

**T.C.**  
**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**ÖZET**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**SOSYOLOJİK PERSPEKTİFTEN**  
**SEKÜLERLEŞME VE DİN İLİŞKİSİNE**  
**YENİDEN BAKIŞ**

**Ali BAYER**

**DANIŞMAN: Doç. Dr. Mehmet Ali KIRMAN**  
**Yıl: 2006 Sayfa: 107**

**Jüri : Doç. Dr. Mehmet Ali KIRMAN**  
**Doç. Dr. Haluk ALKAN**  
**Yrd. Doç. Dr. Nuri KAHVECİ**

Sekülerleşmeyle ilgili tartışmalar sosyal bilimler alanında çok önemli bir yer işgal etmektedir. Bu araştırma ne sekülerleşme yönündeki tartışmalara katılır ne de sekülerleşmeye karşıdır. Bununla birlikte, din ve sekülerleşme arasındaki ilişki göz önünde bulundurulursa, bu konu üzerinde teorik çalışmaların yanında ampirik çalışmalar yapılması gerektiğinde ısrar etmektedir. Özellikle son yirmi yıl zarfında, sekülerleşme birçok farklı bakış açısından tartışılan bir konudur. Tartışmaların birçoğu konunun özünden ziyade tanımlama üzerinde ve biçimsel düzleme odaklanmış ve kısır tartışmalara neden olmuştur. Sekülerleşme Fransız Devrimi, Reformasyon ve Avrupa aydınlanmasında kökleri bulunan tarihi, siyasi, ekonomik ve sosyo-kültürel bir süreçtir. Bununla birlikte din, modern toplumlarda “görünmeyen din” gibi farklı biçimlerde de olsa varlığını korumaya devam etmektedir. Sekülerleşme tezine karşılık yeni dini hareketlerin ortaya çıkışı, rasyonel seçim teorisi gibi yeni modellerle bir takım eleştiriler ortaya konmuştur. Anlaşılan, modern toplumda din ve sekülerleşme arasındaki karşılıklı ilişki içinde varlıklarını sürdüreceklendir.

**Anahtar Kelimeler: Din, sekülerleşme, sekülerizmden dönüş, modernleşme, rasyonelleşme, görünmeyen din, özelleşme, rasyonel seçim teorisi yeni dini hareketler**

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM UNIVERSITY  
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES  
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGION SCIENCES**

**ABSTRACT**

MA Thesis

**THE RELATIONSHIP BETWEEN  
RELIGION AND SECULARIZATION  
IN SOCIOLOGICAL PERSPECTIVES**

Ali BAYER

**SUPERVISOR: Assoc. Dr. Mehmet Ali KIRMAN  
Year : 2006 Pages: 106**

**Jury: Assoc. Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN  
: Assoc. Dr. Haluk ALKAN  
: Asist. Prof. Dr. Nuri KAHVECI**

**ABSTRACT**

The secularization debates concerning occupy an important place in the field of social science. This study is neither against or with secularization. However, by taking into account the relationship between secularization and religion, it is insisted that there has to be empirical studies besides theoretical studies on this subject. Especially, in recent two decade the secularization is a subject was debating from many diverse sociological perspectives. Much of that debate has been rather sterile, focusing more on form than content, definition than substance. Secularization is a socio-cultural, economic, political and historical process, which has roots in European illumination, French revolution and reformation. Nevertheless, religion remains also different forms such as “invisible religion” in modern societies. Secular trends that do not directly concern religion frequently impact indirectly in ways which both promote and alter religion

**Key Words: Religion, secularization, modernization, de-secularization, invisible religion, rational choice theory, new religious movements.**

## ÖNSÖZ

İnsan inanma kapasitesine sahip bir varlıktır ve insanlık tarihi boyunca aşkın bir güce inanma süregelen bir olgudur. Bir kutsal fikrinin tarihin bütün dönemlerinde olduğu gibi günümüzde de geçerliliğini koruduğu görülmektedir. Aydınlanma döneminden itibaren sosyologlar yakın zamanlara kadar dinin ölümünün gerçekleşeceği, dini kurum ve sembollerin toplumsal önem ve etkileme gücünü kaybedeceği yönünde bir takım görüşler öne sürmüşlerdir. Sosyoloji literatüründe sekülerleşme olarak bilinen söz konusu tezlerin öngörülerinin gerçekleşmediği yönünde son yıllarda, özellikle 1980'lerden başlayarak yeni ve farklı bir takım iddialar ortaya konmuştur.

Sekülerleşme tartışmaları ilk olarak Batı toplumlarında, özellikle Hıristiyan toplumlarda ortaya çıkmakla birlikte söz konusu sürecin etkileri Batı dışı toplumlarda da görülmeye başlanmış, son yıllarda artan bir şekilde dünyanın diğer bölgeleri ve dinleri üzerinde bu sürecin daha çok etkili olduğu gözlenmiştir. Küreselleşmenin etkilerini daha derinden hissettirdiği günümüzde Batılı olmayan toplumların da bu süreçten etkilenmesi doğal karşılanmalıdır. Türk toplumu Tanzimat'tan bu yana modernleşme yönünde bir dizi reformlar gerçekleştirmiştir. Ulu Önder M. Kemal Atatürk önderliğinde gerçekleştirilen ve modernleşme yönünde atılan adımlarla Türkiye Cumhuriyeti'nin seküler bir karakter kazandığı bilinmektedir. Ülkemizde sekülerleşmeyle ilgili tartışmalar son dönemlerde ele alınmaya başlanmış; kavram daha çok laiklik, çağdaşlık ekseninde işlenmiştir.

Bu düşüncelerle gerçekleştirilen araştırma altı ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde konuya genel bir giriş yapılmış, İkinci bölümde din ve sekülerleşmenin kavramsal ve sosyolojik anlamları, tarihsel arka planları üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde sekülerleşmeyle ilgili fikirler hakkında bilgi verilmiştir. Dördüncü bölümde sekülerleşme teorileri ortaya konulmuştur. Beşinci bölümde sekülerleşmeyle ilgili sekülerleşme teorileri üzerinde ortaya konulan verilerin ölçülmesi ve değerlendirilmesi, altın çağ düşüncesi, İslam ve sekülerleşme gibi çeşitli problemler ele alınmıştır. Sonuç ve değerlendirme bölümünde konuyla ilgili fikirlerin genel bir değerlendirmesi yapılmıştır.

Sekülerleşme konusu üzerinde önemli tartışmalar yapılmış olsa da bir süreç özelliğini taşıdığından henüz sonuçlandığını söylemek için elimizde yeterli veri yoktur. Böylesi tartışmalı bir konu üzerinde çalışmak belli zorlukları da beraberinde getirmektedir. Ancak lisans döneminden itibaren büyük bir ilgi ve desteğini her zaman gördüğüm, araştırmanın oluşmasına fikri destek vermekle kalmayıp, aynı zamanda araştırmanın danışmanlığını yürüten hocam sayın Doç.Dr. Mehmet Ali KIRMAN'a arkamızda değil, araştırmalarıyla önümüzde olduğu ve genç araştırmacılara ışık tuttuğu için özellikle teşekkür ederim. Sosyolojik bir bakış açısı kazanmamızı sağlayan, araştırmanın oluşumunda gerek kaynak temini, gerekse fikirleriyle büyük bir yardım gördüğüm hocam sayın Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR'a sonsuz teşekkür ederim. Araştırmanın oluşumunda görüş ve eleştirileriyle yardımlarını esirgemeyen hocalarım sayın Doç.Dr. Haluk ALKAN'a ve Yrd. Doç.Dr. Nuri KAHVECİ'ye şükranlarımı sunarım.

Hayatımın her döneminde ilgi ve desteğini üzerimde hissettiğim aileme teşekkürü bir borç bilirim.

Ali BAYER

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ .....	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
KISALTMALAR.....	V
1. GİRİŞ .....	1
1.1. Araştırmanın Konusu .....	2
1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi .....	3
1.3. Araştırmanın Metodu .....	3
1.4. Araştırmanın Sınırlılıkları .....	5
1.5. Konuyla İlgili Daha Önceki Araştırmalar .....	5
2. DİN VE SEKÜLERLEŞME .....	8
2.1. Din.....	8
2.1.1. Kavramsal Açıdan Din .....	8
2.1.2. Sosyolojik Açıdan Din.....	9
2.2. Sekülerleşme .....	12
2.2.1. Kavramsal Açıdan Sekülerleşme .....	12
2.2.2. Tarihsel Süreçte Sekülerleşme .....	16
3. SEKÜLERLEŞMEYLE İLGİLİ KAVRAMLAR.....	22
3.1. Farklılaşma .....	22
3.2. Rasyonelleşme .....	27
3.3. Modernleşme .....	31
3.4. Bireycilik .....	35
3.5. Çoğulculuk.....	37
3.6. Özelleşme .....	42
4. SEKÜLERLEŞME TEORİLERİ .....	46
4.1. Klasik Sekülerleşme Teorisi .....	46
4.2. Yeni Paradigma ve Rasyonel Seçim Teorisi .....	52
4.3. Klasik Sekülerleşme Tezini Destekleyen Veriler .....	62
4.4. Yeni Paradigmayı Destekleyen Veriler .....	65
4.5. Sekülerleşme Teorilerine Genel Bir Bakış .....	67
5. SEKÜLERLEŞME İLE İLGİLİ PROBLEMLER.....	72
5.1. Sekülerleşmenin Ölçülmesi .....	72
5.2. Katılım, İbadetlere Devam .....	76
5.3. Geçmişin Dindarlığı veya Altın Çağ Düşüncesi.....	80
5.4. Sekülerleşme Kaçınılmaz Bir Süreç midir?.....	85
5.5. Sekülerleşme ve Yeni Dini Hareketler .....	88
5.6. İslam ve Sekülerleşme.....	93
6. GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ.....	99
KAYNAKÇA .....	102
ÖZGEÇMİŞ .....	107

## KISALTMALAR

ayr.	Ayrıca
bkz.	Bakınız
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFY	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
çev.	Çeviren
CUIFD	Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
der.	Derleyen
DİB	Diyanet Başkanlığı Yayınları
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
İFD	İlahiyat Fakültesi Dergisi
krş.	Karşılaştırmamız
KSU	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
OMU	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
s.	Sayfa
ss.	Sayfalar arası
Yay	Yayınevi

## 1. GİRİŞ

Batı toplumlarında ortaya çıkan Rönesans, Reform, Coğrafi Keşifler, sanayileşme, kentleşme, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, göç hareketleri gibi köklü değişimler ve büyük çaplı savaşlar sadece Batı toplumlarıyla sınırlı kalmamış; tüm dünyayı derinden etkilemiş ve köklü değişim ve gelişmelere kapı aralamıştır.

On dokuzuncu yüzyıla kadar hemen her toplumda din, bütünüyle kültürü, dünya görüşünü temelde paylaşır. Ancak modern dünyada oyuna dâhil olan diğer güçler, özellikle de bilimin bir kurum olarak ortaya çıkışı genel kuşak içindeki formel eğitimin yüksek seviyesi ve teknolojinin daha büyük alanlara etkisi gibi durumlar önemli değişimlere neden olmuştur. Bilimsel metot hakikatin ölçüsü haline gelmiş, böylece toplumdaki diğer kurumlar dini meşrulaştırmaya daha az bağımlı olmuştur.

Din, geleneksel toplum ve kültür yapısı içerisinde toplumsal yapıyı aileden ekonomiye, eğitimden hukuka ve boş zaman değerlendirme gibi alanları bütünüyle kucaklamaktayken, modernleşmeyle birlikte toplumda kutsal ve kutsal dışı (sacred ve profan) ayrımı Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri* (2005) ortaya çıkmış, geleneksel değerlerde zayıflama meydana gelmiş ve insanlar anlam arayışına girmişlerdir. Modernleşmenin mekânı olarak kabul edilen şehirler, insanları yalnızlığa sürüklemiş, daha önceleri kolektif bilince dayalı toplum yapısı yerini bireyci anlayışın egemen olduğu yapılarla yer değiştirmiştir. Ortaya çıkan bu köklü değişimlere uyum sağlama konusunda çeşitli problemler yaşanmış, yaşanan gelişmeler toplumsal bunalımlar ve anomik durumlara doğru bir seyir izlemiştir.

Robert Nisbet, sosyolojideki cemaate karşılık cemiyet, otoriteye karşılık güç, statüye karşılık sınıf, mensubiyete karşılık yabancılaşma ve kutsala karşılık seküler gibi bazı kavramların zıtlıklar meydana getirdiğini ifade etmektedir. Kutsala karşılık sekülerliğin sosyolojik araştırmanın bir öznesi olarak en açık bir şekilde akla gelen bir karşılık olduğunu ifade etmektedir. Sosyolojik bakış açısından, sosyal ilişkilerin kişisellikten çıkışı, egemenliğin bürokratikleşmesi ve geleneksel sınıfların parçalanması gibi modern tarihteki büyük eğilimlere toplumun sekülerleştirilmesi eşlik etmiştir, yani kutsal değerlerin faydacı, uygulamacı ve hazcı diğer değerlerle yer değiştirmesi süreci eşlik etmiştir (Nisbet, 2005:58-60).

Toplumda meydana gelen değişim ve gelişmeleri anlamak ve açıklamak üzere bilim adamları bir takım teoriler üretmişlerdir. Bir yanda sanayileşme, modernleşme ve kitle iletişim araçlarının hızlı gelişmesiyle birlikte dini kurum ve sembollerin daha önce sahip olduğu önem ve prestij azalacağını öne süren teoriler yer alırken; bunun karşısında son zamanlarda ortaya çıkan ve iddia edildiği üzere dini kurum ve sembollerin toplumsal önemini yitirmediği, aksine yakın zamanlarda meydana gelen bir takım gelişmelerle dinin daha da güçlendiğini ve daha önce ifade edilen fikirlerin geçerliliğini kaybettiğini öne süren yeni bir akım ortaya çıkmıştır.

Bir kimsenin sahip olduğu dini tutum, sekülerleşme olgusuna yaklaşımında etkili olmaktadır. Bu bağlamda sekülerleşme tezini destekleyenlerin dine karşı kayıtsız olmaları, karşı çıkanların da dine karşı yakın bir eğilim duymaları mümkündür. Sekülerleşme tezinin, dini zayıflatmak için dine karşı olanlar tarafından kullanılan bir silah olduğu ileri sürülmüştür. Fakat aynı şekilde çağdaş toplumun sekülerleşmesi fikrini uygun bulmayanlar tarafından din kavramının da bir silah olarak kullanılabileceği söylenebilir (Hamilton, 2001:186). Anlaşılan, din ve sekülerleşme konusu ele alınırken bizim nerede durduğumuz ve konuya hangi perspektiften yaklaşacağımız, elde edeceğimiz sonuçlarda başat rol oynamaktadır.

Araştırmanın konusu olan sekülerleşme ve din ilişkisi incelenirken araştırmacıların duruşu çok önemlidir. Bu bağlamda ortaya konulan açıklamalarda, doğal olarak dikkate alınacak şey, toplumda dinin rolünü açıklayacak bir teori tipine bağlı olacaktır. Dinin görünmezliği veya zayıflaması ya da, dinin yeniden yükselişi durumu için ortaya konulacak bir açıklamada sonuca etkide bulunan şey, teorilerden birinin diğerini hesaba katıp katılmamasına bağlı olacaktır. Şayet din, zulüm ve mahrumiyete bir reaksiyon veya onların sonucu olarak açıklanan şey ise; sekülerleşmenin açıklaması demokrasi ve refahın gelişmesine işaret edecektir. Şayet din kavramı, gücün eksikliğinin bir sonucu ise, sekülerleşme bilimin gelişmesinin bir sonucudur. Yine din, korku ve kuşkunun bir ürünü ise, sekülerleşme bizim tabii dünyayı kontrol ve açıklama yeteneğimizin gelişmesinin bir sonucudur. Şayet din, hayat şartları üzerinde kolektif bir ölçüye nevroitik bir cevap ise, sekülerleşme modern şartların gerektirdiği çok daha uygun bir dizi değer sonucudur. Şayet din, kadın ve erkeğin varlığına anlam vermenin bir yolu ise, sekülerleşme bir anlam krizinin veya yeni bir anlam sağlama yollarlı sürecinin, hâkim durumdaki şartlara daha uygun araştırmaların bir sonucudur. Son olarak, bütünüyle ne tatmin edici bir din teorisine ulaşmak, ne de bütünüyle tatmin edici bir sekülerleşme teorisi ortaya koymak mümkündür (Hamilton, 2001:195).

Richard Fenn, sekülerleşme sürecini toplumda kutsal ve profan arasındaki sınır açısından tartışır. Çeşitli gruplar, birliktelikler, organizasyonlar ve bireylerin sahip oldukları amaçları tanımak için araştırdıkları bir sınırdır. Anlaşılan, sekülerleşme otomatik/kendiliğinden hareket eden veya evrimci bir süreç değildir. Karmaşık ve çelişkili bir süreçtir ve her seviyede çatışmacı eğilimlere maruz kalır. Onun sebepleri tersine çevrilebilir (Hamilton, 2001:209). Anlaşılan, Sekülerleşme, karmaşık ince farklılıkların bulunduğu çelişkili bir çalışma alanıdır. Bu durumun en iyi yönü yüksek derecede aydınlatıcı olması, en kötü yönü ise, “ideolojik sekülerizm” için gizli, arızalı bir kılıf oluşturmasıdır (Davis, 2005:109).

### 1.1. Araştırmanın Konusu

Araştırmanın konusu; sekülerleşme ve din ilişkisinin sosyolojik perspektiften incelenmesidir. Genel olarak, dini kurum ve sembollerin toplumsal önemlerini kaybedeceğini öne süren klasik sekülerleşme teorileri ve buna karşılık olarak dini kurum ve sembollerin önemini belli bir dönem için kaybetmiş olsa da, son dönemlerde meydana gelen toplumsal gelişmelerle birlikte dinin toplumsal öneminin yeniden arttığı ve daha da güçlendiği yönünde yeni paradigma olarak isimlendirilen modelin sekülerleşmeyle ilgili ortaya koyduğu açıklamaların genel değerlendirmesini konu edinmektedir. Sekülerleşmeyi oluşturan entelektüel arka plan tartışmaları, modernleşme, rasyonelleşme gibi modern dönemin genel karakteristikleri sekülerleşme bağlamında tekrar ele alınacaktır. Sekülerleşme; kimilerine göre insanlığın başına gelebilecek en büyük felaket olarak anlaşılırken, batı insanını ortaçağın karanlıklarından çıkarıp aydınlığa kavuşturan bir olgu olarak ele alanlara da rastlanmaktadır.

Son yıllarda meydana gelen önemli gelişmelerle birlikte yeni bir ivme kazanan sekülerleşme tartışmaları; küresel bir olgu olarak yeni dini hareketler ve özellikle rasyonel seçim teorisi bağlamında ele alınmaya başlanmış, geliştirilen yeni teorik yaklaşımlar konuya farklı bir boyut kazandırmıştır. Dünya çapında meydana gelen değişmelerle birlikte insanların dindarlıklarında da farklılıklar ve değişmeler meydana gelmiştir. Batı dünyasında; “ait olmadan inanma” (believing without belonging), (Davie, 1990:455-69), “dindar değil ama inançlı” (spiritual but not religious), Berger’e

göre uygunsuz olsa da “seküler teoloji” veya “seküler Hıristiyanlık”, “dinsiz Hıristiyanlık” gibi farklı tipolojik kavramlar kullanılmaya başlanmıştır (Berger, 2002:242). Dolayısıyla, dindarlık biçimlerinde görülen bu farklılaşmaların anlaşılabilir ifadelendirilmesi de araştırmanın konusu içerisine girmektedir.

## 1.2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Sekülerleşme konusu teorik öneme sahiptir, bu bağlamda dinin toplumdaki yerini açıklama modeli olarak sekülerleşme özellikle batılı bilim adamları tarafından yoğun bir şekilde işlenmiş bir konudur. Din ve sekülerleşme ilişkisini ele alan bu araştırma, tarihsel süreç içerisinde sekülerleşme hakkında ifade edilen görüşleri ortaya koymak ve bu görüşleri gelişen yeni şartlara uygun biçimde onların genel bir değerlendirmesini yapmaktadır. Önceleri, modernleşmenin bir sonucu olarak dinin toplumsal hayatta zayıflayacağı, gelişen bilim ve teknoloji karşısında dinin toplumsal önemini kaybedeceği, bu bağlamda dünyevi ilgi ve önceliklerin ön plana çıkacağı şeklinde yaygın bir anlayış mevcuttur. Ancak yaşanan değişim tecrübeleriyle birlikte dinin, iddia edildiği üzere toplumsal hayattan bağlarını koparmadığı ve biçim değiştirerek de olsa varlığını bir şekilde devam ettirdiği görülmüştür.

Toplumsal bir olgu olarak din, sosyal düzeni koruyucu, bütünleştirici ve değişimi engelleyici bir unsur olarak görülmekle birlikte toplumsal alanda bir çatışma unsuru ve değişmeyi hızlandırıcı bir faktör olarak da görülmüştür. Sosyologlar, sekülerleşme teorileriyle geçmişte ve günümüzde toplumların dini hayatlarındaki değişim ve dönüşüm tecrübelerini ortaya koymayı hedeflemişlerdir.

Modernleşme ve sekülerleşme sürecinde dini kurum ve sembollerin azalmasının yanında geleneksel dindarlık tiplerinde farklı olarak “ait olmadan inanmadan” inançlı ancak dindar değil”, “seküler Hıristiyan”. “ateist Müslüman” gibi farklı dindarlık biçimlerinin ortaya çıktığı iddia edilmiştir. Dindarlık biçimlerinde görülen bu değişimlerin anlaşılması açısından da sekülerleşme din ilişkisinin ortaya konulması büyük önem arz etmektedir.

Araştırma, ortaya çıkan bu yeni durum karşısında, klasik sekülerleşme teorileri ve bunun anti tezi olarak nitelenen yeni paradigmanın görüşlerini ortaya koymak suretiyle konuya farklı bir yaklaşım getirmeyi amaçlamaktadır. Çağdaş toplumların dini zayıflatma eğilimlerinin ne olduğu ortaya konulduğunda, geçmişte ve diğer toplumlarda dinin varlığı ve gücü daha iyi anlaşılabilir olacaktır. Özellikle gelişmekte olan ülkeler kategorisinde yer alan ve önemli ekonomik, sosyal, siyasi, kültürel değişimler yaşamakta olan; Türkiye gibi geçiş özelliği (tranzisyonel) sergileyen ülkelerin sekülerleşme tecrübelerinden ne derece etkilendiğinin tespitine ve ortaya çıkan bu yeni durumun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Bilim insanının başta gelen görevlerinden biri içinde yaşadığı toplumun gerçeklerini ortaya koyup, bilim dünyasının hizmetine sunmaktır. Bu nedenle sekülerleşme konusunda yeni gelişmeleri takip etmek ve sekülerleşme-din ilişkisi üzerinde yapılan tartışmaların yeniden incelenip bilim insanlarının hizmetine sunma amacı içerisinde bu çalışma hazırlanmıştır.

## 1.3. Araştırmanın Metodu

Sosyolojide uzun bir süre araştırılıp incelenen, özellikle son dönemde yeniden ele alınmaya başlanan sekülerleşme din ilişkisi din sosyolojinin gözde konuları arasında yer almaya devam etmektedir. Dini karakterli olayların incelenmesi bilimi olan din



sosyolojisi alanında yapılan araştırmalarda sosyal bilimler metodolojisi izlenmektedir ve araştırma bu modele bağlı kalacaktır. Yapılan bu araştırma sosyolojik bir literatür taramasıdır.

Araştırmanın konusu olan sekülerleşme incelenirken bu alanda yapılan çalışmalarında batı toplumlarında kilise din ilişkilerinden hareketle ele alınıp ortaya konulmaktadır. Kavramın ortaya çıktığı ve gelişim gösterdiği mekan Batı toplumları olduğuna göre haliyle kilise din ilişkileri ön plana çıkmış olsa da, zamanla Batı dışı toplumlarda da sekülerleşme eğilimleri görülmeye başlamıştır. Sekülerleşme din ilişkisi sadece Hıristiyan alemi için değil; onun dışında kalan bütün dini birlik ve organizasyonlar için genel değerlendirmelerde bulunmak bakımından özellikle dini sosyal biçimlerin yapıları hakkında fikir edinmek bakımından son derece önemli olmaktadır (Wach, 1987:26).

Din sosyolojinde araştırılacak konuya yaklaşımda objektiflik ilkesi çok önemlidir. Özellikle modernleşme, rasyonelleşme, yeni dini oluşumlar gibi çok boyutlu (multi-dimensional) sekülerleşme olgusu ele alınırken her türlü ön yargı ve kabullerden uzak, bilimsel metodolojiye bağlı kalmak gerekmektedir.

Sosyolojik bir konu ele alınırken “sosyolog, kişisel tercihlerini, ön yargılarını, inançlarını kontrol altında tutmaya çalışmalı ve değersel olarak hüküm vermekten ziyade açık şekilde” ortaya koymalıdır (Çiftçi, 1999:8). Konu ele alınırken hem Batı toplumlarının hem de, Batı dışı toplumların dini hayatlarındaki değışmeler değer yargısından uzak kalınarak değerlendirilmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla, hem klasik sekülerleşme teorileri hem de yeni paradigmanın verileri elden geldiğince “nesnel” olarak ele alınacaktır. Yeni paradigmanın klasik sekülerleşme teorilerin verilerini sorgulamaları, bilimsel yöntemin ne olduğu veya bilimsel objektiflik yargısının nasıl düzenlenmesi gerektiği yönündeki seküler anlayışlara kadar uzanmaktadır. Örneğin dinin “bize nesiller boyu aktarılan ve modernite tarafından kırılmayan bir zincir olduğu” şeklindeki teziyle tanıdığımız Daniele Hervieu-Leger, din sosyologlarının inanan kimseler olmamasını objektifliğin temel ölçüsü sayan mantığı şu sözlerle sorgulamaktadır: “Aile sosyolojisi yapmak için evli olmak mı gerekir?”(Hervieu-Leger, 2000:13).

Sosyolojik araştırmalarda tabi bilimlerdeki gibi deney yapma olanağı çok güç ve sınırlı olduğu için, bu eksiğı giderme yönünde yararlı olan ve araştırmacılar tarafından sıkça başvurulan yöntemlerden biri de, karşılaştırma yöntemidir (Ozankaya, 1991:56). Sekülerleşme olgusunun farklı toplumların inanç ve kültürlerini aynı oranda etkileyip etkilemediğini, ortaya koymak, ortaya çıkış itibarıyla batılı bir olgu olmasına karşın, batılı olmayan diğer ülkeleri de etkileyeceği gerçeğinden hareketle araştırma ortaya konulurken karşılaştırma yöntemine başvurulmuştur. Sekülerleşmeyle ilgili ortaya konan veriler karşılaştırarak bu verilerin güvenilirliği değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Çünkü aynı olguya farklı açılardan bakan bu teorilerin verilerinin kendi açılarından doğruluğu kabul edilse de çok boyutlu bir konunun tek bir bakış açısıyla doğru olarak anlaşılması ve ifadelendirilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla araştırmada, farklı toplumların inançları da yer yer karşılaştırarak konuya zenginlik katılmış ve daha doğru sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır.

Sekülerleşme, laiklik kavramıyla yakın bir anlama sahiptir ancak aynı anlam karakterlerini paylaşmazlar. Laiklik, din ve devletin ayrılmasını ifade ederken sekülerleşme din ve devletin ayrılmasını da içeren, genel olarak dinin toplumdaki yerini ifade eden bir kavram olarak ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla, konu ele alınırken kavramın bu yönü dikkate alınacaktır. Aslında konu, hali hazırda, din ve devletin ayrılması olarak anlaşılmış olsaydı ortada tartışılacak fazla bir şey olmaması

gerekirdi. Batılı toplumların çoğunda laiklik anayasada yer almıştır. Ancak sekülerleşme tartışmaları halen devam etmektedir. Sekülerleşme çok boyutlu bir olgudur ve farklı bakış açılarından yararlanılarak açıklanabilir, onu sadece din ve devlet ilişkileri olarak ele almak yanlış sonuçlara ulaştıracaktır (Köktaş, 1997:16; Köse, 2001:204). Sekülerleşme kavramının kullanımı daha önceki çalışmalarda “dünyevileşme”, “çağdaşlaşma” gibi kavramlar kullanılmış olsa da, kavramın ifade ettiği anlamı sınırlayacağını dikkate alarak “sekülerleşme” ifadesini kullanmıştır.

#### 1.4. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bilimsel araştırmalar doğası gereği belli sınırlılıkları bünyelerinde taşırlar. Her bilimsel araştırmada olduğu gibi araştırmamız da belirli sınırlılıkları bünyesinde barındırmaktadır. Araştırma konusu olan sekülerleşme çok boyutlu (multi dimensional ) ve disiplinler arası (interdisipliner) ele alınıp incelenecek bir olgudur. Araştırmada sekülerleşme olgusu, din sosyolojisi perspektifinden ele alınmıştır. Araştırma bir literatür çalışması olduğundan “görüşme, anket” gibi teknikler kullanılmamıştır. Sekülerleşme olgusu, Batı dünyasında uzun yıllar tartışılmasına rağmen ülkemizde ancak son dönemlerde tartışma zemini bulmuştur. Konuyla ilgili yabancı literatürde hazırlanan “birinci el” kaynaklara elden geldikince ulaşılmaya çalışılmıştır. Kaynakların büyük çoğunluğunun yabancı dilde olması, Türkçe literatürde sekülerleşme konusu üzerine yazılan eserlerin çok az olması veya konunun sosyolojik perspektiften incelenmemesi gibi faktörler konunun işlenişi bakımından bazı zorlukları beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla araştırma ulaşılan kaynaklarla sınırlıdır.

Toplumsal şartlar ve durumlar sürekli değiştiği için sekülerleşme ve din üzerine yapılan bu araştırmada ulaşılan sonuçlar da nihai değildir. Ayrıca, sekülerleşme olgusu Batı dünyasıyla sınırlı bir olgu değildir. Buradaki sınır coğrafi değil, kültürelidir. Yani, sekülerleşme sürecinden sadece Batılı ülke ve toplumlar değil; aynı zamanda Batı dışı toplumlar, bunlardan İslam dünyası ve özellikle modern Türk toplumu bu süreçten etkilenen ve hali hazırda bu süreci yaşayan bir ülkedir. Durum böyle olmasına karşın, konuyla ilgili Türkçe literatürde araştırmalar oldukça yetersizdir veya daha çok modernleşme-İslam tartışması üzerinde yapılmaktadır. Ayrıca, sekülerleşmeyle ilgili çalışmalar daha ziyade Batılı toplumlar üzerinde yapılmış olduğu için, Batı dışı toplumlar özellikle de, Türk toplumu ile ilgili kapsamlı analizler yapılması pek mümkün olmamıştır

#### 1.5. Konuyla İlgili Daha Önceki Araştırmalar

Din ve sekülerleşme olgusu Batı sosyal bilimler alanında uzun yıllar işlenmiş bir konudur. Sekülerleşme konusunda önde gelen Batılı sosyologlardan Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Rodney Stark, William S. Bainbridge, Jeffrey K. Hadden, Robert N. Bellah, Grace Davie, David Martin, Bryan Wilson, Steve Bruce, Daniel Bell ve diğer birçok batılı sosyolog gerek kitap olarak, gerekse makalelerle sekülerleşme konusunu işlemişlerdir. Bu yazarların eserlerini, hem araştırmamızın kapsamı hem de zaman açısından, tek tek sunma yerine araştırma içerisinde bu sosyologların görüşlerine zaman zaman yer verilecektir.

Sekülerleşme olgusu batıda uzun yıllar araştırılmasına karşılık Türkçe literatürde konunun ele alınması oldukça yeni sayılır. Türkçe literatürde sekülerleşme üzerine yayımlanan eserlerden kısaca söz etmek gerekmektedir. Kronolojik olarak sekülerleşme üzerine yayımlanan eserler şunlardır:

**Ali Köse, “Sekülerizm Sorgulanıyor” (2001)**

Eser, Peter L. Berger, Rodney Stark, W. H. Swatos, K. J. Christiano, Jeffrey K. Hadden, Robert N. Bellah, David Martin’in sekülerleşme üzerine, Mark Juergensmeyer’in “fundamentalizm” üzerine farklı yer ve zamanlarda yayınlanmış olan makalelerden oluşan seçkidir. Sekülerleşme teorilerinin öngörülerinin gerçekleşmediği, dini kurum ve sembollerin yeni dini hareketler örneğinde olduğu üzere yeniden canlandığı ve sekülerleşme olgusunun bu bağlamda yeniden değerlendirilmesi gerektiğini öne süren yazarların çalışmalarının tercümesidir. Yazarın kendi makalesinin de bulunduğu bu çalışma, sekülerleşme olgusunu içeren ilk derli toplu eser olma niteliğini taşımaktadır.

**M. Ali Kirman, “Din ve Sekülerleşme” (2005)**

Eser sekülerleşme olgusunu sosyolojik bakımdan ele alan ilk çalışmadır. Böylesine önemli bir konunun sosyologlar tarafından ele alınması zorunluluğu ortaya çıkmıştır. M. Ali Kirman’ın bu çalışması eksik bırakılan bu boşluğu doldurma noktasında önemli katkılar sağlamaktadır. Sekülerleşme kavramı sosyal bilimler literatüründe yakın zamanlarda fark edilmiş ve bu konuyla ilgili problemler de daha çok laiklik, modernlik, çağdaşlık gibi konular çerçevesinde ele alınmıştır. Din ve Sekülerleşme ilişkisi üzerine yapılan ilk alan araştırması olan bu çalışmada sekülerleşme olgusunu din, ekonomi, bilim, siyaset ve aile gibi temel toplumsal kurumlar bağlamında incelemiştir. Eser alan araştırmasıdır. Yazar, Türk toplumunda dinin sosyal hayatta ne derece etkin olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Yazara göre sekülerleşme sürecinin ortaya çıkışı ve etkileri her toplumda aynı biçimde gerçekleşmemiştir. Her toplumun kendine özgü sosyo-ekonomik, kültürel ve tarihsel şartları birbirinden farklı olduğu için her toplum kendi toplumsal yapısına göre sekülerleşme sürecinden farklı biçimlerde etkilendiği gözlenmektedir. Dolayısıyla, sekülerleşme olgusu ele alınırken tek bir sekülerleşme modelinden bahsedilemeyeceğini, sekülerleşmenin artık sona erdiğini iddia etmenin de belli noktalarda hatalı olacağını ifade etmektedir. Çünkü sekülerleşme bir süreçtir ve henüz sonuçlanmamıştır. Ayrıca, sekülerleşme gerilemiş görünmesine karşın; etkisini hala güçlü bir şekilde sürdürmektedir.

**Ramazan Altıntaş, “Din ve Sekülerleşme” (2005)**

Yazarın sekülerleşme üzerine daha önceden çeşitli yer ve zamanlarda yayınlanmış olan makalelerinden oluşan, derleme bir eserdir. Din ve sekülerleşme ilişkisini teolojik perspektiften ele alan yazar, İslam ve sekülerleşme, İslam-Protestanlık ilişkisi bağlamında sekülerleşmenin kökleri üzerinde durmuş, ekonomi ve sekülerleşme konularını ele alarak konuya farklı bir perspektifte yaklaşmıştır. Eser yazarın Kalam alanında çalışması nedeniyle sekülerleşme hakkında genel bilgiler içermektedir.

**Zeki Sayman, “Din Sekülerleşme Cemaatler” (2005)**

Akademisyen olmayan ancak bu konulara ilgi duyan biri olarak yazar din ve sekülerleşme ilişkisini İslamiyet bağlamında değerlendirmektedir. Mezhepleşme olgusu, sefilik ve İslam dünyasının son yüzyıldaki sekülerleşme tecrübesini cemaatleşme bağlamında ele almaktadır.

**İslamiyat Dergisi, “Dünyevileşme” (2002)**

İslamiyat dergisinin “Dünyevileşme” özel sayısı olarak hazırlanan çalışmada farklı bilim dallarından akademik alanda çalışan ve araştırmacı yazarların dünyevileşme/sekülerleşme olgusunu çeşitli perspektiflerden ele aldıkları konuyla ilgili bilgilerin sunulduğu bu çalışma faydadan hali değildir.

**Diyanet Aylık Dergi, “Dünyevileşme” (2006)**

Gündemi takip edici bir niteliğe sahip olan dergi; sekülerleşmenin son yıllarda popülaritesinin artmasının bir sonucu genel olarak dünyevileşme olgusuyla ilgili çeşitli görüşleri bir araya getirmiştir.

Gerek İslamiyat, gerekse Diyanet Aylık Dergi'de sekülerleşme, dünyevileşme olarak ele alınmıştır. Özellikle Diyanet dergisi, sekülerleşmeyi dünya-ahiret ilişkisi çerçevesinde teolojik olarak ele alan ve elementer yazılardan oluşmaktadır.

## 2. DİN VE SEKÜLERLEŞME

### 2.1.Din

#### 2.1.1.Kavramsal Açıdan Din

Din olgusunu konu edinen bu araştırmada öncelikle dinin ne olduğunun belirtilmesi gerekmektedir. İnsanlığın hemen her döneminde toplumların hayatını etkileyen, aşkın bir güce inanma duygusunun var olduğu görülmektedir. Din insanların yaşam biçimlerinin şekillenmesinde, sosyal, kültürel, ekonomik vs. alanların düzenlenmesinde önemli bir unsur olmaktadır.

Bütün insanların zihninde aynı duyguları uyandıracak olan bir din tanımı gerçekleştirme ideali tarihin her döneminde güncelliğini korumuştur. Ancak üzerinde herkesin uzlaşmaya varabileceği bir tanım da ortaya konulabilmiş değildir. Klasik dönemden, günümüze kadar her sosyolog din-toplum ilişkileri bağlamında kendi bakış açılarını yansıtan farklı tonlarda tanımlamalarda bulunmuşlardır. Berger'e göre tanımlar doğaları gereği doğru veya yanlış olduklarına göre değil de, az veya çok faydalı olup olmama durumuna göre değerlendirilmelidir (Berger, 2000:253). Çünkü "din" kavramı bir Budist ile Yahudi bir insanın zihninde ayrı çağrışımlar yapacaktır. Hatta aynı dine inanan insanlar bile farklı din anlayışlarına sahip olabilmektedirler. Bazı din tanımlamalarında dinin bilgi veren yönü ön plana çıkarılmış, konunun psikolojik, sosyolojik yönü ihmal edilmiş, bazılarında da kognitif yanının aleyhine olacak şekilde ahlak ve duygu konusu ön plana çıkarılmıştır (Köktaş, 1993:22). Dolayısıyla, her bilim dalı kendi metodolojisine uygun tanımlamalar yapmıştır.

Dinin Tanrı ya da bir kısım tabiatüstü manevi güçlerle ilişkili olduğunu varsayan tanımlar dinin teolojik tanımları olarak kabul edilebilir. Buna göre din, Tanrıya, manevi varlıklara inanmadır, Tanrının insan ruhunda yaşamasıdır. Din, hem korkutucu hem de cezpedici olan gizemdir. Yani teolojik tanım, bir şeyin din olabilmesinde genel olarak bir "Yüce Varlık" şeklinde kişiselleştirilen ancak zaman zaman güçlü manevi varlıklarda yayılmış bir varlık olarak da tasavvur edilen ya da gayri şahsi, gizemli, tabiatüstü bir güç olduğu kabul edilen bir güce inancı temel ölçüt haline getirir. Dinin ahlaki tanımı, dinin kendisine inananların nasıl yaşamaları gerektiğini anlatmaktan ibaret olduğunu vurgulayan tanımlardır. Ahlaki tanımlar, kaynağını sorgulanmamış ya da sorgulanamaz bir otoritede bulan ve genel olarak inananlar tarafından desteklenen doğru bir davranış kodunu, bir şeyin din sayılmasının temel ölçütü sayarlar. Felsefi tanımlar, insanın kozmik düzen ya da beşeri var oluşla ilişkili olarak yorumladığı bir ideayı ya da kavramı bir şeyin din sayılabilmesinin ölçütü haline getirir. Dinin psikolojik tanımı, insanların içinde bulunulan his ya da duyguları bir şeyin din olarak kabul edilmesinin temel ölçütü haline getirir. Bu duygular ya da hisler, insanların söz konusu duygu ve hisleri tatmin etmek için daha büyük güçlere başvurmalarına sebep olurlar. Sosyolojik tanım, bir insan toplumunun varlığını dini temel kriteri haline getirir. Bu insan topluluğu, toplumun kendisinden daha büyük kuvvetler ya da güçlere olan inançlarıyla özdeşleştirilir, toplum bu inançlar tarafından bir arada tutulur ve varlığı böylece devam eder (Cox, 2004:19-22).

Tanımların bu çeşitliliği dinin evrensel tanımının yapılamayacağı, 'efradını cami ağyarını mani' bir tanımlama yapılamayacağı gibi durumla karşı karşıya bırakır. Tanımlar yapıları gereği belli sınırlamaları bünyelerinde taşır. Dolayısıyla, her tanım bir diğerini dışarıda bırakır. Din bir sosyolog için 'sosyal bir kurum' olarak değerlendirilirken, psikolog için 'yaşanan bir tecrübe' olarak algılanmaktadır.

Herhangi bir sekülerleşme tartışmasında sekülerleşmenin hangi fikrî temele dayandığının ortaya konulması tartışmanın sonucunu belirlemek için çok önemlidir. Üzerinde durulması gereken nokta, sekülerleşmenin nasıl tanımlanacağıdır. Belki daha esaslı olarak dinin nasıl tanımlayacağı, konunun odağını oluşturmaktadır. Sekülerleşmeyi yorumlayanların muhtemelen en önemli özelliği, görüşlerini din tanımlamalarına bağlamalarıdır (Haralambos and Holborn, 1995:488). Din ve sekülerleşme üzerinde herkesin üzerinde uzlaştığı genel tanımlamalar olsa da olmasa da, bir kısım sosyologlar tarafından böyle bir süreç tanımlanmıştır. Din, ilkelden moderne bütün toplumlarda aynı biçimde yaşanmamış ve anlaşılmamıştır. Aynı dini gelenek içerisinde bile din insanlar tarafından farklı biçimlerde uygulanmış ve yorumlanmıştır. Durum böyle olunca insanların bir ve aynı dini yaşayış ve anlayışa sahip olduğundan hareketle din tanımlamalarında bulunmak yanıltıcı sonuçlar verecektir.

Din toplumsal ve bağlayıcı bir fenomendir. Mikro seviyede bu sosyal bağlamda din ayrı ayrı çeşitli “insan ihtiyaçlarının” tamamıyla karşılanması için yardım eder ve teşvik eder. Burada iki düşünceye vurgu yapılmaktadır. Birincisi, dini güdü şayet evrensel değilse, toplumsal yapının temel bir yönünü oluşturur. İkincisi, din-kastedilen dini tecrübedir-sosyal yapının toplumsal seviyesinin bir türevidir (Wentworth,1989:48).

Dindarlığın boyutları üzerine yazdığı makalesinde Charles Glock, dindarlığın boyutlarını dini inanç, pratik, tecrübe, bilgi ve etkileme şeklinde beş boyutta ortaya koymaktadır. Buna göre, insanların dini yaşayışları farklı formlarda olabilmektedir. Yapılacak araştırmanın da dindarlığın bir boyutunu yaşayan insanın diğer boyutunu yaşamadığı veya yaşaması gerektiği gibi ön kabullerden ziyade dindarlığın genel olarak ele alınması gerektiğidir. Böylece daha genel ve daha güvenilir sonuçlara ulaşılabilecektir (Glock, 1998:252-9). Örnek olarak aşırı iki durum ele alındığında: şayet din sadece kurumsal pratik açısından tanımlandığında sekülerleşme, kilise üyeliği ve katılımının düşüşü anlamına ve karakteristik bir süreç gibi görünebilir, en azından Batı Avrupa toplumlarında; ancak diğer taraftan, dini her bireyde “dindarlığın” bir miktarı olarak tanımlandığında, sekülerleşmeyi tanımlama imkânsız hale gelir ve sadece insan psikolojisinin bu evrensel özelliğini göstermek için değişimin içeriğine işaret etmek için kullanılır. Sekülerleşme çalışmasındaki belirli ana problem tanımlamadır, bu bakımdan ortaya konulan kavramların farklı kullanımlarını göz önünde bulundurmak olgunun anlaşılması açısından çok önemlidir (Hill, 1973:228).

### 2.1.2. Sosyolojik Açıdan Din

Sekülerleşme konusunun anlaşılmasında; problemin ortaya konulmasında kullanılan kavramların birbirinden oldukça farklı şekilde kullanılması etkili olmaktadır. Bunlardan biri de, “din” kavramına yüklenen anlamlar ve bu bağlamda din kavramının farklı perspektiflerden tanımlanmasıdır. Dinin özcü (substantive) tanımını yapanlara göre doğüstüne bir inanç olarak din, sekülerleşme süreciyle birlikte çöküşte gibi görünür. Dinin fonksiyonel tanımını elinde bulunduranlara göre, hayata bir anlam sağlayıcı olarak din; sekülerleşme süreciyle birlikte bir takım değişimlere maruz kalır, ancak dini çöküş zorunlu değildir (Roberts, 1990:319). Dolayısıyla burada yapılması gereken şey dinin özcü ve fonksiyonel tanımlarını ele alarak konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak olacaktır.

İster özsel isterse de işlevsel olsun belli bir din tanımı ve buna dayalı din teorilerinden hareket etmenin bile sınırlayıcı ve indirgeyici eğilimleri içerebileceği, buna türlü felsefeler ve doktrinlerin şartlandırıcı, yönlendirici ve hattâ yanıltıcı tuzak etkilerinin olduğu ifade edilmiştir (Günay, 2002:18). Sosyologların yapmış olduğu din

tanımları arasında “özcü” (substantial) ve “fonksiyonel” (functional) din tanımları dikkat çekmektedir.

Özcü tanımlara göre, din, inançlar, tutumlar, yönlendirmeler, aktiviteler, kurumlar ve yapıların öz olarak doğaüstüne ait olduğunu vurgular. Dini bu şekilde tanımlayanların toplumun işleyişi için dinin önemini kaybetmesi veya aşınmasını çeşitli boyutlarını kabul etmeleri mümkündür (Wilson, 1987:159). İşin başında dinin bir tanımını yapmak mümkün değildir. Olsa olsa bir tartışmanın sonunda-aşağıda olduğu gibi-bir tanım yapılabilir diyen Weber, bir tanım yapmaktan çekinir. Berger’in de ifade ettiği gibi Weber’in eserini okuyan bir kimse vaat edilen tanımsal sonucu boş yere bekleyip durur dese de, Weber’in döneminin din biliminde geçerli olan özcü tanımı kabul ettiği ve takip ettiği ifade edilmiştir (Taş, 2003:203).

Bütün dinleri kapsayacak şekilde bir tanımlamanın R. Otto tarafından yapıldığı kabul edilmektedir. Ona göre din, “insanın kutsalla ilişkisi”dir. Otto’ya göre, kutsal olarak bilinen veya kabul edilen şey, her şeyden önce sadece dini alanda ortaya çıkan özel bir değerlendirmedir. Bu tanım, bireyin kutsal olanı yaşabilme kabiliyetinin varlığını ve bu tecrübenin onun varlığı icabı bulunduğunu ifade etmesi bakımından önemlidir (Köktaş, 1993:25).

J. Wach da Otto’yla benzer şekilde, din kutsalın tecrübesidir tanımını kabul etmektedir. Ona göre din alanında geçerli bir ifade veya formun gerçek anlamı ve en temel kaynağı, orijininde ve karakteristik bir dini tecrübeye tanıklık etmesindedir. Wach’a göre dinin bu şekilde anlaşılması ve objektifliği üzerinde ısrar etmekte ve onun yalnızca yanıtıcı tabiatı üzerinde ısrar eden psikolojik nazariyelere karşı koymaktadır (Wach, 1987:17;Taş, 2003:203).

Sosyolojik anlayışı Wach’ın etkisinde şekillenen G. Mensching’e göre din, insanın kutalla hayati ilişkisini ve kutsalla çevrilmiş insanın cevabi davranışdır. Bir çerçeve tanım olan dinlerin tezahürlerinde tarihsel imkanların çoğunu açıkta bırakan bu tanım, daima kullanıldığı şekliyle din kelimesiyle ifade edilmiş olan esas yapıya dayanır (Köktaş, 1993:26).

Berger, hem din tarihi hem de genel olarak din bilimlerinde ortak olan fenomenin yerleşik kavramlarıyla hareket ettiğini belirtir. Rotto’unun din tanımı doğrultusunda hareket ettiğini belirtmiş ve özcü bir tanımlamayla çalışma denediğini ifade etmiştir. Ancak açık bir din tanımı da vermemiştir. Berger, düşünsel dönüşüm yaşamıştır, yani başlangıçta ateşli bir sekülerleşme taraftarıyken, daha sonra bu görüşlerinden vazgeçmiştir ve bu bağlamda, Luckmann’ın işlevsel tanımına tamamen katıldığını ifade etmiştir. Dinin özsel bir tanımını yapmaya çalışmanın ve onun antropolojik temellenmesiyle toplumsal işlevselliğinin ayrı ayrı konular olarak incelenmesinin daha yararlı olacağını düşünmektedir (Berger, 2000:254-56).

Anlaşıldığı kadarıyla dinin özcü tanımları, dinin kutsal, aşkın, doğaüstü bir varlığa atıfta bulunmaktadırlar. Bu tanımlar bazı sosyologlar tarafından din fenomenini evrensel olarak tanımlayamadıkları için dar tanımlar olarak değerlendirilmişlerdir

Sosyal değişimin oldukça yavaş gerçekleştiği sanayi öncesinin durağan toplumlarında dinin özünü ilgili tanımlara uygun bir dini yaşayışın hakim olduğu görülürken; hızlı sosyal değişimlerin yaşandığı ve geleneksel olandan sanayi toplumuna geçişte modernizmin etkisindeki toplumlarda ise, fonksiyonel din tanımlarına uygun bir dini hayatın yaşandığı görülmüştür. Ancak, buradan özcü tanımlamaların geleneksel toplumlarda, fonksiyonel tanımların da modern toplumları anlamada daha uygun olacağı sonucu çıkarılamaz (Coşkun, 2005:13).

Dinin sosyolojik değerlendirmesinde ortaya çıkan farklılıkların temel sebebi dine bakışın hangi düzlemde gerçekleştirildiği, dinin hangi gözle değerlendirildiği ile

yakından ilgilidir. Mesela Bryan Wilson gibi “din sosyal bir kurumdur” yaklaşımıyla kurumsal anlamda değerlendirmede bulunanlar mabetlere devam veya dinî kurumlara katılım gibi tamamıyla sosyal aktiviteleri dikkate alarak modernite ile birlikte dinin zayıfladığını iddia etmektedirler. Ama dinin “bir anlam sistemi” olduğu yaklaşımını benimseyenler ise dinin metafizik alanı, dolayısıyla da içinde yaşanan dünyayı anlamlandıran bir olgu olduğunu, bu anlamlandırmanın da insan için önemini hiçbir zaman kaybetmediğini düşünmektedirler. Onlara göre bu önem modernite ile gerilemek yerine giderek artan bir ivme göstermiştir (Köse, 2001:214).

Dinin özcü tanımlamaların yanında, bir kısım sosyolog dini, belli sosyal fonksiyonları yerine getiren bir dizi inanç, düşünce ve aktivitelerin olduğu fonksiyonel terimlerle tanımlamışlardır (Wilson, 1987:159).

