). Sonuçta, dinin toplumdaki etkinliğini yitirmesi, yöneticilerin dayatmalarının değil, toplumsal gelişmenin ve çelişmenin doğal bir sonucu olarak gerçekleşmiştir (Hocaoğlu, 1995: 145). Türkiye’deki uygulaması boyunca ise, entelektüel tartışma ve akademik incelemelerde laiklik, dinsel inanç değişkenlerinin yurttaşlığa dayalı benzeşme üzerinde uzlaşısı olarak açıklana gelmiştir. Oysa bir siyasal-kültürel program olarak laiklik de, ideolojinin doğası gereği toplumsal farklılaşmaların, çelişkilerin sonucu ve ürünü olmak durumundadır. Türkiye’de de laiklik, geleneksel tarım toplumu ideolojisi olarak dinin, ticarileşen, giderek sanayileşen kentlerin işgücü talebini karşılayan kırsaldan kente göçün, öte yandan kapitalist piyasa hukukunun ve kültürünün coğrafi yayılımının önünde engel oluşturan hegemonyasını kırmanın aracı ve politikası olarak varlık kazanmıştır. Özetle laiklik, egemenleşen burjuvazinin ulus devletin ticarî piyasaya dayalı doğasına ilişkin ekonomik taleplerinin siyasal-kültürel yansımasıdır. Laikleşmenin Türkiye coğrafyasındaki tarihinin, çıkış zamanı ve mekânı itibarıyla, tam da Osmanlı’nın kapitalizme açılma dönemine denk gelişi, bu bakımdan rastlantı değildir. Tanzimat Osmanlı’sının uyguladığı ekonomi politikası ve bu çerçevede gerçekleştirilen yenilikler de Türkiye’de laikliğin zemininin oluşması bakımından büyük bir paya sahiptir (Okumuş, 2006: 176). Tanzimat Türkiyesi, tarımsal üretimden batı endüstrisine kapı açan, böylelikle kapitalizme meydan veren, ekonomide laikleşmenin temellerini atan bir Türkiye’dir (Okumuş, 2006: 181-182). Hal böyle iken ve sosyo-ekonomik modernleşme ile siyasal katılımın genişlemesinin tarih boyunca birbirlerine paralel yürüdüğünün bilinmesine (Hungtington ve Dominguez, 1985: 43-44) karşın, Tanzimat’ın ana felsefesinde bulunan liberal ekonominin gerçekleştirilmesi bağlamında Tanzimat ile ekonomi arasındaki ilişki konusunda pek az araştırma yapılmış olması (Kazgan, 2005: 157), Osmanlı tarihçiliğinin Cumhuriyet dönemine uzantısının ve etkisinin önemli bir göstergesidir. Bir başka örnekle, Tanzimat’ın da öncesinde, 1808 tarihli ‘Sened-i İttifak’ adı verilen belgeye ilişkin incelemelerde, ayânlarla padişah arasındaki sözleşmenin hukuksal, siyasal niteliği üstünde, özellikle Anayasa hukuku bağlamında durulurken, tahıl ihracatı üstündeki devlet tekelinin bu belge ile kaldırılmış olması (Quaartaert, 2006: 968) ve yine bu belgenin içerdiği program doğrultusunda dolaylı vergilendirme (iltizam) yönteminden modern vergi tahsilatı yöntemine geçişin denenmiş olması (Autheman, 2002: 16) üstünde hemen hiç durulmamıştır.

Türkiye’de Sekülerleş(tir)menin Kısa Tarihi

Türkiye’de laikliğin ilk kez, 11. maddesinde yer verdiği “*Türkiye’de din hürriyeti tesis etmek ve memlekette mevcut bütün dinlerin serbestçe icrasını, devletin himayesi vermektedir*” hükmü ile 1876 ‘*Kanun-u Esasî’si*’ ile resmî kayıt altına alındığı (Başgil, 1991: 197) kabul edilmektedir. Bununla birlikte, bir başka görüş, devlet katında sekülerleşmenin ilk adımının Tanzimat’la³ toprak hukukunun şer’î niteliğinden örfî (geleneksel-dünyevî) hale getirilmesi ile (Barkan, 1980: 291)⁴ atıldığı görüşündedir. Çünkü getirdiği bu yenilikle Tanzimat, müslümanlarla gayrîmüslimler arasında devlet önünde eşitlik kurarak laik bir gelişmeyi başlatmıştır (Ortaylı, 2006: 93). Yine Tanzimat döneminde ceza hukukunda yapılan düzenlemelerin de en önemli yanı, dinsel hukukun belirleyici olduğu bir alanda, din dışı hukuk norm ve kurallarının yerleşmeye başlamasıdır (Akça ve Hülür, 2006: 309). 1840 tarihli *Ceza Kanunnamesi*’nde ilk defa “suçun kanunîliği” ilkesine dayanılmıştır. Tanzimat’ın ilanından sonra kabul edilen bu kanunun belirgin niteliklerinden birisi, ‘liberalizm, rasyonalizm ve tabii hukuk akımları ve Fransız Devrimi’nin’ etkisini taşıyor olmasıdır (Okumuş 1999: 322; Bolat, 2005). Bu özelliği ile Tanzimat Fermanı, laik devlet düzeninin de habercisi idi. Şer’î karakterine rağmen, Tanzimatla birlikte batı hukukunun bazı temel kurumları ilk defa Osmanlı toplumunun içine girmeye başlıyordu⁵ (Eyyüpoğlu, 2002: 209). Bununla birlikte, Tanzimat öncesi Klasik Osmanlı hukukunda, şeriat hukuku ile dünyevî hukukun ayrıldığı bir çizgi yok değildi; ‘örfî’ denilen kurallar, şeriatın dışında kalan dünyevî hukuku oluşturuyordu (Imber, 2004: 30). Bu bakımdan, Osmanlı Devleti’nin yönetim düzenini tam anlamıyla bir teokrasi değil, ‘yarı dinî’ olarak tanımlamak olasıdır (Dursun, 1989: 420).

³ Tanzimat Fermanı da denilen *Gülhane Hatt-ı Şerifi* veya *Hümayunu*’nun asıl metni için bkz. İnalçık ve Seyitdanhoğlu (2006: 28).

⁴ Bkz. “Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1724 (1858) tarihli Arazi Kanunnamesi”, Barkan (1980: 291-375).

⁵ Tanzimat dönemi kanunlaştırma hareketleri için bkz. Berkes (2003: 220-227). Tanzimat’tan sonra yapılan hukuksal reformları kanunlaştırma faaliyetleri ve adli kurumlarda yapılan yenilikler şeklinde sınıflandırmak mümkündür. Kanunlaştırma faaliyetleri, Osmanlı hukuk kurallarının kanunlar haline getirilmesi ve Batıdan, özellikle de Fransa’dan kanun aktarımı şeklinde ortaya çıkmıştır. Osmanlı hukuk kurallarının kanunlaştırılmasında *Arazi Kanunnamesi* (1858), *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* (1868-1876) ve *Hukuk-i Aile Kararnamesi* (1917) hukuksal değişimin önemli aşamalarını oluşturmuştur *Kanunname-i Ticaret, Ticaret-i Bahriye Kanunnamesi, Usul-ü Muhakeme-i Ticaret Nizamnamesi, Ceza Kanunname-i Hümayunu* (1863), *Usul-ü Muhakemat-ı Hukukiye Kanunu ve Usul-ü Muhakemat-ı Cezaiye Kanunu* Batı, özellikle de Fransa kanunlarının tam ve kısmî aktarılması yoluyla oluşturulmuştur (Veldet 1999: 175-199). Devletin din ile ilişkilerinin tarihsel gelişimi konusunda bkz. Barkan (1999).

Sonuçta, Osmanlı İmparatorluğu'nda politik otoriteye ilişkin yapı, Tanzimat'la birlikte geleneksel bir çerçeveden sapmaya başlamıştır. Böylece, Küçükömer'in (2012: 21-25; 138), 'batıcı-laik bürokratlar' ve 'doğucu-İslâmcı halk', Mardin'in ise (2006: 35-77) Edward Shils'den aktarımla 'merkez-çevre' diye tanımladığı ayrımla, merkezde var olan Batıcılık veya modernleşme taraftarlarıyla, statükocular veya muhafazakârlar ikilemi ortaya çıkmıştır (Kalaycıoğlu ve Sarıbay, 2007: 10-11). Sultan Abdülaziz'in 1864'de Şuray-ı Devlet'in açılış töreninde okuttuğu söylevinde değindiği yürütme ve yargı otoritelerinin dinsel otoriteden ayrılması gereğini ifade eden sözleri de (Kararslan, 2005; Yakut, 2005: 112), Osmanlı sekülerleşmesinin ifadelerinden biridir. Yine Tanzimat sonrasında yerel yönetimlerde gayrîmüslimlere müslümanlarla eşit oranda temsil hakkı tanıyan 1864 tarihli '*Vilayet Nizamnamesi*' (Sencer, 1984: 55-56), yabancılara Osmanlı ülkesinde toprak arazi edinme hakkı tanıyan 1868 tarihli kanun ile belediye ve il-ilçe idare meclislerinde gayrîmüslimlerin de temsillerine olanak tanıyan 1871 tarihli '*İdare-i Umumiye-i Vilayet Kanunu*' ve 1878 tarihli '*Dersaadet Belediye Kanunu*' da bu çerçevede ele alınmalıdır (Ortaylı, 2006: 180). Tüm bu süreç içinde kamu hukuku-devlet merkezli anlayışın gözünden kaçan tetikleyici gelişme, ekonomik alandaki değişime bağlı olarak ticaret hukukunda yaşanan yenilenmedir (Berkes, 2003: 221-222). Özellikle 1838 Baltalimanı Antlaşması ile yabancılara Osmanlı ülkesinde ticaret yapma olanağının tanınmasıyla başlayan küresel kapitalizme açılma süreci (Pamuk, 2009: 204-212) ve bu gelişme ile birlikte gayrîmüslimlerin ve yabancıların Osmanlı ülkesinde taşınmaz edinmelerinin hızlanması (Silier, 1981: 11), Osmanlı ticaret hukukunun sünnî İslam inancına dayalı geleneksel sınırlarını zorlamaya başlamış, zamanla aşmıştır. Tanzimat'tan önce defterdarların veya esnaf loncalarının yetkisinde olan ticarî uyuşmazlıkların çözülmesi işi, Tanzimat'la birlikte, 1840 yılında kurulan Ticaret Mahkemeleri'ne verilmiştir. 1848 yılında ise, bu mahkemelerde yedi müslüman ve yedi gayrîmüslim olmak üzere ondört temsilci görevlendirilmiştir. 1856 yılında da, yabancılarla ilgili ticarî uyuşmazlıkların çözülmesi ilgili konsolosluklara bırakılmıştır (Karaarslan, 2005: 349). Bu çizginin devamı olarak, kapitülasyonlardan başlayıp, özellikle 18. yüzyıldan itibaren uygulanan ticarî geleneklerin yasalaştırılmasından ibaret olan ve 1926'ya dek yürürlükte kalan 1850 tarihli *Kanunname-i Ticaret* (1850) (Gözyaydın, 2002: 288; Okumuş, 2006: 182), Fransız hukukundan aktarılan içeriği ile Cumhuriyet dönemine damgasını vuracak olan batıdan yasa aktarımı (iktibas) yönteminin öncüsü olmuştur. Yasanın, Fransız ticaret hukukundan aktarımla kurduğu *Ticaret Nezareti* ve özellikle Ticaret mahkemeleri, dinsel yargının terk edilmesi ve