Fonksiyonel tanımın öncüsü olarak kabul edilen Durkheim’e göre din, kutsal nesnelere ilgili inanç ve uygulamalara bağlı bir sistemdir, yani katılanları kilise adı verilen tek bir ahlaki toplulukta bir araya getiren, ayrı yasaklanmış inançlar ve uygulamalardır (Aron, 2000:278). Durkheim’in bu tanımını değerlendiren Berger’e göre, Durkheim’i, Weber’in aksine döneminin din biliminin uzmanlığının dini özcü bakımdan tanımlamak şeklindeki eğilimin karşısında yer aldı. Bu bağlamda, Durkheim’in dine yaklaşımının Weber’inkinden çok daha köklüce sosyolojik olduğu söylenebilir, yani Durkheimci açıdan din, toplumsal olgu olarak algılanmaktadır (Berger, 2000:254)

Dini onun toplumsal işlevselliği açısından tanımlamaya girişen en inandırıcı ve en kapsamlı girişim The Invisible Religion (1967), adlı kitabında Thomas Luckmann’ın kidir. Her ne kadar gözle görülür bir biçimde Durkheim’i aşan genel antropolojik telakkilerle genişletilse de bu girişim çok açık bir şekilde Durkheimci çizgide yer alır. Ayrıca Luckmann çağdaş yapısal işlevselcilik ile kendi işlevsellik anlayışı arasında ayırım yaparken dikkatlidir. İşlevsellik belli temel antropolojik varsayımlara dayanır, yoksa (sözgelimi Batı kültürüne özgü dinin bir kurumsallaşması olan kilise üzerinde yoğunlaşan din sosyologlarının yaptığı gibi) tarihsel açıdan göreceli olduğu kadar evrensellik statüsüne de kolay kolay çıkarılamayan özgül kurumsal burçlarda değil. Oldukça ilginç bir iddia olan Luckmann’ın özünün, insan organizmasının; biyolojik tabiatını nesnel, ahlaken sınırlayıcı ve tamamen kuşatıcı mana alemleri vasıtasıyla aşkınlılaştırma yeteneğinde odaklandıkları görülür. Netice itibariyle din, (Durkheim’de olduğu gibi) sadece toplumsal bir olgu olmakla kalmaz, aynı zamanda gerçekten par excellence (tam anlamıyla) antropolojik bir olgu da olur. Böylece asıl itibariyle beşeri olan her şey, ipso facto (bilfiil) dini de olmuş olur ve beşeri düzlemde dini olmayan fenomen, yalnızca insanın hayvani tabiatında veya daha doğrusu diğer hayvanlarla ortak olduğu biyolojik yapılarında yer alanlardan ibaret olur (Berger, 2000:255).

1950 ve 60’lara kadar Amerikan sosyolojisinin hareket noktasını dinin bütünleştirici etkisi oluşturmaktadır. Talcott Parsons da, dinin bütünleştirici etkisine vurgu yapmıştır (Davie, 2005:). Dini sembollerin birleştirici gücü ve ortak bir dini dünya görüşünün bütünleştirici fonksiyonu sosyal istikrar için çok önemlidir. Kesinliğin bir atmosferi ve kutsal sembollerde ifade edilen, tek başına bir dünya görüşünün yoksunluğu, Berger’in esas ilgi alanıdır. Dolayısıyla, o sekülerleşmenin-kültür ve toplumun birçok sektörünün dini kurumlar ve sembollerin egemenliğinden kaldırılan-modern toplum ve din arasındaki ilişkide eleştirel bir süreç olduğuna inanır (Roberts, 1990:306).



## 2.2.Sekülerleşme

### 2.2.1.Kavramsal Açıdan Sekülerleşme

Herhangi bir kavramın içerdiği anlamları bütünüyle bünyesinde barındıran bir tanımlama yapmak oldukça zordur. Söz konusu olan, birbiriyle ilişkili birçok kavram ve süreçlerin çatısı olarak kabul edilen sekülerleşme olduğunda, zorluğun derecesi daha iyi anlaşılır. Aslında, büyük ölçüde kültürel eksen üzerine oturtulan bu kavramını tanımlamak oldukça güçtür. Kavramlar kullanıldıkları yer ve zamana göre değişiklik arz etmektedirler. Bir kavramın ilk kullanıldığı zaman sahip olduğu anlamda kaymalar olabileceği gibi, yeni ve farklı anlamlar da kazanabilmektedirler. Yabancı literatürdeki kavramların alınıp kullanılmasında bazı sıkıntılar yaşanmaktadır. Çünkü taşınan kavram bazı değişim ve dönüşümlere, hatta içeriğinin tamamen boşalmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla, sekülerleşme, modernleşme, rasyonelleşme gibi kavramların ortaya çıktığı yerden bağımsız ele alınmaması gerekmektedir.

Ele alınacak olan “sekülerleşme” (secularization) kavramı da uzun bir anlam serüvenine sahiptir. Kavram teoloji, felsefe, sosyoloji, sanat, mimari ve hukuk gibi çeşitli alanlarda kullanılmıştır. Seküler kelimesinin tanımı üzerinde kavramın kullanılmaya başlanmasından günümüze kadar gelen süreçte tam bir mutabakatın sağlandığı söylenemez. Kavram olarak sosyoloji literatüründe kullanılmaya başlanıncaya kadar kelime farklı anlamlarda kullanılmıştır. Ancak kavram sosyolojide kullanılmaya başlandığında bile her sosyolog; kavramı kendi düşünce yapısına uygun olarak tanımlamıştır. Kavrama değer yargısı ekleyen sosyologların yanı sıra; kavramı mutlak anlamda tanımlama girişimlerinde bulunanlar da olmuştur. Bu bakımdan, sekülerleşme kavramının tam olarak anlaşılması için kavramsal analizin yapılması gerekmektedir.

Genel olarak, sekülerlik Latince "secularity" sözcüğünün İngilizce kanalıyla dilimize geçmiş bir seklidir. "secular" sözcüğü, Latince'deki "şu anki çağ/zaman" anlamına gelen "seaculum" sözcüğünden türetilmiştir (Swatos and Christiano, 1996:211; Attas, 2003:40). Bununla birlikte dördüncü-beşinci asırlardan itibaren muhtemelen “bir devrin ruhu” fikrinin uzantısı olarak “dünya” anlamını da üstlenmiştir. Attas, sekülerizm kavramında yer alan zaman-mekan çağrışımının tarihsel olarak Greko-Romen ve Yahudi geleneklerinin Batı Hıristiyanlığı içerisinde kaynaşmasından doğan uygulamalardan oluştuğunu ifade eder. O tarihlerde de kelimeye karmaşık bir anlam atfedilmiştir. Örneğin “sonsuz zaman” gibi bir anlama gelirken, bugün resmi Hıristiyan dualarının sonunda yer alan “ebedi dünya” veya “ebediyen” gibi tabirler Latince seaculum kelimelerinin tercümesidir. Saeculum kavramı şeytanın egemenliği altındaki “bu dünya”ya işaret eden dini olarak olumsuz bir terim olarak kullanılmıştır (Hill, 1973:229). Kavram “dış dünya” anlamını da ifade etmektedir. Örneğin, dış dünyadan soyutlanarak resmi bir “yaşam disiplini” içinde yaşayan manastır rahipleri, dış dünyada insanlara hizmet veren mahalle papazı anlamına gelen “seküler” papazlardan ayırt edilmişlerdir. Ancak kelime aynı zamanda Tanrıyla uyuşmayan bir hayat veya hayat şekli anlamında da kullanılıyordu. Dolayısıyla insanlar “dünya”dan kaçmak için manastır hayatına gireceklerdi. Kavram daha sonra sivil hukukla kilise hukukunun, sivil mülkiyetle kilise mülkiyetini ayırt etmek için kullanılmaya başlanmıştır (Swatos and Christiano, 1996:211; Hill, 1973:229).

"Sekülerizasyon" ifadesi de batıda ilk defa 1644-48 yılları arasında Katoliklerle Protestanlar arasında uzun süren din savaşları sonunda yapılan "Westfalya" antlaşması metinlerinde kullanılmıştır. Bu ifade ile "kilisenin elinde bulunan emlakın kamulaştırılması kastedilmektedir. Böylece resmi bir metinde ilk defa kullanılan

"sekülerleştirme" ibaresi ile ruhani iktidara ait olan dünyevi gücün mülkiyet ve kontrolü dünyevi iktidara verilmiş oluyordu (Altıntaş, 2002:58; Hocoğlu, 1994b:49) Aynı kavram Roma dini hukukunda tarikatlardaki bir müridin "dünya"ya yönelişini de göstermektedir. Kavramın kullanımı, özel durumlardaki tartışmalar ne olursa olsun tamamen tasviri ve değerlendirmeden uzak bir anlamda kullanılmaktadır. Ancak bu kullanım son zamanlardaki sekülerleşme tartışmalarından son derece uzaktır (Berger, 2000:116). "Sekülerlik" in bir "izm" halinde ortaya çıkışı George Jacob Holyoake ile 1851 yılında olmuştur. Hocoğlu'nun ifadesine göre Holyoake sekülerizmin sosyal, siyasi ve ahlaki amaçlarının ateist inançları ortaya çıkarmamasının imkânları üzerinde uğraşmış, bununla o, liberal zihniyetli teistlerin de, kendi teizmlerini bir peşin hüküm haline getirmemeleri durumunda bu hareketin içine çekilebileceğini ümit etmiştir. Sekülerizm genel olarak, bir düşünce akımı, bir hayat tarzı olarak Protestan dünyada; dinden arındırılmış bir dünyevi hayat tarzının tesis edilmesi; din'in dünyevi olan her türlü aksiyon ile bağlantısından koparılarak bütün sosyal fonksiyonlarının ve uygulama güçlerinin yok edilerek pasifize edilmesi ve bütünüyle ferdi ve kişisel bir boyuta indirgenerek dünya ile fonksiyonel bağlantısı kesilmiş bir ritüeller ve inançlar kompleksi haline getirilmiştir (Hocoğlu, 1994b:43). Böylece, XIX. yüzyılda kelime İngiliz düşünür G.J. Holyoake tarafından resmen benimsenmiştir. Dolayısıyla, kelime sosyal bilimlere uyarlandığı yıllarda zaten karmaşık bir kullanıma sahiptir, ancak giderek bir takım olumsuz anlamlar da yüklenmektedir (Swatos and Christiano, 1996: 211).

On sekizinci yüzyılda "sekülerleşme" (secularization) kavramı araziye kilisenin idaresinden sivil idareye dönüştürülmüştür ve kavram genel olarak nötr bir anlama sahiptir, on sekizinci yüzyıl boyunca-kilisenin arazileri yönetimi çok daha kapsamlı siyasal programa dönüştüğünde-kavram bu nötrlüğünü kaybetti. On dokuzuncu yüzyılda sekülerizm (secularism) kavramı militan bir şekilde ateistik kurumları nitelemek için kullanılmıştır ve belki bundan dolayı sekülerleşme düşüncesi birincisine (secularization) teologlar tarafından farklı yönde çeşitli eleştirilerde bulunulmuştur, daha sonraki 'seküler' kavramı, teologların tartışmalarında olumlu bir madde haline gelmiştir (Hill, 1973:229).

Sekülerleşme kavramının tanımlanmasında her tanım kavrama bir sınırlama getirmiştir. Dolayısıyla yapılan her tanımlama üzerinde konuyla ilgilenenlerin zihninde bir takım kuşku ve problem varlığını korumuştur ve korumaya da devam etmektedir. Schiner (1966), kavramın altı anlamını veya kullanımını belirler:

1-) Önceden kabul edilen dini semboller, doktrinler ve kurumların prestij ve öneminin kaybolmasıyla dinin çöküşüne, dinsiz bir topluma ulaşmayı ifade eder.

2-) Dikkatin doğaüstünden uzaklaşarak dünya hayatının ihtiyaçlarına ve problemlerine yönelmesi anlamında daha çok bu dünyayla hem hal olmaya atıf yapar. Bu aşamada, dini ilgiler ve gruplar, sosyal ilgiler ve dini olmayan gruplardan ayırt edilemez. Ahlak alanında insanların gelecek hayat yönündeki motivasyonlarının veya var olan ihtiyaçları için temel motivasyon sağlayan pragmatik bir ahlak yoluyla geleneksel ahlak düşüncesinin yer değiştirmesini de kapsamaktadır. (Hill, 1973:234).

3-) Sekülerleşme toplumun dinden ilgisini kesmesi anlamına gelebilir. Burada din, kendi ayrılmış alanına çekilir ve özel hayatın bir meselesi haline gelir, bütünüyle içsel bir karaktere sahip olur ve dinin kendisi dışında sosyal hayatın her yönündeki etkisi sona erer.

4-) Din, dini inançlar ve kurumların dindar olmayan formlarına doğru bir dönüşüme maruz kalabilir. Bu değişim önceden ilahi güce dayandırılan bilgi, davranış

ve kurumların tamamen insanın yaratıcılık ve sorumluluk alanına yani “antropolojik din”e doğru dönüştürülmesini ifade eder.

5-) Dünyanın kutsallıktan arındırılması anlamındadır. İnsanın ve doğanın doğüstü tarafından rasyonel ve nedensel bir açıklaması ve manipülasyon konusu haline gelirken; dünya kutsal karakterini kaybeder.

6-) Son olarak sekülerleşme, geleneksel değerler ve pratiklere bağlılığın kaybedilmesi anlamında, değişimin kabulü ve alınan bütün kararlar ve eylemin rasyonel ve faydacı bir temele dayandırma yönünde toplumda “kutsal”dan “seküler”e doğru bir geçiştir. Açıkçası, bu kullanım toplumda dinin sadece değişen bir durumuna işaret edilenden daha uzak anlamlara işaret eder (Hamilton, 2001: 187; Hill, 1973: 228).

Benzer şekilde Richard Fenn sekülerleşme sürecini beş aşamada değerlendirir. Buna göre ilki, dinin tarih boyunca devam etmesinden başka çok erken ortaya çıkan dini roller ve kuramların farklılığıdır. İkincisi, dini ve seküler konular arasındaki sınırı aydınlatma isteğine dayanmaktadır. Seküler yapılar genel olarak, dini ve seküler kurumların belli olduğu, bunlar yetki alanlarının ayrılmasından çok önce dini alandan farklılaşmıştır. Onlar, gerçekte, asla bütünüyle bağımsız ve belirsiz olamaz. Kutsal ve profan arasındaki ayrımın belirsizliği, sekülerleşme sürecinin kendisi tarafından geliştirilen şeyin kendisidir. Üçüncü aşama, toplumun çeşitli unsurlarının ilgilerinin sınırını aşan genelleşmiş dini sembollerin gelişmesini içerir. Amerika bağlamında, Fenn, burada "sivil din" (Bellah 1967) olarak isimlendirilen şeyin gelişmesine işaret eder. Dördüncü aşamada, azınlık ve kişisel özellik "durum tanımları" ortaya çıkar. Sosyal otorite sekülerleşmiştir, ancak burada birçok grubun dini zeminlerde meşrulaştırma aşaması gibi kutsalın bir yayılması vardır. Son olarak, beşinci aşama ortak yaşamdan bireysel yaşamın ayrılmasıdır (Hamilton, 2001:209).

Sekülerleşme kavramı genel yönlendirici bir önerme olarak kullanılmasının yanında daha farklı anlamlar ifade eden bir önerme olarak da kullanılmaktadır. Bunlar arasında dinin “düşüşü” veya “kaybedilmesi”ni, “dini olanın seküler olandan ayrılması”ni, “bilimi aydınlık getirici ve din ile diğer karanlık şeyleri yok edici olarak gören Aydınlanma efsanesi”ni, “dinin dönüşümünü” sayabiliriz (Hadden, 1989:13-14; Stark and Bainbridge, 1987:279). Hatta daha ileri giderek Eric S. Waterhouse ise sekülerizmi “*ahlaki bir amacı olan negatif bir dini hareket*” olarak tanımlanabileceğini ifade etmiştir. O sekülerizmi, hayata ve idareye dair belirgin bir teori ortaya koymakla ahlaki olacağını, bunu yapmak için de ilahi veya gelecekteki hayata dair hiçbir referansa başvurmadığını, ancak dini bağlantılardan uzak bir dini fonksiyon teklif ettiğini ve bu sebeple de negatif olarak dini kabul edilebileceğini ileri sürmektedir (Hocaoğlu 1994b: 43). Ancak, çoğunlukla son derece basit bir tarzda hem toplumda hem de bireylerin bilincinde dinin gerilediği bir süreç olarak tanımlanmıştır. Sekülerlik kavramını sıradan etimolojik bir kavram olarak ele alıp sınırlamak yerine çözümlenmesi gereken bir sorunun ifadesi olarak ele almak gerekmektedir. Zira bu kavramı sadece epistemolojik, siyasi ve sosyolojik bir kavram olarak ele almak içerisinden çıkılması zor bir durumla ve kısır bir döngüyle karşılaşma ihtimalini oldukça artıracaktır. Çünkü sekülerleşme, temelinde daha çok ontolojik, kozmolojik ve teolojik unsurları da içeren bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sorunun cevabını bulmak, 'laiklik', 'çağdaşlık', 'ilericilik' gibi kavramların karşılıklarını daha net kavramımıza yardımcı olacaktır.

Sekülerleşme, Türkçede ilk kez kullanılmaya başlandığı yıllarda genellikle, çağdaşlık, asrılık, laiklik vs. gibi anlamlarda kullanılmış fakat sonraları bu karşılıkların bir takım eksik ve sınırlı tanımlar içerdiği düşüncesiyle bu karşılıklar yaygınlık kazanmamıştır. Sekülerin karşılığı olarak “dünyevi”, sekülerleşmenin karşılığı olarak da “dünyevileşme”, “çağdaşlaşma” kavramı kullanılmıştır (Berkes, 1973:15-6; Demirci:

2001:21). Ancak kullanılan bu kavramlar sekülerleşme kavramının anlam ve içeriğini bütünüyle karşılamamaktadır. Sekülerleşme kavramına İslam düşüncesine felsefi teolojik bir perspektiften baktığını ifade eden araştırmacılar kavramı “derin sapkınlık” (Güler, 2001:46), “gaflet” (Reçber, 2001:21) şeklinde tanımlayıcı yaklaşımlarda bulunulmuştur. Ancak bu tür ideolojik ve pejoratif yaklaşımlardan kaçınılması gerekmektedir. Çünkü ortaya konan yaklaşımlar Kirman’ın da belirttiği gibi sekülerleşme kavramının ifade ettiği anlamlarda kaymalara hatta içeriğinin bütünüyle boşalmasına yol açmaktadır (bkz. Kirman, 2005:52-53).

Sekülerleşmenin gerisinde Aydınlanma sürecinin bilim ve teknik anlamda gelişmesi yatar. Sekülerleşme Weber tarafından sosyoloji literatürüne kazandırılmış bir kavramdır. Weber kavramı “dünyanın gözünü açması”, sekülerleşmenin anahtarı olan rasyonelleşme büyü ve gizemden uzaklaşma anlamında kullanmıştır (Hamilton, 2004:197). Sosyal bilimler literatürüne sosyolojinin bir armağanı olarak giren sekülerleşme; “dinî düşünce, muâmelât ve kurumların sosyal önemini yitirdiği bir süreç (Brayn Wilson), dinî inançlar, ibadetler ve cemaat duygusunun toplumun ahlâki hayatından uzaklaştırılması, mistisizm dâhil tüm dinî konu ve tutumlara karşı tam ilgisizleşme, yarı paganlaşma, kilisesizleşme (Peter L. Berger)” gibi çeşitli yönlerden tanımlanmıştır. Yine Berger, sekülerleşmeyi “kültür ve toplum sektörlerinin dini kurum ve sembollerin egemenliğini ortadan kaldıran bir süreç olarak” tanımlar (Berger, 2000:168). Berger’in görüşünde dinin dünya görüşünü ve sembolleri birleştirme fonksiyonu aşırı şekilde önemlidir (Roberts,1990:304). Yani din, bir dünya görüşünün yaptığını; ölüm ve diğer sarsıcı deneyimleri açıklamak veya hafifletmekle kalmaz aynı zamanda onları meşrulaştırır (Segal, 1999:150). Sekülerleşme, “dinin gerilemesi”, yani dinin “daha önce kabul gören sembollerinin, doktrinlerinin ve kurumlarının prestij ve öneminin azalması” anlamına gelmektedir (Swatos and Christiano, 1996:5). Gerhard Lenski 1961’de The Religious Factor’e girişte modern dünyada dinin, aydınlanma ve bilim çağında görünmezliğe mahkûm olacağını ve dini insanların ilkel geçmişinde kalan ve sadece eskiden kalma bir şey olarak pozitivist bakış açısına bağlamıştı. Çünkü pozitivist açıdan din, aslında cahillik ve batıl inançların kurumsallaşmasıdır.

Sekülerleşmenin bir teori, tez, ideoloji veya doktrin olup olmadığı tartışılmıştır. Hadden’a göre sekülerleşme teorisi, herhangi bir sistematik incelemeden geçirilmeyen faraziyelerin ötesinde; sistematik önermeler bütünü olmaktan çok sorgulanmadan kabul edilen ideolojidir (Hadden, 1989:4). Bellah’a göre sekülerleşme teorisi bilimsel olmaktan çok dini bir doktrindir (Bellah, 2002:192). Berger, sekülerleşmeyi ‘salgın bir hastalık’ olarak görür. Bu hastalığın taşıyıcısı olarak, batı toplumları dışındakiler açısından Batı medeniyetinin bizzat kendisinin olduğu anlaşılacaktır. Ancak batı medeniyetinin içinden, söz gelimi bir İspanyol kasaba papazı tarafından bakıldığında ise, sekülerleşmenin özgün taşıyıcısı olarak modern ekonomik süreç, kitle iletişim araçlarının dünyevi içerikleri gibi etkenler görülür (Berger, 2000:171).

Sekülerleşme ile sekülerizm arasında anlam yönünden farklılaşmaya gidilmiştir. Sekülerleşme, değerler ve dünya görüşlerinin tarihteki “evrimsel” değişmeye göre sürekli olarak gözden geçirildiği sürekli ve sınırsız bir süreç; buna karşılık sekülerizm, bir din gibi insan için mutlak öneme sahip tarihsel ve nihai amaca uygun, kapalı bir dünya görüşü ve değerler dizisi verdiği ifade edilerek bu iki kavram arasındaki farklılık ortaya konulmuştur. (Attas, 2003:43.)

Attas, “sekülerleşmenin, tüm değerleri göreceleştirerek insan eylemi ve tarih için gereken açıklığı ve özgürlüğü sunduğunu; dolayısıyla sekülerizmin sekülerleşmeye karşı bir tehdit olarak algılandığını iddia eder. Bunun dikkatle incelenmesi ve devlet ideolojisi haline getirilmesinin önüne geçilmesinin gerekliliğini öne sürdüklerini ifade

eder (Attas, 2003:43). Sekülerleşme bir teori olarak öne sürülmektedir. Onu düzenleyici bir ilke olarak tanımlamak büyük olasılıkla daha doğru olacaktır. Bu şekilde sekülerleşme, modern toplumlarda din hakkında geniş kapsamlı bir düşünce ve bilgileri değerlendirmek için bir çerçeve ve etkili bir yöntem sunar (Davie, 2005:109).

Buraya kadar yapılan kavramsal analizden anlaşılacağı üzere sekülerleşme kavramının ne olduğu üzerinde tam bir mutabakatın sağlanmadığı görülmektedir. Kavram, tarihi süreç içinde anlam kaymalarına uğramış, siyasi, sosyal faktörlerin etkisiyle farklı anlamlar kazanmıştır. Sekülerleşme tanımlaması yapanların dünya görüşlerinin de kavramın tanımlanması ve ele alınmasında etkili olduğu görülmektedir. Kavram üzerinde farklı tanımlamalar olsa da sekülerleşmeyle birlikte dinin daha önce bütün toplum üzerindeki etkisinin azaldığını söyleyebiliriz.

### 2.2.2. Tarihsel Süreçte Sekülerleşme

Bu başlık altında genel olarak dini kurum ve sembollerin toplumsal önem ve etkilerini kaybedeceği bir süreç olarak tanımlanan sekülerleşmenin ortaya çıkışını hazırlayan tarihi, dini, felsefi, kültürel arka plan üzerinde durulması çok boyutlu bir olgu olan sekülerleşmenin anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Çünkü bir düşüncenin ortaya çıkmasında, tarihsel açıdan o düşünceyi oluşturan olaylar ve olgular bilinmedikçe meselenin açıklığa kavuşturulması mümkün değildir. Bu sebeple sekülerleşmenin alt yapısını oluşturan felsefi, sosyal, siyasi ekonomik dini vb. nedenleri ve kökleri üzerinde durulması gerekmektedir. Zira modernleşme ve bilimin ilerlemesi sadece maddi hayatı dönüştürmekle kalmamış, başta din olmak üzere gelenek, kültür ve kutsalı yeni bir okumaya tabi tutarak farklı bir takım değişmelere uğratmıştır. Bu köklü değişmelerin daha iyi anlaşılabilmesi için tarihi arka plan tartışmalarının yapılması gerekmektedir.

Genelde, sekülerleşmenin kökleri Rönesans, Reform ve Aydınlanma dönemine kadar uzandığı belirtilmiştir. Ancak sekülerleşme kavramının uzun bir geçmişe sahip olduğu söylenebilir. Fakat kavramın sosyal bilimlerde literatüründe günümüzdeki anlamıyla kullanıma girmesi yeni kabul edilmektedir. Kavram sosyal, siyasal, ekonomik vb. yönlerden zaman içerisinde anlam kaymalarına uğramış ve farklı biçimlerde kullanılmıştır. Önemli sekülerleşme teorisyenlerinden Stark ve Bainbridge sekülerleşmenin aslında yeni bir olgu olmadığını; doğaüstüne bağlılığı zayıflatan bir süreç olarak çoğu ilkel toplumlarda olsa dahi hemen her toplumda görüldüğünü ifade ederler (Stark and Bainbridge, 1987:311).

Bazı yazarlara göre, Hıristiyanlık kendi dini gelenekleri içerisinde bir takım seküler vurguları barındırmaktadır. P. Berger, sekülerleşmenin köklerinin Yahudi-Hıristiyan dini görüş geleneğinin kendi içerisinde yatan bazı nedenlerine işaret eder. Eski Ahit teolojisi dünyayı ruhsallıktan arındırmak için faaliyette bulunmuştur. Bu dönemde sadece Tanrı kutsaldır, dünya ruhların bulunduğu varlık olarak görülmemiş, dünya insanlığın kullanımına sunulmuştur. Bu bakış açısı, Tanrının insanların kontrol kaynaklarını ve sorumluluklarını kötüye kullanma tutumuna sahip olmalarına izin veren bir süreci geliştirmiştir. İnsanlığa yeryüzü üzerinde egemenlik sahibi olmak için yol gösterilmiş ve bu tutum teknoloji ve bilimin daha sonraki gelişmelerine izin vermiştir (Roberts, 1990:305). Ancak bu durum Hıristiyanlığın sekülerleşme yönünde gelişmeye müsait, otomatik bir eğilime sahip olduğu anlamına gelmez. Sosyal, ekonomik faktörler gibi dini geleneğin dışındaki faktörlerin de etkisinin olduğu bilinmektedir. Sekülerleşme eğilimleri özellikle Hıristiyan sosyal çevrelerde ortaya çıkmıştır, hâlbuki diğer dinlerde böyle eğilimler yoktur ve bu dini gelenekler de sekülerleşme meydana gelmediği gibi endüstrileşme, modernleşme ve şehirleşmenin etkisi de söz konusu değildir. Bu

bağlamda, Berger Hıristiyanlığın onlar için mezarlık yaptığını söylemiştir (Berger, 2000:172; Hamilton, 2001:195).

Sekülerleşmenin sadece dinsel kökenleri olmadığı, onun doğuşunda farklı bir takım faktörlerin etkili olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Batı kültürünün gelişiminde Yunan akılcı düşüncesinin etkisi sekülerleşme olgusunun gelişiminde önemli rol oynamıştır. Ancak sekülerleşmenin Ahdi Atik'te hali hazırda mevcut bazı dinsel temellerden ayrı bir şekilde anlaşılamayacağı ifade edilmiştir. Tanrı kavramının köklü bir tarzda araştırılması, yani Tanrı ile bu dünyanın bütün "doğal" süreçlerinin ayrılmasıydı. Yahudiler Kralın ilahlaştırılmasını kabul etmezler. İsrail Oğulları ile ahitleşen Tanrı'nın "ötekiliği" inancından gelir. Bu "gayri tabii" Tanrı anlayışı ki Hıristiyanlıkta daha da ileri götürülmüştür, dünyevileşme dediğimiz ve daha sonraları dünyanın tamamen kutsaldan arındırılması halini alan hadisenin en önemli dinsel dayanağı olarak görülebilir (Berger, 1999:105).

İsa'nın "Tanrının hakkını Tanrıya, Sezar'ın hakkını Sezar'a verin" sözü laiklikte olduğu gibi sekülerleşmenin de aslında Hıristiyan kaynaklı olduğu ve tarihinin İsa'ya kadar uzandığı yönünde görüşler ileri sürülmüştür (Mert, 1994:89; krş. Bulaç, 1994:66). Böyle bir yorumlama Hıristiyanlığın bütünsel yapısına, tarihsel gelişimine, mantığına ve o çağdaki duruma bakmadan literal bir okumayla bu sözden hareketle Hıristiyanlığın laikliğe elverişli bir din olduğunu iddia etmektir. Aslında bu ifadeyle İsa, bu dünyaya ve bu dünya düzenine önem verilmemesi gerektiğini bildirmektedir (Öktem, 1994:38; Mert, 1994:89).

Sekülerleşmenin başlangıcı olarak antik Yunan medeniyeti ve Roma Hukukuna dayandıran bir yaklaşım olsa da sekülerleşmeyi esas olarak Rönesans ve Reform hareketlerine dayandırmak kavramın tarihi gelişimi ve ifade ettiği anlam açısından daha uygun olacaktır. Rönesans dünya tarihi açısından önemli dönüm noktalarından birini teşkil etmektedir. Sanatta, bilimde, felsefede tabiata yönelme eğilimi sonucunda, gerek konu, gerekse metot olarak Tanrısal ve ilahi olandan tabii olana doğru yönelim insanla doğayı karşı karşıya getirmiş, bir anlamda Tanrısal güçleri devre dışı bırakmıştır. Rönesans'ın başlangıcında bulanık, belirsiz, müphem olan sekülerleşme, Rönesans'ın bitiminde oldukça net ve berrak bir şekil almaya başlamıştır. Başlangıçta içgüdüsel bir hareketi andıran sekülerleşme, sonraları bilinçli bir harekete dönüşmüştür (Hocaoğlu, 1994a:95-108).

Kavram olarak kullanılmamış olsa da sekülerleşmenin izlerini, Reformasyon hareketlerinde görmek mümkün olmaktadır. Reformasyon hareketleri, genel olarak Hıristiyanlığa ve onun temsil ettiği geleneğe, özelde Katolik kilisesine karşı çıkış hareketi olarak 15 ve 17. yüzyıllar arasında etkili olan ve Hıristiyan geleneğine yeni bir şekil vermek amacıyla hareket eden ve birçok Protestan kilisesinin ortaya çıkışıyla sonuçlanan bir yenilik hareketi olarak tanımlanmaktadır (Kirman, 2004a:188; Altıntaş, 2001:222). Reformasyon hareketini Martin Luther, (1485-1546) 1517 yılı sonlarına doğru Wittenberg'de bir kilisenin kapısına asmış olduğu meşhur 'Doksan Beş Maddelik Tezi' ile Protestan hareketini başlattığı ifade edilmiştir. Bu hareketiyle Luther, kilise ve papalık kurumunu, günah çıkarma, iman, tövbe, kutsal metinlerin farklı dillerde okunması, insan ve Tanrı ilişkisi gibi birçok konu üzerinde çok uzun sürecek tartışmaları da başlatmıştır. Martin Luther bütün işleri yüceltilmiş olan Tanrının katına yükseltmiştir (Bruce, 2002:7)

Reformasyon, Avrupa toplumunun yapısında çok sayıda değişmeye yol açmıştır. Bu bağlamda, iki değişme özellikle önemlidir: (1) Latin Kilisesinin parçalanması, (2) devlet kilisesi veya bölgesel kiliselerin ortaya çıkışı. Batı Hıristiyanlığının olduğu yerde Katoliklik, Luthercilik ve Kalvinizm veya reformcu Protestanlık vardır. Katoliklik ve

evrensel bir kilisenin olduğu yerde de bölgesel kiliseler veya bölgesel kiliseler benzeri günümüzde birçok kilise vardır (Gorski, 2000:151).

Geleneksel bakış açısında, Reformasyon, genellikle Protestan düşüncenin kabul edilmesi veya yayılmasıyla öne geçen esas olarak bir dini süreç olarak tanımlanmıştır. Yakın zamanlardaki bakış açısına göre, tersine, bu süreçte Protestanlığın gücü, biçiminde sosyal ve siyasi elitlerin ve ilgilenenlerin rol oynadığı daha çok vurgulanmıştır (Gorski, 2000:150).

Sosyologlar Reformasyonu, esasında dini çoğulculuğun modern sisteme yol açan Latin Hıristiyan âleminin orijinal birimi içerisinde sosyal farklılaşma süreci olarak görmüşler ve Batı kilisesinin bozulmasını sekülerleşme sürecinin bir anahtar sebebi olarak göz önüne alma eğiliminde olmuşlardır. Benzer şekilde, Reformasyon'a kadar tarihçiler temel günah çıkarma-Lutercilik arasındaki teolojik, liturjik ve organizasyonel farklılıkları ortaya çıkarmakla ilgilenmişlerdir. Her yorumlama böylece bir diğerini kuvvetlendirme ve doğrulama eğiliminde olmuştur. Bununla birlikte son yıllarda, tarihçiler ana kiliseler arasındaki teolojik farklılıklardan ziyade gelişimsel benzerlikleri vurgulamaya başlamışlardır. Özellikle, onlar "Günah Çıkarma Çağında" devlet ve kilise arasındaki sıkı ittifaka işaret etmişler ve onların dini ve siyasi elitleri disipline etme ve halkı idare etme gayretine işaret etmişlerdir. P. Gorski, "sosyal düzenleme" ve "günah çıkarma" üzerinde son zamanlarda meydana gelen şeyin literatürün farklılaşma süreci olduğu kadar farklılaşmadan dönüş (de-differenatiation) sürecinin Reformasyon'u kapsadığını iddia eder. Özellikle reformasyon'un temelinde seküler bir toplum için tohumlar yatarken, günah çıkarmada hiç bir şey olmadığını ancak seküler bir çağ olduğunu iddia etmektedir (Gorski, 2000:150)

Günah çıkarma yalnızca dini bir süreç değildir. O, aynı zamanda sosyal, kültürel ve siyasi bir süreçtir. Dini seviyede günah çıkarma sadece farklı ve birbirine zıt doktrinleri ve ritüelleri değil aynı zamanda laik ve papazın her ikisi üzerinde kilise örgütüne ait disiplinin zorla kabul ettirilmesini de içerir. Sosyal seviyede kilise ve devletin sıkça el ele tuttuğu bir kampanya ve kilise hukuku çizgisinde bireysel davranış tarzı olduğu kadar ve gündelik hayat tarzının "Hıristiyanlaştırılması"na gayret sarf etmeyi içerir. Kültürel seviyede, günah çıkarma popüler "batıl inançları" yok etme ve yerine yenisini ve bütünüyle "Hıristiyan" dünya görüşünü koyma çabasını içerir. Son olarak politik seviyede, kilise ve devlet arasındaki derin bir ittifak, ve "ulusal" kimlik arasındaki ilişkinin bir gerginliği anlamına gelmektedir (Gorski, 2000:152)

Sekülerleşmenin tarihi izlerine Rönesans ve Reformasyon hareketlerinde rastlanılsa da kavram olarak "Sekülerleşme" ifadesi batıda ilk kez 1644-48 yılları arasında Katoliklerle Protestanlar arasında (uzun süren din savaşları sonunda) yapılan "Westfalya Antlaşması" metinlerinde kullanılmıştır. Bu ifadeyle "kilisenin elinde bulunan malların kamulaştırılması kastedilmektedir. Böylece, resmi bir metinde ilk defa kullanılan "sekülerleşme" ibaresiyle ruhani iktidara ait olan dünyevi gücün mülkiyet ve kontrolü dünyevi iktidara verilmiştir.

Batı tarihinde Restorasyon dönemi olarak bilinen zamanlarda yerleşik din anlayışına karşı bir takım itirazların artarak devam ettiği ifade edilmektedir. 1700'lü yılların başında Thomas Woolston, modernizmin dine üstün gelebileceğini, 1900'lü yılların başında Hıristiyanlığın tamamen ortadan kalkacağını tarih vererek ortaya koyan ilk kişidir. Ondandır yarım yüzyıl sonra Woolston'un bu tahminin din adına daha iyimser bulan Büyük Frederick, arkadaşı Voltaire'e yazdığı mektupta Woolston'un yakın zamanlarda neler olacağını iyi göremediğini, dinin zaten varlığını devam ettirdiğini ve çöküşünün de kısa sürede tamamlanacağını ifade eder (Stark, 2002:34). Ancak burada ifade edilen dinin toplumsal hayattan tamamen silineceği şeklindeki bir öngörü

sekülerleşme kavramının ifade ettiği anlamları tam olarak karşılamadığı dikkate alınmalıdır. Çünkü tek bir sekülerleşme teorisi yerine birçok sekülerleşme teorisinden bahsedilmektedir. Bazı sekülerleşme teorisyenlerine göre, dinin yok olması sekülerleşme olarak düşünülürken, diğerleri ise dinin kendi özel alanına çekilmesi, bireysel bir tercih ve vicdan konusu haline gelmesi olarak anlaşılmıştır. Dolayısıyla burada tek bir sekülerleşme teorisinden bahsetmek hatalı bir tutum olmaktadır. Bu durumda ancak 'sekülerleşme teorileri'nden söz edilebilir.

On sekizinci yüzyıl Aydınlanmasıyla birlikte sekülerleşme gerçek anlamda tarih sahnesine çıkmaya başlamıştır denilebilir. Bu dönemde on yedinci yüzyılın akılcı felsefesiyle birlikte bilim, felsefe, din, kültür, sanat gibi alanlar yeni bir okumaya tabi tutulmuş, bilimsel aklın önderliğinde yeni ve farklı fikirler ileri sürülmüştür.

Aydınlanma deyince genellikle İngiliz Devrimi'yle başlatılıp, Fransız Devrimi'yle bitirilen felsefi bir hareket ve sürece işaret edilmektedir. Fakat bu hareketin kapsamı sadece felsefeyle sınırlı kalmamış ve birçok kurumu etkilemiştir. Aydınlanma Hareketinin amacı insanları esasta "kötü", "köleleştirici" ve karanlık olduğuna inanılan mit, önyargı ve hurafelerin ve bunları üretip yaydığına inanılan yerleşik din ve kilise yapılanmasını temsil ettiği düşünülen eski düzenden (ancient regime) kurtararak, yine esasta "iyi" ve "özgürleştirici" olduğu kabul edilen "akıl düzenine" sokulmasıdır. Aydınlanmanın entelektüel yapısında aklın düzeni bütün insanlar apriori olarak iyi kabul edilen bütün unsurları kapsamaktadır (iyinin ve doğrunun ölçütü din değil, insan aklıdır). Dolayısıyla her türlü felsefi ve toplumsal proje akla ve akılla/akılda somutlaşan ilkelere dayanmak zorundadır. Bu sebeple Aydınlanma, aynı zamanda "akıl çağı" olarak da adlandırılmaktadır. Aydınlanma düşünürlerinin en sık ve belirgin olarak kullandıkları akıl, tabiat, hürriyet vb. bütün kavramlar dini içeriklerinden tamamen soyutlanmış kavramlardır. Aydınlanma, en büyük etkilerini Fransa ve Almanya başta olmak üzere neredeyse tüm Avrupa ve Amerika' göstermiştir. Bu ülkelerde görülen hareketler temel özellikleri itibariyle homojen yapıda değildir. Örneğin, İngiliz Aydınlanması toplum projesi olarak parlamenter bir mutlakıyetçiliğe, Fransız aydınlanması despotik bir devlet ve topluma, Alman aydınlanması ise otoriter bir devlet ve toplum sistemine dayanıyordu. Aydınlanmayı hem dolaylı siyasal ve toplumsal sonuçları itibariyle hem de akılsal devrim denilen oluşumun altyapısını oluşturarak 'modern toplum'un biçimlenmesinde tartışılmaz bir etki sağladığı kabul edilir. Dolayısıyla, Aydınlanma düşünürlerinin yaptığı şeyin, Ortaçağdan devralınan dini, felsefi, kültürel mirasın sekülerleştirilmesi olduğu ifade edilmiştir (Altıntaş, 2001: 222; Stark, 2002:34-35; Bellah, 2002: 162; Kirman, 2004a: 29; Coşkun, 2005: 54).

18.yüzyıl düşünürlerinin pek çoğuna göre dinin toplumsal sevide düşüşü, ilerleme düşüncesinin doğal bir sonucudur. Çoğunluk, bilimdeki ilerlemeler ve aydınlanma ile birlikte dinin ve hurafelerin kaçınılmaz bir şekilde aklın güçlerine boyun eğeceğine inanıyordu. Çünkü din, sosyal kurumlar, bilim ve teknolojiye bağlı değişmelerin birbiriyle yakından ilişkili olduğu düşünülüyordu. Şüphelilik ve spekülasyon çağı olarak nitelendirilen Aydınlanma döneminin en önemli katkısı, bu dönemde sekülerleşme kavramının ayrıntılı bir şekilde ele alınıp incelenmesiydi. Anlaşılan, herhangi bir alanda meydana gelen değişmelerin diğer alanlara da yansması son derece doğaldı. Üstelik sadece J.G. Herder, Jean-Jacques Rousseau gibi çok az sayıda düşünürün karşı çıktığı gelişim kanunlarının sözde evrenselliğinden dolayı, tarihsel bir ilerleme ve bir ulusun sekülerleşmesi, diğerlerinden herhangi birinin değişimi açısından geçerli bir paradigma olarak kabul edilebiliyordu. Bu varsayımlar sekülerleşme sürecinin bizzat tabiat kanunları kadar şüphe götürmez olduğunun kabul edilmesine katkıda bulunmuştur (Davis, 2005: 83).



İXX. yüzyılda kavram, İngiliz düşünür G. J. Holyoake tarafından resmen benimsenmiştir. Holyoake, 'Secular Society' isimli bir dernek kurmuştur. Bu dernek insanların karşılaştığı problemleri doğüstü açıklama şekillerine başvurmayan, ahlaki bir bireysel eylem programına dayalı bir adil dünya düzenine sadık insanlardan oluşmaktadır. Bu dönemde sekülerleşme kavramı günümüz kullanımındaki anlamına henüz kavuşmamıştır. Çok boyutlu ve karmaşık bir kullanıma sahip sekülerleşme kavramı zaman içerisinde farklı karakterlerde kullanılmıştır. Dolayısıyla, kavram sosyal bilimlere uyarlandığı yıllarda zaten karmaşık bir kullanıma sahipti, ancak giderek de olumsuz bir anlam yüklenmekteydi (Swatos and Christiano, 1996: 12).

İlk dönem sosyologlarının eserlerinde sosyolojik bir kavram olarak 'sekülerleşme' ifadesine rastlanılmasa da, kavramın anlam içeriğine yakın ifadelerin olduğu görülmektedir. Auguste Comte'un "üç hal yasası" sekülerleşmenin tarihi gelişimi açısından oldukça önemlidir. Aynı zamanda sosyoloji biliminin isim babası da olan Comte (1852), toplumların; teolojik, metafizik, ve son olarak aklın ve bilimin egemen olacağı pozitif dönem olarak üç aşamalı bir süreçten geçeceğinden söz eder (Aron, 2000: 67). Comte, yapmış olduğu bu üç hal yasasıyla dinsiz bir topluma geçişi tasarlamamıştır. Comte, İnsanlık Kilisesi (Humanity of Church) kurmuş, bu din, doğüstü güçlerden arındırılmıştır. Dolayısıyla burada din, sosyal kontrol mekanizması olarak düşünülmüştür (Hadden, 1989: 6).

Yirminci yüzyılın başlarında A. E. Crawley, dinin ilkel devirden kaldığı ve sonunun da an meselesi olduğu kanaatinin her yerde hakim olduğunu ifade etmiştir. Sigmund Freud, *Bir Yanılsamanın Geleceği* isimli eserinde dinin kaynağının Oediopus komplekste yattığını ileri sürmüştür. İnsanlar kendi nevrozlarının aslını gizleyen dini sembollerini terk edecek ve kendi iç problemleriyle kendileri muhatap olacaklardı. Sonuçta, nevrotik illüzyonların en büyüğü olan dinin, terapistin muayene koltuğunda öleceğini iddia etmiş, ancak dinin ölümü konusunda daha önce de ifade edildiği üzere dinin sonunun geleceği iddiaları sekülerleşme kavramının içeriğini tam olarak karşılamamaktadır.

Durkheim, *Dini Hayatın İkel Biçimleri* (2005) isimli eserinde kutsal ve kutsal dışı (sacred-profan) ayrımını ortaya koyar. Durkheim'e göre geleneksel dinler bilimsel akılcılığın gelişmesiyle iflas etmişlerdir. Weber'e göre insanlığın başlangıç noktasında dünya kutsallıkla dolu bir dünyadır. Çağımızda vardığı nokta ise, "dünyanın gözünü açması/büyüsünün bozulması"dır (disenchantment of nature) (Weber, 1985: 93). Weber'den mülhem olarak alınan bu ifadeyle dünyanın büyüden arındırılmasıyla, insanların rasyonelleşmesi, sekülerleşme anlamına gelmektedir (bkz. Pierrucci, 2000: 131-38). Weber, bu ifadeyle Tanrıların, animistik ruhların, büyü ve tılsımın kovulmasını Tanrı ve insanın ayrılmasını, tabiatın kutsal karakterinden sıyrılmasını ifade etmektedir (Weber, 1985:93; Hamilton, 2001:196; Aron, 2000:431; Attas, 2003:42).

Kısaca, ilk dönem sosyologları sekülerleşmenin modernitenin bütünleyici bir parçası olduğunu ve tüm dünyayı kuşatacağını düşünmüşlerdir. Modernleşme ilerledikçe din özel alanına çekilecek, özelleşecek, kültür üzerindeki etkisini kaybedecek, tamamen bireysel bir olguya dönüşecek ve hiçbir değişim potansiyeli olmayan, toplumsal gücü bulunmayan bir hale dönüşecektir. Anlaşılan, sekülerleşme toplumların gittikçe kutsaldan uzaklaştığı, ilahi olana ilgilerini kaybettiği, dini güç ve otoritenin gittikçe zayıfladığı bir süreç olarak anlaşılmıştır.

Sekülerleşme tezi, başlangıçtan günümüze tek bir teori olarak gelmemiş, her devirde yeni bir anlam ve kapsam kazanmıştır. Sekülerleşmenin mutlak doğru bir teori olmadığı iddia edilmiştir. Dünyada meydana gelen yeni gelişmeler karşısında

sekülerleşme tezinin bu gelişmeleri açıklayamadığı ve öngörülerinin gerçekleşmediği yönünde bir takım iddialar ortaya konulup sekülerleşme tezi eleştirilmiştir.

### 3. SEKÜLERLEŞMEYLE İLGİLİ KAVRAMLAR

Sekülerleşmenin ortaya çıkışında birbiriyle ilişkili olmakla birlikte oldukça farklı birçok süreçlerin varlığından söz etmek mümkündür. Bu süreçler sekülerleşmenin oluşumunda direk bir etkisinin olduğunu söylemek pek mümkün olmasa da, yani sebep-sonuç ilişkisine dayalı bir ilişkisi değil de, belli oranlarda etkili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, bu süreçlerin açıklanması sekülerleşmenin hangi fikrî kaynaklardan beslendiğinin ortaya konulması açısından önemli olmaktadır.

#### 3.1. Farklılaşma

Tarihi süreç içerisinde, toplumda dinin yerini ortaya koymak için sosyologlar tarafından bir takım teoriler geliştirilmiştir. Modern toplumdaki dinin yerini anlamak ve anlamlandırmak için geliştirilen teorilerden biri de sekülerleşmedir. Sekülerleşmenin hangi fikrî kaynaklardan beslendiğini ortaya koymak için bu düşünceleri yakından incelemek gerekmektedir.

Din ve toplum ilişkileri din sosyolojisinin merkezinde yer almaktadır. Toplumsal yapıda meydana gelen değişmelerin din üzerinde etkili olabileceği gibi, dini yapıda meydana gelen değişmelerin toplumsal yapı üzerinde etkili olabileceği de ifade edilmektedir (Wach, 1987: 17-48).

Din, geleneksel toplum ve kültür yapısı içerisinde toplumsal yapıyı aileden ekonomiye, eğitimi hukuka ve boş zaman değerlendirme gibi alanları bütünüyle kucaklamaktadır. Ancak sanayileşme ve modernleşme sürecinde toplumların yapısında meydana gelen değişmelerle birlikte dinin yapısında da birtakım değişimler meydana gelmiştir. Bu değişimlerden biri de toplumun yapısında meydana gelen farklılaşmadır. Örneğin, toplumsal bir kurum olarak aile, eskiden sosyal kurumlar olduğu kadar bir üretim ünitesiydi. Endüstrileşmeyle birlikte ekonomik aktivite evden bağımsız hale gelmiştir. Eğitim, sağlık, sosyal refah ve sosyal kontrol önceden bütünüyle dini kurumların nüfuz alanı içindeydi; ancak şuan biz her biri uzmanlaşmış kurumlara sahibiz. Kontrolün değişimi tedrici ve farklı dizilerde çeşitli hızlarda ilerlemiştir, ancak dini profesyoneller uzmanlaşmış-egitimli profesyoneller olarak yenilenmiştir; bilgi ve beceri grupları oluşturulmuştur (Bruce, 2002: 8).

Farklılaşma, dinin toplumun birçok yönü üzerindeki sosyal etkisini kaybetmesine yol açan bir süreç olarak anlaşılır. Din, daha önceleri sahip olduğu fonksiyonları kaybetmiştir. Farklılaşma neticesinde meydana gelen sekülerleşme ise, sosyal kurumların dinin etkisinin özgür ve özerk hale gelmesi sürecine işaret eder. Neticede, din açıkça görev ve sorumluluktan ziyade, bireysel seçim ve vicdan meselesi haline gelmiştir ki, bu durumda din giderek özerkleşmiştir. Bu süreçte, dinî yakın ilişkiler ve pratikler azalır. Buna bağlı olarak, rasyonelleşme eğilimleri giderek artar ve hadiseler bilimsel bakış açısıyla değerlendirilir, dini inançların inandırıcılığı zayıflar ve insanların onları uzun süre kabullenmeleri zorlaşır. Sonuç olarak, daha çok dünyevi değerler sistemi üstün duruma gelir (Hamilton, 2001: 188).

Smelser, farklılaşmayı “bir toplumsal rol veya organizasyonun yeni tarihsel koşullarda işlevini daha etkinlikle yerine getirebilecek iki veya daha fazla sayıda rol veya organizasyona ayrılması süreci” olarak tanımlar. Farklılaşma, üretim, tüketim ve değişim etkinliklerini bu değişim doğrultusunda ayrı, özelleşmiş alanlar olarak gerekli kılar. İnsanların geleneksel rol ve statülerinde değişimler meydana gelir. Geleneksel toplumlarda “atıf yollu statüler”, farklılaşmayla birlikte, mesleki başarı bireyin

statüsünün önemli, sürekli gelişen bir parçası haline gelir. Yeni inanç sistemlerinin ortaya çıkışıyla birlikte, geleneksel dini inanç sistemlerinin toplumsal etkinlikleri azalır (Smith, 1996: 99).

Başlangıçtan itibaren bütün kurumlar kaynağını dinden almaktadır. Ancak toplumsal farklılaşma ve iş bölümünün ortaya çıkışıyla birlikte bu kurumlar dinden bağlarını kopararak bağımsız, profan birer kurum haline gelmişlerdir. Bu bağlamda farklılaşma, dinlerin işlevlerini de sınırlandırarak sosyal hayatın bütününe kapsayan bir alt yapı olmaktan çıkarmış, yatay düzlemde belli özelliklerdeki olguların öbekleştiği bir temel kurum haline almıştır. Sonuç olarak din, bugün sosyal hayatın bütününe kapsamaktan çok uzaktır (Aydın, 2000: 100).

Sekülerleşme teorilerini yeniden gözden geçiren Tschannen'e göre sekülerleşme; dünya görüşünün çökmesi, çoğulculuşma, genelleştirme, özelleştirme, özerkleştirme gibi birbiriyle alakalı bir takım süreçlerle ilgilidir. Farklılık, temelde açık bir şekilde veya dolaylı olarak bütün sekülerleşme teorilerini Tschannen'in analizine göredir. Diğer unsurlar yaygındır ancak, bütünüyle evrensel değildir. En önemli kazanım farklılaşmadır, bu anlam sürecinde din ve dini kurumlar diğer alanlardan farklılaşmış hale gelir. En açık örnek kilise ve devletin ayrılmasıdır (Hamilton, 2001: 188).