Şeyhülislamıktan bağımsız olarak kurulan ilk yargı kurumu olmaları açısından önemlidir. Ticaret Kanunu'ndan hemen sonra, *Ticaret Muhakeme Usulü Kanunu* (1861) ve *Deniz Ticaret Kanunu* (1863), bu mahkemelerin şer'î usulden ayrılımlarını sağlayarak ticarî yargıda laikleşme sürecini tamamlamıştır (Akça ve Hülür, 2006: 309). Böylece, resmî tarih yazıcılığının ileri sürdüğü kamu hukuku-devlet rejimi alanından önce, ticaret hukukundaki modernleşme, İslâm fikhî dışında ayrı bir hukuksal alan oluşturma özelliği ile Osmanlı hukukundaki laikleşmenin habercisi ve başlangıcı olmuştur. Sonuçta, bir bütün olarak Osmanlı modernleşmesinin yaratıcı etkeni, küresel boyutlu ekonomik alandaki değişim ve buna bağlı olarak toplumsal tabanı da, Osmanlı ekonomisinin küresel kapitalizmle ana bağlantı noktalarını oluşturan (Boratav, 2006: 28) ve özellikle İzmir-Selânik-İstanbul üçgeninde belirginleşen liman kentlerinde yükselen, ağırlıklı yabancı (levanten) ve gayrîmüslim Osmanlı ticaret burjuvazisi olmuştur.

Sonuçta, Türkiye'de laiklik, Osmanlı'nın kapitalizme açıldığı 18. yüzyıl ortalarından başlayarak yükselen ticaret burjuvazisinin gayrîmüslim dinsel ve etnik kimliğine karşın, üretici konumunda bulunan çoğunluğun müslüman oluşu karşısında, bir anlamda Marsile de Padoe'nun, "...ülkede yaşayanların tümünün aynı dine mensup olmamaları nedeniyle *cujus regio culus religio* ilkesinin, yani devletle din arasında birebir çakışmanın gerçekliğe uymadığı" (aktaran Vergin, 1994: 16-17) öngörüsüne dayalı bir gereksinme olarak ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan, Osmanlı'da laikleşme süreci, bir düşüncenin değil, tamamen şartların ortaya çıkardığı bir mecburiyetten kaynaklanmıştır (Özel, 1989: 247). Sonuçta, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile zirvesine çıkacak 'ulusallaşma/laikleşme' sürecinin kıvılcımı aslında 1839'da Tanzimat ile çakılmıştı (Gencer, 2000: 156). Tanzimat'ın ardından bir başka ve daha belirleyici bir Anayasal gelişme olarak 1876 Kanun-u Esasî'si, Osmanlı Devleti uyruğu olan herkesin, din ve mezhebi ne olursa olsun Osmanlı sayıldığı (md.8), kişilerin yasa önünde hak ve ödevler bakımından eşit kabul edildiği (md.17), ayrıca din ve düşünce özgürlüğünün güvence altına alındığı (md. 11) içeriği ile laik hukuk alanında atılmış bir başka önemli adım olmuştur (Eyyüpoğlu, 2002: 212).

Osmanlı sekülerleşmesinin Tanzimat sonrasındaki bir diğer önemli adımı, eğitim alanındadır. Tanzimat'la birlikte, ilköğretim ve yüksek öğrenim aşamasında (*Tıbbîye*, *Mülkîye* ve özellikle *Harbîye*) batıcı, bir anlamda pozitivist bir müfredat ile eğitim veren okulların kurulmuştur (Uğurlu, 2010: 32-33). Bu okullar, Batı'nın gücüne erişme yolunda kendisine sihirli bir güç atfedilen pozitif

bilimi ve teknolojiyi yeni kuşaklara öğretmek amacıyla açıldı. Tanzimatçıların gözündeki Batı'ya bu üstünlüğü sağlayan en temel öge bilim ve teknolojidir. Batı karşısında aldığı yenilgiler dizisine son vermek için Osmanlı'nın yapması gereken de bir an önce bu güç kaynaklarına sahip olmaktır (Hanioglu, 1989: 9-27). Tanzimatçılar, yapılacak bu askerî, idarî ve hukukî düzenleme ile Batı ile aradaki mesafenin kısa bir sürede kapatılabileceği şeklinde naif bir inanç içerisindeydiler (Söğütü, 2010a: 5). Özetle, pozitivism, Osmanlı aydını tarafından 1839'dan sonra, yenileşmeyi gerekli gören aydının arayışlarında çözüm olarak gördüğü Batılılaşma uğraşı sırasında Osmanlı toplumuna girmiştir (Engin, 1992: 183). Osmanlı devlet adamlarına ve aydınlarına göre batılılaşma, devleti geçmişteki 'süper güç' konumundan 'hasta adam' durumuna getiren sorunlara karşı çare arayışı anlamı taşıyordu (Toprak, 2005: 28-29). Açıkça dillendirilmese bile bu yeni kuşak için geriliğin baş sorumlusu, 'gelenek' ve 'din'dir (Hanioglu, 1989: 39). Bu bakımdan, yeni-batılı okullarda yetişen kuşaklarla, 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra devletten tasfiye edilen ulemanın yerine asker ve sivil bürokratların temel arzusu olan batılılaşma ve reform programlarının gerçekleştirilmesi için laik-aydınlar zümresinin ikamesi amaçlanmıştır (Bulaç, 2005: 55). Türk modernleştiricilerin algılamalarına göre bir toplumda Batılılaşma yönünde bir değişim, ancak bu işlevi toplum adına üstlenen bir seçkinler kadrosunun bilinçli ve kararlı çabaları ile gerçekleştirilebilir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türk aydın bürokrati sorunu bu biçimde koymuş ve kendisini de bu değişimin faili ve sorumlusu olarak konumlandırmıştır (Söğütü, 2010a: 3). Böylece, *Harbîye*, *Mülkiye* ve *Tıbbîye*'den yetişerek (Mardin, 1989: 42-51) özellikle ordunun komuta kadrosunda ve sivil yönetimde edindikleri konumlarla, imparatorluğun yazgısında etkili olan İttihatçı kuşak, Gramscian bir ifade ile Osmanlı kapitalistleşme sürecinin 'organik aydınları'nı oluşturmuştur.⁶ Tunaya'ya göre (1998: 378), İttihatçıların İslâmcılık alanında yenilikler yapma isteklerinin yanı sıra, asıl büyük ve reformcu buluşları, laiklik ilkesine içten bağlılıkları olmuştur. Mardin'e göre de (2003: 137), Genç Türkler kuşağı, pozitivism'e dört elle sarılmışlar, bilim, onların destek için dayandıkları kaya olmuştur. O kadar ki, Meşrutiyet döneminde 'aydınlanma' ve 'bilimsellik', artık Osmanlı düşüncesinin paradigması haline gelmiştir (Kahraman, 2011: 347). Mardin'e göre (2003: 147) bunun nedeni, genç Türklerin seçkin görüşlerinin Comte'un toplumsal mühendislik anlayışında temellendiğini görmeleridir. Öyle ki, Comte'un, pozitivist hedeflerinin Türkiye'de yayılması için Mustafa Reşit Paşa'ya bir mektup bile yazdığı bilinmektedir (Korlaelçi, 2002: 26; Yıldırım, 2004: 112). Bu

⁶ Gramsci'nin 'organik aydın' tanımı için bkz. Gramsci (1985).

mektubunda Comte, yenilenme hamlesi için Doğu'nun Batı'ya göre avantajlarına değinerek, müslümanların güncel kaygılarına çözüm sunan 'müspet din'i (pozitivizmi) kabul edeceklerine dair umudunu dile getirmekte ve Osmanlı yöneticilerinin 'Allah' yerine insanlığı geçirerek hedefe daha iyi ulaşabileceklerini" (Korlaelçi, 2002: 107) söylemektedir. Yeni Osmanlılar'ın uzantısı Jön Türk hareketi içinde pozitivizm, Ahmed Rıza'nın temsil ettiği biçimiyle bir toplum felsefesi olarak kültür yaşamına girmiştir (Işın, 1985: 356; Saygın ve Önal, 1008: 32-33). Ahmed Rıza'nın çıkardığı *Meşveret* dergisindeki çalışmalarda pozitivist etki açıkça görülebilmektedir (Korlaelçi, 2002: 189). Bireysel etkilenmelerin ötesinde, özel olarak İttihat ve Terakki'nin, genel olarak tüm İttihatçı kuşağın felsefi anlamda pozitivizmi benimsemesinin temel nedeni, ortaya çıktıkları sosyo-ekonomik ortam ve koşullar olmuştur. Çünkü yükselen yeni sınıf çağdaş toplumun en ilerici gücü olarak değerlendirilir. Bu sınıf, kendisini hem rasyonaliteyle, hem adaletle, hem bilimle, hem de modernleşmeyle, dolayısıyla refahla (welfare) ve iktidarla özdeşleştirir. Parti, hem yeni sınıfın seçkinci modernleşmeci özlemlerini, hem de politik sınırlamaları aşma çabalarını dile getirir (Göle, 1986: 30-31). Bu sınıfsal taleplerine uygun olarak Osmanlı aydını, yapmak istediği yeniliklerin programını Fransız pozitivist düşüncesinde ana hatlarıyla bulabiliyordu (Işın, 1985: 352-353). Yani, İttihat ve Terakki aydınları siyasal tercihlerine uygun düştüğü için pozitivizmin şu ya da bu kolunda yer almışlardır (Nişancı, 2009: 44). Yine bu nedendir ki, pozitivizm, İttihat ve Terakki tarafından siyasal ideolojinin kurucu unsuru haline getirilmiştir. Bu bakımdan, Kemalizm'in düşünsel içeriği, birçok yönlerden Genç Türkler'in batılılaşmadan yana, pozitivist kanadının devamıdır (Kalaycıoğlu ve Sarıbay, 2007: 186). Oysa Türkiye'de yaygın kanaat, laiklik olgusunun kesin bir milad gibi Mustafa Kemal ile başladığıdır (Hocaoğlu, 1994: 48).

Pozitivizmin, İttihatçılık üzerinden Cumhuriyet'e taşınmasında ve Kemalist laikleşme politikasının temelini oluşturmasındaki en önemli araç, Ziya Gökalp'in düşünceleri olmuştur (Korlaelçi, 1992; Keskin, 1994; Davison, 2002: 145). Bu bağlamda, Ziya Gökalp'in dine ilişkin, pozitivist ve ulusçu sosyolojik görüşleri çevresinde biçimlendirdiği yaklaşımları (Keskin, 2003; Kılıç, 2007; Yavuz, 1977), İttihatçılığın ve devamında Kemalizm'in din ve bu bağlamda laikleşme politikalarında etkili olmuştur. Gökalp, toplumsal modernleşme için dinin modernleşmesi gerektiğini savunur ve dinsel inancı, modern paradigma bağlamında yorumlayarak yeni işlevlere kavuşturur. Örneğin, 'iyi mümin yerine

iyi vatandaş' rolünü önerir (Yıldırım, 1999: 85-86).⁷ Gökalp'in izinden giden Cumhuriyet'in yöneticileri, dinin ulusallaştırılmasını, gerçekleştirilmesi gereken siyasal bir hedef olarak seçmişlerdir (Cündioğlu, 2005: 16). Din ve devlet ilişkilerinin düzenlenmesinde, Fransız tarzı jakoben laiklikle, Anglo-Sakson tarzı, yalnızca dünyevî olanla ilgilenen, daha hoşgörülü ve çoğulcu seküler laiklik anlayışının iki ana çizgi olarak belirlediği ayrımında (Narlı, 1994: 24), en önemli özelliği otoriter, merkezîyetçi ve güçlü bir devlet isteği olan Jakoben geleneğin yaratıcısı Fransız Cumhuriyetçileri, yükselen burjuvazinin padişahın mutlak otoritesi karşısındaki ekonomik ve siyasal taleplerine uygunluğu bakımından Türk Cumhuriyetçilerini önemli bir şekilde etkilemişlerdir (Bockel, 2001: 50-51). Sonuçta, ana hatlarıyla Tanzimat'ın ilanı, yani hukukî yapının değişmesiyle başlayan süreç, Cumhuriyet dönemindeki değişim projesinin temelleri olarak görülebilir. Ayrıca 1876'da Kânûn-i Esâsî'nin kabulü ile I. ve II. Meşrûtiyet'in ilanı, siyasal yapıda klasik anlayıştan uzaklaşıldığını gösteriyordu ki, bu da uzun dönemde aslında laiklikle sonuçlanan bir sürece hazırlık olarak yorumlanabilir (Küçükcan, 2005: 118). Özetle, Cumhuriyet laisizmi, Cumhuriyet öncesi dönemdeki Batılılaşmanın ve Osmanlı sekülerleşmesinin bir sonucu ve tamamlayıcısıdır (Hocaoğlu, 1995: 297). Bu felsefî arka planıyla, Osmanlı'dan bugüne modernleşme bağlamında Türk devriminin neredeyse tümüyle pozitivist bir ideolojiye dayandığı ileri sürülebilir (Altuğ, 1988: 44).

Cumhuriyet'in kurucusu ve öncülü olarak 1921 Anayasa'sının 3. maddesindeki "egemenlik kayıtsız şartsız milletindir" ifadesi, siyasal egemenliğin kaynağını tanrısal ve dinsel olmaktan çıkarıp insana yüklemesi bakımından, ilerleyen süreçteki laikleşmenin habercisi sayılabilir. Bununla birlikte, devletin resmî bir dine sahip olduğunu da gösteren hükümleri ile (Cündioğlu, 2005: 15) 1921 ve 1924 Anayasalarının içerdiği geçiştirmeci tavra karşın, CHP'nin 1927 tarihli programında yer verildiği biçimiyle laiklik, öncelikle devlet kurumsallığını hedef alan bir sekülerleşmeci anlayışı açık bir biçimde ortaya koymaktadır.⁸ Bu dönemde, Ergil'in ifadesiyle (1989: 8), devletin değil, insanların ve toplulukların

⁷ Gökalp'in İslâmiyet hakkındaki düşünceleri üstüne iki özgün çalışma için bkz. Nuran (1985) ve Ünver (1989).

⁸ 1927 tarihli Yönetmelik, Madde 3. Parti, inanç ve vicdan alanını, siyasetten ve siyasetin tartışmalarından kurtararak milletin siyasal, toplumsal ve ekonomik bütün yasalarını, örgütlenmesini ve gereksinmelerini somut ve deneysel bilim ve tekniklerin çağdaş uygarlığa edindirdiği temellere ve koşullara uygun gerçekleştirmeyi, yani devlet ve millet işlerinde din ile dünyayı bütünüyle birbirlerinden ayırmayı en önemli ilkelerinden biri kabul eder Bu madde, 1931'de aşağıdaki biçimde yeniden düzenlenmiştir: "D. Devlet yönetiminde bütün yasaların, düzenlerin ve yöntemlerin bilim ve teknolojinin çağdaş uygarlığa edindirdiği ilkelere ve koşullara ve dünya gereksinimlerine göre yapılmasını ve uygulanmasını ilke kabul etmiştir. Din düşüncesi vicdanî olduğundan, Parti, din düşüncelerini devlet ve dünya işlerinden ve politikadan ayrı tutmayı milletimizin çağdaş ilerlemesinde başlıca başarı etkeni sayar" (Parla, 1992: 27).

dini olabileceğini kabul eden bir anlayış benimsenmiştir. Mustafa Kemal'in 1924 tarihli "dünyada her şey için, uygarlık için, başarı için en gerçek yol gösterici bilimdir, tekniktir. Bilim ve tekniğin dışında yol gösterici aramak gaflettir, dalâlettir. Yalnız bilimin ve tekniğin yaşadığımız her dakikadaki gelişimini algılamak ve ilerlemesini zamanla izlemek şarttır" (Atatürk, 1997: 87; Ozankaya, 1995: 234) sözleri de, Cumhuriyet dönemindeki pozitivist laikleşme politikasının habercisi niteliğindedir.

Cumhuriyet döneminde laikleşmeye dair ilk adımlar, 3 Mart 1924'de *Hilafet*'in ve *Şer'îye ve Evkaf Vekâleti*'nin kaldırılması ile eğitimde birliği sağlayan *Tevhid-i Tedrisat Kanunu*'nun kabulüyle atılmıştır (Ozankaya, 1995: 207-211; Tunçay, 1981: 225-226). 1924 tarihli düzenlemelerden bir diğeri, 394 sayılı Hafta Tatili Kanunu, İslamiyet için kutsallık taşıyan Cuma günü olan tatil uygulamasını batıda olduğu gibi pazar gününe taşıyarak laikleşme sürecinin simgesel fakat önemli bir habercisi olmuştur (Tunçay, 1981: 229). Yine laikleşmenin simgesel anlamda bir belirtisi olarak, hilâfetin kaldırılmasından hemen sonra 31 Mayıs 1925 tarihli bir Bakanlar Kurulu kararıyla bütün devlet binalarında ve okullarda bulunan ve eski rejimi hatırlatan arma, tuğra ve saltanat resimleri, Cumhuriyet kavramıyla uyumadığı gerekçesiyle kaldırılmıştır (Kocaoğlu, 2007: 1306). Nihayet 1925 tarihli bir yasa ile halk İslâm'ını temsil eden ve bu yönüyle müslüman kitleler üzerinde yerleştirilmek istenen resmî din anlayışından daha köklü, daha geniş bir etki yaratan derviş tarikatları, tekkeler ve türbeler de kapatılarak dinî nitelikli tüm kurumların, yeni rejimin devlet denetiminde olacağı bir din anlayışının güçlenmesinin sağlanması amaçlanmıştır (Ahmad, 1995: 117). Yine 1925 yılında, şapka giyilmesini zorunlu kılan yasa (Kılıç, 1995; Özdemir, 2007; Sakal, 2007) ve hemen ardından bu adımı tamamlayıcı bir gelişme olarak dinsel giyimi sadece din görevlileriyle sınırlandıran yasa ile saat ve takvimin batılılaştırıldığı Kasım 1925 tarihli ve 697 sayılı yasa, laiklik uygulamalarının sadece kurumsal alanı kapsamadığını, sivil toplumu biçimlendirmeye yöneldiğinin, böylelikle *sekülerleşmeden laikleşmeye* geçişin simgesel birer göstergesi olmaları bakımından önemlidir (Zürcher, 1995: 273). 1926'da İsviçre'den aktarımla düzenlenen Türk Medenî Kanunu'nun ve Borçlar Kanunu'nun kabulleri (Erüreten, 1998: 172), bu alanlarda da geleneksel-dinsel Osmanlı hukukunun giderilmiş olması bakımından, hukuk düzeninin laikleştirilmesi ve yolunda önemli düzenlemelerdir (Gözaydın, 2002: 291). 1 Kasım 1928 tarihli yasa ile latin harflerinin kabulü ise, toplumun Osmanlı-İslâm geleneklerinden uzaklaştırılması amacına dönük (Tunçay, 1981: 230) bir başka hamle olarak laikliğin en ileri boyutlu uygulaması olmuştur. Cumhuriyet dönemi

sekülerleşmesinin toplumsal yapının dönüştürülmesine yönelik bir diğer önemli uygulaması, kadın hakları alanında gerçekleştirilmiştir. İlkel tarım toplumunun toprağa ve dolayısıyla kas gücüne dayalı üretim araçları ve ilişkileri ile kadının toplumsal alanın dışına çıkmak durumunda kaldığı geleneksel erkek egemen toplum ideolojisi, erkek nüfusun uzun savaş yılları boyunca eridiği bir endüstrileşme ortamında kapitalist işgücü gereksinmesi ile çelişmiştir. Modernitenin kadının toplumsal yaşama doğrudan katılımına talebi, bu maddî temel üstünde gerçekleşmiştir. Kemalist sekülerleşmenin bu maddî temel üstündeki hamlesi, 1930'da belediye, 1933'de köy muhtarlığı ve ihtiyar heyetine seçimlerine katılma hakkından sonra 1934'de milletvekili seçilme hakkının tanınması ile tamamlanan kadınların siyasal seçim haklarının tanınması sürecidir (Konan, 2011). Yine 1934 tarihli Soyadı Kanunu, geleneksel toplumun soy bağıını en azından kağıt üstünde çözmeye dönük işlevi ile toplumsal laikleşme veya sekülerleş(tir)me sürecinin önemli uygulamalarındandır. Sonuç olarak, fesin yasaklanarak şapka giyilmesinin yasalaşması, takvimin, alfabenin değiştirilmesi, haftalık tatil gününün cuma gününden pazar gününe alınması gibi değişiklikler, bir bütün olarak düşünüldüğü zaman, dinin toplumsal etkisini zayıflatmak için yapılmış, oldukça kapsamlı değişikliklerdir (Jackhe, 1972: 19-35). Nitekim dine yönelik reform denemelerinin yönünü devletten topluma, yani *sekülerleşmeden laikleşmeye* çevirdiği 1930'lu yıllar, özellikle simgesel düzeyde laik uygulamaların en yoğun olduğu süreci kapsamaktadır (Kocaoğlu, 2007: 1302). Bu dönemde, Osmanlı modernleşmesinden devralınan biçimiyle, yani devlet kurumlarında yenileşmeye, batılılaşmaya dayalı laikleşme anlayışı, yerini toplumun da pozitivist dünya görüşü çerçevesinde biçimlendirilmeye çalışıldığı bir aşamaya bırakmıştır. Pozitivist bilim yaklaşımı, Cumhuriyet'in modernleşme projesinde egemen bir bilim ideolojisi olarak gelişmiştir (Yıldırım, 2004: 114). Parla'ya göre de (1992: 32-45), Kemalizm'in laiklik yorumu ve uygulaması, 'laikliğin ötesinde' pozitivist bilimselcikle aş anlamlı bir 'sekülerizasyon' anlayışının izlerini taşımaktadır. Nitekim bizzat Atatürk'ün, çok bilinen 10. Yıl Söylevi'nde yer verdiği "Türk milletinin, yürümekte olduğu terakki ve medeniyet yolunda, elinde ve kafasında tuttuğu meşale, müsbet ilimdir. ...geçmiş asırların gevşetici zihniyetine göre değil, asrımızın sürat ve hareket mefhumuna göre düşünülmelidir" ve 1 Kasım 1937'de, TBMM yasama yılı açış konuşmasındaki "prensiplerimiz, gökten indiği sanılan kitapların dogmalarıyla asla bir tutulmamalıdır. Biz, ilhamlarımızı, gökten ve gaipten değil, doğrudan doğruya hayattan almış bulunuyoruz" (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri'nden akt. Tanör, 1999: 183) sözlerinde ifadesini bulan pozitivist bilimselci anlayışın 1930'larda devlet politikası haline geldiğinin de ifadesi olmuştur. Yine aynı