Tschannen'in tablosunda yer alan sekülerleşme teorisyenlerinin paylaştıkları temel unsur kurumsal farklılaşmadır. Örneğin, Ralf Dahrendorf'a (1959) göre tüm Avrupa sosyal sistemi bir kurumsal sistemin diğerini kapladığı ve her bir sistemin diğeri üzerinde söz sahibi olduğu katmanlı bir karaktere sahiptir. Kilise, devlet, eğitim, sağlık, güvenlik, hukuk vb. o kadar iç içeydi ki, bunların birbirinden ayrılması, sistemin dinin de dahil olduğu tüm sektörlerini etkilemiştir. Ancak, ABD daha kuruluşunun ilk yıllarından itibaren bunun tam aksine çoğulcu bir yapıya sahiptir. Kilise ve devlet yapısal olarak ayrılmışlardır ve serbest pazar ekonomisi toplumsal sistemin diğer kurumsal sektörlerini ilgilendirdiği kadarıyla devletin rolünü de sınırlandırmıştır (Swatos and Christiano, 2000:213). Shiner tarafından ortaya konulan sekülerleşme kavramının üçüncü bir kullanımı farklılaşmayla ilgilidir. Zira bu kullanım, "toplumların dinden ilgisini kesmesine" veya dini düşünce veya kurumların sosyal yapının diğer kısımlarından farklılaşmasına işaret eder. Dinin toplumun bütünü için meşrulaştırmanın temel kaynağı olma fonksiyonu yerine, o giderek özel bir seçim konusu haline gelir, dindar olarak ilgilenen katılımcıların alanına bir sınırlama getirir. Bu sürecin bir sonucu olarak din kamu rolünü kaybeder ve bunun doğal sonucu olarak toplum dinin otorite kaynağını başka yerde arar. Kurumsal seviyede sıkça öne sürülen eğilim karmaşık bir endüstriyel toplumda aileye yüklenen şeye birçok biçimde benzerdir. Geleneksel çok fonksiyonlu aile (yönetimsel, dini, eğitim ve ekonomik hizmetlerin kendi üyeleri arasında) asli fonksiyonlarından uzaklaştırmıştır, böylece bir zamanlar eğitim sorumluluğu ve sağlık hizmetleri fonksiyonları olan geleneksel dinin fonksiyonlarını devlet sektörleri tarafından bu aktiviteler geri alınmıştır (Hill, 1973:238).

Sekülerleşme olgusu üzerine çalışmasıyla tanınan Bruce farklılaşmayı, yapısal ve sosyal farklılaşma olarak iki kategoride değerlendirir. Yapısal farklılaşmayla sosyal kurum ve rollerin daha önce somut halde sahip olduğu özelliklerin uzmanlaşmış rol ve yer değiştirmesi ve sosyal hayattan ayrılmasını kasteder. Sosyal farklılaşma ise, statü ve rollerdeki farklılaşmadır. Ancak sosyal farklılaşma yapısal farklılaşmadan tamamen ayrı değildir, birbirlerine eşlik etmektedirler (Bruce, 1999: 8, 2002: 8-9).

Sekülerleşme sürecinden kaynaklanan toplumsal yapının farklılaşması Belçika örneğinde Katolik yapı üzerinde önemli etkiye sahiptir. Hizmet sektörleri çok daha fazla uzman haline gelmiştir ve laik profesyoneller okullarda, hastanelerde, huzur evlerinde ve benzerlerinde dindar insanlardan yönetimi ele almışlardır. Sonuçta, papazlığın

toplumsal önemini kaybetmesi (de-clericalization) süreci başlamıştır ve kurumsal yapı da, “sekülerleşen” Katolik dünya için onun kolektif bilincine adapte olmuştur (Dobbeleare, 1989: 37).

Luckmann’a göre sekülerleşme toplumun yapısal değişimlerinin bir sonucudur, yani, toplumun fonksiyonel farklılaşmasıdır (Luckmann, 2003: 28). Bu süreç, Berger, Luckmann, Fenn, Martin ve Wilson gibi diğer sosyologların sekülerleşme teorilerinde en azından dolaylı bir şekilde sekülerleşme için bir kanıttır. Sonuç olarak, sosyologların sekülerleşme sürecini, sosyal alt sistemlerde üretilen fonksiyonel farklılaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıktığına katıldıkları söylenebilir. Alt sistemler-ekonomi, siyaset, aile, eğitim ve bilim-giderek kendi fonksiyonlarında uzmanlaşmış ve bazıları artan bir şekilde rasyonel organizasyonlarını geliştirmişlerdir. Bu süreç net bir biçimde “birçok kurumsal ilgi alanının bölünmesine” yol açmış ve kurumsal normlar gittikçe fonksiyonel, rasyonel ve ayrı kurumsal nüfuz alanlarında özerk hale gelmiştir. Diğer bir deyişle, rol beklentileri ve rol sistemlerinin bir farklılaşması farklı alt sistemler arasında meydana gelmiştir (Dobbeleare, 1989: 27).

Bellah, farklılaşma kavramını evrimci bir çerçevede birleştirir ve dinlerin gelişmesinde, arkaik, ilkel, tarihi, erken modern, modern din şeklinde beş ideal-tipik aşama kabul eder. O, evrimi giderek artan bir farklılaşma ve organizasyonel karmaşıklık süreci olarak değerlendirir ve bu sürecin kaçınılmaz ve tersine döndürülemez bir süreç olduğunu kabul etmez. O, karmaşık ve basit formların aynı toplumda bir arada var olabileceğine işaret eder (Robertson, 2005: 262-63). Bu nedenle, onun gelişim aşamaları sabit, tarihsel bir dizi konular olmaktan ziyade, ampirik genelleştirmeler olarak dikkate alınmalıdır (Hill, 1973: 240). Ayrıca, farklılaşma kavramının dini inançlar ve organizasyonda değişimini analiz için bir yöntem olarak kullanımı için modern toplumun sekülerleşmesi veya “dinde bir çöküşü” zorunlu olarak ima etmeye gerek yoktur. Farklılaşmanın bizzat kendisi, Bellah’ın daha sıkça ifade ettiği üzere nötr bir kavramdır (Hill, 1973: 243).

Farklılaşma teorisini işleyen son zamanlardaki çalışmada, örneğin Chaves (1994), sekülerleşmenin “dinin çöküşü” olarak tanımlanması yerine; “dini otoritenin faaliyet alanının çöküşü” olarak tanımlanması gerektiğini ifade eder. Chaves’e göre sekülerleşme ve farklılaşma genel olarak bazı evrimci benzere eğilimlerdeki kökleşmiş “master/örnek eğilimler” değildir, somut sosyal mücadelede kökleşmiş tarihsel bir süreçtir. “Sekülerleşme, dinin sosyal önemini sürdüren, yükselten veya önemini azaltan sosyal aktörler arasındaki sosyal ve siyasal çatışmaların sonucudur”. Ancak dini tecrübenin yapısına sahip olan dini otoritenin faaliyet alanındaki bir çöküşün etkisinin ne kadar olduğu tartışmalı bir konudur (Gorski, 2000: 160).

İnsanların dinle ilgilerini kesmeleri söz konusu olabilir, ancak bu durum dini çöküşle aynı imaları içermez; bu duruma daha çok farklılaşma denilebilir (Hill, 1973: 238). Farklılaşma, sıkça iddia edildiği gibi, modern toplumda ne onların “önemi”nin kaybolmasıdır ne de bunu ima eder. Farklılaşma şuan olanlardan yapısal olarak farklılaşan hayatın belli yönleri üzerinde organizasyonel yetkisi olmayan güç kullanma değil; bireylerin motivasyonel bağlılıkları ve değer bağlılıklarının etkisi anlamındadır. Onların aileleri ve kiliseleri dışındaki alanda ve bireysel organizasyonel kontrolün geniş serbestliği ve bu anlamda kendi sahip oldukları sorumluluk üzerinde eylem özerkliği kazanmış olabilir. Ancak bu, asla onların “dış alanlarda” davranışlarının sırasıyla aile ve kilisede onların katılımlarıyla etkilenmediğini söylemek anlamına gelmez (Hill, 1973: 239).

Dini alanlar ve dini olmayan alanlar arasındaki ilişkideki değişimi ve dindarlığın karakterindeki değişimleri açıklayan Weber’in “dini değişim teorisi” temel bir

eleştiriyi karşılar. Buna göre, teori kendi kendini sınırlar. Örneğin, rasyonelleşmenin farklılaşmaya yol açtığı iddiası böyledir. Muhtemelen, uzun vadede durum böyle olabilir, ancak kısa vadede hiçbir zaman doğru bir yol değildir. Örneğin, Reformasyon'da rasyonelleşme farklılaşmayla ilişkili gibi görülmüştür. Benzer bir konu Weber'in teorisinin diğer kısmını oluşturan farklılaşmanın rasyonelleşmeye yol açtığı iddiası hakkında da görülebilir. Batı toplumunda dini olan ve olmayan alanların modern öncesinde olduğundan daha çok modern dönemde bütünüyle farklılaştığını söylemenin daha uygun olduğu ifade edilmiştir. Ancak din, gerçekten daha çok rasyonelleşmiş midir? Doğal olarak verilen cevap, bir kişinin "dini" olanı ve "rasyonelliği" nasıl tanımladığına bağlı olacaktır, ancak bir kimse kolaylıkla olumsuz biçimde (büyü, astroloji, New Age ve çeşitli Hıristiyan olan ve olmayan senkretizmler gibi) cevap için akıl yürütmede bulunabilecektir. Ve bir kimse şayet olumlu bir biçimde cevap verirse, o hala "rasyonellik" terimi tarafından bütünüyle elde tutulamayan dindarlığın karakterindeki çok önemli değişimleri tartışabilecektir. Böylece, sekülerleşme bir teori olarak, Weber'in analizinde bazı bakımlardan geliştirilmemiş olarak kalır, en azından iki boyutta: kültürel ve sosyal farklılaşmadan dönüşün [(de) differenation] temelinde yatan nedensel süreçler ve mekanizmalar yeterli bir şekilde belirtilmemiştir ve farklılaşma, rasyonelleşme süreci olarak dini değişim de zoraki şekilde kavramsallaştırılmıştır (Gorski, 2000:161).

Weber'in iddiası şudur: "Sosyal eylem için kesin bilgi sağlama anlamında ilahi otoriteye yöneliş, geçmişe göre güvenilirliğini kaybetmiş ve pratik ekonomik faktörler (cennette banka hesabı açmanın aksine) bilginin değerini belirlemede giderek artan bir rol oynamaya başlamıştır. "Dini bakış açısı" olsa olsa otorite için yarışan adaylardan biri olacaktır. Bundan sonra dünyevi problemlerin çözümü için papazlara, rahiplere ve mollalara; ekonomistlerden, fizikçilerden ve siyaset bilimcilerden daha az başvurulacak; psikologlar, sosyal danışmanlar ve tıp doktorları gerek bireysel, gerekse makro düzeyde toplumun muteber uzmanları olacaktır. Örneğin, Chaves, sekülerleşmeyi bu çerçevede açıklayarak onu, dini otoritenin gerilmesi biçiminde ifade eder (Swatos and Christiano, 2000: 212).

Weber'in, Luckmann'ın ve Luhmann'ın çalışmaları eski ve yeni paradigmalardan kördüğümü arasında orta bir yol önermişlerdir. Şayet sekülerleşme, sosyal farklılaşma süreci olarak yapısal terimlerde anlaşılırsa ve dini canlılık bütünüyle kavramsallaştırılmış biçimde görülürse, sekülerleşmenin dini çöküşe yol açtığı iddiası gereksizdir. Bu bakış açısından burada, sosyal farklılaşmanın artan seviyesinin otomatik olarak bireysel dindarlığın azalan bir seviyesine yol açtığını iddia etmek uzun süre muhakeme edilemez. Gerçekte, bunun aksi doğru olabilir; bireysel dini tecrübenin yoğunluğu dini kurumların yapısal faaliyet alanı çökerken dahi artabilir. Ne de bireysel dini katılımın artan bir seviyesinin zorunlu olarak sekülerleşmenin azalan bir seviyesini yansıttığını iddia etmek için herhangi bir neden yoktur. Birisi, kamu dini kurumları çırpınırken bile özel dini pratiklerin geliştiği bir durumu kolaylıkla düşünebilir. Kısaca sekülerleşme ve dini canlılığın birbiriyle zıt olması zorunlu değildir. Bu ikisi arasındaki ilişki ya ampirik veya tarihsel bir problemdir (Gorski, 2000:161).

Diğer taraftan, insanın dünya anlayışındaki farklılaşma ile "büyü bozumu" arasında sıkı bir ilişki olduğu ifade edilmektedir. Bilimlerin gelişmesi, dünyanın doğal ve kültürel bir sürece tabi olduğunu göstermekte, bu durum insanın dinsel anlayışında tikel hatta öznel olduğunu öğretmektedir. Toplumun fonksiyonel farklılaşması, dinin gitgide kamusal yaşamdan dışarı itilmesine yol açar. Din, ekonomik, siyasal ve hatta sosyal davranış ve tutumlar alanından özel yaşamın gizli bir köşesine çekilmiş ve orada

bireyselleşmiş insanın kutsalla ilişkilerini yorumlama ve organize etme işlevine indirgenmiştir (Robinson, 2002: 344).

Neo-sekülerleşme taraftarları farklılaşmanın önemine vurgu yapmaktadırlar, ancak onlar yapılar ve kurumlara odaklaşmasına sınırlama yapmalarıyla geleneksel sekülerleşme teorisyenlerinden ayrılırlar. Onlar, farklılaşmanın bireylerin dini inanç ve pratiklerinde zorunlu bir şekilde çöküşe yol açacağı şeklindeki varsayımı reddetmişlerdir. Tschannen: “Değişen şey, sosyal yapı içindeki dinin pozisyonu olarak bireylerin dinle ilişkisinde çok da fazla bir şey değişmemiştir” der. Casanova, sekülerleşmenin, seküler alanların dini kurumlar ve normlardan kurtuluşu olduğu iddiasında ve kişisel dindarlığın terk edilmesi veya bozulmasının zorunlu olmadığı iddiasında hem fikirdir. Sonuç olarak Chaves, sekülerleşmenin bireysel dini katılımı bir azalmanın bağlantılı olmaması, ancak bunun yerine “dini otoritenin azalan bir faaliyet alanı” olarak tanımlanması gerektiğiyle sonuçlandırır. Casanova, “dini ve seküler alanların farklılaşması tezinin hala Sekülerleşme tezinin merkezi olarak kabul edilebileceğini” ifade eder (Phillips, 2004: 141).

Weber’in “*Dünyayı Reddeden Dinler ve Bunların Yönelişleri*” isimli makalesinde yedi değer alanını (dini, sosyal, ekonomik, siyasi, ateistik, erotik ve entelektüel/bilimsel gibi) açıklar. O, bunları modernliğin oluşturucuları olarak ele alır. Batı toplumları ve onun taslağını çizdiği “gerilim” tipleri “tipik olarak” dini olan ve dini olmayan alanlar (komünal bağlılığa karşı evrensel sevgi, kişisel çıkarı karşı dini kardeşlik, d’etat’a karşı the Sermon Mount gibi) arasında yükselmiştir. O, bu gerilim orijinlerinin “peygamberci ve kurtarıcı dinlerde” (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi) yattığını iddia etmiştir. Gerilim bu dinlerdedir ve seküler ve dindar, dünyevi ve öte dünyacı, kendine özgü ve evrensel arasındaki ilk temel bölünmenin bu dinler arasında ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Weber, önce bu gerilimlerin ortaya çıktığını söyler, burada onların daha fazla keskin hale gelmesi için genel bir eğilim vardır, çünkü dini ve dini olmayan alanların farklılaşması her bir alana (özellikle rasyonelite) belirli pratikler ve değerlere daha çok açıklık ve uyumla sonuçlanması için izin verir ki, bu “rasyonellikler” arasındaki gerilim ve çatışmanın derecesi artar, böylece daha büyük farklılaşma ilerleme imkanı bulur. Weber’in şemasında, farklılaşma rasyonelleşmeye yol açar ve rasyonelleşme de daha ileri seviye farklılaşmaya yol açar (Weber, 1986: 278-294).

Anlaşıldığı kadarıyla toplumların yapısında meydana gelen değişimler, ilkelden moderne, aynı zamanda toplumların din anlayışlarında da bir takım değişimleri doğurmuştur. Toplumsal yapının dini kurumlar üzerindeki etkisi olduğu gibi dini kurum ve anlayışların da toplumsal yapı üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Karşılıklı etkileşim içerisinde cereyan eden bu karmaşık ilişkinin ortaya konması zor olsa da, imkansız değildir (Wach, 1987: 31).

Geçen yüzyıl içinde meydana gelen önemli gelişmeler, özellikle sanayi devrimiyle birlikte makineleşme, işçi sınıfının ortaya çıkışı gibi üretim sisteminde görülen değişimler sadece ortaya çıktığı coğrafyayla sınırlı kalmamış; bütün dünyayı etkisi altına almıştır. Bu bağlamda, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra büyük bir hız kazanan kırsal alanlardan şehirlere büyük göç dalgaları şehirleşme olgusunu ortaya çıkarmış, bu durum insanların sadece sosyal ilişkilerini değil, aynı zamanda din ve dünya görüşlerini de köklü değişimlere uğratmıştır. Bilim, teknoloji ve kitle iletişim alanlarında meydana gelen önü alnamaz hızlı gelişmeler, bürokratik yapıların hızlı şekilde büyümesi, siyasi yapılarda görülen eşitlikçi demokrasilerin ortaya çıkışı gibi köklü değişimler sonuçta modernleşme ve sekülerleşme süreçlerini doğurmuştur.

### 3.2. Rasyonelleşme

Sekülerleşme, sanayileşme, kentleşme, rasyonelleşme, modernleşme gibi birbiriyle ilişkili olmakla birlikte, her birinin sekülerleşmeyle birlikte ilerlediği ve aynı zamanda bu gelişmelerin sonucunda meydana gelen bir süreç olarak da değerlendirilebilir. Dolayısıyla, konuya daha derinden ve geniş sosyal değişim perspektifinden bakılması gerekmektedir. 1960 ve 1970’lerde Peter Berger, David Martin ve Bryan Wilson gibi birçok önde gelen sosyolog rasyonelleşme olgusunu tartışmışlardır.

Aydınlanma çağının akılcı felsefesinin bir ürünü olarak ortaya çıkan rasyonelleşme, büyü, doğaüstü ve dinle ilgili fikirlerin toplumda kültürel önemini yitirdiği, bilim ve pratik hesap üzerine kurulu fikirlerin egemen olduğu bir süreci nitelendirir. Bireylerin hedeflerine ulaşmak, çıkarlarını en üst düzeye yükseltmek için akılcı ve ölçülü hareket etmesi; toplumsal grupların akılcı bir şekilde örgütlenmesi (Kirman, 2004a:187) şeklinde tanımlanan rasyonelleşme ile rasyonel olmadığı ileri sürülen din arasındaki ilişki öteden beri tartışılmaktadır. İleri sürülen görüşler sekülerleşme konusunun anlaşılmasında önemli katkılara sahiptir.

Rasyonelleşme genel olarak insanların çıkarlarını en üst seviyeye çıkarması, hedeflerine en kolay ve en az maliyetle ulaşması, akılcı biçimde hareket etmesi gibi bireyin düşünce ve eylemlerinde meydana gelen değişimi içerir (Bruce, 2002: 6). Rasyonelleşme kavramı M. Weber’in “dünyanın gözünü açması/büyüden arınması” (disengagement) kavramından yola çıkılarak açıklanmaktadır. Aslında bu ifadenin Frederich Schiller tarafından Weber’den çok daha önce kullanıldığı ifade edilmiştir (Attas, 2003: 42). Weber’e göre rasyonelleşme, “gözün açılması” veya başka bir ifadeyle büyüden ya da gizemden uzaklaşma demektir. “Gözün açılması” sadece insanların dinin eski gizemlerine inanmamalarını değil; aynı zamanda gizemli ya da değersiz hale gelmesini kapsamaktaydı. Rasyonelleşmenin derecesi ve yönünü olumlu açıdan, büyüsel unsurların ortadan kalkmasıyla; olumlu açıdan da fikirlerin sistematik tutarlılık ve doğaya uygunluk sağlamasıyla belirlemektedir (Weber, 2002: 94). Weber “rasyonelleşme-gözünü açma” sürecine sekülerleşme ismini vermiştir. Sekülerleşme, aslında bu sürecin hem kendisi hem de sonucuydu. Gizem, içinde girilip araştırılması gereken bir şey olarak değil, akıl ve teknolojinin ürünleriyle araştırılması gereken bir şeydir. Weber’e göre artık bu süreçte “dini bakış açısı” olsa olsa otorite için yarışan adaylardan birisi olacaktır. Bundan sonra dünyevi problemlerin çözümü için artık din adamlarına değil, ekonomistlere, fizikçilere, siyaset bilimcilere, psikologlara, sosyal danışmanlara ve doktorlara müracaat edilecekti (Wilson, 1976: 20; Swatos and Christiano, 2000: 4-5). Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Weber’in sosyoloji literatürüne kendisinin kazandırdığı bu kavramı yazılarında pek fazla kullanmadığı görülmektedir (Swatos and Christiano, 2000: 212; Yeşilyurt, 2001: 120).

Weber’e göre, modern toplum, ilkel toplumda tesadüf olarak açıklanan şeyi rasyonelleştirmiştir; hesap edilebilir ve önceden tahmin edilebilir hale getirmiştir. Weber, rasyonelleşmenin artmasının, bürokrasinin artmasıyla birlikte olduğunu söyler. Bürokrasi doğal olarak rasyonel bir yaşam biçimini öne çıkarsa da, rasyonellik kavramı farklı bağlamlarda büyük değişiklikler gösterir (Weber, 2002: 319; Wallace and Wolf, 2002: 50).

Weber, dünya dinlerini incelerken kullandığı tipolojileri, batı ve orta doğunun kültürel öğelerini rasyonellik açısından karşılaştırır. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*’nda olduğu gibi gelişme, ilerleme, rasyonellik olgularının esas olarak batı kültürünün bir özelliği olduğunu ifade eder (Weber, 2002: 94; Hamilton, 2001: 195).



Rasyonellik ve toplumsal çevreler arasındaki ilişkileri araştıran antropologlar, rasyonelliğin modern toplumlara has olmadığına işaret etmektedirler; “rasyonelliğin bir zamanlar yalnızca büyü, sihir ve hurafelerin hakim olduğu düşünülen ilkel bölgelerde de var olduğu ifade edilmektedir (Wuthnow, 2002: 94).

Weber’den sonra, Berger de Batı rasyonelliğinin Yahudi Hıristiyan köklere sahip olduğunu makul biçimde ifade eder. Eski Ahit dini birçok önemli bakımlardan çevre kültürlerden farklıdır. Mezopotamya ve Mısır dinleri esas olarak kozmolojiktir. İnsan ve dünya arasında keskin ayrılık olmamakla birlikte bütün kainatı kuşatan, ampirik ve sumpra-emprica kozmik bir düzen içine yerleştirilmiştir. Yunan ve Roma Tanrıları bile insanla eşleştirilmiştir. İnsanlar ve Tanrılar arasında süren bu durum Yahudi dini tarafından bozulmuştur. Burada esaslı bir şekilde mitolojiden dönülen bir dünya anlayışı ortaya çıkmıştır (Bruce, 2002: 6).

Rasyonelleşme toplum yapısını birçok yönden değişime uğratmıştır. Toplumsal farklılaşmayla rasyonelleşme arasında yakın bir ilişki vardır. Farklılaşma sürecinde din ve dini kurumlar toplumun diğer alanlardan farklılaşmıştır. En açık örnek kilise ve devletin ayrılmasıdır. Rasyonelleşme önce dinden ayrılma sürecine, diğer sosyal kurumların izleyiş prensiplerine rasyonel olarak ilişkilendirilen onların kendine özgü sosyal fonksiyonlarına ve bağımsız bir şekilde dini değerler ve kriterlere işaret eder. Örneğin ekonomik hayat modern dünyada gittikçe rasyonel hesap ve pazar mantığıyla egemen haline gelir böylece süreçler bizzat din üzerinde olumsuz etki yaparlar; böylece insanlar doğüstü konularla daha az ilgili hale gelir ve din dış görünümüyle daha fazla seküler bir hale gelir. Din ruhsal konulardan ziyade, psikolojik rahatlama aracı haline gelir (Hamilton, 2001: 188).

Weber’e göre rasyonelleşme , “gerçeklik üstüne gittikçe ince ve soyut kavramlar kullanarak artan bir kurumsal egemenlik kurmaktadır.” Bu anlam sekülerleşme ile paralellik arz eder, çünkü sonuç itibarıyla rasyonalite nesnel dünyayı bir algılayış biçimidir. Bu anlamıyla rasyonalizm, metafizik ve dinsel olmayandır. (Aydın, 2000: 126). Weber’in endüstriyel toplum yorumu kutsaldan dönüş (desacralization)tezinin en erken ifadelerini sunar. O, endüstriyel toplumun entelektüelleşme ve rasyonelleşmeyle bütün bunların da üstünde “dünyanın büyüden arınması”yla karakterize edildiğini savunur. Dünya uzun süre büyü ve gizemin egemenliğinde olamaz; doğüstü, toplumdan uzaklaştırılmıştır. Davranışı yönlendiren güdü ve anlamlar artık rasyoneldir (Haralambos and Holborn, 1995: 492).

Sekülerleşme kavramı her ne kadar dinsel fenomenlerin dönüşümünü açıklamak için geliştirilmiş olsa da daha sonra bütünüyle kültürün dönüşümüne uyarlanmıştır. İlk dönüşüm, kişilere ve eşyaya yönelik tutumun kutsallıktan arınmasıdır ki, bu, dinsel mukabelede yani, kutsala mukabele edişte bulunması gereken ‘duygusal bağlılık’ ,yani dünya üzerinde düşünmede duyguların işe karışmasından sakınmadır. Aklileşme, hem görelî olarak duygudan bağımsız bir bilişsel tutumu hem de düşüncüyü örgütleme duygusal sembolizmden çok mantığın kullanımını dile getirir (Başer, 2001: 60).

Rasyonel esasen teknolojinin kutsaldan bütünüyle arınmış olduğu ileri sürülemez. O, daha ziyade-mantıksal ve rasyonel formlar içinde kutsalın bir yeniden inşası olarak-kritik duyarlılıklarda Tanrısalardan beşeriye doğru bir vurgu kaymasını beraberinde getirir. O’Dea’nın (1966: 81) da belirttiği gibi dinsel dönüşümün bu rasyonalizasyonu, insan düşüncesinin ve giderek kültürün ‘kutsaldan arınmasında bir moment oluşturmaktadır. Sekülerleşme, düşüncenin mantıksal olarak örgütlediği rasyonel bir teolojinin inşası aracılığıyla, ilkin özel olarak dinde, bunun ardından da kişilere ve eşyaya yönelik tutumunda duygusal bağlılığın gerileme sureti ile daha sonra kültürde gerçekleşen bir dönüşümü ifade etmektedir. Bununla birlikte, rasyonel

teknoloji, sekülerleşmeyi yaratan bir nedensel etki olmayıp, bu sürece katkıda bulunan bir bileşen olarak ele alınmalıdır (Başer, 2001: 61).

Bryan Wilson, dinin rasyonel veya entelektüel bir fenomen olmadığını ifade eder. Bu bağlamda, sekülerleşme mantıksal, rasyonel kavramlarla inançların sistemleştirmesini içerir. Wilson'un rasyonel olmayan din kavramı onun dinde bir çöküşe işaret eden sekülerleşmeyle sonuçlandırmasına yol açar (Wilson, 1982:152; Roberts, 1995:306). Weber'in düşünceleriyle paralel olarak, rasyonel bir dünya görüşünün dinin düşmanı olduğunu iddia eder. Dünya görüşü objektif olarak ölçülebilen ve belirlenebilen faktörler aracılığıyla doğrunun değerlendirilmesine, rasyonel prosedürlerle inançlar ve iddiaların denenmesine dayanır. Din, inanca dayanır ve aslında rasyonel değildir. Onun için gerçeklik iddiası rasyonel prosedürlerle test edilemez (Wilson, 1976: 16-20, 1982: 149-152). Berger, Weber ve Wilson'un bazı düşüncelerini bilgi sosyolojisi çerçevesinde geliştirmiştir. O, Batı toplumlarında insanların gittikçe dini yorumların faydası olmaksızın hayatlarını yönlendirdiği ve dünyayı araştırmaya başladığını ifade eder. Sonuç olarak, burada bilincin sekülerleşmesi vardır. Berger, sanayi toplumunun ön şartı olan rasyonelleşme sürecinin sekülerleşme için kesin değişken olduğunu iddia eder. Rasyonel dünya görüşü dinin dayandığı inancı reddeder. O, "büyüyü, gizemi ve dinin otoritesini" ortadan kaldırır (Berger, 2000: 202; Haralambos and Holborn, 1995: 493).

Protestan Ahlakı tezinde, kaynağını dini ve ahlaki motiflerden alan rasyonel, faydacı, bireyci insanın sürekli biriktirerek sonuçta kapitalizme ulaştığı ifade edilmiştir. Asketik Protestanlık, çok çalışma ve biriktirme sonucu artan bir maddi kazanç ve sonuçta tarihin hiçbir periyodunda daha önce görülmemiş şekilde insanların hayatları üzerinde amansız bir güce sahip olmuştur. Endüstri toplumunda üretimin makineleşmesini kapsar. Dini motivasyon servet biriktirme ve sıkı çalışmaya izin verir. Makineleşmiş üretim teknolojisi, insanlardan ziyade, endüstriyel toplumun ona itici gücünü sağlar ve teknoloji dini motivasyona ihtiyaç duymaz. "Dini asketizmin ruhu" uzun süre zorunlu değildir, çünkü "muzaffer kapitalizm" mekanik temele dayandığından uzun süre onun desteğini hissetmez". Endüstriyel toplum onun sahip olduğu güç ve güdüyü geliştirmiştir (Haralambos and Holborn, 1995:492). Dinin insan davranışlarına yön veren duygu ve düşünce muhtevalarından zamanla uzaklaşp dünyevileştiğini belirtir. Bu bağlamda yeryüzünde Tanrı krallığı yerine faydalı çalışmayı hedef alan sekülerleşme süreciyle, kapitalistleşme arasında ilişki kurulmuştur. Weber, "oluşumunda din ve ahlak ilkelerinin önemli rol oynadığı kapitalizm, bugün sekülerleşme süreciyle dini ve ahlaki değerlerden soyutlandığını, sekülerize ettiği dini ve ahlaki sermayeyi yerine başka bir şey koymasını düşünmeden kullanarak bitirdiğini ileri sürmüştür" (Bodur, 1990: 89-91; Roberts, 1990: 306).

Rasyonelleşme, diğer bir anlamıyla bilimsel dünya görüşü ve teknolojinin egemen hale gelmesine işaret eder. Rasyonel aksiyon; din, gelenek veya duygunun rehberliğini kabul etmez. O, sadece denenmiş sonuçlara dayanan aksiyon için makul taleplerin zihnin soğukkanlı ve önceden tasarlanan muhakemesine dayanır (Haralambos and Holborn, 1995: 493).

Thomas O'Dea, sekülerleşmenin insan düşüncesinde birbiriyle ilişkili iki dönüşümden meydana geldiğini iddia eder: "insanların ve düşüncelerin tutumları yönünde kutsallıktan uzaklaşması/kutsala dönüş ve düşüncenin rasyonelleşmesi", kutsalın faaliyet alanı geniş oranda azalmıştır ve hatta bütünüyle terkedilmiş olabilir. Bu kavram Berger'in sekülerleşmeyi ele alış tarzına uyumludur. Bununla birlikte O'dea, rasyonelleşme sürecine özellikle vurgu yapar. Burada o, dünyanın anlaşılmasının temel anlamları olarak akla, mantığa ve bilimsel keşfe ve güvene işaret eder. "Uzun süre

kutsal olmayan dünyanın bir evrimi düşüncesi ve gizemlerin olduğu bir dünyanın ortaya çıkışının anlamlarını birisinin insan aklıyla anlaşılabilir olması problemiyle yer değiştirmiştir. Bu şekilde sadece Batı kültürü sekülerleşmemiş aynı zamanda din de sekülerleşmiştir. Felsefi teolojiler-bilimin bulgularını içeren ve sistematik mantığa dayanan-geliştirilmiştir. Örneğin, Paul Tillich ve Henry Nelson Weimann'ın sistematik teolojileri İncil kıssalarından ziyade insan bilgisine ve insan tecrübesine odaklanır. Onlar, Tanrıyı insan bilgisi ve tecrübesi ve yaratmanın kaynağı olarak görür. Bu mantığa göre, bütün insan tecrübesi, sadece belirli dini kıssalar için değil, teolojik düşünceye uygundur. Bilimsel kanıt teoloji için meşrulaştırıcı bir başlangıç noktasıdır. Ayrıca, mantıksal tutarlılık ve uyumun bir kuralı, önemli felsefi teolojilerde önde gelir ve doğru için bir kıstas haline gelir. Böyle teolojiler rasyonel anlam sistemlerine dönüşür; geleneksel olarak mitolojiye de vurgu yapmazlar. O'dea, "mitostan logos'a, mitten mantığa bu değişime büyük önem verir. Bu değişim, İncil materyalinin mitolojiden arındırılmasını (de-mythologizing) içerir. Bu aynı zamanda İncilsel perspektiflerin yeni bir biçime sokulmasını içerir, böylece onlar modern bilimsel dünya görüşleriyle uyumlu hale gelirler (Roberts, 1990: 306).

On dokuzuncu yüzyıl boyunca sanayi üretimi, teknoloji ve modern kapitalizmin yükselişyle oluşturulan maddi ürünler, matematik, mühendislik ve tıp alanında görülen göz kamaştırıcı başarılar yakalanmıştır. Tabiatın insanoğlunun kontrolü düşüncesine vurgu yapmış ve bu düşünceyi desteklemiştir. Kişisel faktörler, bulaşıcılar, hastalıklar, sel baskınları ve uluslar arası savaşlar önce doğüstü güçlere, ilkel büyüye ve ilahi müdahaleye veya kör talihe önlenebilir sebepler ve önceden tahmin edilebilir, sonuç olarak dikkate alınmış olanın meydana gelmesine yüklenmiştir. Papazlar (mahalle), papalar, rabbisler ve mollalar gibi kutsal otoriteye hoş görünenler modern toplumlarda bilgininin sadece tek bir kaynağı haline gelirler ve hayatın birçok boyutunda birine güvenildiği veya en önemli zorunluluk, profesyonel ekonomist, fizikçiler, doktorlar veya mühendislerin pratik maharetiyle onaylanmış eğitim ve uzmanlaşmış eksperle karşılaştırıldığında, Devlet ve kilisenin bölünmesi ve hükümetlerin temsilciler meclisi ve seküler-rasyonel bürokratik devlet ve hükümetlerin temsilcilerinin yükselişi, Tanrıdan otorite aldığını iddia eden yöneticiler ve kilisevi kurumlar ve manevi liderlerin rolleri değişmiştir. Bruce bu tartışmayı şöyle özetlemiştir: "Sanayileşme erken modern toplumlarda dünya hayatın parçalanması, topluluğun çöküşü, bürokrasinin yükselişi, teknolojik bilinç gibi birlikte yapılan, dinin gelişiminin durması ve makuliyetinin daha az hale gelmesine yol açan bir dizi sosyal değişmeyi beraberinde getirmiştir. Batı dünyasında çoğu bilim adamı, tarihçi ve kilise liderlerinin ulaştıkları bir sonuçtur. Weberci tezin merkezi Reformasyon ve Sanayi devrimin etkisini birçok ülkede daha erken meydana gelmesidir. Böylece o herhangi bir çağdaş ampirik bir kanıtla sistematik olarak incelemek zor gibidir. Ancak, eğer rasyonel dünya görüşü metafizik inançta ve Tanrının varlığı hakkında yaygın şüphe oluşturuyorsa, bilime güveni ifade eden bu toplumlar en azından dindarlığı ispatlamak için beklemiş olabilirler (Norris and Inglehart, 2005: 12).

Rasyonelleşmeyle birlikte bir zamanlar büyüsel ve dini anlamlarla dolu olan dünya modern ekonomik gelişmelerle kutsallığından arınmıştır. Üretimin makineleşmesi, teknolojik ilerlemeler insanlara rahat bir hayat sunarken; diğer yandan rasyonelleşme modern insanı dünyada yalnızlığa sürüklemiş ve bir "demir kafes" haline gelmiştir (Healas and Woodhead, 2001: 43; Aron, 2000: 444). Rasyonelleşme ve bürokratik örgütlenme, modern insana doğa ve toplum üzerinde etkin bir denetim imkanı sunmuş ve böylece onu, sonu önceden kestirilemeyen bir dünyanın endişelerinden ve büyüsel güçlerin egemenliğinden kurtarmış ancak bir takım sıkıntıları

da beraberinde getirmiştir. Bilim ve rasyonel düşünce insanların davranışlarını meydana getirmede temel referans olarak alınmaya başlamıştır. Böylece, dinin daha önceden var olduğu iddia edilen toplumsal önemi ve etkisinde azalmalar meydana gelmiştir.

### 3.3. Modernleşme

Toplumda meydana gelen değişimleri açıklamak üzere geliştirilen özellikle 1950 ve 60'lı yıllarda sosyal bilimlerde egemen olan modellerden biri modernleşme teorisi (Fox, 2004: 56). Modernleşme sosyolojik bir kavramdır ve sosyal değişimi ifade eder. Aynı kökten gelmelerine karşılık “modernizm” bir ideolojiyi, bir düşünceyi baskıyla kabul ettirmeyi, “modernite” batıya özgü modernleşmeyi ifade eder. Sekülerleşme ve modernleşme arasında çok yakın bir ilişkinin olduğu, modernleşmenin birçok bakımdan sekülerleşmeyi ima ettiği, ancak bunun çok karmaşık bir karakter arz ettiği ifade edilmiştir (Berger, 2002: 13-15; Dobbeleare, 1989: 27-44; Woodhead, 2001: 2).

Kavram olarak modernleşme, modern kabul edilen toplumlar yönünde gerçekleşen sosyal değişim sürecini ifade eder. Daha geniş bir tanımla modernleşme, “ileri” oldukları kabul edilen ülkelerin kurumlarının, değerlerinin ve tüketim modellerinin benimsenme sürecidir. İlerleme kavramı gibi başkasına uyumu ifade eder (Aslantürk ve Amman, 2001:389). Modernleşme üzerinde çeşitli tanımlamalar yapılmıştır, ancak üzerinde herkesin uzlaşacağı bir tanımlamadan bahsetmek oldukça zordur. Modernleşme kavramını ilerleme düşüncesiyle bağlı olarak “batılılaştırma” kavramıyla eş tutan bir yaklaşım vardır. Ancak böyle bir yaklaşım sosyologlar tarafından eleştirilmiştir. Günümüz sosyolojisinin modernleşmeyi batılılaştırma ile eşdeğer görmediği gibi, onun bireysel ve toplum seviyesinde olmak iki kategoride incelediğini; modernleşmenin sosyal sistemdeki kalkınmaya uyan bireysel seviyede olduğu ifade edilmiştir (Türkdoğan, 1998: 77-79; Erkal, 1998: 47). Ayrıca, modernleşme kavramı, batılılaştırma olarak alındığında onun evrensel olma niteliği göz önünde tutulmamış olunur ki; modernleşme ve batı arasında analitik bir ilişkiye dayalı bir tutumu ifade eder. Günümüzde batı dışı modernliklerden bahsedildiği göz önünde bulundurulmalıdır (bkz. Göle, 2000).

Modernleşme kavramının Tükçe karşılığı olarak çağdaşlaşma, asrileşme ve modern gibi kavramların yanında; çağa uyan, onun nimetlerinden istifade eden insan anlamında da kullanılmıştır (Aydın, 1997: 16). Uzun bir zaman diliminde modernlik, Batı Avrupa ve kuzey Amerika ülkelerini niteleyen bir terim olduğundan “modernleşme” ile “batılılaştırma” özdeşleşmiş, günümüzde Japonya gibi modern olduğu tartışmasız kabul edilen bazı uzak doğu ülkelerinin varlığı, bu iki kavramın ayrışmasına neden olmuştur. Modernleşme veya batılılaştırma, bir toplumun iç dinamiklerinden çok, yönetici elitler tarafından gerekli görülen planlı bir sosyal değişim sürecini ifade ederse, bu durumda “modernleştirme” ve “batılılaştırma”dan söz edilebileceği öne sürülmüştür (Aslantürk ve Amman, 2001: 389).

Anthony Smith, modernleşmeye verilen üç anlam itibarıyla modernleşmeyi şu şekilde tanımlamaktadır: Birinci anlam ile modernleşme, toplumsal bir değişim süreci olarak yer ve zaman boyutunda evrensel olan süreçler grubudur. Bu bağlamda, modernleşme ilerlemeyi ifade eder; toplumsal dokuyu zenginleştiren ve güçlendiren güçlerin ortaya çıkması ve büyümesidir. İkinci anlamıyla modernleşme, tarihseldir. Avrupa’da Rönesans ve Reformasyona kadar giden dönem laikleşme ve kapitalizmin doğuşu ile ayırt edilir. Başka bir tarihsel ayırım da Fransız ve Sanayi devrimleri sonrası gelişmelere tekabül eden dönemin modernleşme süreci olarak nitelendirilmesidir.

Üçüncü anlamıyla modernleşme, gelişmekte olan ülkelerin liderleri veya elitlerince izlenen bir dizi politikalara verilen isimdir. Dolayısıyla modernleşme, liderlerin belirli açılardan daha gelişmiş olarak gördüğü çağdaş toplumlar doğrultusunda belirli toplumu değiştirmek için bilinçli uyguladıkları bir dizi plan ve politikalar bütünüdür. Bu bağlamda; Atatürk, Gandhi veya Nyerere yenilikçi liderlerdir (Smith, 1996: 90).

Alex Inkeles'e göre modernleşme, ferdi seviyede ortaya çıkan bir değişimdir. Bu bakımdan bireyin zihni durumu ile yakından ilgilidir. Bazı sosyologlar ise modernleşmeyi, gelenekli hayat tarzından daha karmaşık, teknolojik yönden ilerlemiş ve hızla değişen bir hayat tarzına doğru fertlerin yönelmesi olarak tanımlar. Ancak gelenek ile modernleşmeyi "anti-etikal zıt kutuplar" olarak görmek doğru değildir. Bazı durumlarda bu iki zıt kavram birbirleriyle uyum sağlayabileceği gibi, karşılıklı olarak birbirlerini etkileyebilirler (Türkdoğan, 1998: 74).

En genel anlamıyla modernleşme, 15 ve 17 yüzyıllarda Avrupa'da başlayan ve daha sonra tüm dünyayı etkisine alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerini ifade eden bir süreçtir. Bu süreç içerisinde toplumların yapılarında önemli değişimler olmuştur. Coğrafi keşifler, Sanayi Devrimi, Aydınlanma hareketi, bilimsel ve teknolojik buluşlar, şehirleşme, eğitim, kitle iletişim araçlarının hızlı gelişmesi gibi önemli sonuçlar doğuran hadiseler yaşanmıştır. Bu gelişmelerin etkisi sadece ortaya çıktığı coğrafi alanla sınırlı kalmamış; etkileri giderek tüm dünyaya yayılmıştır.

Geleneksel toplumlarda toplumsal yapı üzerinde egemen olan din, farklılaşma, işbölümü, kentleşme, bireyleşme, modernleşme ve sekülerleşme sonucunda geleneksel fonksiyonlarını kaybetmiş; insanların kimliklerini ifade etme, var oluşsal anlam krizlerini açıklama ve anlam verme aracı olmuştur. Modernleşme sürecinde sosyologlar tarafından dini yeri tartışılmıştır. Tartışmanın merkezini modernleşmenin din için problem yaratıp yaratmama durumu oluşturmuştur.

Wilson, geleneksel dini kurum ve sembollerin öneminin ve etkisinin azaldığı bir süreç olarak modern çağa geçişi birbirini izleyen üç aşamada değerlendirmektedir. Birincisi, dışarıdan dini tehditlerle ahlaki kontrolü sağlama dönemidir, ahlaki kontrolün yerini artık trafik lambaları, radar sistemleri ve sigorta gibi teknik araçlar almıştır. Önceleri inancının gereği olarak bazı kurallara uyan insan artık modern kontrol araçlarına uymak durumundadır. İkincisi, dine dayalı vicdan temeline oturan iç kontrolün sağlandığı dönemdir, toplum ahlaki düzenlemelere daha az bağımlı hale gelmiştir. İlişkiler kişisel olmaktan çıkıp role dönüştüğü için dinin fonksiyonlarında azalma meydana gelmiştir. Üçüncüsü, içsel ve dışsal her türlü kontrolün dini ve ahlaki bir konu olmaktan çıktığı modern dönemdir. İnançın gerilemesi ve etkisinin azalması sonuçta kilise ve buna bağlı inanç yapısını değiştirmiştir (Demirci, 2001: 28).

Teknoloji ve bilim alanında yaşanan gelişmeler neticesinde dinin daha önceleri sahip olduğu fonksiyonlar bilimle yer değiştirmiştir. Bu bağlamda Bryan Wilson, insanların geçmişte karşılaştıkları problemlerin çözümü için kutsal metinlere ve din adamlarına müracaat ettiklerini, ancak bilim ve teknik alanında meydana gelen gelişmelerle birlikte insanların artık dine değil, bilimsel veri ve tekniklerle problemleri çözdüklerini ifade eder. Ayrıca, din adamlarının da sosyal bir problemle karşılaştıklarında çözümü kutsal metinler yerine sosyal bilimcilerden aldıklarını ekler ve dinin modern toplumda öneminin azaldığını ifade eder (Demirci, 2001: 28).

Modernleşmeyle kitle iletişim araçlarına görülen gelişmeler sonucunda farklı inanç ve uygulamalar daha kolay aktarılabilir hale gelmiştir. Dünyanın her yeriyle anında haberleşme, farklı sosyal, siyasi ve kültürel sonuçlar doğurtmuştur. Bu bağlamda farklı dini oluşumlar modernleşmenin sağladığı bu fırsatlardan yararlanma eğiliminde olmuşlar, insanlara nerede olurlarsa olsunlar ulaşma düşüncesinden hareketle teknolojik

gelişmelerden faydalanmıştır ve radyo, televizyon ve internet aracılığıyla geniş halk kitlelerine dini inanç ve uygulamalar hakkında hızlı ve daha kolay ulaşma imkânı elde etmişlerdir. Artık geleneksel yapılar dönüşüme uğramış ve elektronik din (electronic religion), televangelizm, elektronik kilise (electronic church) gibi kavramlar ifade edilmeye başlanmıştır (Dobbeleare, 1989: 35). Evanjelistlerin öncülüğünde ortaya çıkan bundan dolayı “televangelizm” olarak da isimlendirilen bu gelişmenin misyonerliğin modern bir şekli olarak da niteleneceğini belirten Kirman, dinin elektronik bir nitelik kazanmasının sekülerleşmenin dini yok edemeyeceğini, dinin modernleşmeyle ortaya çıkan durumlarda da bir şekilde kendine yer edinebileceğini gösteren önemli bir gösterge olarak değerlendirilebileceğini ifade eder (Kirman, 2002: 71, 2005b: 29).

Gelenekselden farklı olarak modern toplum yapılarının bir özelliği de bireyci olmalarıdır. Bireyci toplum yapısı sergileyen toplumlara dinin bireysel alana çekildiği, bir tercih konusu olduğu ifade edilmiştir (Luckmann, 2003: 81). İnsanların artık cami, kilise ve havra gibi mabetlere gitmeden de ibadetlerini yerine getirebileceği anlayışı ortaya çıkmıştır. Modernleşmeyle birlikte örgütlü dinden memnun olmayan insanların sayısında artış gözlenmiştir. Yerleşik dinden ayrılma olumlu karşılanırken, bağlı kalma olumsuz algılanmıştır. Sonuçta, dini ayin ve ritüellere katılım oranında önemli ölçüde azalma yaşanmıştır. Luckmann, meydana gelen bu durumu “görünmeyen din” (invisible religion) olarak isimlendirmiştir (Luckmann, 2003). Bazı araştırmalara cami ve kiliseye gitme oranında görülen düşüş, sekülerleşmenin bir zaferi olarak anlaşılabilirse de, yapılan diğer araştırmalar insanların dini eğilimleri terk etmediğini, dini yaşayışlarını yeni şartlara uyarladıklarını ortaya koymuştur. Bir inanma ve bağlanma derecesini gösteren dindarlık, nicel anlamda açık bir gerileme sürecine girmişken, nitel anlamda varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Birinci durum, “nicel sekülerleşme” olarak nitelenirken; ikinci durum, “nitel sekülerleşme” olarak nitelendirilmektedir (Kirman, 2005b: 24).

Modernleşme bir yandan insanlara somut yarar ve imkanlar sağlarken, diğer yanda hem kurumsal düzeyde, hem de psiko-sosyal anlamda problemlere yol açmaktadır (Berger, 2002b: 78). Modernleşmenin belirleyicilerinden olan bilimin gelişmesi, karşılaşılan problemlere çözüm sunması her zaman tatmin edici tarzda gerçekleşmemiştir. Bilim insana tabiat ve toplum üzerinde sınırsız bir denetim imkânı sunarken, insanı bir anlamda yalnızlığa sürüklemiştir. Bilim, bize dünyanın durumunu açıklayabilir, ancak dünyanın anlamı ve insanın var oluşu hakkındaki evrensel sorular cevapsız kalır. Bilimden farklı olarak din, insanlara doğüstü tarzda çözümler sunar. Çağdaş toplumda sekülerleşmeyle görülmemiş bir canlılıkta bilimin yükselişte olduğu bilinirken; Stark ve Bainbridge bilimin insanın birçok merkezi ihtiyaç ve arzularını yerine getirmediğini iddia etmektedir. Bilim, hayattaki adaletsizliği ve bütünüyle acıyı ortadan kaldıramaz; ölümden kurtuluş yolunu öneremez yani yok oluşa cevap sunmada yetersizdir ve insanın var oluşunu anlamlı kılamaz. Dinin “telafi edici” (compensator) fonksiyonunun önündeki en büyük engel olarak da bilim ve siyasetin olduğu ifade edilmiştir (Stark and Bainbridge, 1987: 284; Hamilton, 2001: 205). Türk toplumundaki modernleşme sürecini analiz eden Şerif Mardin de bu süreçte dinin toplumsal plandan tamamen kaybolmadığı gibi zaman zaman devreye girdiği ve belli fonksiyonlar üstlendiğini belirtirken aynı gerçeğe vurgu yapmaktadır.

İnsanlar yaşadığı dünyayı anlamlı kılmak isterler. Din, insanların aciz durumda kaldıkları problemlere doğüstü cevaplar sunarken; modern sekülerleşmenin insanların kişisel elemelerini ve dünyadaki adaletsizlikleri teselli etmede herhangi bir işleve sahip olmadığı iddia edilmiştir. Din, insanların karşılaştıkları mahrumiyetlere karşı teodisiler sunar. İnsanların sıkıntılarını hafifletir ve telafi edici bir fonksiyon üstlenir.

Sekülerleşme, başlangıçta sahip olduğu, insanların sorunlarına alternatif cevap sunma potansiyelini son dönemlerde kaybederken; dinin telafi edici fonksiyonu insanların gözünde yeni bir güvenilirlik kazanmaya başladığı ifade edilmiştir (Berger, 2002b: 77).

Douglas'a göre modernleşme, kültüre meta-seviyede bir bakış getirmiştir (Wentworth, 1989: 45). Materyalist bir bakış açısıyla her şey alınır satılır olarak düşünülmüş, bu bağlamda dinler ve inançlar pazar mantığıyla rasyonel bir tercihle reklâmı yapılan, pazardan alınıp satılan veya belli bir süre kullanıldıktan sonra değiştirilebilir hale gelmiştir. Bu süreç içerisinde geleneksel değerlerle bağı kopan birey yalnızlığa sürüklenmiş, yabancılaşmış; hayata anlam veren değerler sistemi erozyona uğramıştır. Belirsizlik ortamı içinde birey birtakım anlam arayışlarına girmiştir. Modernleşme neticesinde insanın kutsalla bağı koparılmış, sonu önceden kestirilemeyen belirsiz bir gelecekle karşı karşıya bırakılmıştır (Hervieu-Leger, 2005: 315).

Modernizmin getirdiği din anlayışı, insanları tatmin edemediği için yeni arayışların ortaya çıkışını önleyememiştir. Bu bakımdan günümüzde ortaya çıkan dini hareketler de, akla düşman veya karanlık güçlerin eseri olarak algılanmamalıdır. Problem, özünde felsefi bir problem olarak ortada durmakta ve post-modern teoriler yeni görüşlere kapı açsa da, probleme bir çözüm getirmeleri bu bakımdan mümkün olmamaktadır (Muşta, 1999: 461).