dönemde, liseler için Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti tarafından ve Atatürk'ün Afet İnan aracılığıyla dolaylı katılımıyla hazırlanan 1932 tarihli Tarih ders kitabında yer verilen “doğa hem yasaların sahibidir, hem de aynı yasalara bağlıdır” ifadesi (Gültekin, 1996: 197), pozitivist resmî ideolojinin felsefî temeli olarak benimsendiğinin göstergelerinden biridir. Nihayet 1937’de laikliğin bir temel ilke olarak Anayasa metnine katılması (Erüreten, 1998: 172), bu sürecin siyasal ve hukuksal bakımlardan en üst düzeyde somutlaşmasıdır. Bu süreçte dinsel inanç bir bireysel vicdan konusu olarak görülmekten çok, kamusal alandaki yenilemeye engel bir toplumsal kurum olarak değerlendirilmiş, devletin denetimi altına alınmaya çalışılmıştır. Cumhuriyetçi seçkinler, pozitivist dünya görüşüne dayanan bir modernleşme stratejisini uygularken dini kendi hâline bırakamayacak kadar tehlikeli bir alan olarak gördüğü için ancak devletin tasarrufunda gelişen bir din anlayışına izin vermişlerdir (Duman, 2010: 301). Böylece, Başgil’in de belirttiği gibi (2003: 190), Türkiye, bu süreçte, yani 1930’lardan başlayarak dinin devlete bağlandığı bir laiklik sistemini yaşamıştır. Batılılaşma ideolojisine veya resmi modernleşme anlayışına karşı yapılan her tür eleştiri, görüş ve düşünce, rejime tehdit oluşturduğu gerekçesiyle din ile ilişkilendirilmiş ve bu tür çıkışlar sıkı bir denetime tabi tutulmuştur (Duman, 2010: 286).

Dinin devletin denetimi altına alınmasına gerek duyulmasının temel gerekçesi, ulusal devlete ve onun amaçlarına meşruiyet sağlayacak bir ideolojinin benimsenmesi ve bu bağlamda toplumsal gruplar üzerinde otoritenin sağlanmasıdır (Sayarı, 1978: 175). Bu bakımdan, dinin devlet tarafından denetim altına alınması, laikliğin yaşama geçirilebilmesi için bir zorunluluktadır (Köker, 2005: 166). Çünkü Cumhuriyet’in kurucu liderlerine göre kültürel değişim, modernleşmenin anahtarı konumundaydı (Toprak, 2005: 30). Klasik Kemalizm’in Büyük Fransız Devrimi’nden gelen düşünsel ve pratik kaynağına (Söğütü, 2011: 163) uygun olarak bürokratik-despotik yöntemle uyguladığı uluslaşma ve çağdaşlaşma projesi, ‘devrim öncesi’ne ait geçmişi bütünüyle söküp atmak, yeni bir birey, giderek yeni bir toplum ve yeni bir devlet yaratma iddiasındadır (Çelik, 2001: 75; Kurtoğlu, 2005: 205). ‘Ulus’ ve ‘devlet’ arasındaki bağı kurabilmek için, Cumhuriyetçi seçkinler önce Osmanlı geçmişiyle olan bağı koparmak zorunda kalmıştır (Yavuz, 2005: 18). Nitekim Mustafa Kemal, İslâm’ı siyasetten ayırmakla yetinmemiş, iktidar temelini ortadan kaldırarak onu devlete bağlı kılmak istemiş, böylelikle eski eliti kendisiyle mücadele yeteneğinden yoksun bırakacağını ummuştur (Tapper, 1993: 12). Bu bakımdan, Cumhuriyet ideolojisinin dine, dinî kurum ve

geleneklere karşı yürüttüğü siyasetin, temelde bir *millileştirme siyaseti* olduğu söylenebilir (Cündioğlu, 2005: 110). Özetle, Cumhuriyetin istediği ‘ıslah edilmiş’, modernite ve milliyetçilik ile biçimlendirilmiş, yani hem modern hem de Türk olan bir İslâm diniydi (Karpat, 1996: 69-70; Lewis, 1993: 408). Parla’ya göre (1992: 276-277), bu yönüyle aslında bir tür devlet dini-devlet kilisesi kurma denemesi olarak Kemalizm’in dinde reform projesi, ihyâ edilmiş Türklük ile modernleştirilmiş Müslümanlığın bileşkesinden oluşan kurgusuyla 1980’li yıllardaki Türk-İslâm Sentezi’nin de ‘erken’ bir uygulaması niteğindedir.

Sonuçta, Kemalizm’in din anlayışı, en azından erken Cumhuriyet döneminde Gauchet’in deyimiyle (2000: 32) din için yaratılmış devlet değil, devlet için yaratılmış din görünümündedir. Dini devletin mutlak otoritesinin ve denetiminin ötesinde, doğrudan *yeniden düzenleyiciliği* altına sokan bu anlayış ve uygulama, Rousseau tarafından ortaya atılan ve Fransız Devrimi’ndeki uygulamaya da kaynaklık eden, devlete sağlamlık ve kalıcılık kazandırmak için dinden yararlanmayı öngören ‘halk dini’ modeline (Arslan, 1996: 6) uygunluğu ile monarşinin geleneksel otoritesine karşı burjuvazinin toplumsal-siyasal hegemonya kuruculuğunu göstermektedir. Dinsel inancın devlet eliyle dönüştürülmesi politikasının, İmam-Hatip kursları ve ardından okulları, İlahiyat Fakültesi ve nihayet zorunlu ‘din kültürü’ dersleri gibi uygulamalarla, ağırlıkla eğitim alanında uygulanmış olması da (Çelenk, 2008), bunun göstergesi ve sonucudur.

Sonuç olarak, yukarıda sayılan Tevhid-i Tedrisat, Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması, Şapka Kanunu, halifeliğin kaldırılması, alfabe yeniliği, laikliğin anayasal ilke haline getirilmesi gibi çok sayıda örneklerle *yasa*, Mustafa Kemal’in Balıkesir Zağanos Paşa Camii’nde verdiği Türkçe hutbesi (Atatürk, 1997: 65-67; Azak, 2008: 167; ASD, 1989: 98; Gültekin, 1996: 142; Hocoğlu, 1995: 151), Türkçe ezan (Gez, 1997) ve tapınma (Ocak, 2009), Elmalılı Hamdi Yazır’ın ve Mehmed Akif’in Kur’an çevirileri gibi örneklerle (Aydar, 2007: 76)⁹ *söylem*, ve nihayet, Takrir-i Sükûn, İstiklâl Mahkemeleri gibi uygulamalarla *zor*

⁹ Kur’an-ı Kerim’in Türkçe’ye ilk kez çevrişi, Cumhuriyet dönemindeki bu denemeler değildir. Bu çabanın yüzyıllarca önceye uzanan köklü bir geçmişi vardır. Cumhuriyet’e varan süreçteki en belirgin denemeler, özellikle II. Meşrutiyet döneminde görülür (Cündioğlu, 2005: 29). Türkçe Kur’an, hutbe ve namaz II. Meşrutiyet döneminde ortaya atılmıştır (Berkes, 2003: 542; Cündioğlu, 2005: 36-56). Örneğin İttihatçılığın teorisyenlerinden Ziya Gökalp, 1918’de yazdığı bir şiirinde şunları söylüyordu: “*Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur/ köylü anlar manâsını duanın/ bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur’an okunur/ küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hûda’nın (Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın)*” (Ziya Gökalp Külliyyatı I, Şiirler ve Halk Masalları, Ankara, 1952, s.113’den aktaran, Cündioğlu, 2005: 35-36; 1998: 31; Azak, 2008: 165; Keskin, 2003: 115). Kur’an-ı Kerim’in ve ibadet dilinin Türkçe’ye çevrilmesine ve çevirilere ilişkin genişçe ve özgün çalışmalar için bkz. Aydar (1999; 2007) ve Cumhuriyet dönemindeki uygulama için bkz. Cündioğlu (1998).

gücü, bu çerçevede dinsel inancı dönüştürme yolunda devletin baskı ve ideolojik aygıtları olarak kullanılmıştır. Özellikle 1930'larla başlayan bir politika olarak, laiklik karşıtı propagandanın güvenlik ve yargı politikaları ile bastırılmaya çalışılması (Kocaoğlu, 2007), bu durumun sonucu ve göstergesidir. Bu anlayış ve yöntem, Atatürk'ün ölümünden sonra da sürdürülmüştür. 'Millî Şef dönemi' olarak adlandırılan II. Dünya Savaşı sürecinde, daha önce başlamış olan ve geniş halk kesimlerini etkileyen laiklik uygulamaları, savaşın getirdiği olumsuzlukların da etkisiyle ödünsüz bir biçimde sürdürülmüştür. Bu amaçla, önceki dönemin reformlarının bazılarını koruyan yasaları çiğneyen kişilere uygulanacak yaptırımlar artırılmıştır (Söğütü, 2008: 164).¹⁰ Yine de, reformlardan yirmi yıl sonra bile, 1951 tarih ve 5816 sayılı 'Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun'la ortaya konan bu gereksinme (Gözaydın, 2009: 36), laikleşmenin toplumsal bilinçte gönüllü-sorunsuz bir onayla karşılanmadığının göstergesidir.