Modernleşme, bireyin anlam dünyasında değişimler meydana getirmiş, dini sağlamış olduğu anlam dünyasından mahrum olan birey anomik durumlar ortaya çıkarmıştır. Berger, 1960'lardaki gelişmelerle ilgili olarak gençlik kültürü, karşı kültürü açıklamak için, kendi eserinin de ismi olan "Homeless mind" (Berger, 1973) olarak isimlendirmiştir. Bu belirsizlik ortamı, düşüncede görecelik ve ahlaki karmaşa meydana getirmiştir. Ahlaki sınırların ne olduğu belirsiz hale gelmiştir. Üretim devrimi, sosyal şartların aralıksız bozukluğu, sonu önceden kestirilemeyen belirsizlik ve ajitasyon gibi modern dönemin olumsuz şartlarından kutsal ve profan ayırımına dönüşmüştür. Berger'e göre geleneksel dini kurumlardan kopan birey sınırları ve kesinliği olmayan bir dünyada tek başına bırakılmıştır (ayr. bkz. Heelas and Woodhead, 2001: 44).

Din ve modernleşmenin bir arada bulunup bulunmayacağı tartışılmıştır. Din ve modernizmin temelde birbiriyle çelişki arz ettiği, bir toplumun ne kadar modernleşirse o derece dinden uzaklaşacağı yönünde fikirler öne sürülmüştür (Wentworth, 1989: 44; Berger, 2002b: 75). Buna karşılık, dinin modern toplumda yer alması ideolojik bir söylem konusu olsa da, bu onun karşıt bir kutup olduğu anlamına gelmez. Din, yakın bir biçimde kendisine bağlı olan aile ve sosyal ilişkiler alanında gözle görülür bir şekilde "realite" olma gücüne sahip olmaya, aynı gündelik toplumsal faaliyetlerinde insanların içgüdü ve öz yorumlamalarıyla alakalı olmaya devam eder (Berger, 2000:202). Modernleşmeyle birlikte dini kurumların fonksiyonlarında bir takım değişimler görülebilir; ancak bu, dini kurumların çöküşü anlamına gelmez. Dolayısıyla, modern toplumda fonksiyonların yer değiştirmesinden söz edilebilir.

Modernleşmenin mutlak surette dinin gerilemesine neden olacağı öngörüsü alsında herhangi bir değer taşımaz. Böyle bir düşünce, bunun iyi bir haber olduğunu düşünen kişilerce de, tersini düşünenlerce de iddia edilebilir. Aydınlanma düşünürlerinin ve ilerici zihniyetteki kimselerin çoğu en azından "gerici", "batıl" ve "hurafe" inançları yok edeceği zannıyla sekülerleşmenin, çok iyi bir şey olduğu düşüncesindedir (onlardan bazıları bu menfi özelliklerden sıyrılan bir dini hala kabul edebilir bulmaktadır). Çok fazla geleneksel inançları olanlar da dâhil olmak üzere, dindar insanlar da modernite ile sekülerleşme arasında bir ilişkinin olduğunu kabul edip bu durumdan oldukça şikayetçi olduklarını ifade etmişlerdir. Hatta bunlardan bazıları

moderniteyi her fırsatta mücadele edilmesi gereken bir düşman olarak görmektedir. Bunun tersine bazıları da, moderniteyi dini inançlar ve pratiklerin kendine adapte olması gereken yenilmez bir dünya görüşü olarak algılamaktadırlar. Bir diğer deyişle reddetme veya adapte olma, sekülerleştiği düşünülen dünyada dindar insanların önünde bulunan iki farklı yoldur. Ancak her fırsatta görüldüğü gibi, yanlış algılamalara dayandıkları zaman her iki yol da emin olunamayan, muğlak sonuçlar ortaya koymuşlardır (Berger, 2002a: 14).

*Religion as a Chain of Memory* isimli eserinde Daniele Hervieu Leger (2000) dinin nesiller boyu aktarımla bize ulaşan bir hafıza zinciri olduğu tezini işler. Modernleşme nesiller arası ilişkide daha önceki dönemlere göre zincirin farklı bir halkasıdır; kopmasına neden olmamıştır. Modernleşme ile birlikte din önemsizleşmemiş, dini semboller günlük yaşamın her alanında var olmaya devam etmiş, sadece dinin sosyal ve kültürel yapısı dönüşüme uğramıştır. “Atalarımız gibi inanalım” anlayışı bireysel meşrulaştırmalara dönüşmüş, otorite kaynakları değişmiştir. Ama bu değişim ve dönüşüm hiçbir zaman dinin dinamik bir sosyal ve kültürel güç olarak varlığını devam ettirmesine engel olmamıştır. Belki de dinin kurumsal boyutu zayıflamıştır, ancak bireysel boyutta güçlenmiştir (Köse, 2001: 215).

### 3.4. Bireycilik

Bireycilik (individualism) kavram olarak bireyin önemi ve çıkarımı vurgulayan fikir ve öğretileri içermektedir. Sosyolojik bakımdan bireycilik, kendi kendine yeten, kendisini yönlendirebilen rasyonel bireyi, toplum ve devlet karşısında ön plana çıkaran tüm toplumsal oluşumların temel ve en yüksek amacının bireyin haklarını korumak, bağımsızlığını güvence altına almak olduğunu savunan bir anlayışı ifade etmektedir (Kirman 2002: 39). Toplumda dinin yerinin anlaşılması bakımından bireycilik olgusunun anlaşılması, klasik dönemde olduğu gibi günümüzde de geçerliliğini korumaktadır.

Bireycilik, her kişinin yaşam biçimi ile ilgili kendi seçimini kendisinin yapma hakkı ve zorunluluğudur. Bu kişisel kararlar temel ve vazgeçilmez insan özgürlükleri olarak kabul edilir. Bireyin özgür, bilinçli, olgun bir insan olması sonucu ortaya çıkan kişisel olgunlaşma, yani kişisel bütünlük vurgulanır. Bir kişinin diğer insanlardan farklı olma, dini olmayan bir toplumda kendi inancını benimseme ve uygulama, tersi bir durumda dinsel inanca dayalı bir toplumda dinsiz olma veya toplumda yerleşik din inancından farklı inanç ve uygulamaya yönelme hakkı bireyciliğin gereği olarak düşünülmüştür (Michel 1994:104). Bu bağlamda bireyselleşme (individuation) ile bireycilik (individualism) arasında ayrıma gidilmiştir. Bireyselleşme, bireyleri birbirinden farklı varlıklar şeklinde tanımlayan ve ayıran semboller ve işaretleri içermektedir. Buna karşılık bireycilik, dini, siyasi, ekonomik veya hukuki gibi çeşitli şekillerde açıklanabilen bireysel haklara dair öğretisi şeklinde tanımlanmıştır (Wuthnow 2002:89).

Bireycilik, klasik dönem sosyologlarından Marx’a göre, üretim biçimlerinde görülen değişme ve kapitalizmin ortaya çıkışı bireysel mülkiyet haklarını meşrulaştıran bireyciliği ortaya çıkarmıştır. Bireyciliğin ortaya çıkışıyla piyasa ilişkilerinin önünde engel olarak düşünülen geleneksel dini yapılar zayıflamaya başlamıştır (Bruce 2002:11; Wuthnow 2002:84).

Weber’e göre kapitalizm öncesi toplumlarda kazanma rasyonel metotlarla değil, tüketim, gösteriş ve başkalarına hükmetme, belli davranış ve seçime zorlayarak üstünlük duygusunu tatmin etme aracı olarak algılanırken; asketik bir hayat tarzını



benimseyen birey Tanrının rızasını kazanmak ve seçilmiş olmak için çalışır ve kazanır. Katoliklikten farklı olarak Protestanlık kurtuluş fikrini kilise ayinlerinin dışında bırakmıştır. Bu durum seçilmiş olmak için bir düzen ve disiplin içerisinde rasyonel planlamalarla, günün her anına hakkını veren, durup dinlenmeden çalışmayı gerektiren “asketik bir hayat tarzı” ortaya çıkarmıştır. Bu hayat tarzı bireyin hayatını rasyonel biçimde düzenlemesi ve öz denetimi altında tutması anlamına gelmektedir. Dini kurtuluş Tanrı ile insan arasında bireysel bir mesele olarak tanımlanmıştır. İnsanların Tanrıyla olana ilişkileri, insanların birbirleriyle olana ilişkisinden oldukça farklıdır. Böyle bir öğretiyi, bireyleri psikolojik bakımdan diğer insanlardan ayırmaya hizmet etmiştir (Roberts, 1990: 205-209; Bruce, 2002: 10-12).

Modern toplumların belirleyici karakteristiklerinden birisi bireyci olmalarıdır. Bireycilik olgusunun bürokrasilerin geliştiği, toplumsal ilişki ağlarının karmaşıklaştığı, kurum ve yapıların farklılaşmasıyla nasıl olup da aynı zamanda ilerleyebileceği tartışılmıştır. Bireycilik, çöl münzevileri gibi toplumdan tamamen bağımsız ortamda gelişmemiş; homojenlik ve koordinasyon gerektiren ortamlarda ortaya çıkmıştır. Modern bürokratik devletler toplumda bireycilik olgusunun yerleşmesini, kişileri birbirinin yerine geçebilir kılan standartlaştırma, oy verme ve vergi ödeme gibi hak ve sorumluluk bilinci yükleyen kişileştirmeyle gerçekleştirmişlerdir (Wutnow, 2002:84-9). Anlaşıldığı kadarıyla bireycilik olgusunun belirleyicisi, bireylerin son derece rasyonel tutuma sahip olmaları aynı zamanda kendi hak ve sorumluluklarının bilincinde olmalarıdır. Buna paralel olarak Bruce bireyciliğin ekonomik gelişme ve yapısal farklılaşmanın ortaya çıkmasına elverişli ortamlarda sosyal realitenin farklılaşmasıyla çok sıkı bir ilişki bulunduğunu ifade eder (Bruce, 2002: 11).

Modernleşme, toplumsal yapı ve kurumlarda bir takım değişimler meydana getirmiştir, geleneksel yapıya sıkı biçimde bağlanan bireyler giderek kendini daha çok keşfetmeye yönelmiş, böylece toplumdan bağımsız, özgürlükçü ve bireyci eğilimler artmıştır. Artan bu eğilimler karşısında geleneksel yapıda bir takım çözümler meydana gelmiştir. Bu durum dini hayatı derinden etkilemiş, değişen ve gelişen şartlar karşısında geleneksel din, insanların ihtiyaç ve beklentilerini karşılayamaz hale gelmiştir (Günay, 1999:101).

Bireycilik olgusu kendi içerisinde bazı ikilemleri barındırmaktadır. Bir yandan rasyonel tutumla dünya üzerinde egemenlik kurmuş, bilim ve teknolojinin gelişmesi, üretim faaliyetlerinin standartlaşması, sayısız dünya görüşlerinin ortaya çıkışıyla birey anlama krizine girmiştir. Sekülerleşme sürecinde dini kurum ve semboller geleneksel önemin kaybetmiştir. Dini ve dünyevi ilgiler arasında büyük bir ayrılık meydana gelmiştir. Birey için hayatın anlamıyla ilgili nihai problemlere çözüm sağlayıcı kanallar kaybolmaya başlamıştır. Birey için meşrulaştırma kaynağının kaybolması, birleşik bir dünyada anlamın tükenmesi anlamına gelmektedir (Wentworth, 1989:44). Son derece rasyonel bir tutum sergileyen modern insan, anlam ihtiyacını gidermek için farklı arayışlara girmektedir. Bu bağlamda bireycilik, farklılık ve eşitlikçilik eğilimleri dini otoritelerin toplumsal etkisini zayıflatmıştır (Bruce, 2002:30).

Modernleşmenin neticesi olarak bilinç sekülerleşmiş, temel referans kaynağı olarak geleneksel dini onaylamalar toplumun genelini ilgilendirmekten ziyade bireyler için tercih konusu haline gelmeye başlamıştır. Böyle bir dindarlık modern toplumun seküler alanlarından ayırt edilebilen, fakat toplumsal hayatın belli bölgelerine sıkışıp kalan bir dindarlıktır. Örneğin, bir insan kamusal alanda faaliyetlerini herhangi bir değere bağlı kalmaksızın yerine getirebilirken, aile hayatında dini değerlerin sembol ve ölçülerine sıkı biçimde bağlı kalabilmektedir. Dinin özel alana doğru bu tür çelişkisi,

modern ekonomik ve politik kurumların yüksek seviyede rasyonel düzenlerinin korunması için tamamen işlevsel bir durumdur (Berger, 2000:203).

Geleneksel değerlerin egemen olduğu toplumlarda din, insan hayatının bütününi kuşatmaktadır. Dini değerler ve normlar toplum hayatına yön vermektedir. Ancak sekülerleşme süreciyle birlikte din, daha önce sahip olduğu bu fonksiyonları kaybetmiştir. Geleneksel ve kurusallaşmış din yapısından kopuş ve çok yönlü ampirik realiteyi inkar etmeksizin bireye yönelik, dini inanç ve uygulamalar konusunda; “Ben böyle düşünüyorum”, “Zihnim kilisemdir” ve “Bizzat kendim bir mezhebim” şeklinde ifade edilen farklı bireysel dindarlık tipleri gelişmiştir (Günay, 1999:105).

Sekülerleşmenin başlıca niteliklerinden biri bireyciliktir. Bunun anlamı; özelleştirilen dinin birey için bir seçenek veya tercih konusu haline gelmesi demektir. Fakat böyle bir özel dindarlık biçiminin, onu benimseyen bireyler için “gerçek” olabilmesine rağmen dinin, içerisinde tüm toplumsal hayatın herkesi bağlayıcı yüce manalara sahip olduğu ortak bir dünyayı inşa etme şeklindeki klasik görevi yerine getirmekten uzak olduğu ifade edilmiştir (Berger, 2000:203).

Modernleşme ve sekülerleşme süreciyle geleneksel dindarlık biçimlerinde farklılaşmalar meydana gelmiştir. Bireycilik olgusunun gücünü daha fazla hissettirdiği günümüzde kutsalla ilişki kurmanın farklı yolları araştırılmaya, benimsenmeye başlanmış, insanlar artık örgütlü dinden uzaklaşmışlar; yapılan araştırmalarda kilise, cami, sinagog gibi mabetlere gitme oranındaki azalmalar olduğunu tespit etmiştir. Bu noktada Batı toplumundan farklı olarak Müslüman toplumlarda ibadetlerin camiye gidilmeden de yapılacağı anlayışı, Hristiyanlıktaki ibadetlerin kilisede yapılması gerektiği düşüncesinden farklılık arz eder. Batıdaki bireyciliğin dine etkisiyle, Türk toplum yapısına etkisi birebir örtüşmemektedir. Dolayısıyla, yapılan araştırmaların uygulandığı toplumların kültürel yapısının göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

### 3.5. Çoğulculuk

Çoğulculuk, bir toplum ve devlet yapısı içerisinde çeşitli dini grup veya mezheplerin yer almasını, aynı zamanda aynı millet veya kültüre mensup kişilerin farklı din veya mensubiyeti ve bundan kaynaklanan sosyal süreçleri de ifade eden bir kavramdır (Günay, 2000: 249). En genel anlamıyla çoğulculuk; farklı sosyal, siyasi kültür unsurlarının toplumsal yapı içerisinde, uyumlu bir biçimde yaşatılmasına imkan veren oluşumların genel adı olarak tanımlanabilir. Özünde bencil olan insanların nasıl olup da bir arada uyum içerisinde yaşayabilecekleri tartışma konusu olmuştur. Thomas Hobbes, insanın bu olumsuz özelliklerini [“insan insanın kurdudur” (homo hominu lippos)] giderecek bir yapıya ihtiyaç olduğunu, bununla sivil devletin toplumsal kaos ve şiddete neden olduğunu düşünmüş ve uyuşmazlığın sadece dini tekellerin bulunduğu yapılarda ortadan kalkabileceğini ifade etmiştir. David Hume da dini çeşitliğinin toplumsal kaos ve şiddete neden olduğunu düşünmüş ve uyuşmazlığın sadece dini tekellerin bulunduğu yapılarda ortadan kalkacağını öne sürmüştür (Stark, 2005: 248).

Tarihin bütün dönemlerinde din veya dini kuruluşlar bireylerin özel hayatlarında ve toplumsal yapı üzerinde egemen olmaya çalışmışlar, bu bağlamda dini tekeller oluşturmuşlardır. Böylece, dini kurumlar bireylerin düşünce ve eylemlerini düzenleyen mekanizmalar halinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bir toplumda din veya dini organizasyon dini tekeli elinde bulundurduğunda, alternatif dini organizasyonların gücünü bastırmak için yeterli gücü kendisinde bulur. Ancak dinde aşınma meydana geldiğinde, diğer dini organizasyonlar için rekabet gücü zayıflayacak ve neticede

rekabet edemez hale gelecektir. Böyle bir durumda dini çoğulculuğun sekülerleşmenin orta aşamasını oluşturduğu söylenebilir (Stark and Bainbridge, 1987: 288).

Batı'da dini tekel olarak tanımlanan şey, Hıristiyanlık kavramı ve onun toplumsal gerçekliğidir (Berger, 2000:206). Batıda Katolikliğin, İsa, Bakire Meryem, kürtaj gibi konularda tutucu bir yapıda olması dolayısıyla onun uzun bir dönem dini tekel elinde bulundurduğu bilinmektedir. II. Vatikan Konsili'yle birlikte Roma Katolik Kilisesi'ndeki değişim, özellikle Papa 23. John'un bu konsilde, dinin modern şartlara 'uygun' olması gerektiği, dolayısıyla "güncellenme"nin (aggiornamento) zorunlu olduğu şeklinde yapmış olduğu açıklama, insanların zihinlerinin din ve toplum arasındaki ilişkilere çevrilmesini sağlamıştır (Troll, 1999: 324; Berger, 2002a: 16; Nottingham, 2004: 155). Protestanlık ise, Katoliklikten farklı olarak daha ılımlı bir karaktere sahiptir. Bu bağlamda Protestanlığın çoğulcu bir yapıya daha uyumlu olacağı ifade edilmiştir.

Bir toplumun çoğulcu bir karaktere sahip olabilmesi için farklı din ve inanışların bir arada bulunmasının yeterli olmadığı, bu dinler arasında bir "rekabet" ilişkisinin var olması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Bu dinler arasındaki ilişkiler sınırlı veya hiç yoksa bu gruplar ayrı birer toplum olarak tanımlanır ve çoğulcu toplumun bir parçası sayılmazlar. Stark, böyle bir durumu "sahte çoğulculuk" olarak nitelemiştir. Gerçek çoğulculuk için rekabet şarttır. Dini gruplar kendi inançlarını özgürce ifade edebilme, bireyler de gerçek anlamda dini özgürlüğe sahip olmalıdırlar ki, gerçek çoğulculuk böyle bir yapıda gerçekleşir. Stark, Hindistan'da, Müslüman ve Hıristiyanların bir arada yaşamalarının çoğulcu bir toplum kategorisinde değerlendirilemeyeceğini, sadece analitik olarak her biri farklı inançlara sahip komşu toplumların bir arada yaşamaları olarak değerlendirilebileceğini ifade eder (Stark, 2005: 255).

Modern çoğulcu yapıların bir özelliği toplumsal yapının farklılaşmış olmasını gerekli kılmaktadır. Bir toplum gelişimini sürdürürken, ilerledikçe daha karmaşık bir hale gelecektir. Daha kozmopolit toplumların kültürleri de daha karmaşık olmaktadır. Kozmopolitlik bir toplumda çoğul kültürlerin varlığına işaret eder. Kültürün bir unsuru olarak din, karmaşık bir toplum yapısında geleneksel konumundan uzaklaşacaktır. Toplumsal farklılaşma ve işbölümünün kendini daha çok fark ettirdiği yapı içerisinde din, kendi özel alanına çekilecektir. Ancak pazar mantığının ortaya çıktığı bir ortamda din genel telafi edici olarak din pazarındaki yerini alacaktır (Stark and Bainbridge, 1987: 289).

Çoğulcu toplum yapısının diğer bir özelliği, eski dini tekellerin kitlelerin bağlılığını sağlamak için dini inanç ve uygulamaları "olduğu gibi kabul edilebilir" olmaktan çıkarmaktır. Bağlılık bir gönül işidir ve tanım gereği hiç de değişmez bir şey değildir. Netice itibarıyla, daha önceleri dayatılabilen dini gelenek, şimdilerde pazarlanabilen bir olgu olarak görülmektedir. Çoğulcu yapıda dini ürünler, reklamı yapılır, alınır-satılır, gerektiğinde bir yenisiyle değiştirilebilir tüketim malları haline dönüşür. Bu durumda dini aktivite pazar ekonomisinin mantığına göre belirlenmeye başlar. Bu bağlamda dini çoğulculuk, dini grupların tekel olmaktan çıkıp rekabetçi pazarlanma merkezleri haline dönüşmeleri durumudur (Berger, 2000: 208).

Çoğulcu toplum yapısının bir diğer niteliğini hoşgörü oluşturmaktadır. Çoğulcu toplumlarda hoşgörü normları en fazla dindar ve en az dindar olanlar ve doğaüstü olanı bir ve öz olarak tanımlayanlar arasında gelişir. Bunun sonucunda da en sert uyuşmazlıklar en az dindar olanlarla bağnazlar arasında yaşanır (Stark, 2005:256). Çoğulculuk kavramı genellikle, sırf içerisinde farklı dini grupların devlet tarafından hoşgörülle karşılandığı ve birbirleriyle serbestçe rekabete girdikleri durumlar için geçerlidir (Berger, 2000: 204).

Çoğulculuk çeşitli dünya görüş ve değer sistemlerinin bir arada barış içinde yaşamaları anlamına gelmektedir. Sekülerleşme ve çoğulculuk birbiriyle ilişkilendirilmiş olsa da, tarihsel bakımdan birbirlerinden bağımsız geliştikleri ifade edilmiştir (Berger, 2002b: 78). Çağdaş toplumların temel ayırt edici özelliklerinden birinin çoğulcu bir yapıya sahip oldukları ifade edilmiştir. Günümüz dünyasında hiçbir toplum, ister geleneksel isterse teknolojik ilerleme kaydeden bir toplum olsun, homojen değildir ve doğal olarak da küresel bir toplum özelliği taşımaz. Her yerde farklı arka planlara sahip, farklı dili, kültürü, etnik kökeni, farklı sosyo-ekonomik yapıdaki sınıfsal oluşumlara sahip toplumlar olabilmektedir (Troll, 1999:322). Bu bakımdan çoğulculuk, toplumdaki hiçbir grubun çoğunlukta olsa bile, görüşlerini başka bir gruba dayatamayacağı anlamına gelir. Çoğulculuk ilkesi ayrıca, belirli din grupları içinde bile dinsel ibadet ve uygulamalarda büyük ayrımlar olabileceğini kabul eder. Bu ayrımlar, dini konularda çok hassas olup inanç ve ibadetlerini tüm ayrıntılarına kadar uygulayan dindar aşırı uç ile dine karşı hiçbir şey hissetmeyen ateistler gibi veya dini uygulamalara kayıtsız olan diğer bir uç arasında yer alabilir. Çoğulcu bir toplumda, her birey veya grup ötekinin dinsel yaklaşımlarına engel olmayacak biçimde dini uygulamalarını yerine getirme serbestliğine sahiptir (Michael, 1994: 104).

İnsanların dini konulardaki seçimin sadece dini tekel ve düzenleme etkilemez, bunun yanında sosyal, siyasal, ekonomik gibi pek çok faktörler etkili olmaktadır. Katolik ülkeler ve topluluklar arasındaki kiliseye devam, orada sosyal ve siyasal faktörlerin hâkim olmasından kaynaklandığına işaret edilmiştir (Hamilton, 2001:200). Çoğulculuk ifadesinin Batıdaki politik kullanımı, karşıt politik görüşlerin birey ve halk tarafından kabul edilmesi anlamındadır. Politik çoğulculuk kavramı her ne kadar ilk olarak ileri derece sanayileşmiş, Aydınlanma tecrübesini yaşamış ve halk devrimleriyle şekillenmiş Avrupa ve Kuzey Amerika toplumları tarafından karakterize ediliyorsa da, bu tür çoğulcu durumları hızlı bir şekilde gelişen ve modern sosyo-ekonomik yapılarda ve hayat şekillerinin büyük ölçüde etkisinde kalarak gelişen geleneksel toplum yapılarında görmek de mümkündür (Troll, 1994: 322).

Modern toplumda sekülerleşme ve çoğulculuk, birbirlerini güçlendirici bir karaktere sahip olduğu iddia edilmiştir. Sekülerleşme, toplumsal yapıda çoğulculuğun yaşabilmesi için gerekli olan sivil düzenlemeleri yapar; çoğulculuk da, çeşitli dünya görüşlerinin her birinin haklı olduğu iddiasını zayıflatarak sekülerleşme eğilimine katkıda bulunur (Berger, 2002b: 78). Sekülerleşmenin çoğulculuğu doğurduğu nasıl söylenebiliyorsa, çoğulculuğun da sekülerleşmeyi doğurduğu aynı şekilde ifade edilebilir. Sekülerleşme ve çoğulculuk birbirine bağlı süreçlerdir. Modernleşme ve endüstrileşme kültürel ve dini grupların çoğulcu bir karaktere bürünmesiyle toplumun sosyal parçalara ayrılmasını ve meydana getirmiştir. Sonuçta, devlet çatışma olmaksızın sadece bir dini uzun süre destekleyemez. Dinlerin çoğulluğu, bireylerin inançlarını kişisel bir tercih, bir seçim konusu haline getirmiştir (Haralambos and Holborn, 1995: 486).

Kutsalın faaliyet alanının küçülmesi ve dünya görüşlerinin çoğulluğunun etkisi bireylerle sınırlı olmamıştır. Çoğulculuk, toplumun bütünlüğü ve istikrarı için tehlike yaratabilir. Berger; inançların, değerlerin ve sembollerin bir toplumda birbiriyle kaynaştığına inanır. O, toplumun ortak amaçlarının bir merkezi keşfedilmeksizin varlığını uzun süre devam ettiremeyeceğini ileri sürer. Din daima bu rolü oynamıştır (Roberts, 1990: 305). Modern seküler toplumda din, merkezi konumunda uzaklaşmıştır ve çoğulcu yapı dini tekelcilikten çıkarmakla onun yerine tekrar uygun yaşayabilir, makul yapılar yerleştirmeyi veya inşa etmeyi çok daha zorlaştırmış olmaktadır (Berger, 2000: 223-29).

Berger, toplumda çok sayıda dini dünya görüşünün mevcudiyetinin tüm diğer dünya görüşlerini göreceleştirmek suretiyle toplumda değer ve normların meşrulaştırıcısı olarak fonksiyon icra eden kurumsallaşmış dini geleneği önemsizleştireceğini ifade ederek böyle bir durumun toplumsal düzeni ve istikrarı tehdit edeceğini iddia etmektedir (Roberts, 1990: 304-306). Berger, dini çoğulculuğun birey üzerinde anlam krizine yol açarak anomiyeye neden olacağını belirtmek suretiyle fonksiyonalist ya da uzlaşma teorisyenleriyle aynı görüşü paylaşmaktadır (Bodur, 2005: 82).

Dini çoğulculuk, dine kayıtsız kalan ve çalışan sınıf için dini bir çıkış yolu sağlamada sekülerleşme sürecinde, bazı boyutlarda engel olmuştur. Wilson, Methodizmin sadece rasyonelleşmeyi geliştirmekle kalmayıp, aynı zamanda önemli bir dini canlanmayı da meydana getirdiğini kabul eder. Bununla birlikte, uzun vadede bu görüşe göre çoğulculuk, dinin gelişmesinden ziyade, sekülerleşmeyi geliştirmiştir. Dini çoğulculuk, sekülerleşme sürecinin belli bir safhasına nüfuz etmiş ve bu sürecin önemli bir yönü olarak görülmelidir. Dini çoğulculuk sadece rasyonelleşme eğiliminin yayılmasında etkili olmamış, aynı zamanda dinden çok ayrı olarak insanlara rehberlik etmede direk etkiye sahip olmuştur. Bir dini yorum veya diğeri arasında bir kişinin seçim yapabilme olanağının olduğu yerde ve dinlerin “pazar”da rakip yorumlar ve organizasyonların rekabet ettiği yerde dini görüş için otoritenin gücünün azalması veya kaybolması muhtemeldir. Bir kişinin dinlerden birini seçebildiği çoğulcu bir ortam, aynı zamanda dinlerden hiçbirini seçemediği bir ortamı da yaratmaktadır (Hamilton, 2001: 197-98).

Batıda uzun süre devam eden dini tekel, din savaşları sonunda bozulma ve parçalanma sürecine girmiştir. Çoğulcılaştırıcı süreç ilk kez günümüze kadar varlığını sürdüren ve karşılıklı hoşgörülü mezheplerden oluşan bir sistemin kurulmasıyla sonuçlanan Amerika’da ortaya çıkmıştır. Amerikan tarzı bu mezhep biçimi, gerçekte kalıcı olması ve kendi öz bölgesindeki diğer kiliselerle rekabete girme noktasına ulaşması nedeniyle bir kilise olarak tanınmıştır (Berger, 2000: 207). Peter Beyer, Kanada üzerine çalışmasında dini sınıfların gelişmesinin devlet düzeninin yokluğunda, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında çoğulcu bir rekabetle birlikte ortaya çıktığını ifade eder. Katoliklik 1840’tan sonra kaldırılan devlet kısıtlamalarından sonra gelişmiştir. Anlaşılan devlet yoluyla meydana getirilen dini tekel ve dini canlılık arasında sıkı bir ilişki vardır. Belli oranda biri artarken diğesinde azalmalar meydana gelmektedir. Ancak bu durum her toplumda aynı şekilde gerçekleşmemiştir. Bruce, Avustralya, Birleşik Devletler ve İskandinavya ülkeleri üzerinde aynı konuyu ele almıştır. İskandinavya bölgesindeki düzensizlik Kanada’da olduğu gibi dini canlanma meydana getirmemiştir (Hamilton, 2001: 200; Bruce,2000: 32-46).

Sayıları hızla artan ampirik araştırmalar çoğulculuk problemini terk etme yönünde bir eğilim sergilerken ve dini canlılık olgusunu sallantıda bırakırken, ‘rasyonel seçim tarzı’ sekülerleşme problemine önemli, yeni bir güç kazandırmış, yeni sorular ve bu sorulara yeni kaynak ve bilgiler sunmuştur. Bruce, sekülerleşmenin anahtar unsurlarından biri olan çoğulculuğun şartlara bağlı olarak bazı durumlarda dini canlılığı artırdığına, bazı durumlarda da engellediğine işaret etmektedir. Bu bağlamda, çoğulculuk aşırı muhafazakar toplum ve bölgelerde geleneksel dini zayıflatacağı gibi, daha liberal toplumlarda geleneksel dindarlığın yaşama imkanını kolaylaştırmıştır (Bruce, 2002: 9, 34)

Stark, Finke ve Iannaccone, yoğun bir şekilde Berger’e oldukça karşıt bir pozisyonda çoğulculuğun dini bağlılığı geliştirdiğini ve dini tekelciliğin de onu zayıflattığını iddia etmişlerdir. Bruce’un aksine onlar, Birleşik Devletlerin yüksek dini

bağlılık ve canlılığının orada çoğulcu bir toplum yapısının bulunmasından kaynaklandığını iddia ederler (Stark and Bainbridge, 1987: 289-93). Sanayileşmiş batılı ülkelerde özellikle ABD’de çoğulcu toplum yapısının bir sonucu olarak gözlenen dini çoğulculun ekonomik modellerle açıklanması ve bu şekilde sekülerleşme tezine karşı çıkılması doğru bir yaklaşım olmamaktadır. Çünkü neo-Marksist çatışmacı teorisyen Antonio Gramsci’nin “egemenlik” (hegemony) anlayışına göre bir grubun ya da geleneğin diğerleri üzerindeki hakimiyeti çerçevesinde yeni dini hareketler marjinal dini oluşumların çok rahat faaliyet gösterebileceklerini söylemek hayli zordur (Bodur, 2005: 82).

Çoğulcu bir toplum yapısı bir dini oluşum ve organizasyonların ortaya çıkışını beslemektedir. Böyle bir yapıda dini oluşumlar adeta mantar gibi çoğalmaktadır. Çoğulcu bir karaktere sahip olduğu ifade edilen Amerika’nın yeni dini hareketlerin süper marketi haline geldiği ve 2550 Hıristiyan cemaati olduğu ve bunların dışında yaklaşık 600 civarında Hıristiyanlık dışı yeni dini oluşumun varlığı (Kirman, 1999: 228) dikkate alındığında çoğulculuk ve yeni dini hareketler olgularının yakın bir ilişkiye sahip olduğu görülmektedir. Buna bağlı olarak dinin artık yeniden dünyayı meşrulaştırma fonksiyonu kaybolmaya başlamıştır. Onun yerine değişik dini gruplar, çekişme halindeki birçok alt-dünyalar karşısında değişik araçlar kullanmak suretiyle kendi özel alt-dünyalarını sürdürmeye çalışırlar. Buna bağlı olarak, dini meşrulaştırmaların bu çok sesliliği bir kimsenin aralarında seçim yapacağı bir imkânlar çokluğu olarak bilinçte içselleştirilir. Herhangi bir seçim göreceleştirilir ve kesin olmaktan çıkar. Belirsizlik ortamında birey, anlam dünyasını oluşturan “kutsal semsiye”sini (Berger 2000) kaybeder. Dolayısıyla, yeni arayışlara girer. Kendisine geleneksel dinden farklı olarak çözümler sunan yeni oluşumlara katılır (Berger, 2000: 225; Stark, 2005: 276).

Modernleşme tecrübesi yaşayan toplumlarda oluşan çeşitli hoşnutsuzluklar çoğulcu yapı içerisinde de ortaya çıkmaktadır. Berger’e göre çoğulculuk, insanın kesin-emin olma arayışını zorlaştırmakta, inanç yerine şüpheciliği, kapalılık yerine kurala dayalı bir açıklığı, serbestliği getirmektedir. Fakat insanoğlu ruhunun derinliklerinde bir kesinlik ve inanç arzusuna sahip olduğundan çoğulculuğun bu sonsuz açıklık anlayışını, özellikle de ahlaki alandakini kabullenmede zorluk çekmektedir. Bunun karşılığında da eski, kesin bilgilerin belki zaman zaman fanatikçe tekrarını doğuran bir karşı oluşum ortaya çıkmaktadır. Bu oluşum prensipte hem dini hem de, seküler bir karakterde olabilir (Berger, 2002b: 86).

Bilim adamlarının dünyayı inşası mantık ve nedenselliğe dayanır, ancak bireysel düşünce değer yargıdır. Bilimsel olarak yönlendirilen toplum dünya görüşlerinin çoğulculuğuna izin verir, hatta teşvik eder. Aslında, Berger “çoğulculuk olarak isimlendirilen fenomenin bilincin sekülerleşmesinin sosyal yapıyla ilişkili olduğunu” ileri sürer. Ancak o, çoğulculuğun doğru bir düşünce olarak zorunlu olmadığını ima eder. Dünya görüşlerinin çok boyutlu olması bütün dünya görüşlerini göreceli bir hale getirir. Dolayısıyla, bu dünya görüşlerinin hiçbiri, bireyler tarafından kesin ve kuşkusuz olarak benimsenemez. Böyle bir durum bir anomi duygusu yaratarak bireyler için bir “akut krizi” meydana getirmiştir. Bazı psikologlar tarafından var oluşsal boşluk veya var oluşsal kaygı olarak gösterilen hayattaki bu anlam eksikliği bireyler için aşırı şekilde zihin karıştırıcı olabilir (Roberts, 1990: 304).

Berger’e göre, çoğulcu durumun can alıcı sosyolojik özelliği, dinin bundan böyle yukarıdan dayatılmayıp bir ürün gibi pazarlanması gerektiğidir. Bu gün bir malı söz konusu mala ilişkin iştahları kabartmaksızın isteksiz bir tüketici topluluğuna pazarlamak adeta a priori olarak imkânsız gibidir. Belli bir grubun eski dini geleneklere

karşı ilgisi halen varlığını sürdürmektedir. Ekonomik bir ifadeyle eski bir tüketici kesimi arasında güçlü bir ürün bağlılığı olduğu söylenebilir. Ancak artan çoğulcu yapı karşısında dini gelenekleri değişmez bir hakikat olarak korumak oldukça güç hale gelmiştir (Berger, 2000: 216-17). Anlaşılan, çoğulculuğun toplumsal yapı üzerindeki etkisi dini organizasyonlar arasındaki rekabetin seviyesiyle ilgilidir. Dini organizasyonlar arasında rekabet arttıkça çoğulculuğun da etkisi artacaktır.

Modernleşme-sekülerleşme sürecinde insanlar, geleneksel dini kurum ve sembollerin etkisini daha az hissetmeye başlamışlardır. Duygu, düşünce ve idealleri oluşturmada dini kaynaklardan daha az beslenmektedirler. Dünya görüşü ve hayat tarzı oluşturmada dinin rehberliğine daha az başvurulmakta, bunun yerine seküler değerleri benimsemektedirler. Çoğulcu bir ortamda dini pazarlar oluşmuş, din artık reklamı yapılan, üretilip tüketilen bir ticari meta seviyesine indirgenmiştir. Çoğulcu bir ortamın getirmiş olduğu seçenekler zenginliğiyle herhangi bir inancı seçmekte modern birey zorlanmakta, bazen de hiçbirini seçmeyerek farklı dindarlık tiplerinin ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

### 3.6. Özelleşme

Toplumsal farklılaşma sonucunda, işbölümü ve uzmanlaşmanın gerçekleştiği, ilişkilerin karmaşık bir hal aldığı modern toplumlarda sosyal değişimle birlikte dindarlık tiplerinde de değişim kanılmaz olmuştur. Sekülerleşmeyle birlikte din, geleneksel fonksiyonlarından uzaklaşmış, kendi özel alanına çekilmiş, bireysel bir tercih ve seçim konusu haline gelmiştir. Çoğulcu yapının bir özelliği olarak din, üretilip tüketilen bir meta haline dönüştürülmüştür. Bireycilik tecrübesi yaşayan toplumlarda din, geleneksel otoriteden farklı olarak bireylerin vicdanında saklı hale gelmiştir. Dinin bireysel bir tercih konusu haline gelmesi dinin özelleşmesi sonucunu doğurmuştur. Böylece insanlar anlam dünyalarını kendileri yaratır bir duruma gelmişlerdir.

Din, geleneksel sosyolojik terimlerle, ortak pratikler ve yaygın biçimde paylaşılan inançları içeren bir kamusal etkinlik olarak ifade edilmiştir. Bazı sosyologlar sekülerleşmenin yaşandığı modern toplumlarda, dinin ancak daha özel bir inançlar ya da duygular kümesi şeklinde kalabileceğini savunurlar. Max Weber “Bir Görev Olarak Bilim” başlıklı makalesinde, dinin sadece “kişisel insani durumlarda çok hafif bir tonla” devam edeceğini ileri sürmüştür (Weber, 1986:278-294). Özel din kavramı bazen “görünmez din”e eşdeğer olarak da kullanılmıştır (Marshall, 1999: 599).

Sekülerleşme teorisyenlerinden bazıları, sekülerleşmeyle birlikte modern toplumda dinin tamamen kaybolacağı yönünde fikirler ileri sürmüşlerdir. Sekülerleşme teorisyenlerinin bu iddialarına karşılık, seküler bir dünyada dinin varlığını devam ettirmesini açıklama modellerinden birisi de, “özelleşme” tezidir. Bu teze göre, modern dünyada din kozmik bir güç olmak yerine; bireyin bilincinde, bireysel bir hadisedir. Yine bu teze göre, din belki bir sosyal kontrol mekanizması olarak geleneksel fonksiyonlarını en azından bazı alanlarda devam ettiriyor olsa da, artık dünyayı yönlendiren bir güç olmaktan çıkmıştır (Hadden, 1989: 20).

Sekülerleşme dini normların, aksiyonların, bilincin sosyal öneminin kaybolması sürecidir. Dinin sosyal öneminin kaybolması özel dindarlık biçimlerini ortaya çıkarmıştır. Geleneksel dini formların yerine geçen özel dindarlık biçimleri görülmeye başlanmıştır. Modern toplumda özel dua, batıl inançlar, radyoda dini yayınları dinleme, astroloji ile ilgilenme, yıldız falına inanma, alternatif holistik terapiler gibi bir dizi farklı aktivitenin hepsi özel din kategorisinde ele alınmıştır. Ancak, Wilson ve Bruce dini bir

karaktere sahip olsun veya olmasın bu pratiklerin çoğunlukla günü birlik ve çok az sosyal öneme sahip olduklarını ifade etmişlerdir (Hamilton, 2001: 192).

Bazı sosyologlar modern toplumların tipik olarak sekülerleşmediğine, dinin farklı bir karaktere bürünerek özelleştigiğine vurgu yapmaktadırlar Luhmann'a göre, dinin bireyselleşmesi veya özelleşmesi, kararların bireyselleşmesinin özel, belirli bir örneğidir ve toplumun fonksiyonel farklılaşmasının bir sonucudur. Modernleşmenin her iki yönü yani, sekülerleşme ve bireyleşme aynı fonksiyonel farklılaşma sürecinin bir sonucudur ve birbirlerini tamamlayan süreçlerdir (Dobbeleare, 1989: 28).

Sekülerleşmenin meydana gelip gelmemesi dinin sosyal önemini sürdüren, yükselen veya önemini azaltan sosyal aktörler arasındaki sosyal ve siyasi çatışmaların sonucudur. Dini otoritenin faaliyet alanındaki bir çöküşün toplum ve bireyler üzerindeki etkisi tartışılmıştır. Son zamanlardaki bir makalesinde Luhmann (1990), birbiriyle ilişkili etkiye işaret eder. Birincisi, "özelleşme"dir. Sosyal farklılaşmanın ve karmaşıklığın seviyesi yükselirken, Luckmann, belirli bir dini dünya görüşünün "sosyal evrenselliğini sürdürmesinin" giderek zor hale geldiğini iddia eder. Din, kişisel bir tercih haline gelir. Bireysel "tüketiciler" çağdaş dini pazarda elde edilebilir, ruhsal ham maddelerin dışında kendi kişisel dünya görüşleri oluştururlar. İkinci etki, "azalan üstünlüktür". Dini dünya görüşleri daha farklı hale gelirken, Luckmann kurtarıcı dinlerin kolektif ritüellerini somut halde dışa vuran "büyük üstünlüklerin" daha az "sık tekrarlanan duruma" geldiğini düşünür. Onların yerini gündelik hayatın bazı yönlerinde bireyler tarafından tecrübe edilen "daha küçük üstünlükler" almıştır (Gorski, 2000: 161-62).

Modernleşmeyle birlikte özel ve kamusal alan ayrımı yapılmaya başlanmıştır. Kamusal alan seküler bir mahiyet kazanırken, din sadece özel alanın konusu haline gelmeye başlamıştır (Wentworth, 1989:47). Luckmann'a göre din, modern dünyada "görünmeyen din" biçiminde varlığını devam ettirmektedir. Yani, örgütlü dinin sunduğu hizmetleri tercih etmeyen bireyler artık kilise, cami, sinagog gibi mabetlere ilgisiz kalmaktadır. Böyle bir durumda örgütlü dine bağlılık ve bireysel dindarlık arasında ayırım yapılmıştır. Bireysel dindarlık olumlu karşılanırken, örgütlü dindarlık olumsuz karşılanmaya başlanmıştır. Din bireysel seçim konusu haline gelmiştir. Meydana gelen bu yeni durum "görünmeyen din" kavramıyla ifade edilmiştir (Luckmann, 2003: 77-81). Yapılan araştırmalarda cami veya kiliseye gidenlerin sayısında görülen düşüş, sekülerleşmenin zaferi olarak anlaşılabilirse de, yapılan diğer araştırmalar insanların dini eğilimleri terk etmediklerini, onları yeni şartlara uyarladıklarını göstermektedir. Bu durumda inanma ve bağlanma derecesini gösteren dindarlık nicel anlamda açık bir gerileme sürecine girmişken nitel anlamda varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Başka bir ifadeyle, toplumsal planda dindarlığın yerini bireysel dindarlık almıştır. Birinci durum "nicel sekülerleşme" olarak nitelenirken, ikinci durum "nitel sekülerleşme" olarak ifade edilmektedir. Anlaşılan, insanların mabetlere gitme oranındaki azalmanın istatistiksel ifadesi nicel sekülerleşmeyi; insanların karşılaştıkları problemlere karşı yaklaşım tarzlarındaki rasyonel seküler eğilimler sekülerleşmeyi ifade etmektedir (Kirman, 2005b: 24).

Kurumsal dinden memnun olmayan insanlar herhangi bir dini geleneğe ait olmadan kutsal ilişki kurmanın bir takım özel, kişisel yollarını aramıştır. İnançlı olduklarını, ancak herhangi bir dini geleneğe ait olmadıklarını ifade eden insanların bu durumunu Grace Davie, "ait olmadan inanma" (believing without belonging) şeklinde ifade etmiştir. Davie, modern İngiliz toplumu örneğinde kiliseye gidenlerin sayısında önemli azalmalar yaşanmasına rağmen; insanların bilincinde inancın devam ettiğini gösteren "vicarious religion" kavramıyla ilişkilendirilerek açıklanmıştır. İnsanların



inanç konularında –yani Tanrının varlığı gibi konularda- inançlı olduğu, ancak daha detay-İsa'nın Tanrının oğlu olması- gibi konularda farklılık sergilediğini ifade eder (Davie, 1990:455-69; Berger, 2001:195). Ayrıca bu süreçte farklı dindarlık biçimleri ortaya çıkmış ve bunları ifade etmek için “dindar değil ama inançlı” (spiritual but not religious), ateist Hıristiyan, seküler Müslüman gibi kavramlar geliştirilmiştir (Kirman, 2005b: 26; Fuller, 2001: 1-10).

Özelleşme olgusunun etkisi sadece Batıyla sınırlı kalmamıştır. Türk toplumunda sekülerleşme olgusunu inceleyen bir araştırma da, bireylerin “dini bir tercih meselesi” olarak görenlerin oranının oldukça yüksek % 71 olması özelleşme tezinin verilerinin Türk toplumu için de geçerli olabileceğini destekler mahiyettedir (Kirman, 2005b: 123).

Özelleşmeyle birlikte din, aşkın yönüyle anti-tekelci pazar olan modern toplumda dört kanalda varlığını sürdürmeye devam etmektedir: Kitle iletişim araçlarıyla. Eski mezhep ve kurumsallaşmış dini örgütlerin kendilerini yeniden kabul ettirmesiyle. On dokuzuncu yüzyıldan kalma seküler ideolojilerin kalıntı taşıyıcılarıyla. Daha küçük karizmatik şahsiyetler, astroloji ve bilinç artırıcı faaliyetler etrafında oluşan yarı-kurumsal yeni dini oluşumlar aracılığıyla varlığını sürdürmektedir (Coşkun, 2005: 15).

Özelleşme tezi bazı bakımlardan eleştirilmiştir. Hadden'a göre dini özel alana indirgeyen bir tezi savunanlar eline geçen parayı har vurup harman savuran, sonra da fakirlikten şikayet eden bir insanın durumunu andırmaktadır. Çünkü bir yandan son derece ateşli bir şekilde Aydınlanma tezine bağlı olarak dinin yok olacağını savunmakta, diğer yandan onun varlığını ısrarla sürdürmesi karşısında mahcubiyet psikolojisiyle yeni açıklama şekilleri türetmektedirler. Bir zamanlar “din öldü” diyenler şimdi artık “din nasıl olsa ölecek, ölüm tarihini belirlemeye gerek yok, ölmeden önce biraz da özel alanda yaşıyor” demektedirler (Hadden, 1989: 20). Sekülerleşme teorisinin kurumsal ayrımlaşma, dini kurum ve sembollerin toplumsal önemini kaybedeceğini öngörmekle kalmadığını, asıl hedefinin bunun yanında bireysel dindarlık, özellikle de bireysel dindarlığın inanç boyutu olduğu öne sürülmüştür. Modernleşmeyle birlikte bireyin bilincinde din gerileyecek, artık modern insan doğüstü güçlere inancını kaybedecekti. Çünkü rasyonelleşen toplumsal yapı doğüstü inancını hoş göremezdi. Hedef makro düzeyde bir etkiydi. Çünkü bir alandaki düşüş diğer alanları da etkilemeliydi: Dini kurumlar güç kaybedince, bireysel dindarlık da zayıflayacaktı. Ancak öngörüler tam olarak gerçekleşmemiştir. Din, modern toplumda bireysel dindarlık formunda varlığını sürdürmektedir (Köse, 2001: 204).

Sekülerleşmenin en çarpıcı yönlerinden birinin insanların dine karşı “güven bunalımı yaratması” olduğu ifade edilmiştir. Farklı bir deyişle sekülerleşme, realitenin geleneksel dini tanımlamalarının makul olma özelliklerinin top yekun çöküşüyle sonuçlanan bir gelişmedir. Sekülerleşmenin bilinç düzeyine bu yansımaları “öznel sekülerleşme”, toplumsal-yapısal bir karşılığını oluşturmaktadır. Sayısız dünya görüşlerinin çokluğu karşısında belirsizlik ortamı içerisinde birey karar vermekte zorlanmakta, farklı birtakım arayışlara girme, seçeneklerin çokluğu karşısında dine karşı olumsuz tavırlar takınabilmektedir. Çoğulcu bir yapıyla birlikte kesinliğin olmayışı veya dünyanın geleneksel dini tanımlamalarının realiteden yoksun bir hale gelişiyle din, giderek özgür bireysel tercih haline gelir, yani bireyler arası olma biçimindeki zorlayıcı niteliğini kaybeder (Berger, 2000:195, 244).

Davie, modern bireysel seküler ilgiler olarak siyasal partiler, alışveriş merkezlerine, futbol maçlarına ve sinemaya gitmeye bakıldığında, bütün grafiklerin aynı yönde gittiğini; ancak futbol ve sinemaya bakıldığında J-egşrilerinin görüleceğini ifade eder. Futbol ve sinemanın savaş sonrası dönemde keskin bir şekilde düştüğünü 21.

yüzyıl ve özellikle 1980'li yıllarda inanılmaz bir yükselişe geçtiğini ifade eder. Davie, böyle bir durumun din için imkansız olmadığını, ancak henüz gerçekleşmediğini ifade eder (Davie, 2005). Davie, bireysel seküler ilgiler olarak nitelediği futbol ve sinema gibi aktivitelerin modern dönemde din için de gerçekleşebileceğini bunun da farklı dindarlık biçimleriyle olabileceğini ifade eder.

Sonuç olarak özelleşme, sekülerleşmeyi oluşturan bir etken olarak görülebileceği gibi, sekülerleşmenin sonucunda oluşan bir durum olarak da değerlendirilebilir. Dinin bireysel bir tercih konusu haline gelmesi, pazar mantığıyla hareket edilerek beğenilmediğinde marka değiştirir gibi dini inancını değiştirmesi durumunda sekülerleşmeyi oluşturan bir etken olarak değerlendirilebilir. Diğer yandan modern dönemde dinin toplumsal hayattaki varlığını sona erdirmesi, bireysel boyutta “özel alanda” varlığını sürdürmesi de sekülerleşme sonucu meydana gelen yeni bir durum olarak görülebilir.

#### 4. SEKÜLERLEŞME TEORİLERİ

Tarihi süreç içerisinde sosyologlar toplumda meydana gelen değişme ve gelişmeleri açıklamak için bir takım teoriler geliştirmişlerdir. Din ve toplum ilişkilerini açıklama modeli olarak sekülerleşme teorileri geliştirilmiştir. Sosyal bilimler literatüründe uzun yıllar etkili olan, ilk dönem sosyologlardan itibaren toplumsal olgu ve olayların anlaşılmasında-son zamanlarda yoğun bir eleştiri hedefi haline gelmesine rağmen-son dönem sosyologlarının yoğun ilgisiyle etkisi halen devam etmekte olan sekülerleşme olgusu din sosyolojisinin gözde konuları arasında yer almaktadır.

Peter L. Berger, başlangıçtan yani, Durkheim ve Weber'in yaşadığı klasik dönemden, günümüze kadar din sosyolojisinin, sekülerleşme olgusunun büyümeden kurtulamadığını, buna karşın sekülerleşme kavramının enine boyuna tartışılmadığını ifade eder (Berger, 2002c: 187-98) Sekülerleşme olgusu üzerinde çok çeşitli teori ve görüşler olmasına rağmen geçmişte meydana gelen din toplum ilişkilerini ve günümüzde yaşanan toplumsal durumu açıklamak ve değerlendirmek gibi ortak bir temele sahip oldukları söylenebilir.