Yine de, Kemalizm'in İslâm yorumu ve laiklik bağlamında din politikası, onu toplumsal alanın dışına çıkarmaktan çok biçimlendirme amacına dönük gelişmiş ve sürmüştür. Doğrudan Atatürk'ün "bizim dinimiz, akla en uygun ve en doğal bir dindir ve ancak bu nedenledir ki son din olmuştur. Bir dinin doğal olması için akla, tekniğe, bilime ve mantığa uyması gereklidir. Bizim dinimiz bunlara tamamen uygundur" (akt. Gültekin, 1996: 142) sözünde ifadesini bulan bu mantık, dinsel inancın kısa ve orta erimde toplumsal bellekten çıkmasının beklenemeyeceği, o halde 'içeriden' dönüştürülmesi gerektiği öngörüsüne dayalıdır. Bu kapsamda, resmî dinin Anayasa'dan kaldırılması, alfabe yeniliği gibi birçok önemli adımların atıldığı 1928 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm dininde modernleşme ve reform sorunlarını incelemek, araştırmak ve yeni öneriler sunmak üzere bir komisyon kurmuştur (Turan, 1996: 50). Bu kurul, hükümete sunmak üzere 'Dinî Islahatın Esasları Hakkında Layiha' adlı bir rapor yazmıştır (Cündioğlu, 2005: 95-110; Gez, 1997: 158). Komisyon'un sunduğu öneriler arasında ibadet şeklinin ve dilinin düzenlenmesi gibi başlıklar vardır (Arslan, 1996: 67). Böylece, Osmanlı modernleşmesinin ve onun bir parçası olarak İttihatçı pozitivistizminin Cumhuriyet'e uzanan sürekliliği olan Kemalist sekülerleşme projesi, yöntem olarak dini olduğu gibi toplumsal alanın dışına çıkartmaya uğraşmamış, geleneksel dini yapı bozumuna uğratarak yükselen kentli sınıfın kültürel-ideolojik gereksinimlerini karşılamaya dönük

¹⁰ Örneğin, Haziran 1941 tarihinde, 4055 sayılı Kanunla Türk Ceza Kanunu'nun 526. maddesine eklenen "Arapça ezan ve kamet okuyanlar üç aya kadar hafif hapis, on liradan 200 liraya kadar hafif para cezasıyla cezalandırılırlar" hükmü (Söğütü, 2008: 172) ile uygulama, çıkışında öngörülmeven bir yaptırım ile donatılmıştır.

‘modern’ bir din kurgulamıştır. Böylece, erken Cumhuriyet dönemi sekülerleşmesinin Osmanlı modernleşmesindeki kökeninden farklılaştığı yer, Osmanlı’da modernleşmenin daha çok üst yapı kurumlarının yeniden düzenlenmesi biçiminde algılanıp uygulanmasına karşın Cumhuriyetle birlikte, salt kurumların yenilenmesiyle sınırlı kalmayan, aynı zamanda bütün bir toplumsal yapının dönüşümü şekliyle ele alınmasıdır (Gözaydın, 2002: 290). Çünkü toplumda genel kabul gören dinsel nitelikli değerler sistemini değiştirmek anlamındaki bir fikrî inkılâp ancak ve ancak ‘laiklik’ ilkesiyle gerçekleştirilebilirdi (Köker, 2005: 161). Bununla birlikte, Kemalist sekülerleşme anlayışı ve ona dayalı laiklik uygulaması, belirli bir kuramsal-düşünsel temele bağlı kalmamış, altyapısındaki sosyo-ekonomik zeminin değişimine koşut olarak değişiklik göstermiştir. CHP’nin 1927 ve 1931 programlarındaki laiklik maddesine 1943’de eklenen eklenen “dinî inancın her türlü saldırıdan ve etkiden korunacağı” ibaresi ‘devrimci’ laikleş(tir)meden evrimci-liberal sekülerleşmeye doğru yönelimin ifadesidir (Parla, 1992: 46). Nihayet 1948’deki 7. Kurultay’da devletçiliğin yanı sıra laikliğin vicdan özgürlüğü olduğu yorumuyla (CHP 7. Kurultay Tutanağı, Ankara, 1948, s.448’den aktaran, Cündioğlu, 2005: 140) laiklikte de ‘liberalleşme’ kararı alınmıştır (Tunçay, 1983: 572). Sarıbay’a göre (2000: 367), CHP’nin din konusundaki bu ödünleri, çok partili hayata geçişle birlikte İslâm’ın politik rekabete konu olmasıyla ilgilidir. Nitekim Kemalist laikleşmenin savunucuları, bu süreci, özellikle 1950’den sonraki dönemi gerilemenin başlangıcı saymaktadırlar (Azak, 2008: 163). Oysa bu dönüşüm, ancak, II. Dünya Savaşı’nın neden olduğu gıda üretimi ve ticareti merkezli savaş ekonomisinin, daha sonrasında ise küresel liberalizme eklenme sürecinde yüklenilen ve DP dönemini simgeleyen tarımsal kalkınma politikalarının, köylülüğü, kapitalistleşme sürecindeki yerine iade etmesi ile açıklanabilir. Köylülüğün ekonomik ve buna bağlı olarak politik sisteme yeniden katılması, geleneksel dinsel inanç sistemi üstündeki devlet denetiminin görece hafiflemesine olanak sağlamıştır. Yani, laiklikle birlikte dinsel inanç sistemi de egemen sınıfın ticarileşmesine ve giderek küresel kapitalizme eklenme biçimine ve boyutuna göre liberalleşmiştir. Özetle, ulus devletin kurucu sınıfsal iradesi olarak ticaret burjuvazisinin, II. Dünya Savaşı ile birlikte küresel kapitalizme eklenme süreci, ulus-devletin ekonomik-sınıfsal altyapısını, dolayısıyla, Klasik Kemalist döneme özgü laikleşme biçimini dönüştürmüş, muhafazakâr-Cumhuriyetçi bir ‘kurumsal sekülerlik’ yorumunu yükseltmiştir. Laikliğin her iki yorumu ve uygulanışı da, görüntüdeki farklılıklarına karşın, Mardin’in (2003: 141-149) ‘halk (volk) İslâmî’ demeyi tercih ettiği, İslâm’ın geleneksel inancı ile

kapitalist modernite karşısındaki konumları ve davranışlarıyla aynı sonuca varmaktadır. Kemalist laiklik anlayışı, geleneksel inanç sistemini devletin zor aygıtı ile bastırmayı seçerken, liberal veya muhafazakâr laiklik yorumu ise, onu modernitenin gereksinimlerine göre biçimlendirmekte, daha doğru bir tanımla 'başkalaştırmaktadır.' Yani, muhafazakâr görünümlü laiklik anlayışının bile 'meşru' gördüğü dinsel inanç, halkın kültürel geçmişinden alıp getirdiği değildir. Böylece, her iki laiklik türevinin de ilk amacı, dinsel inancın toplumsallık ve siyasallık, toplam olarak dünyevîlik kazanmasının önünde engel oluşturmak, kişisel vicdan alanı içinde sınırlandırarak kapitalist piyasanın ve toplumun psikolojik yapısına uygun olarak bireycileştirmektir. Oysa İslâm, Hristiyanlığın *Cennet-Tanrı Ülkesi (civitate dei) – Yeryüzü ülkesi (civitate terrana)* ikiliğine dayalı dualist yapısına karşın, sadece dinsel ahlâka ve inanca değil, dünyevî olaylara ilişkin kurallar ve yaptırımlar da içeren bir sistematiğe sahiptir. Hristiyanlık, vicdana dayanan bir ahlâkı insanların ruhunda kurmak istediği için bireyle meşgul olurken, İslâmiyet ise, hukukî bir dindir ve hedefi toplumdur. Bu nedenle, Türkiye toplumu, laikliği batıdaki biçimiyle edinemez; nitekim edinmemiştir, bu haliyle, din yaralanmıştır (Tanyol, 1994: 258). Karaman'a göre de (2006: 276), laik-demokratik cumhuriyet ve seküler toplum yapısı Batı medeniyetinin bir ürünüdür. Çağdaş Batı medeniyetinde insanın (bireyin) üstünde hiçbir değer yoktur. İslâm medeniyetinde ise mümin, her zaman ve her durumda Allah'ın kuludur; hakları, ödevleri ve özgürlükleri bu esasa göre çerçevelenmiştir. O halde, Kemalist pozitivistimin ardından yaşanan, dinin devletin denetimi ve hatta yönetiminin dışına çıkarılması, yani serbestleştirilmesi değil, Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmesinin bir uzantısı olarak devlet-bürokrasi eliyle biçimlendirilmesinin sürekliliğidir. Kemalist laikleşmeyi savunanların oy ve iktidar kaygısı ile gericiliğe ödün verilmesi olarak tanımladıkları (Gültekin, 1996: 174) CHP'nin 1945 sonrası bazı revizyonist politikaları (Kılıç, 2006) ve devamında gerileme döneminin başlangıcı saydıkları, oysa CHP döneminde geçerli olan devlet denetimli din politikasının devamı olmaktan öteye gitmeyen (Nal, 2005: 169) 1950-DP iktidarı (Azak, 2008: 163, Nal, 2005) dönemindeki laiklik düzenlemelerinin¹¹ temel açıklaması budur.

¹¹ 09.05.1947 tarihli bir genelge ile Köy Enstitüleri'nde kız ve erkek öğrenci ayırımına başlanmıştır. Yine 1947 tarihli bir kararname ile dileyen yurttaşların özel din seminerleri açmasına olanak tanınmıştır. 1948'de ise bu tanım, 'İmam-Hatip Kursları'na dönüştürülmüştür. 1949'da Ankara Üniversitesi bünyesinde bir İlahiyat Fakültesi açılmıştır. 1949'da ilk öğretim okullarının müfredatına 'isteğe bağlı' din dersleri eklendi. Bu dersler, 1956 yılında ortaokul düzeyine taşınmıştır (Gözyayın, 2009: 29). Yine 1949'da, 1924 tarihli yasa ile kapatılan bazı türbeler yeniden açılmıştır. Demokrat Parti hükümetinin başkanı Adnan Menderes, hükümet programında 'tutan' ve 'tutmayan' devrimler ayırımına giderek, tutmayanlarda ısrar edilmeyeceğini belirtmiştir (Sayarı,

Klasik Kemalizm'in 1930'lardaki pozitivist sekülerleşme politikasının aynı kadronun elinde 1940'ların ikinci yarısından başlayarak 'inanç ve vicdan özgürlüğü' söylemlili liberal laiklik anlayışına dönüşümü ile 1980'li yıllarda Özalizm'in 'Türk-İslâm Sentezi' (Akarçay, 2008) ve 2000'lerde AK Parti iktidarının temsilindeki 'Muhafazakâr Demokrasi' (Safi, 2005: 2007) tanımlı ideolojik kurguları, liberalleşme yönlü ekonomik dönüşüm anlarına denk gelişlerindeki benzerlikleri bakımından bu sürecin en belirgin örneklem alanıdır. Örneğin, klasik anlamda seküler devlet düşüncesi ile kesinlikle bağdaşmayan bir kurum olması (Davison, 2002: 222) ve Tanör'ün deyişiyle (2001: 29) en azından 1945'e dek din yayıcısı değil, tersine Kemalist laiklik anlayışını kitlelere götürücü bir araç görevini yürüten işlevi ile eleştirilmesine karşın Diyanet İşleri Başkanlığı'nın muhafazakâr kimlikli siyasal iktidarlar döneminde kapatılmaması bir yana, daha da genişletilmiş olması¹², bu kurum aracılığıyla dinin devlet tarafından denetlenmesi (Erdil, 2000: 68) anlayışının sürdürülmesi, Kemalist laiklik modelinin söylemde eleştirilmesine ve dinsel inanç özgürlüklerinin görece serbestleştirilmesine karşın, dinin toplumsallaşmasına, siyasallaşmasına karşı bürokratik duyarlılığın, daha doğrusu güvensizliğin bu dönemde de sürdüğünün (Subaşı, 2005) göstergesidir.