##### 4.1. Klasik Sekülerleşme Teorisi

İlk dönemden itibaren din ve toplum yapısında meydana gelen değişimleri açıklama modelleri geliştirilmiştir. Bu modellerden biri de sekülerleşmedir. Klasik sekülerleşme teorileri, sosyal yapılar ve siyasal kurumların önceleri dini anlamlarla kaplıyken seküler varlıklara dönüştüklerinde, kilisenin kamu gücünü kaybettiğini ve insanların dinle daha az ilgilenir hale geldiklerini iddia eder. 1980'lere kadar, bu teoriler din sosyolojisinde hakim durumdadır (Christiano and Swatos 2002: 59-67; Phillips, 2004: 139).

İlk dönem sosyologlarının eserlerinde "sekülerleşme" kavramı olarak yer almamıştır. Ancak kavramın içeriğini belli oranda yansıtan ifadeler rastlanmaktadır. Tek bir sekülerleşme teorisinin olmadığı gerçeğinden hareket edildiğinde, klasik olarak isimlendirilen sekülerleşme teorilerinin de aslında bütünüyle aynı görüşleri ihtiva etmediği anlaşılacaktır.

İlk dönem sosyologlarından olan ve aynı zamanda Sosyoloji biliminin isim babası olan Auguste Comte (1798-1857), toplumda meydana gelen bütün olay ve olguları tabii yasalara bağlamaya çalışmış ve pozitif bilim anlayışı şeklinde beliren bir yaklaşım ortaya koymuştur. Comte'a göre, tabii bilimlerde olduğu gibi sosyal olayların da bir kanunu vardır, aralarında bir nedensellik ilişkisi vardır. Olgular ve olaylar bu nedensellik ilişkisi göz önünde bulundurularak açıklanmalıdır. Bu modele uygun olarak Comte, insan düşüncesinin gelişimini evrimci bir bakış açısıyla birbirini izleyen "üç hal kanunu"yla açıklar. Birinci, teolojik aşamadır; insan düşüncesi olguları, insanın kendisiyle kıyaslanabilecek varlık ya da güçlere mal ederek açıklar. İkincisi, metafizik aşamadır; bu dönemde insanlık doğa gibi soyut nesnelere başvurur. Son olarak pozitif aşamada, insan olguları gözlemler ve aralarında meydana gelen ilişkileri belirler. Olguların nedenlerini keşfetmekten vazgeçer, onları yöneten yasaları bulur. Buna göre, insanlık pozitif aşamaya ulaştığında bilim ve akıl egemen olacaktır ve dine ilgi azalacaktır. Sonuçta, dine ihtiyaç duyulmayacaktır (Aron, 2000: 67-69; Kösemihal, 1982: 149-61). Ancak Comte, dinsiz bir topluma geçişi tasarlamamıştır. Comte, İnsanlık Kilisesi (Humanity of Church) adında bir kilise kurmuş; bu kilisede din, doğaüstü güçlerden arındırılmıştır. Dolayısıyla, burada din, sosyal kontrol mekanizması olarak

düşünülmüştür. Anlaşılan, modern pozitif dönemde bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle dinin toplumsal etkisi kaybolacak, insanlık dine ihtiyaç duymaz hale gelecektir (Hadden, 1989: 6).

A. Comte'un, insanlık tarihini pozitivist ve materyalist bir felsefi bakış açısından evrimci bir perspektifte toplumsal yapıyı incelemesi, toplum ve din incelemeleri üzerinde çok derin ve geniş etkiler uyandırmış; bu etkiler 19. yüzyılda olduğu gibi 20. yüzyılda da varlığını sürdürmektedir (Günay, 2002: 4).

Karl Marx, din toplum ilişkilerini materyalist bir bakışıyla ele almıştır. Toplumu makro seviyede açıklayan “Çatışmacı Ekol”ün öncüleri arasında yer alan Marx, bir toplumun, kaçınılmaz bir şekilde çatışma yolu ile komünist ütopyaya doğru evrimleştiğini farzeden bir tarih kuramı geliştirmiştir (Wallace and Wolf, 2002:48). Ona göre, insanlık tarihi üretim gücünü elinde bulunduranlar ve işçi sınıfı (plorearya) arasında geçen mücadelenin tarihidir. Bu noktada din üretim gücünü elinde bulunduran elit sınıfın meşruiyetini sağlama görevi üstlenmiştir. Marx’ın deyimiyle din, insanları uyuşturan “afyon”dur. İnsanı ekonomik bir varlık (homo economicus) olarak değerlendiren Marx, toplumsal yapıda meydana gelen değişmeyi ekonomik temelde açıklar. Toplumsal kurumları alt yapı olarak ekonomiyi, üst yapı olarak da din, hukuk, eğitim gibi alanlar şeklinde ayırır. Alt yapıda meydana gelen değişme üst yapıyı etkilemektedir. Marx’a göre insanlar kapitalist rejimde yabancılaşmıştır ve yabancılaşmanın temelinde ekonomik yabancılaşma yer almaktadır. Modern sanayi devrinde insan üretimin canlı bir parçası haline dönüşmüştür, yabancılaşmıştır. Bu bağlamda din, insanların statülerinin meşruiyetini sağlar. Sınıfsız bir topluma ulaşıldığında statüler eşit olacağı için artık dine ihtiyaç duyulmayacaktır (Wallace and Wolf, 2002: 48; Aron, 200: 157-63; Löwith, 1999: 161-63). Marx, toplumda çatışmanın ve meşruiyetin kaynağı olarak gördüğü dine ekonomik bir yaklaşımla; üretim gücünü elinde bulunduranlarla işçi sınıfının eşit statüde olduğu bir toplum yapısında dine ihtiyaç duyulmayacağını ifade etmektedir.

Durkheim (1858-1917), sekülerleşmeyle ilgili olarak kutsal ve profan (sacred and profan) ayrımı yapar. Kutsal, inançlar ve ayinler bütününden oluşur. Durkheim’in kavramlaştırmasında kutsal ile profan birbirinin zıddı olarak ele alınır. Bu ayrıma göre, kutsal doğüstü olduğu için daha üstün, saygıya layık ve tapınma gerektirir, profan ise, saygıya layık olmayan, sıradan ve olağan; zamanlı olay ve süreçleri ifade eder. (Aron, 2000:278). Durkheim, toplumda meydana gelen değişimleri işlevsel (functional) perspektiften açıklama modeli olan “Fonksiyonalist Kuram”ın en önde gelen sosyologlarından. Bu bakış açısına göre herhangi bir sosyal davranış veya kurum toplumsal yapıda mutlaka bir fonksiyon icra eder. Eğer işlevsel olamazsa toplumdaki varlığını sürdürmesi de mümkün olmaz. Toplumdaki sosyal kurumlar insanların ihtiyaçlarını gidermeye yöneliktir. Din de bunlardan bir tanesidir. Din bütün toplumlarda işlevsel bir karaktere sahiptir. Din, dört önemli fonksiyona sahiptir. Bunlar, anlam, kimlik, aidiyet ve yapısal işlevlerdir. Durkheim’e göre toplumsal ilerleme, mekanik dayanışma özelliğine sahip ilkel toplulukların farklılaşmamış yapılarından organik dayanışma özelliğine sahip modern toplumların farklılaşmış yapılarına doğrudur (Wallace and Wolf, 2002: 56).

Weber’in sekülerleşmeyi “dünyanın büyüden arınması” ifadesiyle sosyoloji literatürüne kazandırdığı ifade edilmiştir. Weber kavramı “rasyonelleşme-gözün açılması” veya başka bir ifadeyle büyüden ya da gizemden uzaklaşma, Tanrıların, animistik ruhların, büyü ve tilsimin doğadan kovulmasını, Tanrıyı ve insanı doğadan arındırma anlamında kullanmıştır. Gizem, içine girilip araştırılması gereken bir şey olarak değil, akıl ve teknolojinin ürünleriyle fethedilmesi gereken bir şeydir. Bu süreçte

insan, doğayı ilahi bir varlık olarak görmez; insanın istek ve ihtiyaçlarına uygun bir biçimde tasarrufta bulunabileceği bir alan haline gelir (Swatos and Christiano 2000: 4-5; Attas, 2003: 42). Dünyanın arınması, kurtuluş aracı olarak rasyonelliğin artışına paralel olarak büyüünün dışarıda bırakılması demektir. Bu sürecinin izleri Protestan ahlakının etkisinde açık şekilde görülmektedir. Püritenizm, kişinin kendi yetenek ve karar verme gücüne dayanan rasyonel meşru kazanma güdüsünü geliştirmiştir. Disiplinli-rasyonel iş ve meslek ahlakını ekonomik faaliyete yönlendiren, Püriten öğretileri, asketik yaşama biçimini gizliden yok edecek dünyevi başarıyı teşvik etmiştir. Mekanik temele dayanan ve başarıya ulaşmış kapitalizmin artık dini asketizm ruhunun desteğine ihtiyacı yoktur. Kısaca, oluşumunda din ve ahlak ilkelerinin önemli rol oynadığı kapitalizm artık sekülerleşme süreciyle dini ve ahlaki değerlerden soyutlanmıştır (Bodur, 1990: 87-91). Bu süreçle birlikte insan artık kutsallığından arındırılmış bir dünya ile baş başa kalır, dünya aşkınlığını kaybeder ve içkin bir hale gelir (Bruce, 2002: 7; Hamilton, 2001: 203). Endüstrileşme ve kentleşmeyle bağlantılı olmakla birlikte sekülerleşmeye her ikisi ilerleyen ve bu gelişmelerin bir sekülerleşme sürecinin anahtarı olarak, Batıda rasyonalitenin gelişmesidir. Bilim ve teknolojinin hızlı ilerlemesi, işbölümü ve uzmanlaşmanın her alanda kendini göstermesi insanların din anlayışları ve dünya görüşlerinde değişmelere yol açmıştır.

Durkheim, Weber ve Marx sekülerleşmenin modernitenin bütünleyici bir parçası olduğunu ve tüm dünyayı kuşatacağını kabul ettiler. Modernleşme ilerledikçe din özelleşecek, kültür üzerindeki etkisini kaybedecek, tamamen bireysel bir olguya dönüşecek ve hiçbir sosyal değişim potansiyeli olmayan, toplumsal gücü bulunmayan bir hale düşecekti. Kısacası, sekülerleşme toplumların yavaş yavaş kutsaldan uzaklaştığı, ilâhî olana ilgilerini kaybettikleri, dinî güç ve otoritenin gittikçe zayıfladığı tek yönlü bir yoldu (Köse, 2001: 203). İlk dönem sosyologlarına göre sekülerleşme, geleneksel dinin toplumsal önemini kaybettiği bir süreçtir.

Aydınlanma düşüncesi, sanayileşme, Fransız İhtilali ve Burjuva devrimleri düşüncenin dini biçimlerini reddetmenin yolunu açmış, bu münasebetle bilimin olanaklarını yaratmanın önünü açmıştır. Bu dönem dünyaya bilimsel yaklaşım tarzının gelişmesini ve bilginin bütün alanlarda ilerlemesine tanıklık etmiştir (Hamilton, 2001: 203).

Klasik sekülerleşme teorisinin önemli temsilcilerinden Bryan Wilson sekülerleşmeyi, dini kurumların, aksiyonların ve bilincin sosyal önemlerini kaybettikleri süreç olarak tanımlar. Sekülerleşme, sosyologlar tarafından kullanılan sosyolojik bir kavram olduğu kadar; aynı zamanda saf tanımlayıcı bir kelimedir. Sekülerleşme tezi ifadesi herhangi bir zaman periyodunda meydana gelen sosyal değişme süreciyle ilgili bir teorinin yapısını, dağınık biçimdeki bir dizi önermeyi göstermektedir. Sekülerleşme tezi, insanlık tarihinin çok uzun bir geçmişine doğru gidildiğinde toplumun aralıklı bir şekilde ve çeşitli oluş sıklığı ve hızlılığıyla “daha seküler hale geldiği” bir süreci yaşadığını ima eder. Wilson’a göre, böyle bir tanımlama belki de bugüne kadar hiç yapılmamıştır (Wilson, 1982: 148-49).

Berger, sekülerleşme olgusunun köklerinin Yahudi-Hıristiyan geleneğinden hareketle açıklamaya çalışır. Wilson, Berger’in tersine, sekülerleşme olgusuna modernite, bilim, teknoloji, sanayileşme ve şehirleşme gibi Hıristiyanlık dışı faktörlere yönelmiştir. Yine o rasyonalitenin gelişmesinin sekülerleşme sürecinde merkezi bir rol oynadığına inanır. Bu süreçte bilimsel bilgi ve metotların özerk gelişmesi merkezidir, ancak Hıristiyanlığın tabiatında bulunan rasyonelleştirici güçler merkezi değildir (Hamilton, 2001: 201).

Klasik sekülerleşmenin ortaya koyduğu teorinin “dini çöküş” teorisi olduğu öne sürülmüştür. Her şeyden önce tek bir sekülerleşme teorisi yoktur. Klasik teori, sadece tek bir bakış açısını yansıtmamaktadır ve tek bir teori değildir. Comte, Durkheim Weber gibi ilk dönem sosyologlarından hareketle klasik teorinin dini çöküş teorisi olduğunu iddia etmek bütünüyle yanlıştır. Klasik teori içinden bazıları dini çöküş yönünde tarihsel bir eğilimi ileri sürmüş olsa da, bunu genelleştirmek hatalı ve belli bir ön yargı da taşıyan bir yaklaşımdır. Sosyologların sekülerleşmeyi onaylayıp onaylamaması olguya ilgili kendi kişisel kanaatidir. Toplumda meydana gelen şeyin ne olduğunun bir açıklaması olarak sekülerleşme tezini ileri sürmek için ne sekülerist olmaları ne de sekülerliği alkışlaması gerekmez. Sekülerleşme olgusu hakkında yapılacak bir araştırma sadece belgelemek ve sosyal değişimi betimlemek için yapılır, her birey örneği için bazı açıklayıcı araçlar sağlayan genel bir modeldeki dokümanları düzenlemek için yapılır (Wilson, 1982: 148). Dolayısıyla sekülerleşme olgusu ele alınırken kabul ya da ret gibi objektiflik ilkesinden yoksun, değer yargısı içeren yaklaşımlardan kaçınmak gerekmektedir. Ancak, aynı toplumsal olguya farklı açılardan bakan sosyologlar zaman zaman objektiflik ilkesini ihlal etmişlerdir.

Wilson’a göre sekülerleşme süreciyle birlikte çöküşe uğrayan dinin bizzat kendisi değil, kilisenin kurum olarak çöküşüdür. Kilisenin toplumsal hayatla ilgili fonksiyonlarını toplumsal farklılaşma ve uzmanlaşma sonucunda diğer kurumlar yerine getirmeye başlamıştır. Böylece, kilise toplum hayatının merkezinden uzaklaşmıştır. Toplumun farklılaşması ve farklı sosyal kurumların oluşması sonucu toplum mekanizmalarını kontrol eden kiliselerin yerini modern çağın yeni ürünleri olan rasyonel vasıtalar almıştır. Meydana gelen bu yeni durum dinin fonksiyonunu azaltmış ve sekülerleşme sürecini hızlandırmıştır (Demirci, 2001: 19).

Shiner tarafından sekülerleşmenin tanımlanmasında kullanılan anlamlardan biri de “dinin çöküşüdür”. Bunun anlamı daha önce kabul edilen dini semboller, doktrinler ve kurumların sosyal prestij ve etkisini kaybetmesidir; böyle bir sürecin sonu dinsiz bir toplum olacaktır. Bu tanımlamada son ifadeleri kullananlardan birinin Bryan Wilson olduğu ifade edilmiştir. O, sekülerleşmeyi “bu süreçle dini düşünce, pratik ve kurumların sosyal önemlerinin kaybolduğu” bir süreç olarak tanımlar. Wilson dini değişimin farklı toplumlarda benzer yollarla meydana gelmesinin zorunlu olmadığına dikkat çeker ve İskandinavya ülkelerinde olduğu gibi dini pratiğin zorunlu olarak yok olamayacağına veya Birleşik Devletlerde olduğu gibi, onun farklı bir kültürel anlamla geleneksel düşüncede ısrar etmesinin zorunlu olmadığına işaret eder. Dini kurumlar-Birleşik Devletlerde-olduğu gibi olağanüstü esneklik gösterebilir, bu düşünce onların bürokratikleşmesi pahasına olabilir. Ancak dini düşünce, artan şekilde ampirik terimlerde dünya görüşü ve dini motivasyonları açısından insanların aksiyonları aşağı derecede; çok göze çarpan bir değişim alanındadır (Hill, 1973: 229-30).

Wilson’a göre sekülerleşme, basitçe dinin itibarını kaybetmesi sürecidir. Sekülerleşmenin çok önemli olduğu doğrudur, ancak fundamental bir süreç değildir. Bilimin gelişmesiyle dinin veya Hıristiyanlığın zayıfladığı kaçınılmaz bir sonuç da değildir. Spesifik doktrinler gerçekten zayıflamıştır ancak, dini dünya görüşü şayet yenilenebilir ve onun doktrinleri değiştirilebilirse, çöküş zorunlu olmaz (Hamilton, 2001: 203).

Sekülerleşme kavramı, sekülerleşmeyi Hıristiyanlığın önemini kaybetmesiyle (dechristianization) açık olarak veya dolaylı biçimde eşit kabul eden birçok Hıristiyan yorumcunun kullanımından açık biçimde çok daha kapsamlıdır. Onların duygusal ilgileri sıkça böyledir ve onlar geçmiş çağların “dindar” (Hıristiyan anlamında) olmadığı göstermeye çalışırlar. Ancak paganizm daha az olmaktan ziyade; genellikle

daha fazlaydı, dindardan ziyade Hıristiyan'dı ve dini inançlara aykırı düşünce normal Hıristiyan inancından genellikle daha etkili ve kuvvetliydi ve piskopos ve papaları içeren Ortodoks kilise insanı bile batıl inançlara sarılmıştı. Hıristiyan disiplinine kadar dini bilincinin bu karmaşık göstergeleri er geç azalmıştır, Hıristiyanlığın bizzat kendisi Max Weber'in uzun süre önce iddia ettiği gibi, sekülerleştirici bir acenta olarak görülmelidir (Wilson, 1982: 150).

Sekülerleşme insan toplumlarında meydana gelen uzun vadeli bir süreçtir. Onun açıkça gösterilen gerçek modelleri kültürel ve tarihsel olarak her bağlamda spesifiktir ve onların daha saygın bir yere koyduğu kurumlar daha önceden vardır ve doğüstü kavramların özel karakteriyle ilgilidir. Çağdaş batı toplumlarının değerlendirilmesi bize kurumsal kuruluşlar konusunda meydana gelen değişmelerin örneğini vermemize izin verir. İsviçre'de, kilise neredeyse devletin bir bölümüdür ve toplanan vergilerle kiliseyi destekler, hizmetlerdeki katılım fenomenolojik olarak düşük olsa bile kilise sonuçta güçlü kalır. Britanya'da devletle ilişkili kuruluşlar biçim olarak oldukça fazla zayıflamıştır ve kilise kamusal olmayan fonları alır, katılımlar çok da düşük değildir, ancak gönüllü bağışlar çok azdır. Birleşik Devletlerde, kilise ve devlet kuvvetli bir şekilde ayrılmışlardır, katılımlar yüksektir ve bağış çok fazladır. Bu üç durum kiliseye-gitmenin bağlı olduğu anlamını ve kiliseye bağış yapmanın toplumdaki topluma değiştiğini gösterir (Wilson, 1982: 151). Anlaşılan, kilise üyelik rakamları ve bağışlar konusunda olduğu gibi, sekülerleşme olgusu ele alırken rakamlara sadece istatistiksel veriler olarak bakmak, realitenin sağlıklı olarak yorumlanmasına engel olmaktadır.

Wilson'a göre, istatistiklerin düz bir karşılaştırması, bu istatistikleri biz kültür ve tarih bağlamında yorumlamadıkça bize sekülerleşme hakkında hiçbir şey vermez. Birleşik Devletlerdeki yüksek göç ve hızlı şekilde mobilize olmuş nüfusla ilgili kiliseler toplumların yerleşim rollerinden ziyade onların kimlikleriyle ilgili daha çok fonksiyon icra etmiştir. Britanya kiliselerinin Amerikan kiliselerinden daha çok kiliseye devam olduğu yönünde gözlemciler tarafından tartışmalar meydana gelmiştir. Amerikan kiliseleri; Amerika'da sekülerleştirici süreçlerin kilisenin içinde meydana geldiği görülmüştür, böylece dini kurumlar ısrar etse de onların spesifik olarak dini karakterleri gittikçe durmadan zayıflamıştır. Bu durum, sekülerleşme göstergelerinin belirli kültürler için açık olabileceğini gösterir (Wilson, 1982: 152).

Sekülerleşme toplumda meydana gelen sadece bir değişme değildir, o aynı zamanda toplumun temel organizasyonunda toplumun bir değişmesidir. Bu, farklı biçim ve bağlamlarda meydana gelmiş olsa dahi, temel sosyal değişme süreçleriyle birlikte meydana gelen birçok şeyden birisidir. Bazı sekülerleştirici değişmeler önceden hazırlanmış ve bilinçli bir şekilde meydana gelmiştir, dini temsilcileri gücünden yoksun bırakma veya kilise mallarının dünyevileşmesinde olduğu gibi gündelik hayatta doğüstüne referans azalmıştır (Wilson, 1982: 148).

Wilson'a göre din, geleneğin deposudur ve toplumsal kurumların koruyucudur. Bu bakımdan dini değişim kültürel bir değişimdir. Modern toplumlarda din insan hayatını sınırlayan bir güçtür. Geleneksel toplumlarda din toplumsal kontrol sağlamanın ve sosyalleşmenin temel araçlarından biridir (Demirci, 2001: 24). Wilson tarafından vurgulanan ilave bir faktör, sosyal kontrolün tabiatı ve yörüngesindeki değişimin sonucu ve modern şehirde topluluğun çöküşüdür. Topluluk, içten samimi ilişkilerin yaşandığı, sosyal kontrolün ahlaki ve dini bir temele sahip olduğu yaşam biçimidir. Toplum ise, modern, rasyonel, teknik ve bürokratik dünyada kontrolün kişi üstü hale getirildiği hayat biçimidir. Toplum, daha önceki etiksel ve ahlaki temelden sıyrılmıştır. Din, dini kutlamalar ve kollektif ritüellerin formundaki geleneksel ifadesi ve kamusal değerlerindeki önemini kaybetmiştir (Hamilton, 2001: 201). Modern toplumda

geleneksel dinin önerdiği değerler yerini kamu sorumluluğu, sivil erdem, sözünde durma, dürüstlük, ortaklık ve iyi niyet gibi seküler değerlerle yer değiştirmiştir (Wilson, 1982: 50-52, 176-78; Dobbeleare, 1989: 40.)

Wallis ve Bruce'a göre sekülerleşme, "dinin gerilemesini" değil toplumsal öneminin azalmasını ifade etmektedir. Nitekim dinin kamusal alandaki rolü azaldığı ve bu alanda dini kurumlar gerilediği halde, "hakiki dinin "kapsamı olduğu gibi kalabilir. Başka bir anlatımla, dini itibari bağlanma ve dini ritüellerin icrası azalır veya kaybolurken, inanmaya ve ibadete devam edenlerin dindarlığı katılığını koruyabilir. Sekülerleşmenin asıl anlamı olan dinin toplumsal öneminin azalması ise, onun toplumsal rol ve kurumların işleyişini ve bireysel inanç ve eylemlerin daha az etkilenmesini ifade eder (Erdoğan, 1995: 180). Dinin daha eski çeşitli aktiviteleri ve fonksiyonlarının diniden seküler kontrole doğru değişimin; kendisini ampirik olmayan ilgilere adayan insanların zaman, enerji ve kaynaklarındaki çöküşü; dini kurumların bozulmasını; davranış konularında dini ilkelerin yerine onunla uyumlu olarak teknik kriterlerin yer değiştirmesini; ve tedrici olarak spesifik olarak dini bilincin (geniş oranda büyü, ritüel, tılsım veya ibadetlere dayanan ve geniş olarak ahlaki ilgilere ilham veren manevi ilgiler) yerine ampirik, rasyonel faydacı bir yönlendirmeyle yer değiştirmesini; tabiat ve toplumun mitik, şiirsel ve artistik yorumlanmasını gerçeğin tanımlanması lehine terk etmeyi, değerlendirici ve duygusal bir tabiattan bilişsel ve pozitivist yönlendirmelerin kesin olarak ayrılmasını ima eder (Wilson, 1982: 149).

Batı Hıristiyan Kilisesi bugün hayat cenderesinde önemli konuları; yani, doğum, evlilik, ölüm gibi insan hayatının önemli anlarında geleneksel ritüellerden çok azını sağlar. Bu durum kiliselerin idamesi için gerekli hususlar değildir ve sekülerleşmenin kanıtı olarak değerlendirilmiştir. Bir zamanlar hükümete taht krizinde önemli bir söz hakkına sahip olan din adamları, bu gün önemlerini kaybetmişlerdir. Bugün piskoposların Lordlar Kamarasında oturma hakları bir yana bırakılırsa, kilisenin hükümette temsili oldukça zordur. (Haralambolos and Holborn, 1995:485). Wilson'a göre, kilise geleneksel fonksiyonlarını kaybetmiştir, insanlar artık kiliseye ihtiyaç duyulduğunda gidilen bir tür "postane" gözüyle bakmaktadırlar. Bu durum dinin bireysel tarzda yaşandığı, farklı dindarlık biçimlerinin ortaya çıktığını göstermektedir. Wilson'un "postane" benzetmesi eleştirilmiştir. Buna göre, insanların postaneye uğramaması haberleşme ihtiyacının olmadığı anlamına gelmediği, farklı bireysel haberleşme şekillerinin ortaya çıkmasına engel olmadığı şeklinde tenkit edilmiştir (Köse, 2001: 208).

Dinin geleneksel formlarından farklı olarak yeni dini oluşumlar ortaya çıkmıştır. Kimi sosyologlara göre bu durum sekülerleşmeyi tehdit edici bir gelişme, iken Wilson'a göre yeni dini oluşumların ortaya çıkması; geleneksel dinin önemini kaybetmesi anlamında sekülerleşmenin bir kanıtı olarak alınmalıdır.

Yeni paradigmanın önemli teorisyenlerinden Stark ve Bainbridge sekülerleşmeyi dini düşüncelerin yerine seküler düşüncelerin alması değil; toplumun dini hayatında meydana gelen hızlı bir dini dönüşüm olduğu noktasında Bryan Wilson'la aynı görüşü paylaşırlar (Stark ve Bainbridge, 1987:279, 1966:120; Demirci, 2001:13). Klasik sekülerleşme teorisinin revizyonist savunucuları sekülerleşme kavramının hiç olmadığı kadar yararlı olarak kullanımda kaldığını iddia ederler. Onların bakış açısına göre, sekülerleşme teorisi bir dini değişim teorisidir (Gorski, 2000: 138).

Sonuç olarak, dinin toplumsal önem ve etkileme gücünün kaybolduğu bir süreç olarak tanımlanan sekülerleşme, klasik sekülerleşme modeli içerisinde de bazı farklılıkları barındırmaktadır. Dolayısıyla, sekülerleşmeyi sadece dini çöküş olarak değerlendirmemek gerekmektedir. Aydınlanmadan itibaren toplumların yapısında



meydana gelen köklü değişimler aynı zamanda insanların dini anlayışlarında da bir takım değişimler meydana getirmiştir. Dini otorite ve güçler etkinliğini kaybetmiş, rasyonelleşme ve farklılaşma gibi süreçlerin sonunda özel alana çekilmiş ve bireysel bir tercih konusu haline gelmiştir.

#### 4.2. Yeni Paradigma ve Rasyonel Seçim Teorisi

Dinin toplumsal alanda hem kurumsal hem de sembolik önemini büyük ölçüde kaybedeceği yönünde öne sürülen ve klasik sekülerleşme olarak isimlendirilen teoriler son dönemlere kadar sosyal bilimlerde egemen durumdadır. Sekülerleşme olgusu hakkında daha önce ortaya konan görüşler sistematik bir bütünlükten yoksundu ve bu teoriler Berger, Luckmann, Stark ve Wilson tarafından ortaya konulan teoriler gibi kapsayıcı teoriksel temele sahip değildi. Modernleşme sonrası toplumlarda dinin önemini kaybedeceği ve yok olacağı yönünde fikirler ileri sürülmüştür. Ancak yaşanan değişim tecrübeleri durumun bu kadar basit olmadığını göstermiştir. Sekülerleşme tezinin verilerinin gerçekleşmediği; dinin modern toplumda varlığını bir şekilde devam ettirdiği gerçeğinden yola çıkılarak sekülerleşme tezi sorgulanmaya başlamıştır.

İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden olaylar sonrası, özellikle 1980'li yıllarda bazı tarihçiler de dâhil olmak üzere sosyal bilimciler arasında toplumların yaşadığı modernleşme-sekülerleşme tecrübesinin tarihî seyri ciddi tartışmalara neden olmaya başlamıştır. P. Berger gibi bazı sosyologlar önceleri Sekülerleşmenin ateşli bir savunucusuyken yaşanan gelişmeler üzerine savunduğu sekülerleşme tezini tekrar değerlendirmek durumunda kalmışlardır. Önceleri sekülerleşme tezinin önemli savunucuları arasında yer alan Berger, son zamanlarda (1997) önceki görüşleri terk etmekle kalmamış, aynı zamanda sekülerleşmenin öngörülerinin gerçekleşmediğini ileri sürerek kapsamlı değerlendirmelerde bulunmuştur (Berger, 2002a:11-32; Stark, 2002: 38-39).

Sekülerleşme tezi, on dokuzuncu yüzyılda din ve toplum ilişkisi hakkında hakim paradigma iken, son zamanlarda çeşitli meydan okumalara maruz kalmış, yeni teoriler geliştirilmiştir. Yeni paradigma teorisyenleri, klasik sekülerleşme teorilerinin modern dünyada dinin ve gelişen yeni olayların açıklanmasında yeterli olmadığını, dolayısıyla "bütün teorik söylemlerinde sekülerleşme kavramının kullanımdan kaldırılmasını" önerirler. Onlar sekülerleşmenin dinin bozulması veya çöküş teorisi olmadığını, "dini değişme" olduğunu iddia ederler (Stark ve Iannacoone 1994: 231; Gorski, 2000: 138). Bu bağlamda sekülerleşme tezinin ciddi itibar kaybına uğradığı görülmektedir.

Yeni paradigmayı savunanlar sekülerleşmenin eski görüşlerindeki eksikliklerin kesinlikle ortaya konulması gerektiğini düşünürler. Wentworth, klasik sekülerleşmenin din ve toplum hakkında bazı konularda noksanlıkları olduğunu ifade eder ve yeni bir görüşün ortaya çıkmasını ve bunun da klasik sekülerleşmenin yerine geçmesinden memnun olduğunu ifade eder (Wentworth, 1989: 47). Hadden ve Shupe'a göre 1960 ve 1970'li yılların bilimsel çalışmaları, herhangi bir tenkitten geçirilmeyen doğrusal sekülerleşme/modernleşme/fonksiyonalist teorik modelleri modern dünyada dinin durumunun açıklanmasında yeterli değildir. Din, sosyal ve siyasal değişimleri içeren yeni dramatik olaylar sözde sekülerleştiği söylenen endüstriyel uluslarda meydana gelmiştir ki, küresel bir skalada yeni bir değerlendirmeye ihtiyaç duyulduğu görülmektedir (Dobbeleare, 1989: 27).

Klasik sekülerleşme tezi kilise ve devletin ayrılmasını sekülerleşmenin göstergesi olarak sunar. Yeni paradigmanın savunucuları ise, sekülerleşmeyle din ve devletin ayrılmalarını kastetmemektedirler. Zira sekülerleşme kavramıyla kastedilen din

ve devletin ayrılması olsaydı ortada bir tartışmanın olmayacağını dolayısıyla kastedilenin bundan farklı olduğu ifade edilmiştir. Sekülerleşme kavramıyla, eskiden bir dini kuruluşun kontrolü altında olan, ancak daha sonra bu özelliğini kaybeden kurumları tanımlamak için kullandıklarını ifade etmektedirler. Aslında, yeni paradigma, sekülerleşme sonucunda kutsalın sosyal alanda marjinal bir konuma geldiği, dinin sosyal fonksiyonlarını kaybettiği ve kişisel, özel bir tercih meselesi haline gelip, ferdin zihninde konumlanacağı düşüncesine karşı çıkmaktadırlar (Swatos and Christiano, 2000:214; Köse, 2001: 204).

Yeni paradigmanın öncü isimlerinin başında, önceleri ateşli bir sekülerleşme savunucu olan ancak 1997 yılında daha önce ileri sürdüğü görüşlerin yanlış olduğunu, klasik sekülerleşme teorilerinin öne sürdüğü fikirlerin kabul edilemez olduğunu ileri sürerek klasik sekülerleşme teorilerine karşı görüşler ortaya koyan Berger gelmektedir (Stark, 1999: 41-66, Hamilton, 2001: 185). Berger'e göre sekülerleşme; kültür ve toplum sektörlerinin dini kurum ve sembollerin egemenliğini ortadan kaldıran bir süreçtir (Roberts, 1990: 310).

Yeni paradigmanın diğer önde gelen savunucuları olarak G.Davie, M.Douglas, P.Glasner, Glock and Bellah, A.Greeley, J.K.Hadden, T.Luckmann, D.Martin, R.Stark, W.Bainbridge, L.Warner, R.Wuthnow sayılabilir. Bu teorisyenlere göre din, aynı zamanda rasyonalizme ve modern toplumun bilimsel ve teknolojik temeline rağmen aşkın karakterini kaybetmez (Hamilton, 2001:186).

Yeni paradigma, sekülerleşme tezine yönelik çeşitli eleştirilerde bulunmuştur. Bunları temel üç kategoride değerlendirmek mümkündür:

1-Sekülerleşmenin hiçbir zaman gerçekleşmediğini savunanların görüşlerini içerir. Rodney Stark ve William Bainbridge de sekülerleşmenin meydana geldiğine inanmazlar. Onlar, bazı yerleşik kiliselerin doğaüstü üzerinde vurgularının önemli kısmını kaybedebileceğine, ancak sekülerleşmenin asla doğaüstünün ortaya çıkmasında yeni dini gruplar üzerinde daha çok vurgu yapamayacağına inanırlar. (Haralambos and Holborn, 1995: 487). Sekülerleşmenin iddialarının doğruluğunun "tarihi delile" bağlı olduğunu, ifade edenlere göre "biz eğer insanların yüzyıl öncesine göre şimdi daha az didar olduklarını söylersek, o zaman hem dinin farazi bir tanımlamadan hareket etmiş, hem de yüzyıl önce insanların ne kadar dindar olduğunu bildiğimizi ifade etmiş oluruz" diyerek sekülerleşmenin iddia ettiği gibi geçmişte dindar olan insanların dinle daha az ilgilenir hale gelmelerinin tarihi delille ispatlanamayacağını ifade ederler.

Sekülerleşme tezinin modernlik öncesi dönemde yaşanan dinin abartılı bir dille ifade edildiğini; yerleşik dine bağlılık ve katılımın iddia edildiği kadar abartılı olmadığını savunanlar (Stark, bu durumu geniş bir şekilde açıklamıştır Stark, 2000:254-59); sekülerleşme tezinin kilisenin bir kurum olarak gerilemesiyle dinin gerilemesini yanlış biçimde eşit olarak gördüklerini ifade ederler. Oysa kilise örgütü ve din/Hıristiyanlık birbirinden farklı olgulardır, farklı bağlamlarda ele alınması gerekir. Tarihsel süreç içerisinde Kilise örgütünün modernleşmeyle dünyevi iktidarını kaybetmeye başladığı bir gerçektir, ancak dünyevi gücünü kaybeden Hıristiyanlık değil, "ruhban" sınıfıdır. Bu gerçeğe işaret eden Wilson da, Hıristiyanlığın bir kültür alanı olarak varlığını halen koruduğunu kabul etmektedir (Wilson, 1982:130-34: 152; Luckmann, 2003: 33).

Stark ve Bainbridge, sekülerleşmenin kendini sınırlayan bir süreç olduğunu iddia etmiştir. Klasik sekülerleşme teorisyenlerinin görüşlerinde yeni herhangi bir şeyin olmadığını, sekülerleşmenin de, dini gelişmenin normal döneminin parçası olduğunu ifade etmektedirler (Swatos and Christiano, 1999: 211). Luckmann dahil bir çok

sosyolog sekülerleşmenin tamamen egemen olacağı fikrini kabul etmeye yanaşmazlar. Sekülerleşmenin, dinin geleneksel formlarının zayıflamasından kaynaklanan bir yanılısıma olduğunu iddia ederler. Zira bu formların yerine sürekli yenileri ortaya çıkmaktadır (Hamilton, 2001: 185).

2-Sekülerleşme, dini çöküş değildir. Sekülerleşme tezinin yerleşik dinin modern toplumda çöküş içinde olacağı öngörüsü gerçekleşmemiştir. Böyle düşünenlere göre sekülerleşme, “dini değişim” olarak anlaşılmalıdır. Dini değişim ve toplumda dinlerin yerindeki değişimi de, “dinin” ölümüne işaret etmez (Wentworth, 1989:45). Sekülerleşmeye karşı çıkış noktası, onun toplumsal olayları ele alış tarzı hakkındadır. Rasyonelleşme, modernleşme, bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle dinin faaliyet alanında azalma meydana geleceğini, diğer aşamada toplumsal alandan kaybolacağını öngörmektedir. Buna karşılık, toplumsal olayları tek yönlü düzlemsel doğrultuda seyreden olgular şeklinde değerlendirmemek gerektiği öne sürülmüştür. Sekülerleşme tezine göre, farklı şartlar dinin ölümüne engel olamayacaktır, veya belki dinin tamamıyla yok olmasa da, bir “boş zaman” aktivitesi olma seviyesinden öteye de geçmeyen marjinal bir olgu haline gelecektir. Martin bu durumu: “Dinin devlet kurumlarında veya ekonomide daha az, ama insanların kafalarında ve duygularında daha çok var olması onun gerçekten önemsiz hale geldiğini mi gösterir?” diyerek sorgulamaktadır (Martin, 1991: 193).

Sekülerleşme karşısında güç durumdaki geleneğe ve sekülerleşme tezinin “resmi bilgeliğine” rağmen, din ölümü için yapılan bütün davetleri kabul etmemiştir. Alman Katolikliği örneğinde olduğu gibi mezheplerin toplumsal alandaki etkinlikleri çökebilir, ancak Birleşik Devletlerdeki Mormonlar ve Baptistler örneğinde olduğu gibi diğerleri yükselmiştir. Kilise üyeliğinin olduğu yerlerde geleneksel dinler çeşitli demografik, siyasal ve tarihsel nedenlerden dolayı “zayıf”tır, geleneksel olmayan dini inançlar ve kültürler çok gibi görünür (Wentworth, 1989: 45).

3-Sekülerleşme tezine karşı diğer bir iddia, sekülerleşme gerçekleşmiş olsa bile, yirminci yüzyılın sonlarına doğru sekülerleşmeden dönüşün (de-secularization) meydana geldiğini, diğer bir deyişle kutsala dönüşün gerçekleştiğini ifade eden görüşler oluşturmaktadır. Bu düşünceyi savunanlara göre böyle bir sekülerleşme dönemi ile sekülerleşme teorisinin iddia ettiği gibi dinin sonuçta yok olması beklenemez. Çünkü dinin çöküşü düşüş hadisesi “doğrusal” bir yaklaşımla değil, ‘döngüsel-dairesel’ bir yaklaşımla değerlendirilmelidir Buna göre de sekülerleşme dinin dairesel eylemi içinde sadece belirli bir noktaya mahsus kalmaktadır ve bu nokta da dinî gelişim dairesinde dine neticede zarar veren bir safha değildir. Çünkü dairenin döngüsel eylemi devam etmektedir (Swatos and Christiano 2000: 8; Köse, 2001: 207). Sekülerleşme sürecinden etkilenme her toplumun kendi toplumsal yapısına göre olmaktadır. Sekülerleşme değiştirilemez bir süreç değildir. Burada dini canlanmalar, düşüşler ve iniş-çıkışları olan dindarlık grafikleri vardır. Burada belirli dinler, dinin düşüşü ve yükselişleri uzun vadeli ele alınmış olabilir Yeni dini hareketlerin ortaya çıkışı ve Hristiyan fundamentalizminin yükselişi, bunun bir kanıtı olarak çok sık işaret edilen gelişmelerdir.

Hadden sekülerleşme teorisini sistematik olarak dört noktada eleştirmiştir: Birincisi, teoriye eleştirel bir gözle bakıldığında onun sistematığı olmayan bir teori olduğu görülür. İkincisi, eldeki veriler teoriyi desteklememektedir. Üçüncüsü, sekülerleşmenin kurumsal dini; etkisi altına aldığı bölgelerde yeni dini hareketlerin hızlı bir şekilde çoğalması, dinin muhtemel bütün kültürlerde her zaman var olduğunu göstermektedir. Dördüncüsü, dinin reformlarla, isyanlarla ve devrimlerle başının derde girdiği ülkelerin sayısı gittikçe artmaktadır. Bu realite sekülerleşme teorisinin “din özel

alanına indirgenecek” şeklindeki öngörüsünü geçersiz kılmaktadır (Hadden, 1989: 13). Ancak birçok yeni paradigma savunucusunun sekülerleşme tezinin öngörülerinin gerçekleşmediği, bu bağlamda farklı dindarlık tiplerinin gelişeceğini, kurumsal dinden farklı olarak dinin özel alanda yaşanacağını, “görünmeyen din” ve “ait olmadan inanma” şeklinde bir dindarlık biçiminin ortaya çıktığını öne süren görüşlerden de anlaşılacağı üzere, klasik sekülerleşmenin sistematik olmadığını öne süren yeni paradigmanın da kendi içinde tutarlı olmadığı sonucuna ulaşılabilir.

Yirminci yüzyılın son dönemlerine kadar din toplum ilişkisinin hâkim paradigması olan sekülerleşme teorisinin geçerliliğini kaybettiğini ifade edenler, onu yalnızca aşağı doğru giden bir otel asansörü gibi kullanışsız bir teori olarak tanımlamaya başlamıştır. 1960’larda teoriyi savunan, hatta 1968 yılında *New York Times* gazetesinde yayınlanan bir röportajında “XXI. yüzyılda dine inananların çok küçük cemaatlerden ibaret olacağını; dünyanın her tarafına yayılan seküler kültüre karşı koyabilmek için bir arada yaşamak zorunda kalacaklarını” söyleyen Peter Berger 1990’ların sonunda “sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığımız zannının oldukça yanlış olduğunu, bazı istisnaları hariç, dünyanın bugün olabildiğine dinî bir dönem yaşadığını, sekülerleşme teorisinin özünün kabul edilemeyeceğini” dile getirmeye başlamıştır. (Berger, 2002a: 13; Köse, 2001: 205).

Modern dönemde bilimin ve teknolojinin ilerlemesinin din üzerinde aşındırıcı bir etkiye sahip olduğuna inanan Stark, bilimin insanların ihtiyaçlarına belli bir dönem çözümler sunduğu kabul edilmekle birlikte, bunların insanların nihai ihtiyaçlarına cevap vermede yetersiz kaldığı ifade etmektedir. Din insanlara doğüstü tarzda çözümler sunmaktadır. Bu bağlamda dinin; “telafi edici” (compensator) fonksiyonuyla insanların nihai problemlerine çözüm sunmadaki ihtiyacın her geçen gün artacağı ifade edilmektedir (Stark and Bainbridge, 1987: 311).

Modern toplumlarda rasyonelleşme, modernleşme, bilim ve teknolojinin gelişmesiyle dinin gerilemesine neden olmayacağı düşüncesine karşılık, yeni paradigmanın görüşleri şu şekilde özetlenebilir:

a-) Sekülerleşme teorisi temelsiz fikirler karmaşasından ibarettir. Birbiriyle ilişkili bir sistematik öneriler bütününden oluşmamaktadır. Doğru kabul edilen bir ideolojiyi temsil eden varsayımlara dayanmaktadır. Aynı düşüncüyü benimseyen Hadden’a göre sekülerleşme “bir teoriden çok bir doktrindir. Ona göre sekülerleşmenin temelini herhangi bir tetkikten geçirilmeyen farazyeler oluşturmaktadır. Sekülerleşme, sorgulanmadan kabul edilen bir ideolojiyi temsil etmektedir. Dolayısıyla, sekülerleşme “şimdi” üzerine gerçekleştirilen bir izah olmaktan çok, “geçmiş” üzerine oluşturulan inançlara dayanmaktadır (Hadden, 1989: 4).

Sekülerleşme Aydınlanma ideolojisini yansıtmaktadır. Teori, modern dönemde dinin yok olacağını gözlemle ortaya koymak yerine, böyle bir gelişmenin iyi olacağını ve bu yolda ilerlemek gerektiğini savunarak ideolojik bir yaklaşım sergilemiştir. Çünkü dinin gerilemesi veya tamamen yok olması, “Aydınlanmış” kafaların hararetle arzuladıkları “ilerleme” ideolojisinin bir parçasıydı. Kısacası, sekülerleşme tezi bir teori olmakla kalmadı, taraf oldu. Sekülerleşme taraftarı olan sosyal bilimciler dünyanın gelecekte sekülerleşeceğini objektif bir yaklaşımla değil, ideolojik bir yaklaşımla ileri sürdüler (Köse, 2001: 205).

b-) Uzun süredir gerçekleştirilen araştırmalar sekülerleşme teorisini desteklememektedir. Yapılan araştırmalar yaşanan gelişmelere rağmen, dinin modern toplumda bir şekilde varlığını devam ettirdiğini göstermektedir (Luckman, 2002).

c-) Modernleşmeyle birlikte dini canlılığın azalacağı yönündeki öngörüler gerçekleşmemiştir. Modern dünyada dinin hala karşı konulmaz bir gücünün olduğu

görülmektedir. Berger'e göre dünya bugün İskandinavya bölgesi gibi bazı istisnaları hariç, alabildiğine dini bir dönem yaşamaktadır. Bu da 1950-60'larda tarihçiler ve sosyal bilimciler tarafından ifade edilen sekülerleşme teorisinin yanıldığını gösterir. Bazı bölgelerde İskandinavya'da ve bazı gruplarda mesela hümanist akademisyenlerde bu güç o kadar fazla değilse de çoğu yerde dinî coşku yükselmektedir. (Berger, 2002a: 13).

d-) Modernizm kendi içinde ikilemler barındırmaktadır. Yani bir taraftan geleneksel dinî formlarda bozulmalara neden olurken; diğer taraftan dinî canlanmayı doğurmakta, yeni dinî hareketler örneğinde görüleceği üzere farklı dindarlık biçimlerinin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Davie'in "ait olmadan inanma", Lucmann'ın "görünmeyen din" kavramları modern toplumda dinin farklı formlarda ortaya çıktığını göstermektedir.

e-) Yeni dinî hareketlerin sekülerleştiği kabul edilen ülkelerde ortaya çıkmış ve bugüne kadar varlıklarını devam ettirmişlerdir.

f-) Komünizm'in Doğu Avrupa ve eski Sovyetler Birliği'nde ateizmi yerleştirmek için sistematik olarak gerçekleştirdiği sekülerleşme projesi başarısız olmuştur. Sekülerleşme teorisi her yerden daha fazla geçerli olması gereken bir coğrafyada geçerliliğini kaybetmiştir (Stark, 2002:61; Berger 1995: 16).

g-) Din bugün hem dünya politik arenasında hem de yerel politika üzerinde önemi giderek artan bir güç olarak yer almaktadır. Bu da, toplumların modernleştiğçe kaçınılmaz olarak sekülerleşeceği tezinin iyi bir temele dayanmadığını göstermektedir. Berger, ABD'deki Evanjelizm ve İslam dünyasındaki diriliş hareketlerinin artan gücünü buna örnek olarak göstermektedir (Berger, 2002a: 27-31).

h-) Bilimin ilerlemesiyle birlikte dinin gerek bireysel gerekse kurumsal anlamda hayatın tüm boyutları üzerindeki etkisini kaybedeceği tezi bugün yapılan araştırmalarla geçerliliğini kaybetmiştir. Bu araştırmalara göre bilim disiplinleri arasında daha bilimsel olarak değerlendirilen fizik, matematik gibi tabii bilimlerle meşgul olan bilim adamları arasında kendilerini "dindar" olarak tanımlayanların oranı psikolog, sosyolog ve antropologlara göre daha fazladır (Stark 2000: 57). Din ile sosyal bilim arasındaki ilişkinin hem karmaşık hem de bazı bakımlardan organik olduğunu ifade eden Bellah, bilim ve din arasında sadece mekanik bir ilişki olabileceği düşüncesine karşıdır. Yani, birisinin yükselmesiyle diğerinin düşeceğini, dolayısıyla da modern dünyada bilimin yükselmesiyle orantılı olarak dinin düşüş göstereceğini öngören sekülerleşme teorisinin iddialarının tecrübeye dayalı olmadığını, modern toplumun mit/efsane olarak isimlendirilebilecek bir teori olabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre, teori tutarlı bir "gerçeklik" görüntüsü ortaya koymayı amaçlayan bir fonksiyon üstlenmektedir. Dolayısıyla bu açıdan bakılınca sekülerleşme teorisi hiç de bilimsel değil, aksine dinseldir. Bu teori veya efsane, bilimi aydınlık getirici olarak gören, bunun karşılığında da din ve diğer karanlık şeylerin yok olacağını iddia eden Aydınlanma teorisidir. Bellah, bilim ve din arasındaki mücadelenin son zamanlarda pek şiddetli olmadığını; bunun sebebinin iki tarafın birbirlerine yaklaşması veya benzeri bir olumlu durumun gelişmesi değil, zımnî bir anlaşmayla birbirlerini yok saymaya karar vermeleri olduğunu ifade eder (Bellah, 2002:162-71).

I-) Sekülerleşme ve şehirleşme arasında doğrusal bir bağlantının olduğu var sayılmıştır. Modernleşmenin mekânı olarak kabul edilen şehirler sekülerleşmenin en fazla gözlemlenebileceği yerler olarak düşünülmüştür. Şehirler, modernitenin karakteristiklerini geniş bir şekilde sergileyen teknoloji, bilim ve rasyonaliteyle ilişkilendirilmiştir. Bununla birlikte şehirlerin diğer kırsal bölgelerden daha az dindar olduğu faraziyesine birçok araştırma tarafında yoğun olarak meydan okumuştur

(Luckmann, 2003: 25). Yine, dini canlılığın ölçülmesi dini organizasyonlardaki aktif katılımı olmaktadır. Finke ve Stark 1906'da Amerikan şehirleriyle ilgili bir araştırmada "şehirleşme ve din arasındaki ilişkinin nostaljik bir mit" olduğu sonucuna varmışlardır. Onlar şehirlerdeki dini katılım oranının kırsal bölgelerdekinden daha yüksek olduğunu buldular. Bu yüksekliğin temelinde şehirlerde kiliselere giriş imkânı daha kolay olduğunu ve kiliseler arasında daha çok seçim yapılabilme imkanı olduğunu öne sürerler. Diğer bir deyişle mevcut şartlar daha çok katılımı sağlar. Bu iddia daha çağdaş araştırmalarla da desteklenmiştir. Breault (1989), kır ve şehir arasında gerçek bir farklılık olmadığını bulmuştur; ona göre, din ve şehirleşme arasındaki ilişki tarihsel olarak değişkendir (Hamilton, 2001: 204). Ancak burada bir noktaya dikkat çekmek gerekir. Modernleşmenin temel karakteristiklerinden biri olan şehirleşmeyle birlikte, şehirler insanları yalnızlığa sürüklemiş, daha önceleri kolektif bilince dayalı toplum yapısı yerini bireyci anlayışın egemen olduğu yapılarla yer değiştirmiştir. Ortaya çıkan bu köklü değişimlere uyum sağlama konusunda çeşitli problemler yaşanmış, yaşanan gelişmeler toplumsal bunalımlar ve anomik durumlara doğru bir seyir izlemiştir.

Yeni paradigma bazı bakımlardan eleştirilmiştir. sekülerleşme tezinin kilise ve devletin ayrılmasının yeni paradigma için sorun teşkil etmediğini, bunun tamamen farklı bir durum olduğunu ifade etmektedirler. Ancak, modern öncesi dönemde dinin bütün toplumsal kurumları elinde bulundurduğu, farklılaşma ve işbölümü sonunda dinin kendi özel alanına çekildiği dikkate alındığında yeni paradigmanın eleştirilerin tarihi gerçeği tam olarak yansıttığı söylenemez.

Sekülerleşme tezine yönelik eleştirilerden birinin de 'dinin modern toplumda yok olacağına' dair öngörünün gerçekleşmediğini somut bir şekilde rasyonel seçim teorisine ortaya koyarak açıklamaya çalışmışlardır. Berger'e göre, sekülerleşmenin özgün çıkış yeri ekonomik alanlardır ve özellikle ekonominin kapitalist ve endüstriyel süreçlerde oluşan sektörleridir. Modern toplumun farklı kesimleri bu süreçlere yakınlığına veya uzaklığına göre sekülerleşmeden farklı biçimlerde etkilenmişlerdir. (Berger, 2000: 198).

Sekülerleşme teorilerine karşı meydan okuyan gelişmeler yaşanması neticesinde meydana gelen yeni durumu izah etmek için sosyologlar tarafından geliştirilen teorilerden biri de "rasyonel seçim teorisidir". Sayıları hızla artan ampirik araştırmalar çoğulculuk problemini terk etme yönünde bir eğilim sergilerken, ve dini canlılık olgusunu sallantıda bırakırken, rasyonel seçim tarzı sekülerleşme problemine kesinlikle yeni bir güç kazandırmış, yeni sorular ve bu sorulara yeni kaynak ve bilgiler sunmuştur.

İkinci Dünya Savaşı, özellikle 1950 tarihinden itibaren sanayileşme, şehirleşme, büyük çaplı göç dalgaları, kitle iletişim araçlarında görülen çok hızlı ilerlemeler bütün dünyada köklü değişimlere yol açmıştır. Bu olaylar sadece toplumların yapısı ve kurumlarında değişimler meydana getirmemiş, bireylerin hayatlarında, onların düşünsel yapılarında da önemli değişimler meydana getirmiştir. Küresel bir olgu olarak ortaya çıkan "yeni dini hareketler" de bu gelişmelerden biridir (Barker, 1992; Kirman, 1999: 223-33). Yeni dini hareketlerin ortaya çıkışı, sekülerleşme tezinin sorgulanmasını da beraberinde getirmiştir. Yeni paradigmanın sekülerleşme tezini tehdit eden en önemli gelişme; dini canlanmanın bir örneği olarak yeni dini hareketleri göstermişlerdir (Berger, 2002a:17; Stark, 199: 230-52; Hadden, 1989: 18). İnsanların yeni dini oluşumlara niçin katıldıkları veya yeni bir inancı niçin benimsedikleri tartışılmıştır. Görelî mahrumiyet yaklaşımı (bkz. Bodur, 2003:16), beyinleri yıkandığı (bkz. Kirman 2004b), marjinalite (Wilson: 1982: 154) gibi birçok farklı açıdan açıklanmaya çalışılmıştır. Çok boyutlu bir olgu olan yeni dini hareketlerin özellikle rasyonelleşme, modernleşme süreci sonunda ortaya çıkması şaşırtıcı olmuştur. Modernleşme sonucu

bireyler arayışa girmişler ve ihtiyaçlarını giderecek dini oluşumlara katılmışlardır. Burada dini gruplarla üyeler arasında “arz-talep” ilişkisinin olduğu ifade edilmiştir (Kirman, 2005a: 149).

Dini durumların ekonominin terimleriyle ifadelendirilmesi yeni olsa da din ve ekonomi arasındaki ilişki tarihsel süreç içerisinde her zaman varlığını korumuştur. Din ve ekonomi ilişkisi sosyologların her dönemde ilgisini çekmiştir. Marx, toplumsal sistemin alt yapısı olarak ekonomiyi, üst yapı olarak da diğer kurumları belirlemiş ve ekonomide meydana gelen değişmelerin diğer kurumları da etkileyeceğini ifade etmiştir. Marx, ekonomiyi toplumsal değişimin belirleyicisi olarak görürken; Weber, ünlü “*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*” isimli eserinde (1985) dini inanç ve doktrinlerin (Protestan ahlakı) ekonomik düşünce ve aksiyon (kapitalist zihniyet) üzerinde etkili olacağını, neticede din ve ekonomi arasında karşılıklı etkileşimin olacağını ifade etmektedir. Buradan din ve ekonomi arasında karmaşık bir ilişkinin olduğu, biri diğerini oluşturucu bir öge olarak değerlendirmek yerine, karşılıklı etkileşim çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Rasyonel seçim teorisi aynı zamanda “rasyonel aksiyon teorisi” olarak da isimlendirilir, bireysel ürünlerin sonuçlarını, aksiyonlarını açıklamak için geliştirilmiş bir modeldir. Bireyler kendi sahip olduğu ilgilere dayalı amaçlarını elde etmek için rasyonel seçimler yapar (Bankston, 2002: 312). Ayrıca dinî aksiyonun anlaşılması açısından oldukça yararlı katkılar sağlayan bu yaklaşımlar arasında “insan sermayesi kuramı” da sıkça kullanılmaktadır (Kirman, 2005a: 150). Dine ekonomik bir gözle bakma ve dinî olguları açıklarken ekonominin kavramlarını kullanma şeklinde kendini gösteren bu yeni yaklaşım tarzı, din sosyolojisi literatüründe, “dinî ekonomi” veya “dinî pazarlar modeli” olarak adlandırıldığı gibi, daha genel bir ifadeyle “dine ekonomik yaklaşım” veya “dinin ekonomik modeli” ya da kısaca “ekonomik model” olarak da anılmaktadır. Bu yeni yaklaşım, aslında bir tek teori olmayıp, “rasyonel seçim kuramı” ve bu kuramın temel bileşenlerinden olan arz ve talep yönlü yaklaşımlar ile rekabet, alt-kültürel farklılıklar, sosyal izolasyon gibi alt parametrelerden oluşmaktadır.

Bu yaklaşımı savunanlar arasında, başta Laurence R. Iannaccone olmak üzere Rodney Stark, William S. Bainbridge, Roger Finke ve Stephen Warner gibi isimler gelmektedir. Homojen bir grup oluşturmayan bu teorisyenler arasında bazı konularda görüş farklılığı olduğu bilinmektedir. Bu isimler arasında Amerikalı sosyolog ve ekonomistlerin ağırlıklı olarak yer alması, serbest dinî pazarların ideal tipi olarak sık sık ABD’nin çoğulcu dinî yapısına atıfta bulunulması, bu çerçevede özellikle 19. ve 20. yüzyılda ABD’deki din üzerine yoğunlaşılması, bir analize tabi tutulduğunda; ABD’de oldukça geniş bir dinî pazarın olması, dolayısıyla bu pazarda son derece yoğun bir rekabetin yaşanması ve dinî mobilitenin çok yaygın olmasıyla açıklanabilir (Bodur, 2005:81; Kirman, 2005a: 151; Norris and Inglehart, 2005: 7)

Rasyonel seçim teorisinin merkezini insanın ekonomik bir varlık oluşu (homo economicus) oluşturmaktadır. Birey, rasyonel tercihle kendi faydasına olan bir ürünü seçer ve alır, zarar verecek şeylerden sakınır. Taleplerdeki değişme, dini davranıştaki tarihi eğilimi göz önünde bulunduran rasyonel seçim teorisyenlerinin iddialarının diğer önemli çıkış noktasını oluşturur. Dini davranış üzerindeki daha önceki perspektif, sekülerleşme tezi, toplumların şehirleşme, çoğulcu ve rekabetçi bir yapı hakim oldukça dinin azalacağını iddia etmektedir. Eski bir sekülerleşme teorisyenini olan Berger’e göre rekabet, tekelci kesinliğin iddialarına karşı kurumsal meydan okumayla anlam sağlayıcı bir kaynak olarak dini zayıflatmıştır (Bankston, 2002: 312).

Rasyonel seçim kuramına göre insanlar dini pazarda istedikleri ürünü seçerler. Ancak bu durumun oluşabilmesi için toplumların hoşgörülü olmaları ve buna bağlı

olarak da çoğulcu bir yapıya sahip olmaları gerekmektedir. Dini tekelciliğin olduğu bir yerde herhangi bir seçimden bahsetmek zor görünmektedir. Bu bakımdan dini pazarların kurulabilmesi için serbest bir ortamın varlığı gereklidir. Böylece bireyler kendi ihtiyaç ve beğenilerine uygun dini ürünü serbestçe arar, seçer, beğenir kabul eder veya beğenmez; belli bir süre bağlı kaldıktan sonra bir diğeriyle değiştirir.

İnsanların davranışlarının rasyonel bir temele dayanması üç ana başlık altında değerlendirilmiştir:

1. Bireyler rasyonel olarak hareket ederler, yani yapacakları davranışların maliyetini ve getireceği kârı hesap eder ve kârı en yüksek olanı tercih ederler.

2. Bireylerin, maliyet ve kâr hesabı yaparken göz önünde bulundurduğu öncelikler, kişilere ve zamana göre değişkenlik göstermez.

3. Toplumsal çıktılar, bireysel davranışların toplamı ve etkileşiminden meydana gelen bir denge oluşturur (Iannaccone 1995: 77; 1997: 26; Wallace and Wolf, 2002: 186).

İnsanların rasyonel hareket edeceklerini söylemek, onların her zaman en fazla ödül getiren ya da en akılcı seçimi yaptıkları demek değildir. Blau'nun sözleri ile "insanlar gizil ortaklar veya hareket seçenekleri arasında, deneyimlerini, ya da beklenen deneyimleri değerlendirerek seçim yaparlar ve en iyi seçeneği tercih ederler (Wallace and Wolf, 2002: 187).

Stark ve Bainbridge rasyonel seçim teorisinin din sosyolojisine uygulanmasında en önde gelen iki isimdir. Onlar, insanların tabii yollarla elde edilemeyen bazı faydaları arzu ettiklerini iddia ederler. Bu, ölümden sonraki hayat ve var oluşun nihai anlamını vermeye rahatlatacağı gibi arzuları içerir. İnsanlar yaşanan hayatlarında ulaşmadıkları bir takım içsel problemlerine çözüm için dini cevaplara ihtiyaç duyarlar ve bunları ararlar. Bu ihtiyaçlar dini olsa da olmasa da, dini ürünlerin üreticileri tarafından mobilize edilen dindarlığına dayanacaktır. Şayet dini pazar, bir diğeriyle rekabetle dini hizmetler ve ürünlerin geniş bir çeşitliliğini tercih ederken böyle çok yapılanmış olursa potansiyel müşteriler bu durumda gerçek müşteri olur (Hamilton, 2001: 198).

Ekonomi bilimindeki "azalan marjinal fayda" ilkesine göre, rasyonel bireyler ister doğrudan maliyetler olsun, ister vazgeçilmiş imkanlar olsun; bir şeyi, eğer o şeyin değeri onun karşılığında verdiklerinden veya vazgeçtiklerinden daha büyükse, yaparlar; başka bir deyişle, net kar elde ettikleri takdirde yaparlar. Ancak bir şeyin ilk birimi onlara göre aynı şeyin ikinci birimine, ikincisi de üçüncüsüne göre daha değerli olduğundan, kısa zamanda artık o şeyi ödemeye değer bulmadıkları bir duruma gelirler. Bu durumda ise, alışveriş son bulur (Wallace and Wolf, 2002: 191). Ekonomideki "azalan marjinal fayda" sosyolojik bir dille ifade edilecek olursa; birey, dini pazardaki çok sayıda dini firma arasından kendisine uygun bir tercih yapar. Ancak diğeri bir öncekinin sunduğu hizmetten daha fazlasını vereceğini düşünür, bu devam eder. Sonuçta hiçbir dini firmanın ürünü tercih edemez hale gelir. Berger'in de belirttiği üzere dini pazardaki firmaların çokluğu insanların seçim yapmalarını zorlaştırmış ve bu durum tamamen ilgisiz kalmaya doğru bir eğilimi doğurmuştur.

Rasyonel seçim teorisi aynı zamanda "dini pazar"ı (religious market) gerekli kılar. Dini pazarlar kavramı, dini cemaatlerin varlıklarını sürdürülebilmeleri için kaynak ve üye bulma mücadelesi verdikleri sosyal alanları nitelenmek için kullanılmıştır. Bu durumda dini gruplar "ticari firmalara", üyeler de "müşterilere" benzetilmiştir. Din ekonomik bir ürün gibi algılanmaya başlamış; üretilip tüketilen, belli bir süre sonra değiştirilebilen, reklamı yapılabilen meta haline dönüştürülmüştür. Bireyler ürünler arasında kendilerine uygun olanı rasyonel olarak tercih ederken, dini firmalar da



tüketicinin beklentisine uygun yeni hizmetler sunma yarışına girmişlerdir (Kirman, 2005a: 153).

Dini firmalar arasında meydana gelen rekabetin dini canlılığı doğurduğu ifade edilmiştir. Firmalar arasındaki rekabet, müşteriler için çekici ürün sağlar ve dini “firmalar” belli müşteri gruplarına hizmet sunar ve böylece müşteriler geniş bir dini tercih alanıyla karşılaşır. Firmalar aktif olarak yeni gelen üyeleri cezbetmek için benimsetme stratejilerini, buna bağlı rekabet araçlarını araştırırlar. Tekelci bir yapı ise üye arama noktasında ilgisiz kalmıştır. Tekelci organizasyonlar, dini farklılık ve ruhsal ihtiyaçları toplumdan çekmeye veya onlarda katılımsızlık yapmaya yol açmaya hizmet etmekten de acizdir, diğer organizasyonlarla rekabet edemez hale gelmiştir (Hamilton, 2001: 199).

Dini pazardaki ürünler tüketicilerin eğilimlerine göre değişiklik arz edecektir. Tüketicilerin düşünceleri değiştikçe bunlar ürün tercihlerine yansıtacaktır. Tüketiciler dünyevileşmemiş olanlardan çok dünyevileşen bilinç ile uyumlu dini ürünleri tercih edeceklerdir. Bu durum değişik dini kurumlar için müşteri olarak hizmet gören tabakalara göre değişiklik gösterecektir. Değişik tabakaların sekülerleşme düzeylerinin farklı olduğu kabul edilirse, dini tüketiciler olarak bu tabakaların sekülerleştirici etkilerinin de farklı olması doğal karşılanır. (Berger, 2000: 205).

Dinin ekonomik modeli içerisinde önemli bir yer tutan rasyonel seçim yaklaşımının iki temel ayağı vardır: İlki, dinî faaliyetlerin “arz yönü”ne vurgu yaptığı için “arz yönlü rasyonel seçim kuramı” olarak bilinir. Dinî değerlerin kolektif üretiminde etkili olan faktörlerin önemi üzerinde duran bu kurama göre dinî gruplar, dinî mal ve hizmet üretiminde uzmanlaşmış ve en yüksek kârı elde etmeye çalışan birer ticarî firma olup, insanların ihtiyaçlarını karşıladığı sürece var olacağı, aksi takdirde talep ve kabul görmeyeceği ifade edilir (Kirman, 2005: 80). Dini pazarlarda dinin arzının ürünü olan ruhsal yaşamın canlılığında herhangi farklı ulusal değişme ve sürekli olan din için halk talebine vurgu yapar. Bu bakış açısında insanların dine olan ihtiyacına vurgu yapar. Bu bakış açısı “Şayet siz bir yere kilise yaparsanız insanlar oraya gelecektir” şeklinde özetlenebilir

Dinî faaliyetlerin “talep yönü”ne vurgu yapan ikinci yaklaşım ise, “talep yönlü rasyonel seçim kuramı” olarak bilinir. Değişen önceliklerin ve toplumsal baskıların bireylerin tercihleri üzerindeki etkisini açıklamaya çalışan bu kurama göre bireyler, kendilerini sunulan seçenekler içinden en uygun olanını tercih edeceklerdir (Iannaccone 1997: 39-40; (Norris and Inglehart, 2005: 3).

Her iki yaklaşımın merkezinde de dine uyarlanan bir “pazar benzetmesi” vardır ve bu pazarda bireylerin “rasyonel tercihleri” söz konusudur. Bir diğer ifadeyle, bütün rasyonel seçim yaklaşımlarında ekonominin dili ve mantığı baskın bir şekilde kendisini hissettirir. Bu yaklaşımlar, dine olan talebin zaman ve zeminden bağımsız olarak devamlılık göstereceğini, değişmeyeceğini ve dinî faaliyetlerin azalma veya artma yönünde göstereceği değişkenliğin dinin insanların ihtiyaçlarını karşılama yollarındaki değişmelerle paralellik arz edeceğini öngörür (Kirman, 2005a: 155).

Modern toplumda dinin varlığını devam ettirmesinin bir yolunun pazar modeli olduğunu sekülerleşme teorisinin önde gelen savunucularından Wilson da kabul etmektedir (Wilson, 1982:174). Dinin toplumsal olarak önem arz eden ilgisi öncelikle özel hayat alanında olduğu için, tüketici tercihi bize bu alanın ihtiyaçlarının ne olduğuna dair bir ipucu verebilir. Yani dini büyük kamu kurumlarına özgü, başvurmaya gerektiren büyük bir kurum olarak tanıtılması yerine, özel hayatla ilgili bir kurum olduğu gösterilebilirse daha kolay bir biçimde pazarlanabileceği anlamına gelir. Böyle bir tanıtım dinin ahlaki ve tedavi edici işlevleri için özellikle önemlidir (Berger, 2000: 218).

Arzulanan bir ödülün yokluğunda, uzak bir gelecekte ödülün elde edilmesini öneren açıklamalar kabul edilmiş olabilir. İnsanlar ödülleri telafi edicilere tercih ederler ve ödüller için telafi edicileri değiştirme girişiminde bulunurlar Şayet ödül, bir hastalığın çaresi ise, örneğin; insan hasta olabilir veya yıllarca süren kronik hastalıkla kolayca ölebilir. Böyle sonuçlar büyüsel telafi edicilerin yanlış olduğunu göstermiştir. Dini uzmanlar büyü işinden önemli bir boyutta geri çekilmek için çok iyi öğütlemişlerdir. Ancak az bulunan ödüller için arzuları tatmin etmeye karşı telafi ediciler için büyük bir pazar vardır, ve birçok spesifik telafi ediciler kültürel ilerlemenin belirli bir seviyesinde kolayca onaylamama olmaz. Dinle birlikte bütünleşmiş olabilen böyle spesifik telafi edicilerin alt üst olması değerlendirme açıklamaları ve ödüllerin sağlanmasının her ikisi de kültürel ilerlemedir. Kültürel ilerleme büyü için pazarı azaltır (Stark ve Bainbridge, 1987: 283-84).

Yerleşik kiliseler ve mezhepler arasındaki rekabetçi ortam kilise katılım oranlarını yükseltmiştir. Anlaşılan rekabet tezi, siyaset ve din kurumu yapılarının farklılaşmalarını takiben bireysel dindarlık seviyelerinde bir artış görülmektedir. Bu eğilim geleneksel sekülerleşme teorilerinin öngörülerine ters düşmektedir, ancak bu Finke ve Stark için sürpriz değildir. Onlara göre, ne zaman bir kilise canlı bir dini tekelden yana tavır takınırsa, tekelci kilisedeki katılım oranları düşmüştür, çünkü tek başına bir organizasyon bütün bir toplumun farklı dini ihtiyaçlarını karşılayamaz. Karşılanamayan ihtiyaçlar isyancı sektler için potansiyel bir seçim bölgesi yaratır, böylece onların hâkimiyetini kaybederler, tekelci kiliseler henüz başlamakta olan hizipçiliği bastırmak için ve azınlık inançlardan alı koymak için güç kullanmak zorunda kalırlar. Onlar bunu kilise ve devletin bir birlikteliğiyle potansiyel rekabetçilerin aktivitelerini düzenleme yoluyla yaparlar. Bu dini rekabetin gelişmesini engeller ve tekelci kiliseye mensubiyeti terk etme ihtimalini azaltır (Phillips, 2004: 139-44).

Bu bağlamda, ABD'deki Mormonlar üzerine yazmış olduğu makalesinde Utah'da Mormonizmin gelişmesinde ve canlanmasında rekabetin önemli fonksiyonlar üstlendiğini ancak rekabet tezinin tek başına bu durumu açıklayamayacağını ileri sürülmüştür (Phillips, 2004: 145).

Sosyal aksiyon perspektifinde din, bireylerin ve gruplar üzerindeki etkinin basit bir sonucu değildir, başarı amaçlarını düzenlemek için bireyler ve gruplar tarafından alınan kararların bir sonucudur. Dini, rekabet eden firmalar olarak görmek, çağdaş çoğulcu toplumlarda varlığını devam ettirdiği hatta daha da geliştiğinin anlaşılması bakımından yararlı olmaktadır. Ancak rasyonel seçim kuramı çeşitli yönleriyle eleştirilmiştir. Dine rasyonel seçim açısından bakmanın avantajları olmasına rağmen, bazı problemleri de barındırmaktadır. Bu problemlerden biri doğüstü hakkındaki dini inançları ve ifadeleri ekonomik üretimin araçları olarak düşünülürse onların doğruluğunu nasıl anlayacağız soruları gündeme gelmektedir (Bankston, 2002: 311).

Dinin bir pazar ortamında bulunması belki teolojik anlamda hoş olmayan bir standartlaşmaya ve marjinal farklılaşmaya yol açabilir. Bununla birlikte her inananın kendi inancını ifade etme şekillerini bulabileceği bir ortam yaratır ki, bu ortamı önceden belirlenen bir sosyal oluşumda bulmak mümkün değildir. Pazar ortamının bu özelliği de teolojik anlamda memnuniyet verici olmalıdır (Berger, 2002b: 91).

Rasyonel seçim teorisyenleri bir yandan evrensel bir teori ortaya koymaya çalıştıklarını iddia ederken, diğer yanda değişim teorisi ve ekonomik analizlerden elde edilen bilgi ve bulgulara dayanarak ABD'deki dini grup ve hareketlerin artışını açıklamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla, teori sadece ABD'ye uygun olabileceği düşüncesini akla getirmektedir. Yine bu perspektif yanlıları bir yandan, toplumların modernleşmesiyle dinin öneminin giderek azalacağını öngören sekülerleşme

paradigmasına karşı çıkmışlar; diğer taraftan tüketicilerin kendi değişik arzularını ve ihtiyaçlarını karşılamak için yaptıkları tercihler sonucu dini çoğulcu bir yapının oluşacağını ileri sürmüşlerdir. ABD toplumundaki araştırma ve gözlem sonucu yeni dini hareketler gibi çok fazla taraftarı olmayan ancak sayı itibarıyla hayli fazla olan marjinal dini gruplara bakarak böyle bir sonuca ulaşmak gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü dini inanç ve aktivite geniş ölçüde sosyal sınıf, sosyal mobilite, dış göç sonucu etnik azınlık statüsü, özellikle sosyalleşme ve bireysel mistik tecrübeler gibi çeşitli faktörlerden etkilenmektedir. Bu yüzden Stark ve Bainbridge gibi dinle ilgili açıklamalarını evrensel ihtiyaçlara indirgeyerek dinin gelişmesinde etkili olan sosyal faktörleri teorilerinde ihmal etmiş görünmektedir (Bodur, 2005: 81-82).

Dine ekonomik yaklaşım ve dini kavramları ekonominin diliyle ifade etmeyi uygun bulmazlar. Din analiz edilirken “firma”, “sermaye” gibi metaforların kullanılmamasını tercih ederler. İnsanların davranışta bulunurken her zaman rasyonel hareket etmedikleri de göz önünde bulundurulmalıdır.

Rasyonel seçim teorisyenlerinin görüşlerinin bütünlük arz etmediği gözlenmektedir. Modern dönemde dinin varlığını koruduğunun bir göstergesi olarak sunulan rasyonel seçim teorisinin önde gelen savunucularından Stark ve Bainbridge, “İnsanların bilinen ve elde edilebilen daha etkili ve daha ucuz alternatif olduğunda ilahlarla birlikte alışverişe girmeyeceğini ifade eder. Toplumlar, daha geniş ve daha kozmopolit hale gelirken, Tanrılar için daha az ibadet edecektir” (Stark and Bainbridge, 1987: 284). Bu durumda modern dönemde dinin faaliyet alanındaki azalma sekülerleşmenin verilerini doğrular görünmektedir. Ayrıca, arz yönlü teoriler sosyal bilimlerde henüz genel kabul kazanmamış (Norris and Inglehart:2005: 8) olsa da, sosyal bilimlerde din-toplum ilişkisinin anlaşılması ve açıklanmasında getirmiş olduğu yeni bakış açısıyla da zenginlik kazandırmıştır.

#### 4.3. Klasik Sekülerleşme Tezini Destekleyen Veriler

Sekülerleşme sosyolojinin en eski düşüncelerinden biridir ve Comte ve Weber Durkheim gibi kurucu teorisyenlerin çalışma alanının merkezinde yer almaktadır. Aslında, geleneksel sekülerleşme teorileri dinin toplumda gözlemlenmesine dayanmaktadır. Sekülerleşme tezinin merkezini geleneksel dini kurum ve sembollerin toplumsal önem ve etkisini kaybetmesi oluşturmaktadır. Farklılaşma, rasyonelleşme, modernleşme gibi süreçleri tecrübe eden toplumlarda bilim ve teknolojinin büyük bir hızla gelişmesiyle dini kurum ve sembollerin önemini kaybettiği ifade edilmiştir. Sekülerleşmeyle ilgili yapılan araştırmaların bazıları sekülerleşme tezini destekleyen veriler sunarken, diğerleri son dönemlerde tezinin zayıflığına işaret etmektedir.

İnsanlığın varlığıyla dinin varlığının birlikte olduğu ifade edilmiştir. Bazı araştırmacılar toplumları ilkel, modern sınıflamasına tabi tutup; ilkel toplumların dinden yoksun olduğunu ifade etmişlerdir. Bunun karşısında sekülerleşme teorisyenlerine göre, ilkel insanın belki de dinden başka hiçbir şeyi yoktu. Çünkü antropolojik veriler de daha önceki kültürlerle ait kalıntılara bakıldığında din merkezli bir hayatın olduğu görülmektedir. Geçmiş dönemlerde dinin yani kilise kurumunun toplum üzerinde çok büyük etkisi bulunmaktadır. Kilise toplum hayatını şekillendirici bir fonksiyona sahipti. Kilise sadece dini ve ahlaki konularda değil, hukuktan ekonomiye bütün toplumsal alanı kuşatmıştı. Ancak, Rönesans, Reform, rasyonelleşme, farklılaşma gibi süreçler sonunda kilise toplumsal etkinliğini kaybetmiştir. Wilson'a göre bu durumda etkinliği azalanın din değil, kilise örgütünün etkinliği ve kilise odaklı Hristiyan din anlayışının olduğunu ifade etmiştir. Örneğin, 1970'te yapılan bir ankete göre Britanya halkının % 88'inin

Tanrıya inandığını söylediğini, % 45'inin Tanrının zati bir varlık olduğunu düşündüğünü ortaya çıkarırken; yapılan son yoklamalarda sadece % 64'ünün Tanrıya inandığını, % 29'unun Tanrının bir zat olduğunu düşündüğünü ortaya koymuştur (Demirci, 2001: 27). Anlaşıldığı kadarıyla, Tanrı inancının düşüşte olduğu, modern insanın gündelik hayatında Tanrının öneminin azaldığı ifade edilmektedir.

Wilson, bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle birlikte dinin toplumsal kontrolü sağlama fonksiyonlarının yerine modern toplumda rasyonel, teknik araçların aldığını, insanların artık rasyonel hukuk, trafik lambaları radar sistemlerine göre davranışlarını düzenlediklerini, kontrol edici gücün modern teknik araçlar olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda dini otoritenin gücünü kaybettiğini, insanların artık sosyal problemler karşısında din adamlarına değil, problemin ilgili uzman bilim adamına başvurduklarını ifade etmektedir (Demirci, 2001: 28). Yapılan bir araştırmada % 62 gibi büyük bir çoğunluğun “dinin toplumsal hayatı düzenlemesinin belli sorunları beraberinde getireceği” düşüncesine katılması (Kirman, 2005b: 190; bkz. Köktaş, 1993: 180) benzer eğilimlerin modern Türk toplumunda dinin düzenleyici fonksiyonunun azalmasının sekülerleşme tezini destekler görünmektedir.

Aynı durum kilise üyelik rakamlarında da kendini göstermektedir. Britanya halkının 1900'lerde % 30 olan kilise üyeliğinin 1990'da % 14'e düştüğünü göstermektedir (Bruce, 1999: 212). Ayrıca, Bruce, 1900-2000 yılları arasında Britanya'da kilise üyeliğiyle ilgili veriler sunar. Buna göre, 1900'lerde % 27 olan kilise üyeliği oranı 2000'li yıllarda % 10'a düşmüştür (Bruce, 2002: 67). Anlaşılan kilise üyeliğinde geçmiş dönemlere göre büyük bir düşüş yaşanmıştır ve kilise ve üyelik üzerine çoğu uzun vadeli kanıt sekülerleşme tezini destekliyor görünmektedir. Son yıllarda daha küçük dini organizasyonlarda bir büyüme yaşanmasına rağmen, on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın ilk on yılları karşılaştırıldığında bir dini organizasyona üye olmada veya ibadete katılmada daha az insan olduğunda şüphe yoktur. Bununla birlikte, sadece rakamlara dayalı sunulan kanıtlar tezin geçerliliğini koruması açısından yeterli olmadığı da ifade edilmektedir. Toplumsal yapı sürekli bir değişim içerisindedir ve istatistikler her geçen gün değişmektedir. Grace Davie'nin söylediği gibi; “Dini istatistikleri elde tutmak çok zordur” (Haralambos and Holborn, 1995: 481).

Sekülerleşme tezinin diğer bir iddiası da, insanların dini ibadet ve uygulamalara katılımında azalmalar olacağıdır. 1900'de Britanya'da Pazar Okulları'na katılım oranı % 55 iken; 2000 yılında % 4'e düşmüştür (Bruce, 2002: 68). Kehrer, Almanya'da kilise cemaati incelemesinde dini pratiğin toplumsal olarak aktif olmayan tabakalarla (çocuk ve yaşlılar gibi) geniş ölçüde özdeşleşmiş bir azınlığın işi haline geldiğine işaret etmiştir. İnsanların yerleşik kilise kurumlarından memnun olmadıklarını, ancak genel Hıristiyanlık inancına saygılı olduklarını ifade eder. A. Levenstein'in yaptığı araştırmaya atıfla, sosyal demokrat ve hür sendika olarak örgütlenmiş işçilerin din ve kiliseye karşı tutumlarında; bir Tanrıya inancı reddedenlerin sadece % 40'ı bu tutumu temellendirmezken, Tanrıya inandıklarını ifade edenlerin % 90'dan fazlası bu inanç için temellendirmedi bulunamamalarını ilginç olarak nitelemektedir. Anlaşılan düşünme düzeyi arttıkça Hıristiyan inanç ilkeleri reddedilmektedir (Kehrer, 1998: 42-44, 69). Grace Davie de, benzer şekilde dini tören ve uygulamalara katılımın az olduğunu ifade etmektedir. Elde edilen verilerin genç kuşakların yaşlılardan daha az dindar olduğunu gösterdiğine işaret eder. Davie biraz daha ileri giderek, “Genç insanlar sadece kilisemizden ayrılmıyorlar, onlar nominal inançları da reddediyorlar gibi görünüyorlar” der. Şayet onlar ihtiyarlarken de dini reddetmeye devam ederlerse; bu, sekülerleşme tezini daha da kuvvetlendireceği söylenebilir (Haralambos and Holborn, 1995: 484).

Türk toplumunun dini hayatıyla ilgili yapılan araştırmalarda da dini uygulamaları yerine getirmede önemli oranda azalmanın olduğuna işaret edilmektedir (Kirman, 2005b:127; Köktaş, 1993:108-9; Çelik, 2002:223). Anlaşılan sekülerleşme süreciyle birlikte dini uygulamalarda azalma olmakta, Batı toplumu ve Türk toplumunda elde edilen bulgular benzerlik göstermektedir.

Son yıllarda, dünya çapında meydana gelen köklü değişimler dini yaşantı biçimlerini de etkilemiş, geleneksel dinlerden farklı olarak, bir takım yeni dini oluşumlar modern dünyada yerini almaya başlamıştır. Yeni dini hareketlerin ortaya çıkışı, dini canlanmada bir artış gibi algılanmış, kutsalın dönüşünden bahsedilir olmuştur. Sekülerleşme tezinin önemli teorisyenlerinden Wilson, yeni dini hareketlerin, sekülerleşme tezini zayıflatmadığını, aksine geleneksel dinlere karşı bir alternatif oluşturmaları, insan aklına verilen aşırı öneme bir tepki olması, çoğunluğunun marjinal bir karakterde olması ve dinin önemini azalmasını göstermesi bakımından da önemli olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bu tür hareketlerin toplumun genelini yansıtmadığını, kapalı bir grup yapısı sergiledikleri ve geçici bir yapılanma olduğunu ifade etmektedir (Wilson, 1982: 96).

Geleneksel sekülerleşme teorileri, genel olma iddiasındadır. ABD’de dini canlanışın olduğu ve bu durumun sekülerleşmeyi tehdit ettiği yönündeki eleştirilere karşın, Birleşik Devletlerde dini canlılığın devam etmesinin neo-sekülerleşmenin ilklerine ters düşmediği ifade edilmiştir. Bu sekülerleşmenin akış yönünü kullanmasından dolayıdır (Phillips, 2004: 141).

Sekülerleşmenin gelişen yeni olaylar karşısında yeni bir açıklama modeli geliştiremediği gerekçesiyle artık geçerliliğini yitirdiği şeklinde eleştiriler yapılmaya başlanmıştır. Sekülerleşme tezini sürdürmek için harekete geçen bazı bilim adamları “neo-sekülerleşme” şeklinde isimlendirilen tezle problemlere sekülerleşmenin daha az bir desteğiyle yönelmişlerdir. Onlar, rekabetin Finke ve Stark’ın modelinin, dindarlığın artışının motoru olduğuna dikkat çekmişlerdir, dini farklılaşma neticesinde sosyal yapılar ve kurumların bir zamanlar dini anlamlarla doluyken, onların rasyonel seçimle birlikte seküler varlıklara dönüşmesi yoluyla oluşan süreç sekülerleşme tezinin dinin daha önce sahip olduğu önemin azalması düşüncesini desteklediği görülmektedir (Phillips, 2004: 140). Anlaşılan sekülerleşme teorisi, Stark’ın bir makalesinin başlığında olduğu gibi “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme” (Stark, 1999:249-273) sona ermemiş, ve belki de gücünü daha da artırmıştır.

Steve Bruce’un yapmış olduğu bir araştırmada Batı Avrupa ile ilgili bulgular gerçekten son derece ilginçtir. İskoçya’da 1851’de kiliseye devam eden genç nüfus %60 iken, bu oran 1995 yılında % 11’e düşmüştür. İngiltere’de 1900 yılında Pazar okullarına giden çocukların oranı % 55 iken bu oran 2000 yılında % 4’e düşmüştür. Yine İngiltere’de Tanrının varlığına inandığını ifade edenlerin oranı 1940 yılında % 43 iken bu oran 2000 yılında % 26’ya düşmüştür. Kiliseye en azından ayda bir kez gidenlerin oranı Danimarka’da % 6, İsveç’te % 7, Norveç’te % 9’dur. Hiç kiliseye gitmeyen Danimarkalıların oranı 1947 yılında % 12 iken bu oran 1996 yılında % 34’e çıkmıştır. Aynı şekilde hiç kiliseye gitmeyenlerin oranı İsveç’te % 32, Norveç’te % 33’tür (Bruce, 2000: 32-46).

Sekülerleşme tezini, bazı yönlerden eleştirenler de geleneksel dinin toplumsal önemini kaybettiği düşüncesini kabul etmektedirler. Bu bağlamda yeni paradigmanın önemli savunucularından Stark ve Bainbride, sekülerleşmenin geleneksel dini kurum ve organizasyonların etki gücünü azalttığını ve çok derin meydan okumalarla karşı karşıya bıraktığını kabul etmektedir (Stark ve Bainbridge, 1987:278).

Modern toplumlarda kiliseler sosyal kontrolde daha az etkilidir. Modern dönemde aforozlar halk stigmalarına daha uzun süre maruz kalmaz. İnancından dönen kimselere, ceza verilemez, kırbaçlanamaz veya sürgüne gönderilemez. Bu ortamda, kiliseler sadece kendi bağlılıklarını serbestçe sunanlar üzerinde güç kullanır. Birisi açık olarak din pazarından ve kiliseler arasındaki rekabetten sorumludur. (Phillips, 2004: 149). Dini organizasyon arasında rekabetin olması bir çoğulluğu gerektirir. Dinlerin çoğulluğu karşısında birey tercih yapmakta zorlanabilir. Böyle durumlarda organizasyonların farklı gerçeklikler sunması bireyin anlam dünyasında bozulmalara neden olabilmekte ve dini pazardan hiçbir ürün almamaktadır. Netice itibariyle, sekülerleşme tezi eleştirilere maruz kalmakla birlikte; modern dönemde varlığını halen korumakta olduğu da görülmektedir.

#### 4.4. Yeni Paradigmayı Destekleyen Veriler

Modernleşme, sekülerleşme süreciyle birlikte dinin toplumsal önemini kaybedeceği ve toplumsal alandan tamamen çekileceği yönündeki sekülerleşme tezinin öngörülerinin gerçekleşmediği ifade edilmektedir. Hadden ve Shupe'a göre 1960 ve 1970'li yılların bilimsel çalışmaları herhangi bir tenkitten geçirilmeyen doğrusal sekülerleşme-modernleşme teorik modelleri modern dünyada dinin durumunun açıklanmasında yeterli değildir. Din ve sosyal, siyasal değişimleri içeren yeni dramatik olaylar sözde sekülerleştiği söylenen endüstriyel uluslarda meydana gelmiştir ki, küresel bir yelpazede yeni bir değerlendirmeye ihtiyaç duyulduğu görülmektedir (Dobbeleare, 1989: 27).

Dinin toplumsal önemini kaybedeceği dinin toplumsal alandan tamamen uzaklaşacağı yönünde sekülerleşme tezine karşılık, insanların her dönemde dinin önemini koruduğunu iddia etmektedirler. Iannaccone, ABD'de 1945'te Tanrı inancının % 95, 1995'te 96 olarak, İsa'nın gerçekten yaşadığına inananların 1950'de % 77, 1995'te 84, öldükten sonraki hayata inancın 1945'te % 76, 1995'te 71 olduğunu ifade eder (Iannaccone, 1998:1471). Tanrıya inanma durumunun Türk toplumunda da büyük bir çoğunluk % 84-95 benimsenmiş olması yeni paradigmanın verileriyle uyumluluk arz etmektedir (Kirman, 2005b: 115; Köktaş, 1993: 78; Çelik, 2002:199; Akyüz, 2001: 33).

Yeni paradigma görüşlerini desteklemek için Birleşik Devletlerdeki dini katılım rakamlarına odaklanır. Böyle bir yönelim açıkça Birleşik Devletlerdeki kilise katılımı ve kilise üyeliği oranlarının “dini düzenleme” seviyesiyle olumsuz ilişkili ve “dini çoğulculukla” olumlu ilişkili olan kilise üyeliği ve kilise katılım seviyesinde yerel ve bölgesel çeşitlilikle ilgili olduğunu ve üyelik ve katılımın gittikçe hiç durmadan arttığını güçlü bir şekilde ifade eder (Gorski, 2000: 142). Sekülerleşme tezinin kilisenin toplumsal önem ve etkisini kaybettiği görüşüne karşılık yeni paradigmanın önde gelen teorisyenlerinden Hadden, Gallup araştırmasının verilerinin kilise üyelik rakamlarının azalmadığını, son kırk yıllık kilise üyelik istatistiklerine göre Amerika'da 1937'de % 73, 1984'te % 68, oranıyla kilise üyelik rakamları da sekülerleşme tezinin iddia ettiği kilise üyeliğinde düşüşün olmadığını göstermektedir. Bu rakamlar kilisenin toplumsal alanda varlığını ve önemini göstermesi açısından önemlidir. Orta Amerika ve Karayipler'den gelen göç sonucunda Amerika'da Katoliklerin 1947'de % 20 olan nüfus oranlarının 1985'te % 30 olması da Amerika'da dini canlanmanın oluşmasında etkili olmuştur (Hadden, 1989: 16).

Yeni paradigma, Avrupa ülkelerinde belli oranda azalmalar olsa da, kilise üyelik rakamlarının yükselişinin yanında, kiliseye devamın da arttığını iddia etmektedir. Batı Avrupa'yla karşılaştırıldığında Amerika'da dini kurumlara katılım ve üyelik oranlarının

yüksek oluşuna işaret edilmiştir. Amerikan Kiliseler Yıllığı (The Yearbook of American Churches) 1940'tan 1957'ye kadar onların üyeliğinde nüfusun % 49'undan, % 61'ine yükselirken, haftalık kiliseye devam ortalamasının % 37'den % 40'a yükseldiğini ifade eder.

İngiltere örneğinde Brown (1992), yaklaşık olarak 1840–1920 arası kentleşme ve kilise katılım göstergelerinin yan yana yükseldiğini gösterir ancak 1920'den sonra, kilise katılım oranları önemli derecede azalırken şehirleşme oranları azalmaz. Geleneksel sekülerleşme teorisyenleri, "özellikle sanayileşmenin erken dönemlerinde alt üst edilen yaşam biçimleri ve geleneksel toplumlarda" aslında dini canlanmayı harekete geçirebileceğini kabul ettiler (Hamilton, 2001: 204). Anlaşılan sanayileşme, modernleşme, sekülerleşme süreciyle birlikte dinin toplumsal önemini kaybetmesi, aynı zamanda dini canlanmanın bir kaynağını oluşturmaktadır.

Sekülerleşmenin bütün toplumlarda aynı etkide ortaya çıkmadığı iddia edilmiştir. Wilson, açık bir şekilde sekülerleşmeyi modern toplumlarda geniş bir gelişme olarak değerlendirir. Dini katılım istatistikleri sekülerleşme hakkında farklı bilgiler sunmaktadır. Katolik Roma durumunda bu süreç için görünen bir istisna İrlanda'dır. 'Benzer artış Pakistan ve Hindistan'a akınlarla birlikte yeni yerleşenlerle Müslümanlarda ve Sihler'de meydana gelmiştir. Baptizm'in, dini olarak evlilikler ve definleri yerine getirenlerin görece yüksek seviyesi sekülerleşmenin her toplumda 'mutlak' manada aynı şekilde gelişmeyeceğini göstermektedir (Wilson, 3-5; Hill, 1973: 230). Bruce, Wallis gibi önemli sekülerleşme teorisyenleri de bu durumu kabul etmektedir (Bruce, 1999:41; Haralambos and Holborn, 1995: 495). Yeni paradigmaya göre bu durum sekülerleşme tezinin evrensel olmadığını belirlemesi açısından önemlidir. Hadden ve Shupe (1985) *Prophetic Religion and Politics*'e girişlerinde, modern dünyada dindarlığın etkisinin bütün görünen anomalilerin hesabına sekülerleşme teorisinin istenen sonucu hakkındaki şüphenin artması sonucunda ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir. Onlar bunu göstermek için "Amerika'daki Sivil Haklar hareketinde dinin rolüne", "siyasal güç için Soka Gakkai Buddhists'in yükselişine", "Birleşik Devletlerdeki Moral Majority'e" ve "İran'da Ayetullah Humeyni tarafından izin verilen Şii Müslümanların mücadelecî gücünün yükselişine" işaret etmişlerdir. Hadden ve Shupe dinin artan etkinliğini göstermek için özgürlükçü teoloji, dinler arası çatışma, Polonya'da Katolik Kilisesi otoritelerinin direnişi, yeni dini hareketler ve Güney Afrika'da ırk ayrımına karşı kiliselerin yapısı gibi birçok olayın kendi verilerini desteklediklerini ortaya koymaktadırlar (Dobbeleare, 1989: 27).

Yeni paradigma savunucularına göre, din ile bilimin uyumsuz olduğu varsayımı hayali bir kurgudur ve bir efsaneden ibarettir. Bilim adamları öyle dikkate değer bir şekilde din karşıtı değildirler, onların din ile ilişkileri diğer insanlarınkinden farklı değildir. Bilim adamlarının dinî inançları ve davranışları üzerine yapılan araştırmalar bu kanaatin yanlış olduğunu ortaya koymaktadır. Amerika'da 1969 yılında 60.000 dolayında profesör üzerinde gerçekleştirilen çok geniş çaplı bir araştırma bunun en net örneklerinden birisidir. Araştırmaya göre, dindarlık oranı beklenenden yüksektir. Tabii bilimlerdeki bilim adamları sosyal bilimlerdekilere göre daha dindardırlar. Mesela matematik ve istatistik bilimlerinde kendisini dindar olarak tanımlayanların oranı % 60 iken, psikolojideki oran % 33'tür. Yine matematik ve istatistik alanında kendisini "hiçbir dine mensup değil" olarak tanımlayanlar % 27 iken, psikolojideki oran % 48'dir. Dinî ritüellere katılım oranları da genel nüfusunkinden farklı değildir. 1973 tarihli General Social Survey Amerikalılar'ın % 44'ünün ayda iki veya üç defa kiliseye gittiklerini ortaya çıkarmıştır). Matematik ve istatistikçilerin % 47'si; fiziksel bilimlerle uğraşanların da % 43'ü ayda iki-üç veya daha fazla kiliseye gittiklerini belirtmişlerdir.

Bu araştırma lisans ve lisansüstü öğrencileri üzerinde yapılan başka araştırmalarla da desteklenmiştir. Ayrıca bu araştırmalara göre gerek profesörler, gerekse öğrenciler boylamsal olarak değerlendirildiğinde akademik eğitimleri ilerledikçe dindarlık düzeyleri düşmemektedir (Stark, 2002: 61-62; Köse, 2001: 212-213).

Yeni paradigma, İkinci Büyük Uyanış (The Second Great Awakening), Devrimci Savaş (Revolutionary War) sonrası şiddetli dini canlanma periyoduna, kendilerinin kilise ve devletin ayrılması dini aktivitenin yükselttiği iddialarını destelediğine işaret ederler. Yeni paradigmanın iki etkili teorisyeni Roger Finke ve Rodney Stark, İkinci Büyük Uyanış'ın kiliseler sonrası devlet desteğini alan parçalanmış Protestan kuruluşları arasında rekabete neden olduğunu iddia etmişlerdir. Finke ve Stark'a göre, çeşitli dindar girişimciler, taraftarları için rekabet ettiği yerde serbest ve açık bir "dini pazar" ortaya çıkar ve bu durum insanlara çok büyük farklılıkta kiliselerden seçmelerine izin vermiştir ve onların ihtiyaçlarından birini karşılamada ilişki kurmalarına izin vermiştir. Kısaca, Finke ve Stark dini özgürlüğün Amerikan iç harbinden önce cumhuriyette kiliseler arasında ortaya çıkan etkin rekabet sonucunda ortaya çıktığını öne sürerler. Bu rekabet dini organizasyonların verimliliğini artırmıştır ve bireysel dini katılım oranlarını artırmıştır. Finke ve Stark'ın modeli en meşhur yeni paradigma teorisi ve bu geleneksel sekülerleşme teorilerinin neredeyse bütün iddialarını ortadan kaldırıp kendi onun yerine geçmiştir (Phillips, 2004: 140; Gorski, 2000: 160).

Yeni paradigma savunucuları Avrupa'da kiliseye devam gibi dinî pratiklerde düşüşler olsa da bunun dinden uzaklaşma veya dinin ölümü anlamına gelmediğini düşünmektedirler. Çünkü yapılan araştırmalar Tanrı'ya inanma veya diğer dinî inançlarda geçmişe göre bir düşüş olmadığını göstermektedir. 1990 rakamlarına göre Avrupa ortalaması % 70'in Tanrı'ya; % 61'in ruhun varlığına, % 43'ün ölümden sonra hayata; % 25'in şeytana; % 41'in cennete; % 23'ün cehenneme inandığını göstermektedir. Avrupa'da haftada bir kiliseye gitme oranı ise % 29'dur (Köse, 2001: 208).

Yeni paradigma sekülerleşmenin geçerliliğini kaybettiğini; bir zamanlar "dinin krizinden" söz edilirken, şimdilerde "sekülerizmin krizinden" söz edilmeye başlandığını ifade eder (Berger, 2002b:75-93). Dini canlanmanın dini hayatın aktif olarak engellendiği Rusya'da ortaya çıkması, bu durumu destekleyen örnekler arasında yer almaktadır.

Sonuç olarak, yeni paradigmanın kendi görüşlerini destekleyen verilere genel olarak bakıldığında, dinin toplumsal alandan tamamen yok olmayacağı düşüncesi önemli ölçüde geçerlilik arz etmektedir. Ancak dini canlanmayı ortaya koymak için sadece ABD'de kilise katılım ve üyelik oranlarına dayalı verilerle desteklemesi, verilerin yakın bir zamanda yapılan araştırmalardan elde edilmesi bu tezin eksikliği olarak ifade edilmiştir.

#### 4.5. Sekülerleşme Teorilerine Genel Bir Bakış

İlk dönem sosyologlarından günümüze kadar geçen süreçte, toplumda meydana gelen değişimi açıklamak için çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Toplumsal değişimi açıklayıcı bir model olarak geliştirilen sekülerleşme teorisi son yirmili yıllara gelinceye kadar sosyolojide hakim paradigma olmuş, ancak yeni gelişen olaylar karşısında bunlara yeni bir açıklama getirmediği şeklinde bir takım eleştirilere maruz kalmış, eleştiriler zaman içerisinde farklı boyutlar kazanmış ve bu çerçevede yeni bir model oluşturulmaya başlanmıştır.



Klasik sekülerleşme tezi, genel olma iddiasındadır. İlk dönem sosyologlarından A. Comte'un insanlığın düşüce tarihini; teolojik, metafizik ve pozitif dönemlere ayırırken bu modelin tıpkı tabiat bilimlerinde olduğu gibi bütün toplum ve kültürlerde aynı biçimde görüleceğinden hareketle ortaya koymuştur. Pozitif dönemin sonunda bilim her şeye hâkim olacak, dini kurum ve semboller önemini kaybedecektir. Ancak, sekülerleşme modern toplumlara özgü küresel bir olgu olarak görülse bile, etkisi dünyanın her yerinde aynı biçim ve hızda yayılmamıştır. Dolayısıyla sekülerleşmenin kadınlardan ziyade erkekler, çok genç veya yaşlılardan ziyade orta yaş tabakasında bulunanlar, kırsal kesimden ziyade şehirler, esnaf ve zanaatkârlar gibi geleneksel işlerle uğraşanlardan ziyade işçi sınıfı gibi modern sanayi üretimiyle doğrudan yüz yüze gelen sınıflar, Katoliklerden ziyade ve Protestan ve Yahudiler üzerinde daha etkili olduğu iddia edilmiştir. (Berger, 2000: 169).

Dinin toplumsal hayattan tamamen kaybolacağı hakkında kehanette bulunmak zordur. Martin, dinin öneminde artışın olabileceğini, gelecekte sekülerleşme güçlerinin geri çekileceği muhtemel görünmektedir. Sekülerleşme yönündeki güdü kuzey Batı Avrupa'da ortaya çıkmıştır ve orada dini zayıflatan görünmezliğe neden olan faktörler vardır:

1-) Din toplumda uzun süre, zengin ve güçlü elitlerle çok sıkı ilişki içinde olamaz. Böylece, o daha düşük sınıflara mensup insanlara daha çok kabul edilebilir hale gelmiştir.

2-) Rasyonalizm, cazibesinin çoğunu kaybetmiştir. Burada mistik, doğaüstü ve dini ilgilerde bir artış vardır.

Avrupa dışında birçok ülke toplumdaki güçlü dini etkilerini kaybetmemiştir. Martin'in bakış açısından, "burada her toplumun sosyolojik olarak çöküş için kaderi olan tarihsel çöküş şeklinde kaçınılmaz bir eğilim olamaz". Sekülerleşme otomatik ve evrensel bir süreç değildir (Haralambos and Holborn, 1995: 496).