Sonuç ve Değerlendirme

Sonuçta, laikliğin Türkiye'deki uygulaması, Avrupa örneğinde olduğu gibi dinin siyasal alanın dışına çıkarılması –din dışılık anlamına gelen *sekülerleşme* biçiminde değil, Weber'in protestanlık açıklamasına uygun biçimde, geleneksel inancın devlet ve 'aydınlar' eliyle piyasanın gereklerine göre yeniden biçimlendirildiği, bir başka deyişle kapitalist modernite ile uyumlu hale getirildiği bir yeniden yapılandırma süreci olarak gerçekleşmiştir. İttihat ve Terakki dönemindeki *Bab-ı Meşahat* ve *Dar'ül Hikmet'ül İslâmiye* (Akman, 2006), Cumhuriyet öncesinde *Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti* ve sonrasında dönüştüğü *Diyanet İşleri Bakanlığı* gibi kurumlar, dinsel inancın, siyasal otoritenin denetimi, dahası yönetimi altına alınması girişiminin önemli

1978: 182-183). Bu kapsamda en belirgin uygulama olarak, ezanın Türkçe okunması zorunluluğu, 17.06.1950/5666 sayılı yasa ile kaldırılmıştır (Dikici, 2008: 174).

¹² 3 Mart 1924 tarihinde Şer'iyye ve Evkaf Nezâreti ve din işlerinden sorumlu Şeyhülislâmlık makamı da kaldırılmıştır. Bunların yerine din hizmetlerinde devamlılığı sağlamak, toplumun dinî ihtiyaçlarını karşılamak ve bu alanda doğabilecek kurumsal boşluğu doldurmak amacıyla 429 sayılı Kanun'la, Başvekâlet'e bağlı Diyanet İşleri Reisliği, bugünkü adıyla Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur. 1961 Anayasası, 154. maddesiyle Diyanet İşleri Başkanlığı'nı bir Anayasal kurum olarak yeniden düzenlemiş, ona genel idare içinde yer vermiş ve bu kurumun, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirmesini öngörmüştür (Küçükcan, 2005: 119). Daha fazla bilgi için bkz. Gözaydın (2009), Erdil (2000) Tarhanlı (1993) Kara (2005) ve Kaya (1998).

örneklerindedir. Devletin sivil topluma ait inanç alanında yaptırımla donanmış bir örgütlülükle varlığı, egemen sınıfsal gücün toplumu kendi kişiliğine göre biçimlendirme ve kendine itaat ettirme amacını ve uygulamasını göstermektedir. Laikleş(tir)me, Osmanlı'nın kapitalizme açılması sürecinde liman kentlerinde türeyen Osmanlı uyruklu gayrimüslim ve daha sonra 'Türkçülük' ve 'mübadele' politikaları ile 'Türk'leşen burjuvazinin oluşturduğu ekonomik ve dolayısıyla siyasal 'merkez'le toplumun geri kalanını oluşturan müslüman-yoksul köylü 'çevre' arasındaki doku uyumsuzluğunun zor kullanılarak giderilmesi, *Gramscian* ifade ile 'rızanın zor yoluyla örgütlenmesi' çabasıdır. Bir başka deyişle, Türkiye laikleşmesi, egemenleşen ticaret ve zamanla sanayi burjuvazisinin sınıfsal talepleri doğrultusunda oluşan siyasal ve kültürel taleplerine göre biçimlendirilmiş bir toplumsal bilinç ve kimlik kurgusuna dayalı endoktrinizasyon programının bürokrasi eliyle yürütülmesidir. Bir başka deyişle, Tanzimat'tan başlayarak Kemalizm'e varan süreçte Türkiye sekülerleşmesi, veya daha doğru bir tanımla laikleşmesi, literatürdeki genel kabulün dışında, sadece dinsel inancın ulusallaştırılması değil, ondan daha çok 'sınıfsallaştırılması', yani tarım toplumunun feodal-köylü ideolojisi olan geleneksel inanç sisteminin burjuvazinin kapitalist ekonomik ve buna bağlı olarak seçkin kültürel ve siyasal talepleri doğrultusunda yeniden yapılandırılması, 'modernleştirilmesi' sürecidir. Nitekim, 1930'lardan başlayarak, Osmanlı modernleşmesindeki kökünde yatan 'din ve vicdan özgürlüğü' temelli liberal Anglo-sakson sekülerizmi yerine, dini kamu yönetiminden bütünüyle tasfiye etmeye yönelik militan ve agresif bir devlet politikası olan (Hocaoğlu, 1995: 227) ve bireyin yaşam biçimini kültürel değerlere dönüştürme hakkını sınırlayan pozitivist sekülerlik anlayışına (Sarıbay, 1994: 11) dayalı Fransız tipi otoriter laikleş(tir)me (Akşit, 2005: 68) politikasına geçişin maddî nedeni, 1929 küresel ekonomik bunalımının etkisiyle kapalı-korunmacı iktisat politikasına yönelim, bir başka deyişle, kapitalistleşmenin iç pazara dönmesidir. Yani, sadece laikleş(tir)me alanında değil, bir bütün olarak rejimin otoriterleşmesi, gerek üretim kaynakları, gerekse pazar bakımından yüzünü yerele dönmek zorunda kalan yeni burjuvazinin toplum ve coğrafya üstündeki otorite gereksinmesinin karşılığı olmuştur. Özellikle köylülüğün üstünde uygulanan bu otoriter laikleş(tir)me ve uluslaş(tir)ma programı, İttihatçılıktan Cumhuriyet'e uzanan süreçte 'Millî İktisat Politikası' ile egemenleşen burjuvazinin, Ulusal Bağımsızlık Savaşı'ndaki 'sınıflar ittifakı'na artık gereksinim duymadığını göstermesi bakımından da önemlidir.

Özetle, teokrasiyi reddeden bir siyasal rejim olarak Cumhuriyet'in kuruluşu ve Kemalist reformlar, Osmanlı'nın küresel kapitalizme açılmasından itibaren beliren şehirli sınıfın zamanla güçlenmesi ile ilişkilidir (Yücekök, 1983: 82-82). Dolayısıyla, Osmanlı'daki kökeninden başlayarak modernleşmenin, özelde laikleşmenin anti-tezi olarak muhafazakârlaşma da bir taşra-köylü ideolojisi-muhalefeti olarak belirmiştir. Laikliğin kültürel-felsefî kökeni ile Türkiye toplumunun bilinçaltı yapısı ile bu tarihsel çelişkisi, uyumsuzluğu nedeniyle, egemen kapitalist merkezin baskısı altında kendi yerel-maddî sınırları içinde kapalı kalan yerel esnaf-eşraf tabakası, kapitalist moderniteye alternatif, hatta yer yer karşıt bir ideolojik yapı geliştirmiştir. Türkiye'de batı karşıtı siyasal İslâmcılığın toplumsal-sınıfsal aidiyeti bu çerçevede biçimlenmiştir. Bu bakımdan, siyasal İslâmcı aşamanın köklü ve güncel temsilcisi olarak Millî Görüş geleneği, yerel-küçük tüccar esnafın sınaî kapitalizmle çelişkisinin ve ona karşı direncinin ifadesi iken, AK Parti süreci ise, küreselleşmenin sağladığı ekonomik bağlantılarla ve siyasal olanaklarla sisteme eklenen bu yapının zenginleşerek ve buna bağlı olarak kendi içinde başkalaşarak çevreden merkeze yöneliminin siyasal karşılığı olarak varlık kazanmıştır (Koçal, 2012a). Bir başka deyişle, ekonomik merkezin, küreselleşme süreciyle değişmesi ve çeşitlenmesi, geleneksel ekonomik ve dolayısıyla siyasal tekelin de tasfiye olması sonucunu doğurmuştur (Koçal, 2012b). Böylece, 28 Şubat askerî-bürokratik müdahalesi, 'laiklik' odaklı söylemi ile laikleşme sürecinin sınıfsal irade bakımından kurucusu ve sürdürücüsü olan sınaî kapitalizmin, küreselleşme sürecinde yükselen muhafazakâr kimlikli yerel Anadolu sermayesine karşı direncini ifade etmiştir. Çıkış noktasında ve anında, dinsel cemaat yapılanmalarının çerçevesinde oluşan sosyal sermaye ile ve genellikle perakende ve hizmet sektörleri ile sınırlı bir ticaret sermayesi olarak ortaya çıkan yerel-taşra girişimciliği, sermaye birikimini artırdıkça ve üretime yöneldikçe, kurucu sınıfsal irade ve onun 'laik' ideolojisi ile arasındaki çelişkilerini de belirginleştirmiştir. TÜSİAD'ın 30 Ocak 2008 tarihli bildirisinde (akt. Arslan, 2008: 41) yer verilen *"TÜSİAD, bugüne kadar, ülke çıkarlarını öne çıkaran, laiklik ve demokrasiyi ayrılmaz bir bütün olarak gören, Türkiye'yi çağdaşlaşma yolundan ayırmaya çalışanlara karşı duran tutumunu açık sözlülükle ve kararlılıkla sürdürmüştür. Çünkü Cumhuriyetimizin bu temel niteliklerini varlığımızın en temel ilkeleri saymaktayız. Bu yüzden, laikliğe, demokrasiye ve çağdaşlığa aykırı düşüldüğünü gördüğümüz her konuda görüş açıklamaya devam edeceğiz"* ifadeleri, büyük sermayenin bu konumlanışını doğrular niteliktedir. Bu çelişmede, Anadolu sermayesinin baskınlığı, AK Parti'nin

kuruluşunun ve halen süren iktidarının Weberyan sosyolojinin gösterdiği otorite ve meşruiyet kaynaklarını da açıklamaktadır (Koçal, 2012c).

Diğer yandan, Soğuk Savaş'ın ardından Schumpeter'in (1974: 83) 'yaratıcı yıkım'¹³ olarak adlandırdığı kapitalizmin yeniden yapılanması ve küreselleşmesi sürecinde sosyal refah devletinin tasfiyesi ile ortaya çıkan yığınsal işsizlik-yoksulluk dalgasının yarattığı sosyo-ekonomik güvencesizlik ortamı, dinsel inancın, Marx'ın "*ezilen insanın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz dünyanın ruhu, halkın afyonu*"¹⁴ biçiminde işaret ettiği işlevi ile kapitalist piyasanın rekabet koşulları karşısında bir moral değer ve toplumsal dayanışma-örgütlenme odağı olarak yeniden yükselişini getirmiştir. Kapitalizmin kazanç, güç ve üstünlük olarak ortaya çıkan vahşi güdülerini meşrulaştırmak için din de işin içine sokulur. Din ve inançlar, vahşi kapitalizmin gayrimeşru kimliğini meşrulaştırmak için kullanılan bir amaca dönüşür (Manisalı, 2006: 61). Türkiye'de olduğu gibi, gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde gözlenen dinsel cemaatleşme-örgütlenme eğiliminin yükselişi, bu maddî temel üstünde gerçekleşmektedir. Küreselleşmenin iki ana boyutu olarak kitlesel-yatay yoksullaşma, dinsel inancın yerelleşmesi ve aşırılılaşması sonucunu doğururken, dikey zenginleşme ise liberalleşmesine neden olmaktadır. Böylece, aynı dinsel inanç temelinde oturan farklı inanç biçimleri ortaya çıkmaktadır. Günümüzde Türkiye'de sürdürülen 'İslâmî Kalvinizm-protestanlaşma' tartışmalarının kaynağı da bu eğilimdir. Dinsel inancın kendi içinde farklılaşması, daha doğrusu toplumsal aidiyeti bakımından çeşitlenmesi, dünyanın hemen her yerinde olduğu gibi, dinsel inancın ve siyasal anlamda muhafazakârlığın olduğu kadar laikliğin de merkez-çevre ilişkilerindeki konumunu yeniden biçimlendirmekte, geçmişe oranla başkalaştırmaktadır. Nihayet gerek muhafazakârlığın, gerekse laikliğin yeni ve liberal tanımlar kazandığı, şimdilik on yılı geçik süreci ile AK Parti iktidarının temsil ettiği güncel dönem, bu evrimin sonucu ve ürünüdür.