Evrensel olma iddiasındaki sekülerleşme tezinin sadece Avrupa'nın gözlemlenmesine odaklandığı, Avrupa dışında, özellikle Amerika'da meydana gelen dini canlılık hakkında yeni bir şey ortaya koymadığı ifade edilmiştir. Buna karşılık 'dini canlılığın' ne olduğu belirsizdir. Yeni paradigmanın savunucuları dini canlılığı anket sorularına bireysel cevaplarla ölçüldüğü gibi, sübjektif inançlar, kiliseye devam ve kilise üyeliğiyle ölçülmesiyle, dini katılım açısından tanımlamışlardır. Bu göstergeler modern ortamda kesin bir geçerlilik sağlamıştır, ancak onlar post modern bağlama aktarılabilir mi? Kilise üyeliği evrensel ve kiliseye gitme zorunlu olduğu bir ortam olabilir mi? Din bireyselden ziyade daha kolektif ve entelektüelden ziyade daha ritüel olduğu bir zaman olabilir mi? Açık olarak, birisi bu çeşitli çağlar arasında, dinin kendisinin değişen karakterini dikkate alınan bir anlama için, anlamlı bir karşılaştırma yapmak isterse, dini canlılığın anlaşılması için daha geniş kavramlaştırmaya ihtiyaç duyacaktır. Yeni paradigmada, "dini canlılık", pazar yapısıyla tanımlanmıştır. Ancak "pazar yapısıyla" tanımlanan nedir? Bazı "dini pazarlar" niçin diğerlerinden daha serbesttir? Yeni paradigmanın savunucuları bu soruları henüz cevaplayabilmiş değildir. Ancak, yapılması gereken şey, dini ekonomilerin çeşitli tiplerini sınıflama girişiminde, dini alanların siyasal ekonomiyle bir tür karşılaştırılması; onların üretim ve varlığını sürdürme faktörlerini anlamak için araştırılması gerektiği ifade edilmiştir (Gorski, 2000: 160).

Gerçekte biz henüz sekülerleşmenin kesin olarak Batıya ait, veya Hristiyanlığa ait bir fenomen mi olduğunu ya da endüstrileşmenin bir fenomeni mi veya modernizasyon bazı daha geniş sürecinin bir fenomeni mi olduğunu bilmiyoruz. Bu, modernleşmenin basitçe bir sonucu olamaz. Hristiyan olmayan ve Batılı olmayan

ülkeler sadece Batı çizgisi boyunca modernleşme veya batılılaşmayla eşlik eden endüstrileşmeleri tecrübe edebilirler (Hamilton, 2001:213). Sekülerleşme Batı fenomeni olarak algılandığında, Batı dışı toplumların batılılaşma süreci yaşamaya başlamalarından itibaren sekülerleştikleri söylenebilir.

Sekülerleşmenin merkez iddiası dini olan ve dini olmayan kurumların ve değerlerin gittikçe farklılaşmış hale geleceğidir. Ortaçağ birliği Reformasyon bölünmesiyle zayıflamıştır ki, sırasıyla modern çoğulculuğa yol açmıştır. Bu şema fazla basitleştirilmiştir, çünkü Reformasyon çağı esnasında üç ana kilisenin (Lutheryan, Reformed ve Katolik) farklılaşması belirli bir bölgeye ait toplum, devlet ve kilise arasında farklılaşmadan dönüşe el ele gitmişlerdir. Reformasyon toplumunun bizden daha az dindar olduğunu öne sürmek problematiktir, Ortaçağ toplumunun Reformasyon toplumundan daha az dindar olduğunu iddia etmek daha problematiktir (Gorski, 2000: 143). Batılılaşma ve modernleşme süreciyle aynı dünyevileştirici güçlerin artık evrensel bir hal aldığı görülmektedir. Şüphesiz mevcut verilerin çoğu, bilincin sekülerleşmesinden ziyade toplumsal-yapısal bir dünyevileşmenin göstergeleriyle alakalıdır, fakat biz çağdaş Batıda önceki dünyevileşmenin bol miktarda olduğunu gösteren yeterli verilere de sahibiz (Berger, 2000: 170). Dolayısıyla geçmiş dönemlerin dindarlıkları hakkında her iki paradigmanın öne sürdüğü görüşler kesinliğe dayanmamakta, her ikisi de yoruma açık durmaktadır. Esasında, geçmiş dönemin dindarlığı problemini kendi teorilerine temel olarak aldıkları için, ya temelden reddedici ya da olduğu gibi kabul eden bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Sekülerleşme çözümlenmeleriyle ilgili sosyologların bir kısmı, din ve modernite arasındaki ilişki konusunda uzun süre devam eden tartışmalardan vazgeçmeye hazır gibi görünmektedirler. Önceki dönemde dini hiçbir yerde bulamayanlar şimdi spor, siyaset, çevre bilim ve rock konserleri gibi daha pek çok yerde dindarlığı keşfetmeye hazırdılar. Bu entelektüel karmaşa ilginçtir. Geçmişte birileri, modern toplumdaki Hıristiyanlığın kültürel yayılışının büyüklüğünü vurgulamak için dini pratikler (Hıristiyanlık dini) ile seküler pratikler arasındaki karşılaştırmayı kullandılar. Şimdi aynı gözlemler, görüldüğü kadarıyla sekülerleşmemiş olduğu düşünülen toplumlar içinde dinin görünmez varlığını ifade etmek için kullanılıyor. Bu eğilim içinde, “dini alan” kavramının geçerliliği açık bir şekilde sarsılıyor. Tüm toplumda faal halde bulunan dini dinamiklerin analizi, dini alanın sınırları konusundaki klasik sorgulama ile yer değiştiriyor (Hervieu-Leger, 2005: 310).

Sekülerleşme sürecinin dinin toplumsal önemini kaybettiği iddialarına karşılık, dinin toplumsal alandan tamamen yok olmadığı bir şekilde varlığı sürdürdüğü ifade edilmektedir. Modern dönemde farklı dindarlık biçimleri ortaya çıkmıştır. Son yıllardaki araştırmalar kurumsal dine karşı oluşan yabancılaşmaya rağmen, özellikle Hıristiyanlık içinde önemli bir dinî canlanma olduğunu gösteren veriler ortaya koymaktadır. Bu veriler incelendiğinde Avrupa’daki durumu tanımlayan tespitin “sekülerleşme” değil, sadece “kurumsallaşmış dinden kaçış” olduğu ortadadır. Bu yeni durumu Grace Davie (1990) “ait olmadan inanma” ifadesiyle açıklamaktadır. Buna göre, yerleşik dinden memnun olmayan bireyler herhangi bir kilise ya da cemaatin üyesi olmadan, özel hayatlarında dindar olabilmektedir. Modern toplumda din, bireysel bir tercih, vicdan hadisesi olmaktadır. Dolayısıyla, din için bir “yok olma” değil, bir “yer değiştirme” söz konusu olmuştur (Köse, 2001: 208).

Sekülerleşme teorilerine sempati duyan bilim adamları İkinci Büyük Uyanış gibi, dini katılımın yüksek olduğunu gösteren yerlerdeki örnekleri açıklamakta zorlanmışlardır. Bazıları bütünüyle bireysel dini davranışın açıklamalarını araştırmaktan vazgeçmiştir ve basit biçimde onların sosyal yapıları ve kurumlar üzerine odaklanmıştır.

Bununla birlikte klasik sekülerleşme teorilerinin günümüzde “neo-sekülerleşme teorileri” şeklinde farklı bir biçimi ortaya çıkmıştır. Neo-sekülerleşme bireysel dini katılımdaki değişkenlere yapısal farklılaşmayla bağlı bir mekanizma sağlamıştır ve rekabet tezinin yararlılıklarını sınırlayan bazı zorlukları çözmüştür. Örneğin, Finke ve Stark dini aktiviteyi resmi kilise katılım oranlarıyla ölçer ve bu oranların yükselmesi ve düşmesine bağlı dini rekabet boyutuna bağlı kuram ortaya koyar. Bununla birlikte, neo-sekülerleşme farklılaşmanın dönüştüğünü ve dini aktivitenin yeniden tanımlandığını ve resmi kilise katılım oranlarının yükselip alçalmasının dini otoritenin faaliyet alanını etkilediği kadar onların da dini rekabetin yoğunluğuyla etkilendiğini gösterir (Gorski 2000: 243; Phillips, 2004: 149).

Modern dünyada dinin geleneksel önemi kaybolmuş, değerler erozyona uğramış, insanlar anlam arayışına girmiştir. Gelişen şartlar içerisinde geleneksel dinlerle yeni dini oluşumlar arasında bir rekabetin olduğu ifade edilmiştir. Din, bu bağlamda telafi edici mekanizma olarak işlev görmektedir. Gelecekte dinin en büyük düşmanının sekülerleşme değil, alternatif kültürel sistemlerin yükselişi olduğu, geleneksel dinin doğaüstüyle ilgili açıklamalarda bulunurken, diğer kültürel sistemlerle rekabet noktasında telafi edicilikte büyük sıkıntılar yaşadığı öne sürülmüştür (Stark and Bainbridge, 1987: 279). Sekülerleşme, modern insan için bütünüyle yeni bir dünya ortaya koymuştur. Belki de insanlık tarihinde ilk kez belli bir grup için değil; toplumun geri kalanı için dünyanın dini meşrulaştırılması makul özelliklerini yitirmiştir. Bu durum sadece büyük toplumsal kurumların meşrulaştırılmaları değil, aynı zamanda bireysel biyografilerin meşrulaştırılması için de büyük bir bunalım doğurmuştur. Anlaşılan sekülerleşme, sadece kurumlarla kalmamış aynı zamanda gündelik hayatın gelişi güzel alışkanlıkları için de anlamsızlık sorununu gündeme getirmiştir. (Berger, 2000: 190).

Sekülerleşmenin aynı zamanda dini canlanmayı da beraberinde getirdiği iddia edilmiştir. Modern dönemde anlam ihtiyacını karşılamak için insanların dine yöneldiklerini belirten Berger, bir zamanlar sekülerleşme karşısında dinin kriz yaşadığını ancak şimdilerde sekülerleşmenin krizinden bahsedildiğini ifade eder. Ona göre dünya bu gün geçmişte hiç olmadığı kadar dindar bir dönemi yaşamaktadır (Berger, 2002b: 76). “Kutsal”ın geri döndüğü ya da Gilles Kepel’in yeni kitabının başlığı ile söylendiğinde, “Tanrının Rövanşı”nın yaşandığı bu günlerde sekülerleşme konusuna farklı yaklaşımların ortaya konulması ihtiyacı kendisini daha çok hissettirmektedir. Devlet Marksizmi’nin çöktüğü topraklarda, etine dolgun Rus kadını “Babuška”lardan, Rus Ortodoks Kilisesinin simgesi “Batiuşka”lara geçilirken, tuvalet kâğıdı bulunmadığı için 60 kopek’e satılan Lenin’in eserlerinin yerini, İncil, Tevrat ve Kur’an gibi kutsal kitaplar almaktadır (Çağlar, 1994: 109).

Dini canlılığın artışının nedeni olarak insanların var oluşsal güvenliğine dayalı yeni bir yaklaşım ortaya konulmuştur. Buna göre, insanlar depremler, salgın hastalıklar, kuraklıklar, savaşlar, çevresel felaketler gibi durumlar karşısında kendilerini güvende hissetmezler. Böyle durumlarda, din insanların bir sığınağı haline gelir. Ekonomik anlamda insanların kendilerini güvende hissetmedikleri durumlarda da benzer eğilimlerin görüleceği ifade edilmiştir. Modernleşmeyle birlikte insanların daha büyük güvenlik şartlarına kavuşmadıkları, güven bunalımını en zengin ve modern ulusların yaşayabilecekleri belirtilmekte, özellikle 11 Eylül olaylarının meydana gelmesi bu durumu desteklemektedir. Böylece, güvenli olmayan ve ekonomik bunalımlar içindeki toplumlarda dini canlılık artarken, modern güvenli toplumlarda dini canlanma azalmaktadır (Norris and Inglehart, 2005: 8-10).

Sekülerleşme tezinin hatalı olduğunu, bir zamanlar böyle bir teori ileri sürmek için geçerli sebeplerin olduğunu ancak değişen şartları açıklamadığını öne süren Berger, bu literatürün bazı yönleri hâlâ geçerliliğini koruduğunu; ancak aynı şeyin tezinin özü için geçerli olmadığını ifade eder (Berger, 2002a: 13). Klasik sekülerleşmenin gelişen şartlarda yeni bir şey ortaya koymadığı yönünde ifadeler ortaya konurken, benzer şekilde yeni paradigmanın da daha çok eskinin bir kritiği olduğu ifade edilmiştir. Gerçekten, yeni paradigmanın ortaya koyduğu görüşlere bakıldığında sekülerleşme tezine karşı tepkiler toplamı olduğu görülür. Klasik sekülerleşmeyi sistemli ve fikrîsel bütünlüğü olmamakla suçlarken, sekülerleşmenin, sekülerleşme olgusuyla ilgili; rasyonelleşme, farklılaşma, kilise devlet ayrımı, yeni dini hareketler gibi konularda sadece klasik sekülerleşmeye karşı geliştirilen tepkisel cevaplar olduğu görülmektedir. Ancak tamamen faydasız olduğu söylenemez, din sosyolojisine hem ampirik olarak hem de teorik olarak çok sayıda olumlu katkılar da sağlamıştır. Ampirik olarak, “yeni paradigmayı” destekleyenler modern Batı’da dini ve “ruhsal” düşüncelerdeki devama ve dini katılımdaki şaşırtıcı bir şekilde karşı-ulusal değişimin yüksek seviyesine işaret ederler. Rasyonel seçim çerçevesinde bireylerin aksiyonlarının gerisindeki nedenleri açıklama gayreti de değişen şartlar içerisinde dinin toplumsal konumunu belirlemesi açısından önemlidir (Gorski, 2000: 143).

İki paradigmayı destekleyenler arasında büyük bir kötü niyet olduğu gibi, bütün açıklığıyla paradigmanın kendileri arasında uzlaştırılmaz da değildir. Sekülerleşmenin ilgi merkezini bütün bir toplumda dini kurum ve değerlerin önemi ve merkeziliğiyle dini olan ve olmayan kurumların zamanla farklılaşmış olması oluşturmaktadır. Yeni paradigmanın ilgi merkezi, tersine, dini alanın içsel yapıya sahip olmasına ve bireysel dindarlığın toplam seviyesi üzerinde bu yapının etkide bulunmadığı üzerinedir. Bunlar apayrı ilgiler olmaktan ziyade, bu iki paradigmanın birbirlerini tamamlayıcı olması da mümkündür (Gorski, 2000: 143).

Din sosyolojisi normatif bir bilim değildir, olanı olduğu gibi inceler. Toplumsal yapı sürekli değişim ve dönüşüm içerisindedir. Değişen bu şartlar içerisinde mevcut bilgi ve kaynakların gelecek hakkında kesin yargılarda bulunulmasını engeller. Sekülerleşme teorileri ve dinin geleceğiyle ilgili kesin sosyolojik bir tespit ve öneride bulunmak mümkün değildir, ancak kişisel bir kanaatle çeşitli tahminler yürütülebilir. Yapılacak tespit ve tahminlerde de ihtiyatlı olunması gerekmektedir. Çünkü değişen toplumsal yapı içerisinde insanların dini tutum ve davranışlarında da değişimin meydana geleceği unutulmamalıdır.

## 5. SEKÜLERLEŞME İLE İLGİLİ PROBLEMLER

### 5.1. Sekülerleşmenin Ölçülmesi

Sekülerleşme din ilişkisi incelenirken hayli karmaşık olan bir konu da sekülerleşmenin ölçülmesidir. Çok boyutlu bir olgu olan sekülerleşme birbirinden farklı birçok fikirsel kaynaktan beslenmektedir. Genel olarak, geleneksel dini kurum ve sembollerin toplumsal önemini kaybettiği bir süreç olarak tanımlanan sekülerleşmenin son yıllarda birtakım itirazlarla karşılaştığı, geçerliliğini yitirdiği yönünde eleştirilerin yapıldığı görülmektedir. Buna bağlı olarak sekülerleşmenin hangi kapsamda ele alınacağı sorunu da kendini göstermektedir. Sekülerleşmenin Batı toplumlarında ortaya çıktığı ve sadece batılı bir olgu olduğu, diğer toplumların bu sürecin dışında tutulması veya diğer toplumların da bu süreçten etkilenmeyeceği, etkilense bile baskıyla etkileneceği yönünde düşüncelerin varlığı da problemin boyutunun anlaşılması açısından önemlidir. Sekülerleşme olgusuyla ilgili eserlerin çoğunluğunu Batı literatürünün oluşturması, bu bağlamda Batı kültürünü yansıtmaması, Batı dışı özellikle Hıristiyanlık dışı din ve kültürlerin sekülerleşme sürecinden nasıl etkilendiğinin değerlendirilmesi açısından oldukça zor olmaktadır. Modernleşme tanımlarında olduğu gibi sekülerleşmeyi de batının “sekülerleştirilmesi” olarak değerlendiren yaklaşımların, ‘sekülerleşme’ olgusuyla ideolojik yaklaşım olarak ele alınan “sekülerizm”in birbirine karıştırılması konuyu içinden çıkılmaz bir duruma sokmaktadır.

Sekülerleşme Batı Hıristiyan toplumlarında ortaya çıkmakla birlikte etkisi zamanla diğer toplumlarda da görülmeye başlanmıştır. Dolayısıyla sekülerleşme olgusu coğrafi olmaktan ziyade tarihi, kültürel bir olgu olarak değerlendirmek, daha tutarlı ve geçerli sonuçlar verecektir. İslam toplumları, özellikle de modernleşme sekülerleşme tecrübesini yüzyıldan fazla bir süre yaşamaya başlayan, bu alanda önemli mesafeler kazanan modern Türk toplumunun sekülerleşmeden ne derecede etkilendiğinin de belirtilmesi gerekmektedir. Modernlik öncesi ve modern toplumların karakteristiklerinin her ikisini de bünyesinde barındıran ve geçiş özelliği sergileyen Türk toplumunda meydana gelen yeni gelişmelerin dinin konumunun hangi boyutlarda değişim yarattığını ortaya konması, içinde yaşanılan toplumun gerçeklerinin ortaya konulması açısından önemli olmaktadır.

Sekülerleşme ölçülürken insanların dindarlıklarındaki değişim dikkate alınmıştır. Ancak dindarlığın ölçülmesi de oldukça zor olmaktadır. İnsanların dindarlıklarının ölçülmesi ne denli zor ise, sekülerleşmenin ölçülmesi de aynı oranda zordur. Ayrıca sekülerleşme ölçülürken uygulamanın yapıldığı yer ve kültürel çevre oldukça önem arz etmektedir.

Sekülerleşmenin ölçülmesiyle ilgili kaynaklar genelde alan araştırmalarına dayanmaktadır. Bu araştırmalarda metot olarak anket tekniği kullanılmıştır. Ölçü olarak kiliseye devam, katılım, bağlılık, üyelik, evlilik, vaftiz gibi kilisede uygulanan törenler gibi uygulamalar üzerinde elde edilen rakamlardan çıkarılan sonuçlar dikkate alınarak hazırlanmıştır. Bazı araştırmacılar (Wilson, Bruce, Dobbelaire), sekülerleşmeyi tanımlarken, dinin toplumsal önemini kaybetmesine vurgu yaparken, bazıları (Berger, Hadden, Stark ve Bainbride) da sekülerleşmenin toplumsal seviyede gerçekleşse bile bireyin bilincinde dinin önem ve etkisini hala koruduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla, olgu araştırılırken ölçme tekniği olarak anket uygulaması yapılacaksa duruma uygun soruların hazırlanması gerekmektedir. Dikkat edilmesi gereken diğer bir nokta ise, sekülerleşmenin sadece din üzerindeki etkisi değil, ekonomi, kültür, eğitim, aile ve

bilimsel ve teknolojik gelişmelerin toplum ve bireylerin özel hayatları üzerindeki etkisinin de göz önünde bulundurulması gerektiğidir. Anlaşılan sadece kilise, cami gibi mabetlere devam oranındaki bir artış veya azalmanın sekülerleşmenin incelenmesinde olgunun tek yanını ortaya koymuş gerçeği göz önünde bulundurulmalı, olgunun birçok açıdan incelenerek sağlıklı sonuçlara ulaşılacağı hatırd tutulmalıdır. Batı dünyasında yerleşik bir kilise örgütünün olması, her kilisenin de yıllık üye sayılarını, devam ve katılım gibi kriterleri bizzat kendisinin tespit etme olanağına sahip olması dindarlık ölçülerinde bir bakıma kolaylık sağlamıştır denilebilir. Batı’da yapılan araştırmalarda insanların dindarlıklarıyla ilgili verilere sağlıklı ulaşamadığı yönünde eleştirilerin olduğu da dikkate alınacak olursa, kilise kuruluşu benzeri bir kuruma sahip olmayan diğer dinlerle ilgili yapılacak araştırmalarda bu durum daha da zor olmaktadır. Dolayısıyla, Hıristiyanlık dışındaki toplumlarda katılım, kilise üyeliği gibi uygulamaların olmaması, sekülerleşmenin her toplumun kendi dini ve kültürel yapısına göre değerlendirilmesi zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir.

A. Giddens, sekülerleşmenin farklı boyutlarda tezahür ettiğini belirtir ve üç başlık altında toplar: a-) Dini katılımın azalması. b-) Siyasal ve ekonomik alanda dinin etkinliğinin zayıflaması. c-) Dini inanç ve ibadetlerde belirgin bir ilgisizliğin görülmesi. Kirman, yerinde bir tespitle Giddens’in bu tespitinin daha ziyade Hıristiyan gelenek için geçerli olduğunu ifade etmekte, İslami bir gelenek söz konusu olduğunda birincinin üçüncüye dahil edilmesiyle bu boyutların ikiye indirilmesinin daha uygun olacağını ifade eder (Kirman, 2005b: 59-60). Batı da olduğu gibi her mezhebin kendi kilisesinin olması, İslam dünyasında böyle yapılaşmanın olmaması sekülerleşmenin Batı dışı toplumlarda ölçülmesinde farklı tekniklerin geliştirilmesi zorunluluğunu ortaya koymaktadır.

Toplumsal değişme modeli olarak sekülerleşme olgusu incelenirken, sekülerleşmenin her toplumda, o toplumun tarihi, kültürel, sosyal, ekonomik vb. şartlarının etkili olacağını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Yani din, toplumsal bütünleşmenin bir kaynağı olabileceği gibi; aynı zamanda çatışmanın da kaynağı olabilmektedir. Toplumda bireylerin dini anlayışları farklı olmakta hatta aynı dini gelenek içerisinde dahi bireylerin dinden farklı boyutlarda etkileneceği bilinmektedir.

İnsanların çeşitli renk ve tonlarda ortaya çıkan dini hayatlarındaki farklılıkları ve dinin insan hayatının hangi yönünde ve hangi boyutta etkili olduğunu ortaya koymak için sosyologlar dindarlık tipolojileri geliştirmişlerdir. Bireylerin dindarlığının birbirinden ayrı boyutlarda meydana geldiğini ortaya koymak için C. Glock, bireylerin dindarlıklarını; dini inanç, pratik, tecrübe, bilgi ve etkileme şeklinde beş boyutta ortaya koymaktadır. Buna göre insanların dini yaşayışları farklı ve çok boyutlu formlarda olabilmektedir. Yapılacak araştırmanın da dindarlığın bir boyutunu yaşayan insanın diğer boyutunu yaşamadığı veya yaşaması gerektiği gibi ön kabullerden ziyade dindarlığın genel olarak ele alınması gerektiğidir. Böylece daha genel ve daha güvenilir sonuçlara ulaşılabilecektir (Glock, 1998: 252-9). Şayet din sadece kurumsal pratik açısından tanımlanırsa sekülerleşme, kilise üyeliği ve katılımının düşüşü anlamına gelir ve karakteristik bir süreç gibi görünebilir, en azından Batı Avrupa toplumları için böyle olduğu ifade edilmiştir. Ancak diğer taraftan, dini her bireyde “dindarlığın” belli bir miktarı olarak tanımlandığında, sekülerleşmenin boyutları daha iyi anlaşılacaktır (Hill, 1973:228).

Glock, araştırmacıların dinin önemini ölçemeyeceğini çünkü “onların kapsamlı bir biçimde dinin veya dindarlığın kavramlaştırılmasına yeterli dikkati veremeyeceğini” ifade eder. Onlar dindarlık ve dinle söylemek istedikleri şeyi tam olarak ifade edinceye ve açık bir şekilde düşününceye kadar, sekülerleşmenin tezinin yeterli şekilde test

edilemeyeceğini savunur. (Haralambolos and Holborn, 1995: 497-98). Sekülerleşmenin modern toplumların genel karakteristiklerinde biri olarak görüldüğü, ancak hepsinde bir ve aynı tarzda meydana gelmediği ifade edilmiştir. Sekülerleşmenin etkisinin kadınlardan çok erkekler, çok genç veya yaşlılardan ziyade orta yaş tabakasında bulunanlar, kırsal kesimden ziyade şehirler, daha küçük esnaf gibi geleneksel işlerle uğraşanlardan ziyade modern sanayi üretiminde uğraşanlar, Katoliklerden ziyade Protestanlar ve Yahudiler üzerinde güçlü olma eğiliminde olduğu yönündeki bulgular Glock'un çok boyutlu dindarlık kuramını destekler mahiyettedir (Berger, 2000: 169). Ayrıca, Glock'un bu kuramının Müslüman toplumlar için de uygun olduğu, İslam alimlerinin de itikat, ibadet ve muamelat şeklinde dindarlığın farklı boyutlarına işaret etmeleriyle benzerlik taşımaktadır. Buna göre birey bir boyutta çok dindar bir tavır sergilerken, diğer boyut veya boyutlarda seküler bir tutum sergileyebilmektedir. Bu gerçek göz önüne alındığında daha geçerli bir sekülerleşme teorisine ulaşılabilecektir.

Dinin sosyal önemini kaybetmiş veya kaybediyor olmasının boyutu ampirik bir sorundur, ancak bunun ölçüsünün güvenilir araçlarını bulmak oldukça zordur. Hatta kişisel ve özel dindarlığın ölçü boyutunu bilmek de oldukça zordur. Kiliseye katılım ve bağlılık için kullanılan rakamlar katılanların yaşamlarında dinin önemini veya dini kanaatlerinin göstergeleri gibi, güvenilir olmayabilir. Örneğin, Birleşik Devletlerde kiliseye katılım İngiltere'den ve çoğu Avrupa ülkesinden çok daha yüksektir, bu doğru olabilir. Birleşik Devletlerde bireyler "Amerikan tarzı yaşama" biçimini benimsemiştir ve Birleşik Devletlerde kiliseye katılım topluluğun üyeliğini gösterir, toplumun ulus ve dürüstlük değerlerine bağlılığı İngiltere'de olduğundan çok daha fazladır (Wilson, 1966: 105-107).

Sekülerleşmenin toplumda çözümlenmesiyle ilgili olarak Batılı araştırmacılar daha çok kilise sosyolojisi (Kehrer, 1998: 40-70) çerçevesinde insanların dini tutum ve davranışları üzerinde çeşitli analizler yaparak ortaya koymaya çalışmışlardır. Bazı araştırmacılar dini kurumlar ve aktiviteleri onların dini davranışlarında anahtar unsur olarak görmüşlerdir. Bu bakış açısından onlar, Batı toplumlarında kilisede yapılan günah çıkarma, vaftiz, cenaze, evlilik gibi uygulamalar, kiliseye devam, kiliseye üyeliği, katılım gibi faktörler açısından toplumda dinin önemini ölçmüşlerdir. Sekülerleşme olgusu hakkında çok sayıda istatistiksel veri ortaya konmuştur. Yapılan araştırmaların bazıları sekülerleşme tezini destekler görünürken, diğerleri destekler görünmemektedir; veriler ülkeler arasında farklı noktalara işaret etmektedir ve istatistiklerin birçoğunun güvenilirliği ve geçerliliği de şüpheye açıktır. Bu bakımdan ortaya konulan verilerden elde edilen sonuçlar dikkatli bir şekilde incelemeyi gerektirmektedir.

İstatistiklerin hem güvenilirliği hem de geçerliliği şüpheye açıktır. On dokuzuncu yüzyıl kilise katılımı rakamları belli noktalarda problemlidir. Çünkü araştırmalardan elde edilen veriler günün geçerli dini durumunu yansıtmaz. Daha yeni rakamlar dahi doğru bilgiler vermeyebilir. Bazı eleştirmenler kilise üyeliği ve katılım rakamlarının bu rakamları üretenlerin açığa vurmadıkları çeşitli motiflerle çarpıttıklarını iddia etmişlerdir. Bazı kiliseler, örneğin Katolik Roma Kilisesi, özellikle Anglikan kiliseleri, sahip oldukları üye sayısı ve katılım rakamlarını, diğer cemaatlere karşı daha fazla etkileyici göstermek için fazlaca abartmış olabilirler. Bu bağlamda, kilise üyeliği, kiliseye devam gibi rakamlar farklı biçimlerde hesaplanmış olabilir ve çeşitli kiliseler ve mezhepler ve diğer dini grupları hesaplamada farklı kriterler kullanılabilir. (Haralambolos and Holborn, 1995: 482).

Bazı araştırmacılar, toplumların dindarlığının ölçüsü olarak kiliselerin doluluğunu dikkate almışlardır. Böylece, onlar boş kiliseleri sekülerleşmenin kanıtı

olarak görmüşlerdir. Diğerleri, sosyal hayatın her önemli alanında dolaysız ilgilenilen bir kurum olarak kiliseyi dindar toplumun özelliklerinden biri olarak görmüşlerdir. Bu vurgu açısından, bir ayrılma veya toplumun genelinden kilisenin ayrılması sekülerleşme olarak görülmektedir. David Martin, bu düşüncenin “kilise örgütüne ait kurum ve açık bir şekilde onun gücünde, servetinde, etkisinde, kontrol alanında ve prestijindeki herhangi bir azalmayla ilgili” olduğunu ifade eder (Haralambos and Holborn, 1995:484)

Eğer birisi, sekülerleşme fenomeninin bölgesel farklılıklarını dile getirirse bile, en modern toplumlarda var olan geleneksel dindarlığın resmi inanç ve pratiklerinin sosyal ve kültürel yetersizleştirilmesinin önemi konusunda ısrar etmemesi kesinlikle mümkün değildir. Bu gözlemler, herhangi bir zamanda, bilim ve teknolojinin güdümündeki modernitenin akılcılığı ile dinin akıl dışılığı arasındaki kesin uyumsuzluk eski fikrinin ortaya çıkardığı tepkilere yol açar. Bu entelektüel temayül, özellikle, Avrupa’da düzenli kilise katılımında meydana gelen genel düşüşü değerlendiren deneye dayalı araştırmaların geneli içinde görülebilir. Bu düşüş, İngiltere, Fransa veya İskandinavya gibi bazı ülkelerde Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra başlayan gerçek bir gerileme durumunu ifade eder. Örneğin son yirmi yılda en önemli değişmelerin gerçekleştiği İtalya’da bu düşüş kendisini daha fazla gösterdi. Fakat bu değişiklikler ancak genel yoruma bir geçerlilik kazandırır: Bu farklılıkların modernleşme sürecinin genel tarihi içindeki ulusal farklılıklara göre uygun bir şekilde cevaplanması gerekmektedir. Bu nedenle, böylesi bir durumun örneği, düzenli kilise katılımında sert bir kriz görülmeye başlanan; rahip ve keşişlerin genel sayısında ani bir düşüş yaşanan İspanya’nın modern Avrupa ülkeleri topluluğuna girişidir. Avrupa’da % 81,6’lık kiliseye devam etme oranıyla bir istisna teşkil eden İrlanda genel teze aykırı bir doğrulama getirir: Din, daha modern bir ülkede, o ülkenin sosyal, siyasal ve kültürel hayatı içinde daha az merkezi öneme sahiptir (Hervieu-Leger, 2005. 308).

Kuzey Batı Avrupa ülkelerinde sekülerleşme konusundaki sosyal değişimler belirgin bir otonomi dahilinde gerçekleşmiştir. Hollanda’da dini eğilimleri olan Katolik veya yarı Katolik bir hükümet iktidarda olabilir ve aynı yıllarda sekülerleşme süreci bu ülkenin Batı dünyasının en yüksek oranda Kilise’den uzaklaşan kitlesini doğurabilir (Martin, 1991: 194).

İskandinavya, sosyologlar tarafından dünyanın en seküler bölgesi olarak kabul edilir. Hatta sekülerleşme tezine karşı çıkanlar, yani dünyanın sekülerleşmediğini savunanlar dahi bu bölgenin bir istisna olabileceğini itiraf ederler. İskandinav ülkeleri arasında İzlanda’nın ise ayrı bir yeri vardır, çünkü bu ülke dünyanın en fazla sekülerleşen ülkesi olarak görülmektedir. Bu sebeple İzlanda din sosyologları için (gerek sekülerleşme teorisi taraftarları gerekse karşı çıkanları tarafından) son yıllarda özel bir inceleme alanı haline gelmiştir. İzlanda’nın aşırı derecede sekülerleştiği iddiası sekülerleşme teorisyenlerinin ölçüleriyle değerlendirildiğinde doğrudur, çünkü kiliseye haftalık devam oranı % 2’dir. Ama yeni paradigmanın savunucuları İzlanda’da öznel din anlayışının var olduğunu, kiliseye gitmemenin “evde din”in yok olduğunu gösteremeyeceğini iddia etmektedirler. Çünkü bu rakamların okunması gereken en önemli yönü tabiatüstüne inancın hala yaşamakta olduğudur. Oysa sekülerleşmenin nihai hedefi toplumsal görüngüden de öte bireysel bilinç düzeyinde bu inancı yok etmektir (Köse,2001: 208).

Sosyologlar tarafından yapılan araştırmalar bazı durumlarda sekülerleşme tezini destekleyen veriler sunarken, bazı durumlarda ise yeni paradigmanın görüşlerini destekler mahiyettedir. Veriler incelenirken gözden kaçırılan nokta, tek bir sekülerleşme modelinden ziyade birçok sekülerleşme teorisinin olduğudur. Araştırmacılar



partikülerist bir yaklaşımla verileri değerlendirmekte ve bir anlamda kendi kanaatlerini verilerle doğrulama eğiliminde görünmektedir. Çünkü teorilerin kendi tutarlılıklarını doğrulamak için kullandıkları kilise üyeliği, katılım, kilisede yapılan uygulamalara devam gibi kriterler aynıdır (Gorski, 2000: 139). Ancak bakış açıları farklı olmaktadır. Araştırmanın uygulandığı yer bu noktada önemli olmaktadır. Örneğin kilise katılımıyla ilgili sekülerleşme tezini destekleyenler daha çok Avrupa'yı dikkate alırken, yeni paradigma Amerika'daki kilise katılımlarını dikkate almaktadır. Her iki teori de Avrupa veya Amerika'daki dini tecrübeyi evrenselleştirme eğiliminde oldukları görülmektedir. Oysa farklı tarih, kültür, din ve sosyo-ekonomik şartlara sahip toplumların katılım durumu farklı sonuçlar vermektedir.

Akılda tutulması gerekli en önemli yön, din bilimcilerin klasik teolojik İslam anlayışları ile kırsal kesimdeki insanların hayatındaki Müslümanlık "halk dininin" aynı yerde durmadığıdır. İslam dininin bir dogması ve billurlaşmış bir yapısının olmaması bu farklılığı daha belirgin hale getirir. Dolayısıyla dini hayat üzerindeki değişme incelenirken "kitabi din" ile "folk dininin" çok iyi belirlenmesi ve elde edilen verilerin de bu hususlar dikkate alınarak değerlendirilmesi daha sağlıklı sonuçlar ortaya koyacaktır (Kiray, 1999: 236).

## 5.2. Katılım, İbadetlere Devam

Sekülerleşmenin ölçüsü olarak kullanılan kriterlerden biri de dini geleneğe bağlılık, katılım ve ibadetlerdeki devamın sıklığı oluşturmaktadır. Dini canlılığın ölçülmesi dini organizasyonlardaki aktif katılımı doğru orantılıdır Modernleşme ve sekülerleşmeyle birlikte insanların dini ritüel ve ibadetlere ve özellikle Batı'da kiliseye katılımlarında önemli oranda düşüş yaşandığı gözlemlenmektedir. Bazı yazarlara göre bu durum sekülerleşmenin bir kanıtı durumundayken diğerlerine göre katılım tek başına sekülerleşmenin kanıtı olamaz. Batıda katılımın gerçekleşmesi kilise üyeliğiyle sağlanmaktadır. İnsanlar hangi dini anlayışı benimsiyorlarsa, ona ait kilisenin üyesi olmak durumundadırlar. Batı toplumlarında her dini oluşumun kendine ait kilisesinin olması ve onların da yıllık üye sayısı ve katılım rakamlarının kayıt altına alınması belli noktalarda araştırmacılara kolaylık sağlamakta, ancak, rekabet ortamında, rakamların abartılmış olması gerçek durumu belirlemede bazı zorlukları da beraberinde getirmektedir.

İnsanların bir kilisenin üyesi olması için sadece din faktörünün yeterli olmadığı, sosyo-kültürel çeşitli faktörlerin etkili olduğu ifade edilmektedir. Örneğin, Amerika'da kilise katılım durumuna bakıldığında katılımın oldukça yüksek olduğu görülecektir. Çünkü orada kilise katılımının aynı zamanda 'Amerikan hayat tarzını' benimsemiş durumuyla ilgili olduğu ifade edilmiştir. Yani yüksek göç ve hızlı şekilde mobilize olmuş nüfusla ilgili; kiliseler toplumların yerleşim rollerinden ziyade onların kimlikleriyle ilgili daha çok fonksiyon icra etmiştir. Ancak Amerika dışındaki yerlerde farklı durumların olduğu görülmektedir. Bu gerçeğe işaret eden Wilson, kiliseye devamın anlamının farklı yönlerde, bütünüyle farklı gelenek ve kiliselerde çeşitlilik gösterdiğini, böylece katılım oranlarının karşılaştırılmasının çok aldatıcı göstergeler verebileceğini ifade eder. (Wilson, 1992, 1998).

Batı Avrupa'yla karşılaştırıldığında Amerika'da dini kurumlara katılım ve üyelik yüksektir. Amerikan Kiliseler Yıllığı 1940'tan 1957'ye kadar onların üyeliğinde nüfusun % 49'undan, % 61'ine yükselirken, haftalık kiliseye devam ortalamasının % 37'den % 40'a yükseldiğini ifade eder. Dini katılımın seviyesi Protestan toplumlarda geniş oranda değişiklik gösterir. Amerika'da her pazar kiliseye devam eden yetişkin

nüfusun % 40 veya daha fazlası, İngiltere’de rakamlar sadece % 10’un üzerindeyken, İsviçre’de % 5’e kadar düşer. Martin bu değişimleri aşağıdaki biçimde açıklar:

Kilise katılımındaki düşüş birçok biçimde yorumlanabilir.

1-) David Martin’e göre, Victorya dönemi Britanya’da görece yüksek katılım dini olmayan faktörler tarafından etkilenmiştir. O, on dokuzuncu yüzyılda kiliseye gitmenin günümüzden daha fazla boyutta orta sınıfın saygınlığının bir işaretiydi. Çoğu Victoryan derin dini kanaatini açıklamaktansa, kiliseye devam ediyor görünmektedir.

2-) Robert N. Bellah kurumsal dindeki düşüşün dini inanç ve kararlarda bir düşüşün göstergesi olarak ele alınamayacağını iddia eder. Din, bugün farklı biçimlerde açıklanabilir. Bellah, kolektif ibadetlerin özelleşmiş ibadete ve doktrinlerin papazlara ait yorumundan bireysel yoruma doğru bir hareketin olduğunu ileri sürer. O, “ana Protestan mezheplerinin çoğundaki faraziyeğin kilise üyelerinin kendi kendisinin sorumluluğunda olduğunu” iddia eder.

3-) Dini inançlarını elinde tutan birçok bireyin böyle inançlarla kısmen yönlendirilen davranışları olsa da, kilise üyeleri olarak formel olarak üye olmamışlardır. (Haralambos and Holborn, 1995: 483-84)

Araştırmalarda ortaya konan rakamlar devam eden sekülerleşme sürecine açıkça işaret eden kiliseye devamdaki süregelen düşüşü göstermektedir. Vaftiz ve evlilik gibi özel Hıristiyan törenlerindeki katılım da düşmektedir. 1960’taki bin doğum başına 544 vaftiz, 1976’daki bin doğum başına 428 vaftiz olmasıyla benzeşmektedir. Vaftiz rakamları üzerindeki kaynak 1976’dan sonraki değişimler hesaplanmıştı, ancak düşüş devam etmekteydi. Kilisede yürütülen evlilik rakamlarında da dikkate değer düşüş yaşanmaktaydı. İngiltere ve Galler Ülkesinde 1929’da olan evliliklerin % 56’sı, 1973’le karşılaştırıldığında, ancak % 37 İngiliz Kilisesi’nde yürütülmekteydi. (Haralambos and Holborn, 1995: 480).

Sadece katılım rakamları üzerinden sekülerleşme olgusu üzerine yorum yapılması sakıncalı bulunmuştur. Dini kurumlarda katılım üzerine yapılan istatistikler sadece bireylerin dini kararlarının belli bir örneğini verebilir ve belki de dini inançların gücüne müphem olarak ilişkilendirilmiş olabilir. Bryan Wilson gibi, sekülerleşmenin bir ölçüsü olarak istatistiksel rakamları değerlendirenlere göre dindar bir kişi kiliseye gitmek için geleneksel bakış açısından etkilenmiştir. Peter Glansner’e göre, “Bu çalışmalar ‘kilise-yönelimli’ dinle dinin tanımlanmasında bir ortaklığa sahiptir”.

Modernleşme, sekülerleşme süreciyle birlikte geleneksel dini organizasyonların yapılanmalarında da önemli farklılıklar görülmektedir. Rasyonel seçim teorisinin öne sürdüğü gibi dini organizasyonlar ticari firma, üyeler de müşteri gibi algılanmaya başlamış, dini organizasyonlar arasındaki rekabet dini canlanmanın yeniden ortaya çıkmasında katkılar sağlamıştır. Buna bağlı olarak geleneksel katılım ve bağlılık olgularında da değişimler ortaya çıkmıştır. İnsanlar geleneksel kiliselere “ait olmadan inanma” biçiminde yeni dindarlık formları sergilemeye başlamışlardır. Bu bağlamda ortaya konulan rakamların kiliseye katılımına dair çok fazla bir şey göstermediği, geleneksel dinlerle ilgili bir çöküşün de kesin olmadığı veya aslında dinin bir çöküş içinde olmadığı ifade edilmiştir. Örneğin, Davie (1994), çağdaş İngiltere’deki durumu, birinin herhangi bir kiliseye bağlı olmadan “inanmadan ait olması” olarak karakterize eder. Bununla birlikte anketler yoluyla inançların doğruluğunu araştırma girişimleri eşit olarak yanıltıcı sonuçlar verebilir. (Hamilton, 2001: 193).

Grace Davie, İngiliz inananlarının sadece dini bir topluluğa ait olmada değil; aynı zamanda kurumsal bir inanç sistemini kabul etmede bile giderek daha az istekli olduklarını göstermiştir. Ancak İngiliz kilisesi, sosyal kimliğin önemli bir unsuru olarak kalmaya devam eder. İskoçya kilisesinin İskoç kimliği ile ilişkili olduğu gibi.

Avrupa'nın her yerinde olduğu gibi İngiltere'de de sosyal ve kültürel çoğulculuk süreci faal durumda olduğu için kilise artık muteber, kesinlikle önemi artabilecek bir kurumdur. Bu olgu, 'ait olmadan inanma' yönünde büyüyen eğilimin Eva Hammborg'un İsveç örneği analizine göre eşit bir şekilde 'inanmadan ait olma' yönünde büyüyen eğilimle birlikte var olduğu İskandinav ülkelerinde en algılanabilir durumdadır. Eva Hammborg, Luteryan teolojiye göre Hristiyan inançlarının müphemiyeti konusunda ısrar eder; ancak bununla birlikte Hamberg İsveç halkının, İsveç Kilisesine resmi üyeliklerini-özellikle kilise vergisi ödeyerek devam ettirdiklerini ifade eder. Bu nedenle Eva Hammborg'e göre Luteryanizm İsveç 'sivil dininin' bir türü haline gelir (Hervieu-Leger, 2005. 317). Anlaşılan modern dönemde kilise üyeliği ve bağlılığında görülen değişim, kilisenin bireylere sosyal kimlik sunması, ait olduğu topluma kültürel açıdan bağlanmasını sağlamasıyla eşit oranda devam etmektedir.

Kiliseye devam ve üyelik üzerine çoğu uzun vadeli kanıt sekülerleşme tezini destekliyor görünmektedir. Son yıllarda daha küçük dini organizasyonlarda bir büyüme yaşanmasına rağmen, on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın ilk on yılları karşılaştırıldığında bir dini organizasyona üye olmada veya ibadete katılımda daha az insan olduğunda şüphe yoktur. Bununla birlikte, bu kanıt sekülerleşme tezini kesin desteklemekten uzaklaşmayı önerir. Grace Davie'nin söylediği gibi; "Dini istatistikleri elde tutmak çok zordur". (Haralambos and Holborn, 1995: 481).

World Values Survey/European Values Survey 1981-2001 kaynaklarına dayanarak dini katılım durumunu değerlendiren Norris ve Inglehart, toplumları tarım, endüstri ve endüstri sonrası toplumu olarak üç sınıfta değerlendirmektedir. Buna göre katılım oranları tarım toplumlarında haftada bir kez kiliseye gitme oranı % 44, endüstri öncesi toplumlarda % 25 ve endüstri toplumunda % 20 olduğu sonucu elde edilmiştir (Norris and Inglehart 2005). Ayrıca, günlük dua, dinin insan hayatı için önemi, ahiret inancının tarımdan ileri modern topluma doğru bir azalma olduğu da bulgular arasındadır. Anlaşılan, veriler bilim ve teknolojinin hızlı ilerlemesi geleneksel dini inançları aşındırdığını ifade eden sekülerleşme tezini doğrular mahiyettedir.

Yeni paradigmanın savunucuları Birleşik Devletlerde "dini katılımın" (kilise üyeliği ve kiliseye devam gibi) tarihsel olarak yükselen oranlarına ve dinin çöküşünün olmadığı bir kanıtı olarak Batı Avrupa'da subjektif dini inançların görece sabit oranlarına işaret ederler. Klasik sekülerleşmenin savunucuları Batı Avrupa'da dini katılım oranlarının tarihsel olarak düşen oranlarına ve dini kurumlar ve dünya görüşlerinin önemini kaybetmesini bir kanıt olarak çeşitli Hristiyan olmayan grupların (astroloji, büyü ve reenkarnasyon gibi) yükselişine işaret ederler (Gorski, 2000: 139). Anlaşılan, her iki teorik yaklaşım katılım oranlarının yorumlanmasında kendi bakış açılarından hareket ettikleri için yorumlama farkından kaynaklanan farklılık söz konusudur. Örneğin, erken 1980'lerde Avrupa Değerler Araştırması Çalışma Grubu, Britanya halkının % 76'sının Tanrıya inandığını, % 58'inin kendisini dindar bir kişi olarak tanımladığını, % 50'sinin Tanrının hayatlarında önemli olduğunu söylediklerini, % 48'inin ölümden sonraki hayata inandığını ve sadece % 19'unun ruhsal tecrübe yaşadığını bulmuşlardır. Bu bilgi türü, küçük bir azınlığın herhangi bir düzenlilikte dini seremonilere devam etse ve dini ibadetlere devamın güçlülüğü sekülerleşmeye karşı kanıt olarak kullanılsa da, nüfusun çoğunluğunun dini inançlarını kaybetmediğini ileri sürer.

ABD'deki sivil savaş öncesi kilise katılım oranlarının kilise üyelik oranlarındaki benzer eğilimler bu konunun altını çizer. New England'da, insanların kilise toplantılarına katılım sayısı genellikle gerçek kilise üyesi üyelerin sayısını çoktan aşmıştı. Ancak parish yapıları farklılaşmaya başlarken, resmi kilise üyeliği dini ifadenin

önemli bir aracı olarak ortaya çıkmıştır. Böylece, 1776 ve 1850 arasında resmi kiliseye üye olan Amerikalıların sayısını ikiye katladığını doğrulanmıştır, bu zaman zarfında kilise katılım oranlarının sabit olduğu da doğrudur (Phillips, 2004: 146).

Durum çalışmaları dini farklılaşmanın farklı formları üzerinde dini katılımın ayrı, bağımsız etkileri olduğuna da işaret eder. Örneğin, Finke ve Stark, kendilerinin İkinci Büyük Uyanış analizlerinde kilise ve devletin ayrılmasının sonuçlarının ana hatlarını çizerler, ancak bu sonuçlar çok büyük bir nüfus artışı, ekonomik dönüşüm, coğrafik mobilite ve kentleşme durumudur. Topluluktan cemaate, ulusalcılıktan dini yakın ilişkiye büyük ve ani sosyal değişiklikler farklılaştırmıştır ve seçmen sınıflarına dayalı mezheplere yol açmıştır. Böyle değişmeler rekabetin etki ağlarının dini katılım üzerinde çok büyük etkide bulunmuştur. Böylece, neo-sekülerleşme perspektifinden, kilise ve devletin ayrılması zorunlu olarak hayatın esas dengeleyici olmamıştır, dini farklılaşmanın bir eksenini yerine bir kaçı arasında hayatın esas dengeleyicisi olmuştur. Bu, daha kapsamlı ve ayrıntılı bir dini katılım teorisi içerisinde farklılaşma ve rekabet tezinin sentezi için bir yol önerir (Phillips, 2004:149; bkz. Gorski 2000: 143).

Türk toplumunun dini yapılanması Batı toplumuyla farklılık arz etmektedir. Her şeyden önce yerleşik bir kilise benzeri bir dini örgütlenmemenin olmaması katılım, üyelik, vaftiz, evlilik gibi törenlerin mabetlerde yapılmaması bu farklılığı belirginleştirmektedir. Müslümanlıkta ibadetlerin bireysel olarak cami dışında da yapılması insanların sekülerleşmeden ne derece etkilendiğinin ortaya konulmasını belli oranda zorlaştırmaktadır. Ancak Tanrı inancı, ibadetleri yapma sıklığı gibi durumlar belli oranda fikir vermektedir. Türkçe literatürde yapılan araştırmalarda Türk toplumunun Tanrıya olan inancının genel olarak % 80-90 arasında oldukça yüksek seviyesine işaret etmektedir; Günay (1999), Köktaş (1993), Kirman (2005b), Akyüz (2001), Çelik (2002). Tanrı inancıyla ilgili bulgular arasında küçük farklılıkların araştırmanın yapıldığı yer, kişilerin yaş, cinsiyet eğitim, sosyo-ekonomik durumların etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Günlük ibadet/namaz kılma durumunda Kirman, ibadetlerini tam yapanların % 18, biraz aksatanların % 42.5, çok aksatanların % 26, hiç yapmayanların % 9, dine karşı ilgisiz olanların % 3.5 olduğunu tespit etmiştir (Kirman, 2005b:127). Köktaş, namaz kılanların erkeklerde % 23 kadınlarda % 18, kılmayanların erkeklerde % 17 kadınlarda % 37 olduğunu tespit etmiştir Köktaş, 1993:108-9). Çelik, beş vakit namaz kılanların % 24, ara sıra kılanların % 9, hiç kılmayanların % 12 olduğunu tespit etmiştir (Çelik, 2002: 223). Coşkun 5 vakit namazını düzenli olarak kılanların oranının % 54.5, ara sıra kılanların oranının % 28 olduğunu, Cuma namazını düzenli olarak kılanların %48.5 oranında, bayram namazlarını kılanların % 49.9 olduğunu tespit etmiştir (Coşkun, 2005a: 163). Araştırmaların genelinde günlük beş vakit namazlarını aksatmadan kılanların oranının az olması sekülerleşme tezini destekler mahiyettedir. İnsanların haftada bir kez toplu olarak yapmak zorunda oldukları Cuma namazına büyük bir çoğunluğun devam etmesinin dinin emirlerine uymanın yanı sıra toplumsal baskıdan kaynaklandığı görülmektedir. Namaz, zekât gibi ibadetlerin görünen ve bireyi ilgilendiren yanı olduğu, kurban ibadetinde ise yine toplumsal baskıya dayalı bir katılımın olduğu görülmektedir (bkz. Köktaş, 1993: 122, Çelik; 2002: 238). Ayrıca araştırmanın yapıldığı grup üzerinde ibadete devam hususunda eğitim ve sosyo-ekonomik durum göz önüne alındığında ibadetleri aksatma veya hiç yapmama durumunun daha da arttığı, dini bir tercih meselesi olarak görenlerin oldukça yüksek oranda olması Türk toplumunun sekülerleşme yönünde bir eğilim sergilediğine işaret etmektedir (Kirman, 2005b: 123-27; Kıray, 1999: 240).