¹³"Kapitalist mekanizmayı harekete geçiren ve bu hareketliliği koruyan temel itici güç, kapitalist girişimin yarattığı yeni tüketici mallarından, yeni üretim yöntemlerinden, yeni piyasalardan, sınıfl örgütlerin yeni biçimlerinden gelmektedir. ..bu ekonomik yapının içinde ardı arkası kesilmeyen devrimleri güden, sürekli olarak eskiyi yok eden, sürekli olarak yeniyi yaratandır. Bu 'yaratıcı yıkım' (creative destruction, yn.) süreci kapitalizm hakkındaki en esaslı gerçektir" (Schumpeter, 1974: 83).

¹⁴"Dinsel üzüntü, bir ölçüde gerçek üzüntünün dışavurumu ve bir başka ölçüde de gerçek üzüntüye karşı protesto oluyor. Din ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, manevî olanın dışlandığı toplumsal koşulların maneviyatını oluşturuyor. Din halkın afyonunu oluşturuyor" (Marx, 1997: 191-192).

Kaynaklar

AHMAD, F. (1995) *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Çev. Yavuz Alogan, Sarmal Yayınları, İstanbul.

AKŞİT, B. (2005) “Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye’de Laiklik Deneyimi” *Şerif Mardin’e Armağan*, Ed. Ahmet Öncü, Orhan Tekelioğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 65-103.

ALTUĞ, H. (1988) “Türkiye’de Pozitivizm ve Atatürkçülük”, *İ.Ü. Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yıllığı III*, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları, İstanbul.

ARSLAN, A. (1996) “Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler”, *Liberal Düşünce*, Sayı 1, K1Ş, ss.54-77.

ARSLAN, R. (2008) “Laik Türkiye Cumhuriyeti, Ordu ve Burjuva Sınıfı”, *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 10/3, ss.33-44.

ATATÜRK (1997) *Din ve Laiklik Üzerine*, (Der.) Doğu Perinçek, 2. Basım, Kaynak Yayınları, İstanbul.

AUTHEMAN, A. (2002) *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Osmanlı Bankası: Bank-ı Osmanî-i Şahane* (Çev. A. Berktaş), Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, İstanbul.

AYDAR, H. (1999) “Türklerde Kur’an Çalışmaları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 1, ss.159-236.

AYDAR, H. (2007) “Türklerde Anadilde İbadet Meselesi, Cumhuriyet Dönemi”, *İstanbul Üniversitesi Dergisi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 15, ss.71-107.

AZAK, U. (2008) “Secularism in Turkey as a Nationalist Search for Vernacular Islam: The Ban on the Call to Prayer in Arabic (1932-1950)”, *REMMM, La Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 123, ss.161-177.

BARKAN, Ö. L. (1980) “Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1724 (1858) tarihli Arazi Kanunnamesi”, *Türkiye’de Toprak Meselesi, Toplu Eserler I*, Gözlem Yayınları, ss. 291-375.

BARKAN, Ö. L. (1999) “Türkiye’de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi”, *Osmanlı’da Din Devlet İlişkileri*, (Haz.) Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul, ss. 9-56.

- BAŞGİL, A.F. (2003) *Din ve Laiklik*, 7. Baskı, Yağmur Yayınları, İstanbul.
- BERKES, N. (2003) *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 4. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- BOCKEL, A. (2001) “Laiklik ve Anayasa”, *Laiklik ve Demokrasi*, (Der.) İbrahim Ö. Kaboğlu, İmge Kitabevi, Ankara.
- BOLAT, B.S. (2005) “Fransız İnkılâbı’nın Türk Modernleşme Sürecine Etkileri”, *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 1, ss.149-167.
- BORA, T. (2002) “Milliyetçi-Muhafazakâr ve İslâmcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 3, Modernleşme ve Batıcılık, (Ed.) Uygur Kocabaşoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.251-268.
- BORATAV, K. (2006) *Türkiye İktisat Tarihi*, 10.Baskı, İmge Kitabevi, Ankara.
- BULAÇ, A. (2005) “İslâm’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcıların Üç Nesli”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt: 6, İslâmcılık, (Ed.) Yasin Aktay, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.48-67.
- CÜNDİOĞLU, D. (1998) *Türkçe Kur’an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, Kitabevi Yayınları. İstanbul.
- CÜNDİOĞLU, D. (2005) *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Din ve Siyaset*, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- ÇELENK, S. (2008) “Türk Eğitim Tarihinde Laikleşme Süreci”, *İlköğretim Online*, 7(2), ss.368-375.
- ÇELİK, N. B. (2001) “Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce – Kemalizm*, (Ed.) Ahmet İnsel, Cilt: 2, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.75-79.
- DAVİSON, A. (2002) *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, Çev. Tuncay Birkan, İletişim Yayınları, İstanbul.
- DİVİTÇİOĞLU, S. (1981) *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumunu*, Sermet Matbaası, Kırklareli.
- DUMAN, M. Z. (2010) “Türkiye’de Laiklik Sorununun Siyasal Temelleri”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 2, ss.284-303.

- DURŞUN, D. (1989) *Osmanlı Devleti 'nde Siyaset ve Din*, İşaret Yayınları, İstanbul.
- ENGİN, İ. (1992) "1860-1908 Yılları Arasında Osmanlı Devleti'ndeki Pozitivist ve Materyalist Akımlarda Kültürel Değişme Olgusu", *OTAM*, Sayı: 3, ss.179-192.
- ERDİL, K. (2000) "Laik Düzendeki Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yeri ve Önemi", *Ankara Barosu Dergisi*, 2000/2, ss.61-69.
- ERGİL, D. (1989) "Laiklik Üzerine Düşünceler", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 44, ss.1-47.
- ERÜRETEN, B. M. (1998) *Cumhuriyet ve Devrimler*, Evrim Yayınları, İstanbul.
- EYYÜPOĞLU, İ. (2002) "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Hukuk Alanında Laikleşme Süreci", Atatürk Üniversitesi AİİTAE, *Atatürk Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 2, ss.205-227.
- GAUCHET, M. (2000) *Demokrasi İçinde Din, Laikliğin Gelişimi*, Çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Kitabevi, Ankara.
- GENCER, B. (2000) "Türkiye'de Laikliğin Tarihi Dinamikleri", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 84, Bahar, ss.151-171.
- GENCER, M. (2008) "Osmanlı-Türk Modernleşme Sürecinde Kültür, Din ve Siyaset İlişkileri", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish*, Volume: 3/2 Spring, ss.334-369.
- GEZ, B. O. (1997) "İbadet Dilinin Türkçeleştirilmesi Aşamalarından Biri: Türkçe Ezan ve Uygulamaları" *Dokuz Eylül Üniversitesi Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 6-7, ss.157-167.
- GÖLE, N. (1986) *Mühendisler ve İdeoloji, Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- GÖZAYDIN, İ. (2009) *Diyanet, Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- GÖZAYDIN, İ. B. (2002) "Türkiye Hukukunun Batılılaşması", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, (Ed.) Uygur Kocabaşoğlu, Cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 286-297.

- GRAMSCI, A. (1985) *Aydınlar ve Toplum*, (Çev. Vedat Günyol vd.), Alan Yayınları, İstanbul.
- GÜLTEKİN, M. B. (1996) *Laikliğin Neresindeyiz, Kemalizmin Laikliğinden Türk-İslam Sentezine*, 3. Basım, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- HANİOĞLU, M. Ş. (1989) *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, 2.Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.
- HOCAOĞLU, D. (1995) *Laisizm'den Millî Sekülerizme*, Selçuk Yayınları, Ankara.
- HOCAOĞLU, D. (1994) "Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29, ss.35-76.
- HUNGTINGTON, S. ve DOMINGUEZ, P. (1985) *Siyasal Gelişme*, Çev. Ergun Özbudun, Siyasî İlimler Derneği Yayınları, Ankara.
- IMBER, C. (2004) *Şeriatın Kanuna, Ebussud ve Osmanlı'da İslâmî Hukuk*, Çev. Murteza Bedir, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- IŞIN, E. (1985) "Osmanlı Moderleşmesi ve Pozitivizm", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt: 2, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 352-362.
- İNALCIK, H. ve SEYİTDANLIOĞLU, M. (2006) *Tanzimat, Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, Phoenix Yayınları, Ankara.
- KABOĞLU, İ. (Der) (2001) *Laiklik ve Demokrasi*, İmge Kitabevi, Ankara.
- KAHRAMAN, Y. (2011) "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Felsefi Yapı: Pozitivist Paradigmanın İnşası", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 18, ss.345-351.
- KARA, İ. (2005) "Diyanet İşleri Başkanlığı", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, Cilt: 6, *İslâmcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.178-183.
- KARAMAN, H. (2006) *Laik Düzendeki Dini Yaşamak*, Cilt: 4, İz Yayınları, İstanbul.
- KARAARSLAN, M. (2005) "Tanzimat ve Şurayı Devlet", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 54, Sayı: 3, ss.341-363.

- KARPAT, K. (1996) *Türk Demokrasi Tarihi*, Afa Yayınları, İstanbul.
- KAYA, K. (1998) *Sosyolojik Açıdan Türkiye’de Din-Devlet İlişkileri ve Diyanet İşleri Başkanlığı*, Emre Matbaası, İstanbul.
- KAZGAN, H. (2005) *Osmanlı’da Avrupa Finans Kapitali*, 2. Baskı, Roma Yayınları, Ankara.
- KESKİN, M. (2003) “Ziya Gökalp’in Din Anlayışı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, ss.101-118.
- KESKİN, M. (1994) “Ziya Gökalp’in Üç Teklifinin (Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak) Türkiye Cumhuriyeti’nde Uygulanması”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 5, ss. 69-75.
- KILIÇ, A. F. (2007) “Ziya Gökalp’in Türk Din Sosyolojisi Geleneğine Katkıları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, ss.123-141.
- KILIÇ, O. A. (2006) “1946’ dan 1950’ye Geçişte Cumhuriyet Halk Partisi’nin İdeolojik Pozisyonunda Değişiklikler”, *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- KILIÇ, S. (1995) “Şapka Meselesi Ve Kılık Kıyafet İnkılâbı” *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 16, ss. 529-547.
- KOÇAOĞLU, B. (2007) “Atatürk Dönemi Laiklik Uygulamalarına Yönelik Bazı Tepkiler”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature*, 2(4), ss.1298-1307.
- KOCABAŞOĞLU, U. (2002) *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık*, Cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul.
- KOÇAL, A. V. (2012a) “Çevreden Merkeze Yönelim Bağlamında Türkiye’de Muhafazakârlığın Dönüşümü: Siyasal İslâmcılıktan Muhafazakâr Demokratiğe AK Parti Örneği”, *Bilgi Dergi*, İslâmcılığın Dönüşümü Özel Sayısı, Cilt: 13, Sayı: 1.
- KOÇAL, A. V. (2012b) “Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de Siyasal Değişimin Sosyo-Ekonomik Temelleri: Bir Analiz Modeli Önerisi Olarak Ekonomik Merkezin Yer Değiştirilmesi”, *I. Ulusal Genç Sosyal Bilimciler Kongresi*, (Bülent Ecevit Üniversitesi: 6-8 Eylül 2012), Zonguldak.

KOÇAL, A. V. (2012c) “Siyasal İktidarın Weberyan Otorite ve Meşruiyet Kaynakları Açısından bir Adalet ve Kalkınma Partisi Analizi”, *III. Siyasal ve Sosyal Bilimler Ulusal Öğrenci Kongresi*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 26-28 Nisan 2012, Ankara.

KONAN, B. (2011) “Türk Kadınının Siyasal Hakları Kazanma Süreci”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 60, Sayı: 1, ss.157-174.

KONGAR, E. (2006) *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

KORLAELÇİ, M. (1992) “Ziya Gökalp’teki Pozitivist Etkiler”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 8, ss.59-73.

KORLAELÇİ, M. (2002) *Pozitivizm’in Türkiye’ye Girişi*, 2. Basım, Hece Yayınları, İstanbul.

KÖKER, L. (2005) *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

KURTOĞLU, Z. (2005) “Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Siyaset, Pozitivist Yönetim İdeolojisinin İslâm’ın Siyasallaşmasına Katkısı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, İslâmcılık*, (Ed.) Yasin Aktay, Cilt: 6, İletişim Yayınları, İstanbul, ss.201-206.

KÜÇÜKCAN, T. (2005) “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 13, ss. 109-128.

KÜÇÜKÖMER, İ. (2012) *Batılılaşma & Düzenin Yabancılaşması*, 3. Baskı, Profil Yayınları, İstanbul.

LEWIS, B. (1993) *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Çev. Metin Kırathı, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara.

MANİSALI, E. (2006) *İslâmcı Siyaset ve Cumhuriyet*, Derin Yayınları, İstanbul.

MARDİN, Ş. (1989) *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.

MARDİN, Ş. (2003) *Din ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim Yayınları.

MARDİN, Ş. (2006) *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, Makaleler I, (Der.) Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul.

MARX, K. (1997) *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*, (Çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, İstanbul.

MARX, K. ve ENGELS, F. (2003) *Komünist Parti Manifestosu*, Eriş Yayınları.

NAL, S. (2005) “Demokrat Parti’nin 1950-54 Dönemi Din Siyaseti”, Ankara Üniversitesi *SBF Dergisi*, Cilt: 60, Sayı: 3, ss.137-171.

NARLI, N. (1994) “Türkiye’de Laikliğin Konumu”, *Cogito I*, Yaz.

NİŞANCI, Ş. (2009) “İttihat Terakki Politikalarında Pozitivizmin Etkisi ve Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Bilgi Dergi*, Cilt: 2, Sayı: 19, ss.19-47.

OCAK, B. (2009) “Türkçe İbadet Uygulamaları”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İnkılap Tarihi Enstitüsü Çağdaş Türkiye Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 6-7, ss.158.

OKUMUŞ, E. (1999) *Türkiye’nin Laikleşme Sürecinde Tanzimat*, İnsan Yayınları, İstanbul.

OKUMUŞ, E. (2006) “Osmanlı Şibih-Laik Tanzimat Devleti’nin Oluşum Sürecinde Ekonomide Laikleşmenin Belirtileri”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 1, ss.171-191.

OZANKAYA, Ö. (1995) *Türkiye’de Laiklik, Atatürk Devrimlerinin Temeli*, 6. Baskı, Cem Yayınları, İstanbul.

ÖZDEMİR, K. (2007) “Cumhuriyet Döneminde Şapka Devrimi ve Tepkiler”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst. Tarih ABD.

ÖZEL, O. (1989) “Osmanlı İmparatorluğu’nda 'Laik Düşünce'ye Doğru”, *Türk Kültürü Araştırmaları*, Prof. Dr. İsmail Ercüment Kuran'a Armağan, ss.245-263.

PAMUK, Ş. (2009) *Osmanlı-Türkiye İktisadî Tarihi 1500-1914*, 5. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.

PARLA, T. (1992) “Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları”, *Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP’nin Altı Ok’u*, Cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul.

QUATAERT, D. (2006) “19. Yüzyıla Genel Bakış, İslahatlar Devri 1812-1914”, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi, 1600-1914*, (Ed. Halil İnalçık, Donald Quataert, Çev. Kolektif, 2. Baskı, Eren Yayınları, İstanbul, ss.885-1041.

SAFİ, İ. (2005) “Türkiye’de Muhafazakârlığın Düşünsel-Siyasal Temelleri ve ‘Muhafazakâr Demokrat’”, *Kimlik Arayışları*, Yayınlanmış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi ABD.

SAFİ, İ. (2007) *Türkiye’de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar*, 2. Baskı, Lotus yayınları, İstanbul.

SAKAL, F. (2007) “Şapka İnkılâbının Sosyal ve Ekonomik Yönü, Destekler ve Köstekler”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature, Volume: 2/4*, ss.1308-1318.

SARIBAY, A. Y. (1994) *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*, İletişim Yayınları İstanbul.

SARIBAY, A.Y. ve KALAYCIOĞLU, E. (Ed.) (2007) *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, 3. Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul.

SARIBAY, A. Y. (2000) “Demokrasi ve İslâm İlişkilerinde Türkiye Tecrübesi: Çok Partili Hayata Geçiş”, *İslâm ve Demokrasi*, Ensar Neşriyat, İstanbul.

SARIBAY, A.Y. ve KALAYCIOĞLU, E. (2007) “Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişme”, *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, (Ed.) Ali Yaşar Sarıbay, Ersin Kalaycıoğlu, 3. Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul, ss.3-27.

SAYARI, B. (1978) “Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 33, Sayı: 1-2, ss.1733-185.

SAYGIN, T. ve ÖNAL, M. (2008) “‘Secularism’ From The Last Years Of The Otoman Empire to The Early Turkish Republic”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 7/20 (Summer), ss.26-48.

SCHUMPETER, J. A. (1974) *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi*, (Çev. Tunay Akoğlu), Varlık Yayınları, Ankara.

SİLİER, O. (1981) *Türkiye’de Tarımsal Yapının Gelişimi 1923-1938*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

- SÖĞÜTLÜ, İ. (2010a) “Jön Türkler ve Türkiye’nin Batılılaşması”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 1, ss.1-28.
- SÖĞÜTLÜ, İ. (2010b) “Cumhuriyet Türkiye’inde Modernleşme ve Bürokratik Vesayet”, *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 1, ss.49-68.
- SÖĞÜTLÜ, İ. (2010c) “Cumhuriyet’in Pozitivist Ütopyası: Yeni Bir Toplum Yaratmak”, *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı: 24, ss.133-148.
- SÖĞÜTLÜ, İ. (2011) “Tarihsel ve Toplumsal Bağlamı İçinde Kemalizm, Aydınlanma, Muhafazakârlık İlişkisi Üzerine Bir Derkenar”, *Doğu-Batı*, “Türk Muhafazakârlığının Eleştirisi”, Sayı: 58, ss.163-188.
- SUBAŞI, N. (2005) “1960 Öncesi İslâmî Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: İslâmcılık*, Cilt: 6, İletişim Yayınları, İstanbul, ss. 217-236.
- TANÖR, B. (1999) “Laikleş(tir)me, Kemalistler ve Din”, 75. Yılda Düşünceler, Tartışmalar, (Ed.) Mete Tunçay, *Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları*, İstanbul, ss.183-196.
- TANÖR, B. (2001) *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- TANÖR, B. (2001) “Laiklik, Cumhuriyet ve Demokrasi”, *Laiklik ve Demokrasi*, (Der.) İbrahim Ö. Kaboğlu, İmge Yayınları, Ankara, ss.23-34.
- TANYOL, C. (1994) *Laiklik ve İrtica*, 2. Basım, Altın Kitaplar, İstanbul.
- TAPPER, R. (Der.) (1993) *Çağdaş Türkiye’de İslam, Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, Sarmal Yayınları, İstanbul.
- TARHANLI, İ. B. (1993) *Müslüman Toplum “Laik” Devlet: Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı*, Afa Yayınları, İstanbul.
- TOPRAK, B. (2005) “Secularism and Islam: The Building of Modern Turkey,” *Macalester International*, Volume: 15, Article: 9, ss.27-43.
- TUNÇAY, M. (1983) “Din Devlet İlişkileri/Laiklik”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt: 3, İletişim Yayınları, İstanbul ss.570-578.
- TUNAYA, T. Z. (2003) *İslâmcılık Cereyanı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

TUNAYA, T. Z. (2000) *Türkiye’de Siyasal Partiler, İttihat ve Terakki, Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi*, Cilt: 3, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.

TUNÇAY, M. (1981) *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması*, Yurt Yayınları, Ankara.

UĞURLU, H. S. (2010) “Tanzimat’ın Din Eğitimi Anlayışına Getirdiği Yenilikler“, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri ABD*.

UYSAL, B. (1981) “Siyasal Otorite, Laiklik ve Katılma”, *TODAİE Amme İdaresi Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 4, ss. 61-74.

ÜNVER, G. (1989) “Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi”, *EÜSBED*, Sayı: 3, ss. 223-237.

VELDET, H. (1999) “Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat”, *Tanzimat*, M.E.B. Yayınları, ss. 139-209.

VERGİN, N. (1994) “Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin ‘Bitmeyen Senfoni’si””, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 29, ss.23-54.

YAKUT, E. (2005) *Şeyhülislâmlık, Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, Kitap Yayınları, İstanbul.

YAVUZ, H. (2005) *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Millî Görüş ve AK Parti*, Kitap Yayınevi, İstanbul.

YAVUZ, K. (1977) “Ziya Gökalp’in Dini Tutumu ve Din Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, ss.211-222.

YILDIRIM, E. (2004) “Türk Sosyolojisinde Pozitivizm: Bilginin Sosyolojik Tasarımı (1908-1945)”, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1, ss.107-130

YILDIRIM, E. (1999) *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi*, Bilge Yayınları, İstanbul.

ZÜRCHER, E. V. (1995) *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