Sonuç olarak, hem Batı'da hem de modern Türk toplumunda geleneksel ibadetleri uygulamada bir çözümlenin olduğundan bahsedilmektedir. Ayrıca, İslam dininin ibadetleri mabetlere gitmeden de yapılmasına izin vermesi, araştırmalarda camiye gitme sıklığı açısından farklı sonuçların da ortaya çıkmasına neden olmuştur.

### 5.3. Geçmişin Dindarlığı veya Altın Çağ Düşüncesi

Sekülerleşme tartışmaları ele alırken üzerinde durulması gereken diğer bir nokta, geçmişin günümüz toplumlarından daha dindar olup olmadığı konusudur. Sekülerleşme sürecini kabul edenlere göre geçmişte 'dindar' olarak yaşanan bir çağ vardır, daha sonraki dönemlerde din sosyal önemini kaybetmiş ve kendi alanına çekilmiştir. Modern dönemde insanlar dine kayıtsız hale gelmiştir. Sekülerleşme karşıtı teorisyenlere göre ise, geçmişte 'altın çağ' olarak isimlendirilen bir dönem olmamıştır. Tarihin her döneminde din önemini korumuştur ve halen de artan bir şekilde önemini korumaya devam etmektedir.

Modern toplumların geçmiş toplumlardan daha az dindar olup olmadığına dair birçok fikir ileri sürülmüştür. Bizim geçmiş toplumların dini doğası hakkında hatalı bir görüşe sahip olduğumuz ve geçmiş toplumlarda bugün olduğu kadar dine karşı olanların olduğu iddia edilmiştir. Batı toplumlarında tartışılan altın çağ düşüncesine benzer, İslam dünyasında da dini hayatın en mükemmel şekilde yaşandığına inanılan ve özlem duyulan ve "asr-ı saadet" olarak isimlendirilen bir dönemden bahsedilmektedir. Altın çağ teorileri hemen hemen daima bazı mitolojik unsurlar içerirler: bir altın çağ teorisi için hiçbir din istisna değildir (Hill, 1973: 234). Dolayısıyla bir dinin ilk dönemlerine atıfla o dönemi idealize edip yüceltme ve geçmişe özlem duyma şeklinde bir anlayışın da ortaya çıktığı, böyle bir döneme atıfla dini ihya hareketlerinin ortaya çıktığı görülmektedir.

Geçmiş dönemlerin daha dindar olup olmaması konusunun sekülerleşme açısından önemi temel tartışmalardan biridir. Eğer geçmişin daha dindar olduğu kabul edilirse, dinin toplumsal öneminin azaldığı ve sekülerleşme tezinin doğruluğu kabul edilmiş olunur. Şayet, geçmiş toplumların söylendiği kadar dindar olmadığı ve günümüz toplumunda dini öneminin aynen devam ettiği görüşü kabul edilirse sekülerleşme tezinin doğruluğu kabul edilmemiş olunur. Dolayısıyla, geçmişin dindarlığı hakkındaki duruş, sekülerleşme hakkındaki kanaatin de belirleyicisi olmaktadır.

Steve Bruce'a göre sekülerleşmeden bahsedebilmek için günümüz toplumlarının geçmiş toplumlardan daha az dindar olduğunu kabul etmek gerekir (Bruce, 2002: 44). Geçmişte yaşanan "inanç çağı" düşüncesinin kısmi olarak yaratılan bir illüzyon olduğu yönünde fikirler ileri sürülmüştür. Yani, geçmiş bugünkü kadar sekülerdi ve bu yüzden günümüz geçmiş kadar dindardır. Aslında geçmişin bugünden daha Hıristiyan olmadığını iddia etmek ve bugünün geçmişten daha az Hıristiyan olduğunu iddia etmek aynı kapağı çıkar. (Hamilton, 2001:189). Stark'a göre, önde gelen birçok din tarihçisi artık tarihte bir "İnanç Çağı" olmadığına hem fikirdir ve çoğu "bir zamanlar efsanesinde" olduğu gibi "dindar geçmiş" fikri de sadece bir nostaljiden ibarettir (Stark, 2002: 43).

Yeni paradigmaya göre, geçmişin daha dindar olduğu düşüncesi büyük bir algı yanlışlığından kaynaklanmaktadır. Bugün birçok ülkede dini katılım düşük olabilir, ancak bunun nedeni sanayileşme, modernleşme gibi nedenlerden kaynaklanmamaktadır. Farklı endüstriyel toplumlarda dinin rolü oldukça değişmiştir. Sekülerleşmenin bazı endüstriyel toplumların gelişmesinin bir özelliği olması mümkündür ancak, diğerlerinin

değil (Haralambolos and Holborn, 1995: 479) Dolayısıyla klasik sekülerleşme teorilerinin öne sürdüğü geçmişin dindar olduğu düşüncesi yeterli verilerle desteklenmemiştir. Laurence Iannaccone (1966) çoğu Avrupa'dan olmak üzere on sekiz ülkenin 1920'den itibaren kilise katılım oranlarını incelemiştir. Bu verilere göre on sekiz ülkeden sadece Doğu Almanya, Slovenya ve İngiltere sekülerleşme tezinin iddiası doğrultusunda kullanılabilir bir düşünüş eğilimi göstermektedir. Diğer ülkeler sekülerleşme tezinin verilerini çürütmektedir (Stark, 2002: 50-51).

Aslında, burada altın çağ düşüncesinin 'modern' ve 'antik' iki türünden bahsedilmiştir. 'Antik' versiyon, Hıristiyanlığın ortaya çıkışını dikkate aldığı ve maksimum dindarlığın bir periyodu olarak ilkel kilise imparatorluğun kurulu dini olduğu kadar sekülerleşmenin kanıtı olarak tanımlanır. Bazı sosyolojik versiyonlar ilk birkaç ülkenin saf temiz haline geri getirme girişimi olarak Reformasyon'a kadar uzatır. 'Modern' versiyon, Batı Hıristiyanlığında ruhsal gücün yanı sıra sekülerleşmenin saldırılarının en önemli işareti olarak ve Reformasyon süreci ve geç ortaçağın mezhepçiliği ve çoğulculuğunun gelişmesi olarak Hıristiyanlığın tekelinin üstün geldiği on ikinci yüzyılı dikkate alır (Hill, 1973:234).

Ortaçağda insanların günümüzden daha dindar olduklarına dair birtakım fikirler ileri sürülmüştür. Bu dönemde kiliselerin hayatın bütün yönlerini kuşattığı ifade edilmektedir. Ekonomi, hukuk, bilim, eğitim ve kültür gibi alanlarda hep kilisenin etkisi görülmektedir. Bu dönemde kilise katılım rakamlarının yüksek oluşundan bahsedilmiştir. Doğum, evlilik, vaftiz gibi insan hayatının önemli dönemlerinde yapılan uygulamaların kilisede gerçekleşmesi geçmişte insanların daha dindar olduklarını gösteren durumlar olarak kabul edilmiştir. Geçmiş dönemlerde kilise-devlet ilişkilerinde, kilisenin etkin rolüne vurgu yapılmıştır. Bu dönemde kilise bir devlet başkanının yönetime gelmesi ve aforoz edilip yönetimden alınmasında etkili olmaktadır. Ancak modern toplumda kilise devlet ayrımıyla kilisenin etkinliğinin azaldığını Wilson, bir devlet bakanının bugün kilise önderiyle görüşmek için zamanının az olduğu bahanesiyle görüşmek istemediğini, bununla da, kilisenin etkinliğinin modern toplumda azaldığını gösterdiğini ifade etmektedir (Wilson, 1982: 164).

Daha önceki dönemlerin dindarlığının abartıldığı ifade edilmiştir. Ortaçağ'da insanların düzenli aralıklarla kilisede toplanmaları dini olmaktan çok, siyasi amaç taşımaktadır. Ortaçağın belli dönemlerinde geniş çaplı dini patlamalar yaşanmıştır. Ancak bunlar geleneksel dini kurumların güçlü olduğu bölgelerde ortaya çıkmamış, dini kurumların zayıf olduğu, dini ilgisizlik ve yabancılaşmanın yaygın olduğu bölgelerde gerçekleşmiştir. Ortaya çıkan bu coşkun dini oluşumlar Ortaçağlarda kurumsal dine katılımın yoğun olduğu şeklindeki yaygın yanlış inancı da çürüten bir veri olmaktadır. (Stark, 2002:49). Ortaçağ'ın popüler dini kültüründen bahsedilebileceği ancak bunun aynı zamanda yerel olduğu göz önüne alınması gerektiği iddia edilmiştir. Bireysel mahalle papazlarının örfleri ve dini pratikleri arasında çok fazla farklılıklar vardır. Gurevich (1988) "popüler dinin" tout court'un dan ziyade "parish Katolikliğinden" bahsedilmesinin daha uygun olduğunu iddia eder (Gorski, 2000: 145)

Geçmişin daha dindar olduğu düşüncesini 'efsane' olarak niteleyen Stark'a göre, tarihsel bakış açısından yoksun sosyologların Avrupa'nın dindarlığını kaybettiği şeklindeki efsaneye sıkıca tutunmaları sanayileşme öncesi dine karşı büyük bir ilgisizlik, aykırı inançlar ve agnostisizme yeteri kadar yer verilmediğini düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Andrew Greeley'in de belirttiği üzere "Avrupa'nın Hıristiyanlıktan uzaklaşması söz konusu olamaz, çünkü zaten Hıristiyanlaştırılması diye bir şey yoktu. Hıristiyan bir Avrupa hiçbir zaman olmadı" ifadesi de geçmişte dindar bir Avrupa fikrini çürütmektedir. Stark, geçmiş toplumların

dindar olmadığı, tersine günümüz toplumlarından çok daha az dini bilince sahip olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu bağlamda XI. yüzyılda yaşayan İngiliz keşiş Malmesbury’li William soyluların kiliseye çok ender gittiklerinden, en dindarlarının bile ayinleri evlerinde yaptıklarından şikâyet ederek “onların sabah ayinini kilisede değil, yatak odalarında eşlerinin kollarında uzanarak yaptıklarını” ifade eder. O dönemde insanların kiliseye zoraki gittiklerini veya gitseler bile orada uygunsuz davranışlarda bulduklarını, geç gelip erken ayrıldıklarını ifade etmektedir. Buna sebep olarak da halkın Latince bilmemesi, kiliselerde yeterli seviyede kalifiye din adamının olmaması (örneğin 1222’deki Oxford Konsülü, mahalle papazları için ‘aptal köpekler’ ifadesini kullanır), ruhban sınıfının zevki sefa içinde olması, papazların yeterli dini bilgiye sahip olmamaları (örneğin 1551 yılında Gloucester piskoposunun kendi bölgesindeki papazları imtihanında 311 papazdan 171’i On Emri saymamıştır) gibi daha birçok faktörün etkili olduğu ifade edilmiştir. Sonuç olarak, halk kilisede saatlerce anlamsız bir şekilde vakit geçirdiğini düşünmektedir ve bu yüzden de şehirlerde dahi kiliseye katılım çok az olmaktadır (Stark, 2002: 43-51).

Aslında Ortaçağ’da Batı’da iki kültür olduğu iddia edilir. Birincisi, okuryazar, Latince bilen, şehirli ve papaz olanların oluşturduğu kültür; diğeri okuryazar olmayan, Latince bilmeyen, köylü, seküler Hıristiyan<sup>1</sup> olanların oluşturduğu kültür. Bu ikili yapı içerisinde büyü ve mistik bir takım inanç ve uygulamaların birbirine sıkı bir şekilde girdiği, dolayısıyla ortaçağ Hıristiyanlığının farklı bir takım unsurları bünyesinde barındırdığı ifade edilmektedir. Ancak Van Engen bu ifadelerin gerçeği tam olarak yansıtmadığını ifade etmektedir. Ona göre, insanlar papaz hiyerarşisinin yazılı kültürün dışında bırakıldığından, o insanların Hıristiyan inancının bilgisini kabul etmediği anlamına geldiğine işaret etmez. Vaazlar, aşk oyunları, ikonlar, kilise pencereleri ve diğer sözlü ve görsel medya, “ortalama Batıcılar” İncil ve onun prensiplerinin temel bir bilgisine sahip olabileceklerdi. Ayrıca, o yalnızca doktrine ve inançlara odaklanmanın ekmek şarap ayini ve ritüellere merkezlenen ortaçağ dininin tabiatının özellikle yanlış anlaşılması olduğunu iddia eder. O, “Ortaçağ Hıristiyanlığının çok kapsamlı çeşitli ve karmaşık yaygın unsurların uzlaşması olarak daha iyi anlaşılabilirdi ancak daha çok veya az sürekli analizin yapılamayacağıyla sonuçlandırır (Gorski, 2000: 145)

Geçmişin günümüz toplumundan daha çok dindar olduğu iddiasına karşılık dinsiz bir geçmiş fikri de ileri sürülmüştür. Batı toplumları Hıristiyanlaşma sürecini tamamlamıncaya kadar orada dinsiz bir geçmiş olduğu iddiasında bulunulmuştur. Şayet bir altın çağ varsa bu, Feodal dönemde mülkiyet hakları ve miras sisteme ideolojik destek sağlamak için işleyen dini elitin altın çağı olduğu ifade edilmiştir. Toprağı olmayan köylüler Katolikliğe ilgi duymuş, sıkça kayıtsız kalmış veya düşmanca davranmış bile olabilir. Halk büyüsel veya batıl halk pratikleri veya pagana kendilerini adanmış da olabilirler. Anlaşılan feodal Avrupa’da paganizm ve halk dini benzer şekilde bir arada bulunmuştur (Hamilton, 2001: 190).

Hangi biçimde kullanılırsa kullanılsın, sekülerleşme tezini destekleyenler pre-endüstri toplumların yüksek seviyede dindar olduğunu kabul etme eğiliminde olmuşlardır. Bazı araştırmacılar bu düşünceye meydan okumuşlardır. Larry Shiner dinin sosyal öneminin azalmasının aslında bir tanımlama problemi olduğunu iddia edenlerin bulunduğunu ve dini çöküş düşüncesinin sözde inanç çağı düşüncesine dayandığını ifade eder. Antropolog Mary Douglas belirli modern “seküler” toplumlarla bir karşılaştırma temeli olarak okuma-yazma bilmeyen toplumların “dindar” olarak kullanıldığını ifade eder. Şüphelilik, materyalizm ve manevi coşkunluğun kabile

<sup>1</sup> Bu ifadede yer alan seküler Hıristiyan kavramıyla ruhban sınıfından olmayanlar kastedilmektedir.

toplumlarının bütün aşamalarında bulunabileceği doğrudur. Ancak, “bütün ilkelerin, dindar, her şeye inanan ve büyücüler ve papazların öğretilerine bağlı olduklarının” Batıcıların basit bir uydurması olduğu ifade edilmiştir (Haralambos and Holborn, 1995: 494).

Yeni paradigmanın savunucularından bazıları Kuzey ve Batı Avrupa’da XIX. ve XX. asırda dinî inanç ve ibadet oranlarının düştüğü kanaatinin yanlış olduğunu, bu kanaatin geçmişin yanlış algılanmasından, “geçmişte daha dindar bir Avrupa olduğu” şeklinde nostaljik sayılabilecek abartılı bir algıdan kaynaklandığını düşünmektedirler. Onlara göre Ortaçağ bir ‘İnanç Çağı’ değildi veya en azından zannedildiği kadar çok dindar bir çağ değildi. Çünkü Kuzey ve Batı Avrupa’da dinî katılım modernleşmenin başlamasından çok önceki asırlarda da oldukça düşüktü. Özellikle Kuzey Avrupa’da Hıristiyanlığa bağlılık hiçbir zaman büyük kitlelerin katılımını sağlayacak kadar içten olmadı. Dolayısıyla, bu durum dikkate alındığında Avrupa’daki dinî katılımı kanıtlanabilir uzun dönemli bir düşüş gözükmemektedir. Ortaçağ döneminin biraz dikkatlice değerlendirilmesi halinde bu İnanç Çağı varsayımının çelişkilerinin kolayca görülebileceğini basit bir soru ile dile getirirler: “Bu dönemde tüm Avrupa’da manastır hayatı yaşayan topluluklar İnanç Çağı’nın önemli bir delili olarak gösterilmektedirler. Manastır hayatı öbür dünyaya yönelik sade bir hayat, yani dünyadan geri çekiliş anlamına gelir. Eğer Ortaçağ dünyası bu derece kutsalla dolu idiye, o zaman niçin bu kadar çok insan dünyadan geri çekilmek istemiş olsunlar ki?” sorularının cevapları bir yana bu dönemde insanların kiliseye gidişindeki motivasyonlarının ne olduğu, kendi özgür iradeleriyle gidip gitmeleri durumu net olarak ortaya konulmamıştır (Swatos and Christiano, 2000:220; Köse, 2001: 209).

Geçmiş toplumlarda dini katılımın yüksek olduğuna dair kanaat vardır. 1800 yılı sabit nokta olarak ele alındığında günümüzün kilise katılım oranları daha yüksektir. Bu tarihte kilise katılım oranı %12 iken elli yıl sonra % 17’ye yükselmiş ve 1990’larda da aşağı yukarı aynı oran korunmuştur. Sanayileşmenin yoğun yaşandığı İngiltere’de benzer bir katılım oranları görülmektedir. Anlaşılan, geçmişte katılım oranları günümüze kadar artmış, azalmamıştır denilebilir. Yani dindarlık konusunda yapılabilecek genel bir tahmin ‘toplumlarda nispeten istikrarlı bir dini bağlılığın var olduğu’ şeklindedir. Ortaya konan veriler klasik sekülerleşme teorilerinin öne sürdüğü gibi genel bir düşüş ve yükselme eğilimiyle uyuşmamaktadır. Çünkü klasik sekülerleşme teorileri uzun vadeli bir düşüşü gerektirmektedir. Ancak klasik sekülerleşme teorileri Gabriel La Bras’ın (1963) Fransız Katoliklerinin bugünkü dini katılımının bundan 200 yıl öncesine göre daha bilinçli, sık ve gönüllü gerçekleştiği şeklindeki bulgusu gibi geçmişin daha dindar olmadığını gösteren verileri görmezden gelmektedir (Stark, 2002: 50-51).

Avrupa’nın sekülerleşmesinin “arz-yönlü” olarak yeniden yorumlanmasını destekleyen Stark ve Iannaccone (1994) Modern Avrupa’nın, Ortaçağ Avrupa’sından daha çok Hıristiyan olduğunu öne sürerler. İddialarına destek olarak da La Bras ve Delemeau’nun Ortaçağ’da halk arasında ‘pagan’ inanç ve pratiklerinin hüküm sürdüğünü ifade eden görüşlerinden hareketle Avrupa’nın Reformasyon sonrasına kadar gerçek anlamda Hıristiyanlaşmadığını ileri sürerler ki, bu tartışma Batı’da dini gelişmenin yükselen imajını doğruluyor gibidir. Yeni paradigmanın savunucularından olan Stark ve Iannaccone, bu görüşleriyle klasik sekülerleşme teorisyenlerinin geçmişin dindarlığı tezini de bir anlamda doğrulama durumuna düşüklerini gösterir (Gorski, 2000:143). Buna karşılık Wilson, insanların daha önceki sosyal hayat şartlarında seküler olmadıkları veya en azından günümüz şartlarından daha az seküler oldukları düşüncesine karşı çıkmaktadır. Ona göre böyle bir düşünce duygusaldır ve gerçekleri



tam olarak yansıtmamaktadır. Sekülerleşmeyi “Hıristiyanlıktan uzaklaşma” (de-christianization) olarak yorumlayanlar büyük bir yanılğı içindedirler. Çünkü geçmişin dindarlığını vurgulayanlar Hıristiyan anlamda dindar olmadığını göstermeye çalışırlar. Ancak kimilerine göre geçmiş, paganizmden daha ziyade Hıristiyan’dı ve dini inançlara aykırı düşünce normal Hıristiyan inancından genellikle daha etkili ve kuvvetliydi ve piskopos ve papaları içeren Ortodoks kilise insanı bile batıl inançlara sarılmıştı. Hıristiyan disiplinine kadar dini bilincinin bu karmaşık göstergeleri er geç azalmıştır, Hıristiyanlığın bizzat kendisi Max Weber’in uzun süre önce iddia ettiği gibi, sekülerleştirici bir acente olarak görülmelidir basit kültürler, geleneksel toplumlar ve geçmiş topluluklarla ilgili arkeolojik kalıntılar doğüstü güçlerle daha çok zihinsel olarak meşgul olduklarını göstermektedir (Wilson, 1982: 150-51).

La Bras bu faraziyeyi açık bir şekilde ilk kez eleştiren ilk kişidir. Fransa, Fransız Devrimini izleyen “Hıristiyanlıktan dönüş” düşüncesine saldırılmıştı, o “bir toplumun Hıristiyanlıktan dönüşten önce Hıristiyanlaşmış bir toplum olması gerektiği” şeklinde yeni paradigma taraftarları tarafından defalarca başvurulmuş bir söze sert karşılık vermiştir. Onun Altın Çağ tezine saldırısı daha sonra Delumeau tarafından onun *Catholicism between Luther and Voltaire* isimli etkili çalışmasında değerlendirilmiştir. Delumeau, Hıristiyanlığın “altın çağının” bir efsane olduğunu öne sürmüştür. Reformasyon öncesinde Batıların genelini sadece yüzeysel Hıristiyan olduklarını ileri sürer. Bu iddiayı desteklemek için, Delumeau popüler batıl inançların göze çarpan örneklerini sunar. O ortaçağ Hıristiyanlığının pagan halk inançlarını yok etmekten ziyade onlarla “kamufle edildiği” sonucuna ulaşır (Gorski, 2000: 144). Yeni paradigma, Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu’na yayıldığı ilk dönemde kilise, imparatorluğun dış bölgelerindeki halkı ve Avrupa’nın geri kalan kısmını Hıristiyanlaştırmada başarısız olmuştur. Çünkü Hıristiyanlık Avrupa’nın çoğunda gönüllü olarak değil, kralları ulusal aziz ilan ederek yayılmayı seçen, dolayısıyla da insanları kendisine sadece ismen bağlayan bir din olmuştur. Bu durum Kuzey Avrupa ve İskandinav ülkeleri için daha fazla geçerlidir. Onun için sekülerleşme teorisyenlerinin kendi tezlerini ispat için İskandinav ülkelerini öne çıkarmaları, bu ülkeleri Avrupa’nın en ilk ve en hızlı sekülerleşen ülkeleri olarak göstermeleri gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü bu ülkeler zaten ilk planda başarılı bir Hıristiyanlaşma süreci yaşamamışlardır (Köse, 2001:210).

Geçmiş dönemin dindarlığı hakkında yapılan tartışmalar bazı soruları gündeme getirmiştir. Şayet din, çöküş içerisindeyse onun zirvede olduğu zaman ne zamandır? Ayrıca, burada açık olarak ‘pratik’, ‘inanç’ ve ‘düşünce’ değişkenleri arasında açık bir ilişki var mıdır? İlk problem, dinin altın çağı mitolojisi olarak tanımlanabilir ve farklı yönlerden tartışılmıştır. Hume’a göre altın çağ, büyük oranda klasik Yunan’da gerçekleşmiştir. Gibbon’a göre o, klasik Roma’da görülmüştür ve Comte’a göre ortaçağ Katolikliğinden alınan bir şekildedir. Dinin bir altın çağı olduğu inancı ütopya olarak eleştirilmiştir. Genellikle Batı Hıristiyanlığının zirvesi olarak benimsenen yüzyıl, on ikinci yüzyıl kabul edilirken, yirminci yüzyıl bütünün en az dindar olarak kabul edilir. Kullanılan teknik, “kullanışlı tarihsel saç ayağıdır” saç ayağının biri şuan, biri on dokuzuncu, diğeri de yirminci yüzyıldır. Yirminci yüzyıl resmi Katolikliğin zirvesi olarak düşünülmüştür ve sekülerleşme olarak göz önüne alındıktan ayrılma ve on dokuzuncu yüzyıl orta-Victorian dinin yüksek “zirve”sini kapsar-dini pratiklerin yirminci yüzyılda düşüşüne karşı diğeri bir kıstas sekülerleşme sürecinin açık bir göstergesini karşılaştırmalı olarak verebilmesidir. (Hill, 1973: 232).

İnsanların geçmiş dönemde dindarlığı hakkında öne sürülen klasik ve yeni paradigma Batı dini yörüngesinin imajları hakkında zıt faraziyelere dayanıyor görünmektedir. Bu yorumlar erken 1970’lerde, ilk kapalı “sekülerleşme tartışması”nda

savunulabilir görünmektedir, ancak onlar bugün daha az makul görünmektedir. Yakın zamanlardaki tarihsel araştırmalar güçlü bir şekilde Orta Çağ'ın ne evrensel bir inanç periyodu ne de popüler batıl inanç periyodu olduğunu fakat evrensel bir hurafe periyodu olmaktan ziyade büyü ve inancın karışım olarak birbirine karışmamış bir çağ olduğunu iddia eder. Batı dini gelişmesinin yükseltilemiş imajı bu şekilde yanıltıcı ve anakronistiktir. Ancak, sekülerleşme tezi tarafından geliştirilen yorum eşit olarak problematiktir. Çoğu Reformasyon tarihçileri şuanda Batı kilisesinin parçalanmasının sosyal ve siyasal hayatın bütün alanlarında kilise ve devlet arasında daha dar bir ilişkiyi ve dini elitler ve kurumların derinden artan otoritesini teşvik ettiğini savunurlar. Kesin bir anlamda, erken-modern periyot gerçekten, Orta Çağ'da olduğundan daha az "sekülerleşmişti". Tarihsel kanıt bu nedenle eski ve yeni her iki "paradigmaların" belirli ana yönlerden ampirik olarak yetersiz olduğunu ve onların kavramsal çerçevelerinin yeniden düzeltilmeye ihtiyaç duyduğunu iddia eder (Gorski, 2000: 39).

#### 5.4. Sekülerleşme Kaçınılmaz Bir Süreç midir?

Sekülerleşme, özellikle modern sanayi toplumlarında dini inançların, pratiklerin ve kurumların toplumsal önemlerini yitirdikleri bir süreç olarak ifade edilmektedir. Farklılaşma, rasyonelleşme, modernleşme tecrübelerini yaşayan toplumların; bu süreçlerin sonucu olarak sekülerleşme sürecini yaşacakları iddia edilmiştir. Bunun karşısında toplumların sekülerleşme sürecini yaşamalarının zorunlu olmadığını ifade eden görüşler öne sürülmüştür.

On dokuzuncu yüzyılında meydana gelen endüstri devrimi, bilimsel bilginin gelişmesi ve teknolojik ilerlemelerin yaygın bir biçimde sekülerleşmeye yol açacağına inanılıyordu. Erken dönem sosyologların birçoğu sekülerleşmenin kaçınılmaz olduğu yönünde din teorileri ortaya koymuşlardır. Bu teorisyenler bilimin gelişmesini, dinin geleneksel formlarının değiştirilemez şekilde aşındırıcı bir güç olarak göz önünde bulundurmışlardır, sekülerleşme güçlü düşünceyi içeren dini açıklamaların yerine geçecek biçimde düşünülmüş, dolayısıyla bu sosyologların bilim görüşlerinin dini çizgilerde kurulduğu ifade edilmiştir. Bununla birlikte sekülerleşmenin kaçınılmaz olduğu görüşü diğer sosyologlar tarafından geliştirilen; sekülerleşmenin imkânsız olduğu veya hiç imkânı olmadığı düşünceleriyle eleştirilmiştir (Haralambos and Holborn, 1995: 479; Hill, 1973: 228).

Sekülerleşme tartışmalarının ilk dönemden itibaren aşırı kavramlarla yürütüldüğü ve Weber, Marks, Sorokin gibi bir çok sosyologun dinin düşüşünün önlenemeyeceği yönünde görüşler öne sürdüğü ifade edilmiştir. Bu bağlamda Herbert Spencer, ahlaki emirlerin kutsal kökenlerini yitirdiklerinden dolayı, değerlerin zamanla sekülerleşmesinin kaçınılmaz olduğunu dogmatik bir dille ifade etmiştir. Yakın zamanlarda Talcott Parsons, Robert N. Bellah, Mary Douglas, Thomas Luckmann ve diğerleri sekülerleşmenin kesinlikle mümkün olmadığını ifade etmiştir. Ampirik verilerden hareketle daha ihtiyatlı davranan bazı bilim adamları ise, toplumun belirli alanlarında dinin gerileyebileceğini ya da ortadan kalkabileceğini, ancak "sekülerleşme"nin kesinlikle evrensel, kaçınılmaz ya da tersine çevrilemez bir "süreç" olmadığına dikkat çekmiştir (Davis, 2005: 86-87).

Sekülerleşmenin tek bir teori olmadığı ve birçok sekülerleşme teorisinden bahsedildiğine araştırmannın önceki bölümlerinde işaret edilmişti. Klasik sekülerleşmenin farklı bir biçimi olarak neo-sekülerleşme teorisyenleri ilk dönemde farklı olarak farklılaşmanın önemine vurgu yapmaktadırlar, ancak onların yapılar ve kurumlara odaklaşmasına sınırlamayla geleneksel sekülerleşme teorisyenlerinden

ayrılırlar. Onlar, farklılaşmanın bireylerin dini inanç ve pratiklerinde zorunlu bir şekilde çöküşe yol açacağı şeklindeki varsayımı terk etmişlerdir (Phillips, 2004: 141). Sekülerleşmenin daha ziyade Batı Avrupa toplumlarında görüldüğünü ve sekülerleşme tezinin de bu duruma odaklandığı iddia edilmiştir. Benzer şekilde yeni paradigma da Amerika'da dini canlılığa bakarak sekülerleşmenin her yerde geçerli olmayan teori olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda, Avrupa ve Amerika arasındaki farklılaşmada olduğu gibi modernleşme sürecinin bir sonucu sekülerleşmenin kaçınılmaz olduğu anlamına gelmediği ifade edilmiştir (Caroll, 2004: 6).

Bruce, sekülerleşmenin kaçınılmaz olduğu düşüncesinin yanlış anlaşıldığını ifade eder. Farklılaşma, rasyonelleşme, modernleşme süreçleri sonunda sekülerleşmenin meydana gelmesi onun kaçınılmaz olduğundan değil, şartların bunu gerektirmesinden dolayı olduğunu ifade eder (Bruce, 1999: 7). Sekülerleşmenin evrimci bir çerçevede değerlendirilmesi eleştirilmiştir. Ancak, sekülerleşme teorisyenleri de sekülerleşmenin toplumun evrimsel gelişimin sonunda ortaya çıkacağı düşüncesini benimsemezler. Örneğin, Bellah, dinlerin gelişimini evrimci bir farklılaşma çerçevesinde açıklar. Buna göre dinlerin gelişmesinde, arkaik, ilkel, tarihi, erken modern, modern din şeklinde beş ideal-tipik aşama kabul eder. O, evrimi giderek artan bir farklılaşma ve organizasyonel karmaşıklık süreci olarak değerlendirir ve bu sürecin kaçınılmaz ve tersine döndürülemez bir süreç olduğunu kabul etmez. O, karmaşık ve basit formların aynı toplumda bir arada var olabileceğine işaret eder (Robertson, 2005: 262-63). Ayrıca, farklılaşma kavramının dini inançlar ve organizasyonda değişimini analiz için bir yöntem olarak kullanımı için modern toplumun sekülerleşmesi veya “dinde bir çöküşü” zorunlu olarak ima etmeye gerek yoktur. Farklılaşmanın bizzat kendisi, Bellah'ın daha sıkça ifade ettiği üzere nötr bir kavramdır (Hill, 1973: 243).

Tilly, toplumsal evrimci düşüncesinden kaynaklanan ve tarih ve siyaset araştırmacılarının da paylaştığı bir beklentiye, modern tarihin kaçınılmaz sonuçlarından birinin, toplumsal süreç ve yapıların tedricen farklılaşması olacağı beklentisini ele alır. Tilly farklılaşmanın “önemli değişim süreçlerinden biri” olduğuna katılır, ama şunu da ekler: “Çağımızdaki temel değişikliklerin çoğu beraberinde farklılaşmanın ortadan kalkmasını getirmiştir, bazı temel değişiklikler için de farklılaşma ikinci niteliktedir, hatta söz konusu değildir.” Kanıt olarak da dilsel standartlaşma, kitlesel tüketim ve dini yayılmacılığı gösterir (Dawison, 2002: 72).

Sekülerleşmenin, toplumsal olayları tek yönlü bir düzlemsel doğrultuda seyreden olgular şeklindeki değerlendirmelerinin, toplumda meydana gelen farklı şartların dinin ölümüne engel olamayacağı ileri sürülmektedir. Bu sosyolojik anlayış, daha iyimser bir bakışla belki dinin tamamıyla yok olmayacağını, ama bir “boş zaman” aktivitesi olma seviyesinden öteye de geçmeyen marjinal bir olgu haline geleceğini iddia etmektedir (Martin, 1991: 193).

Sekülerleşme olgusunu çalışan çoğu sosyolog kendine özgü modern endüstriyel toplumların araştırılması ve gözlemlenmesine yoğunlaşmışlardır. Onlar, yine de sıkça sekülerleşmenin evrensel ve muhtemelen kaçınılmaz bir süreç olduğunu varsaymışlardır. Örneğin Wilson, “sekülerleşmenin bir toplumda uzun vadede meydana gelen bir süreç” (Wilson, 1982: 150, 1987: 161) olduğunu iddia eder. Bununla birlikte Wilson, sekülerleşmenin önde gelen bir savunucusu olsa da, sekülerleşmenin gerçek örneklerinin kültürel ve tarihsel olarak her bağlamda spesifik olduğunun açıkça gösterildiğini kabul eder. Toplumda dinin rolündeki değişmelerin boyutu ve doğası dünyanın farklı bölümlerinde çok değişkenlik gösterebilir ki, sekülerleşmeyi tek başına bir süreç olarak görmek hata olur. (Haralambos and Holborn, 1995:494).

Diğer taraftan, sekülerleşme kavramın içerdiği varsayımlara, doğasındaki belirsizliklere yönelik eleştiriler ve sosyolojik kuram açısından yararlı bir amaca hizmet edip etmediği konusunda da çeşitli tereddütler ileri sürülmüştür. Ancak sekülerleşme kavramı bir yandan modernleşme kuramının temel kavramsal araçlarından biri olarak; öbür yandan da, modernizmin ilerleme projesinde kaçınılmaz bir süreç olarak tanımlanmıştır (Başer, 2001: 62). Modernleşmeci yaklaşım, pozitivist felsefenin etkisinde kalarak, modernleşmenin kaçınılmaz ve geri döndürülemez bir süreç olduğunu savunmuştur. Gelişmeci yaklaşıma göre ise modernleşme, geleneksel toplumdan modern topluma doğru gidişte kesinlikle yaşanması gereken kaçınılmaz bir süreç değildir. Geleneksel toplumların, ilkel kabilelerden Roma ve Çin imparatorluklarına kadar uzanan çizgide çeşitli türleri ve birbirinden tamamen farklı örgütlenme biçimleri vardır. Bu toplumların batının modernleşme sürecinden geçmelerini kaçınılmaz olarak görmek, modern toplumu tarihin nihai evresi kabul etmeyi gerektirir. Kendi içinde bir çelişkiler bütünü olarak sürekli değişen batı tipi modern toplumun, insanlığın ulaşacağı en son toplumsal evre olduğunu ise kimse söyleyemez (Bayhan, 1997:136).

Weber'in "dünyanın büyüden arınması" ifadesinde özetlenen rasyonelleşme süreciyle birlikte bilim ve teknolojiye gelişmelerin bir sonucu olarak dini öğretilerin yerini rasyonel teknik ve prosedürlerin alacağı, bilimsel metodun hakim olacağı şeklinde ifadeler öne sürülmüştür (Wilson, 1982:). Bunun karşısında, bilimin ilerlemesiyle birlikte dinin gerek bireysel gerekse kurumsal anlamda hayatın tüm boyutları üzerindeki etkisini kaybedeceği tezinin son zamanlarda yapılan araştırmalarla geçerliliğini kaybettiği öne sürülmüştür. Fizik, matematik gibi tabii bilimlerle meşgul olan bilim adamları arasında kendilerini "dindar" olarak tanımlayanların oranı psikolog, sosyolog ve antropologlara göre daha olmasının da bu durumu desteklediği ifade edilmiştir. Din bugün hem dünya politik arenasında hem de yerel politika üzerinde önemi giderek artan bir güç olarak yer almaktadır. Bu da toplumların modernleştikçe kaçınılmaz olarak sekülerleşeceği tezinin iyi bir temele dayanmadığını göstermektedir (Köse, 2001: 211).

Burada, başta Marx, J.S. Mill ve Henry Maine olmak üzere birçok düşünürün tarihi, yeninin eskiyi, modernin gelenekseli, sekülerin dini alanı aşmasını sağlayacak sürekli bir dönüşüm süreci olarak kavradıkları için bir durumdan başka bir duruma geçiş olarak niteledikleri şey ima edilir (Dawison, 2002: 12). Yani, rasyonelleşme neticesinde bilimsel alanlarda gelişmenin yaşanacağı, dinin etkinliğini kaybedeceği ileri sürülmüştür. Öncelikle sekülerleşmenin geri dönülmez evrensel gerçeklikte bir sosyal süreç olduğu iddiası bilimsellikten uzak, insana ve tarihe belli bir bakışın ürünü olduğu ve belli bir bakış açısını yansıttığı iddia edilmiştir. Böyle bir görüşün, insanın iradi eylemini göz ardı etmesi, sonuçta ideolojik bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Ancak, diğer yandan gözlemlenebilir olgular, dinin modernleşmeyle birlikte gerilediği yargısının tersine sonuçlar vermektedir (Muşta, 1999: 464).

Sekülerleşme tezi, sekülerleşmenin sanayi toplumunun ve kültür modernleşmesinin yükselişinin kaçınılmaz bir özelliği olduğunu ileri sürer. Bu teze göre, modern bilim, geleneksel inançları daha az akla yatkın bir duruma getirmiş yaşam dünyalarının çoğullaşması dinsel sembollerin tekeline kırmış; kentleşme bireyci anomik bir dünya yaratmış; ailenin öneminin aşınması dinsel kurumları daha az ihtiyaç duyulan bir konuma düşürmüş; teknoloji her şeye kadir Tanrı fikrini daha az gerekli ve akıl dışı bir kalıba sokarak, insanlara kendi çevreleri üzerinde daha fazla denetim kurma olanağı tanımıştır. Bu anlamda sekülerleşme, Max Weber'in toplumun akıllaşması kavramıyla ifade etmeye çalıştığı olgunun bir ölçüsü olarak kullanılmaktadır. Bunun yanı sıra sekülerleşme teorilerinin tamamı, sekülerleşmenin zorunlu olarak meydana geleceği

görüşünü ileri sürmezler. Sekülerleşmenin kaçınılmazlığıyla ilgili tartışmalarda yeni paradigma, sekülerleşme tezini eleştirirken daha ziyade toplumsal olaylara tekamülcü bir nazariyeden bakan, örneğin Comte'un üç hal yasaının sonucunda pozitif döneme ulaşılacağı, şeklinde sosyologların görüşlerini eleştirdiği görülmektedir. Ancak, yeni paradigmanın da farklılaşma, rasyonelleşme, modernleşme gibi süreçleri tecrübe eden bir toplumun sekülerleşmeye ulaşip ulaşmayacağı konusunu belirsiz bırakır. Eleştirilerin de daha ziyade sekülerleşmenin gerçekleştiği ancak bu durumun zorunlu olmadığını, sosyal olguları determinist bir bakış açısıyla ele almanın sonucu olduğu iddia edilmiştir.

### 5.5. Sekülerleşme ve Yeni Dini Hareketler

Dünyada çapında meydana gelen yeni oluşumları değerlendirmek, özellikle de sekülerleşme teorilerinin verilerini değerlendirmek açısından yeni dini hareketler olgusu din sosyolojisinin gözde konuları arasında yer almaya devam etmektedir. Konu hem klasik sekülerleşme teorileri hem de yeni paradigmanın ortaya koyduğu verilerin güvenilirliği ve geçerliliğini koruması açısından önemli olmakla birlikte, modern Türkiye'nin toplumsal yapısında meydana gelen yeni gelişmelerin anlaşılması açısından da son derece önem arz etmektedir. Klasik sekülerleşme teorilerine karşı bir meydan okuma olarak algılanan yeni dini hareketler farklı dindarlık biçimlerinin ortaya konulması, sayıları son yıllarda hızla artan din değiştirme olgusunun açıklanması gibi yeni ve farklı olguların incelenmesi açısından da araştırmacılara bu alanda büyük bir veri kaynağı sağlamaktadır.

Sekülerleşmeyle birlikte dinin yok olmadığı, en çok sekülerleştiği iddia edilen ülkelerde dini canlanmanın ortaya çıkması bir takım sorgulamaları beraberinde getirmiştir. Sekülerleşme tezine karşı en somut tehdit olarak nitelenen yeni dini hareketler olgusunun doğru anlaşılması sekülerleşmenin yönü hakkında elverişli bilgiler sunmaktadır.

Modernleşme sekülerleşme sürecinde bütün dünyada yaygın bir şekilde görünürlük kazanan yeni dini oluşumları tanımlama noktasında bir takım farklılıklar söz konusu olmuştur. Medya ve kamuoyu, bu oluşumlar için çoğu zaman kötü ve aldatıcı pratikler, zihin kontrolü veya psikolojik baskı ve belki cinsel suistimal ve şiddet eğilimleri ima eden olumsuz fikirler, genelde acayip inançlar anlamına gelen "kült" kelimesini kullanma eğiliminde olmuşlardır. Ancak, akademisyenler yargılayıcı bir kavram kullanmak yerine; yeni dini hareket, azınlık veya alternatif din gibi tarafsız kavramlar kullanmayı tercih etmişlerdir.

Din sosyolojisi literatüründe yakın zamanda kullanılmaya başlanan yeni dini hareket kavramı, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, 1950'lerde ortaya çıkan, 1970'lerden itibaren görünürlük kazanmaya ve yaygın bir ilgi görmeye başlayan bu yeni oluşum söylemlerinde coşkun bir dini, ruhi ve felsefi yaşantı vaat eden birbirinden farklı oluşumları ifade etmek için kullanılmaktadır (Barker 1992: 9; krş.Kirman, 1999: 223).

Barker Yeni dini hareketlerin önde gelen özelliklerini şöyle sıralamıştır:

1-) Geleneksel dinlerden farklı bir yapı ve söyleme sahip olmaları itibarıyla 'yeni' olmaları; yerleşik dinden farklı olmalarına karşın söylemlerinde coşkun bir dini, ruhi ve felsefi yönlerinin olması yönüyle de 'dini' olmalarıdır.

2-) Üyelerinin üreme yoluyla değil de, din değiştirme yoluyla kazanıldığı belirtilmekte ve bu üyelerin bütün din değiştirenlerde olduğu gibi arzulu, adanmış ve fanatik tipler olduğu vurgulanmaktadır.

3-) 1970'lerde ortaya çıkan yeni dini hareketlerin üyeleri, iyi bir eğitime sahip olan, orta sınıf genç yetişkinlerden oluşmakta ve toplumun genelinden ayrıldıkları vurgulanmaktadır.

4-) Çoğu kez karizmatik otoriteyi kullanan bir kurucu veya lider vardır ve erkek veya bazen kadın olan bu lider, gelenek veya kanunlar tarafından kuşatılmamıştır.

5-) Yerleşik dinlerin nesiller boyunca ifade etmeye çalıştığı 'hakikat'in daha anlaşılabilir versiyonlarına sahip olduklarını iddia etmektedirler.

6-) Grup bilincine dayalı olarak 'biz' ve 'onlar' ayrımı yapılır. Bu ayrıma göre 'onlar' kötüyü temsil ederken 'biz' doğru ve güzeli temsil etmektedir.

7-) Son olarak, yeni dini hareketlerin söylemlerine karşı toplumun genelinde kuşku, belki de düşmanlık söz konusudur (Barker, 1992: 11).

Birçok sosyolog, dini grupların hızlı sosyal değişiminin yaşandığı dönemlerde ortaya çıktıklarını ifade etmektedir (Berger, 2002: 13, Hervieu-Leger, 2005: 309). Özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın oluşturduğu ekonomik çöküntü, işsizlik, toplumsal yapıdaki parçalanma gibi durumlar insanları farklı bir takım arayışlara sevk etmiştir. Geleneksel değerlerin ve normların bozulmaya yüz tuttuğu, sosyal tutarsızlığa ve anlam ilgilerini kaybettiği durumlar yeni dini hareketlerin ortaya çıkmasına uygun bir zemin hazırlamaktadır (Bodur, 2000: 306). Yeni dini hareketlerin, bilim ve politikanın çözemediği pek çok problemin bulunduğu, temel toplumsal kurum olan aile ve dinin çözülmeye başladığı Batı toplumlarında aradığı huzur ve mutluluğu bulamayan, mekanik ve materyalist ideolojilerin kimliksizleştirdiği tatminsiz ve huzursuz insanlar için modern hayatın meydana getirdiği sosyo-ekonomik ve kültürel krizden bir kaçış yolu olarak ortaya çıktığı iddia edilmiştir (Kirman, 1999: 226).

Geleneksel toplumlarda din, insan hayatının şekillendirilmesi ve anlamlandırılması açısından büyük bir etkiye sahiptir. Ancak, farklılaşma, işbölümü, uzmanlaşmanın ortaya çıkması, bilim ve teknolojiye kaydedilen hızlı adımlar toplumsal yapıda önemli değişimlere neden olmuştur. Değişme toplumsal yapıyla sınırlı kalmamış aynı zamanda dini de etkilemiş; din, toplumsal alandaki etkinliğini kaybetmiş, kendi alanına çekilmiş, bireysel bir tercih olarak algılanmaya başlamıştır. Dinin karakteri ve rolünde gözlenen değişimler yeni dini hareketlerin ortaya çıkmasında önemli bir faktör olarak değerlendirilebilir. Yani, özellikle sekülerleşme sürecinin yaşanmasından sonra toplumlarda geleneksel dini hareketler, yeni şartlara uyum sağlama problemi çerçevesinde birtakım problemlerle yüz yüze gelmişler, bu durumda bazı hareketler kendilerini bu yeni duruma, yeni şartlara uyarlama yolunda bir takım değişimlere yol açmış, bazıları da, bu değişime reaksiyon olmak üzere bu tür oluşumlarda dini hareketlerin doğmasında bir başka önemli etken olarak dikkat çeken husus olarak değerlendirilebilir (Bodur, 2000: 307).

Yeni dini oluşumların ortaya çıkışında modernleşmeyle birlikte dinin etki gücünü kaybetmesi sonucunda, bilim ve teknolojinin ilerlemesi modern insanı anlam arayışına itmiştir. Çünkü daimî bir özellik taşıyan ve çözümleri rasyonel saptamaların ötesinde olan var oluşsal arayışları tatmin olunmayan bir dinî sistemden, tatmin aranan bir başka sisteme yönelmektedirler. Kısacası, yöneliş yine dinîdir. Berger, yeni dinî akımların ortaya çıkışını tamamen modernite karşısında duyulan tatminsizliğe bağlar. Çünkü "insanlığın tarih boyu tecrübe ederek kesinlik atfettiği değerler bugün artık modernite tarafından tehdit edilmektedir. Bu, insanlar için rahatsız edici bir durumdur. Bu değerlere tekrar kesinlik atfeden yeni dinî hareketler bu rahatsızlığı hafifletici bir görev üstlenerek insanları cezp etmektedirler." (Köse, 2001: 208).

Toplumsal tabakalaşma sistemi, bir toplumdaki servetin kontrolüyle ve bu kaynakların dağıtımıyla doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla toplumsal konumundan

memnun olmayan bireyler hak ettikleri ödülleri veya toplumsal saygınlık elde edemedikleri düşüncesiyle toplumda marjinal konuma düşmekte ve içinde buldukları bu duruma reaksiyon olarak bu ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla çeşitli dini oluşumlara katılabilmektedirler (Kıray, 1999: 148; Bodur, 2000: 305). İdeal bir dünya cenneti kurmayı amaçlayan modern sosyal hareketlerin her birine yakından bakılacak olursa, dinlerin iyi veya kötü bir kopyası oldukları görülür. Öte yandan sözde-Marksist toplum bilimcilerin şekil ve adlandırma açısından tamamen seküler görünen bu tür yeni sosyal hareketleri, toplumda kolektif bir aşkınlık ve maneviyat arayışının dışı vurumu olarak görmeyip, kendi deyişleriyle bireysel ve toplumsal özgürlük arayışının ya da sorumluluk arayışının kendiliğinden doğurduğu hareketler olarak gördükleri ifade edilmiştir (Coşkun, 2005: 18-19).

Yeni dini hareketlerin hangi toplumsal tabandan beslendikleri konusunda birbirinden oldukça farklı görüşler ileri sürülmüştür. Parçalanmış bir aile yapısına mensup, mutsuz bir evlilik, geleceği parlak olmayan bir kariyere sahip olan birinin bu olumsuz şartlardan kaçıp kurtulmasının bir yolu olarak düşünülmüştür. Geleneksel dinlerin tarihsel süreç içerisindeki söylem ve uygulamalarını sıkıcı, riyakar, lakayt olduğuna ve toplumun daha geniş kesimlerine ulaşmadığına ve bu yerleşik dinlerin materyalist bir dünyanın çark dışısi olmadan öte bir şey sunmadıklarına inanan insanların farklı bir alternatif arayışları olarak görülmüştür (Barker 1992:12). Bunun yanında yeni dini hareketlere katılanların genelde genç yaşta, yüksek seviyede eğitim almış, ekonomik bakımdan ortalamanın üstü gelire sahip insanlar olduğu da ifade edilmiştir (Kirman, 1999:232). Wilson'a göre Hristiyan geleneğine ait hareketlere genelde sığ düşünceli, yaşlı ve eğitimsiz olanlar katılırken, yeni ortaya çıkan hareketlere ise eğitim görmüş daha genç insanlar katılmaktadır (Demirci, 2001: 32).

Modernleşme ile hem toplumsal seviyede hem de bireysel seviyede dinin gerileyeceği ileri sürülmüştür. Fakat zaman bu temel fikrin yanlış olduğunu ortaya koymuştur. Modernleşmenin bazı bakımlardan sekülerleşmeye sebep olduğu, hatta bazı coğrafyalarda bunun daha fazla hissedildiği doğrudur. Ama modernleşmenin sekülerleşme karşıtı birçok güçlü hareketi doğurduğu da ortadadır. Ayrıca toplumsal seviyedeki sekülerleşmenin mutlaka ferdî bilinç seviyesinde de gerçekleşmesi gibi bir zorunluluk söz konusu değildir. Bazı dinî kurumlar birçok toplumda güçlerini ve etkilerini kaybetmişler, ancak hem eski hem de yeni dinî inanç ve ibadet şekilleri, bazen yeni kurumsal şekillere, bazen de aşırı bir dinî ifadeye dönüşerek fertlerin hayatlarındaki yerlerini korumuşlardır (Berger, 20002: 13-14).

Modern toplumlar aynı zamanda, Marcel Gauchet'in "değişimin zorunluluğu" dediği şeyin baskısı altındadırlar. Bu nedenle modern toplumların hayatları yapısal olarak belirsizdir. Bilim ve teknoloji tarafından ortaya konan rasyonel zorunluluklar sürekli meydan okumaktadır. Sonuçta, kendi belirsizliklerinin doğal bir neticesi olarak anlam kaymalarıyla patlamaların yaşandığı toplumlardır. Fransa, Belçika ve İsviçre'de yapılan çeşitli uygulamalı araştırmalar, en modern ve en rasyonel kültür içinde yer alan bu insanların (mühendisler, bilgisayar uzmanları) gaipten haber verme, ruhçuluk gibi en irrasyonel tecrübeler aramak için belirgin bir eğilime sahip olduklarını göstermektedir. Batı Avrupa'nın her yerinde-kilise içi veya kilise dışı-yeni dini hareketlerin müntesipleri arttıkça; "derin ekoloji", diye ifade edilen ruhçu psikoloji vb. akımların çeşitliliği de artmaktadır. Eğer sekülerleşme, dinin rasyonel bir şekilde daralma süreci olarak görülürse, Sekülerleşmenin olup olmadığı şeklindeki soruya verilecek cevap bugün için açıkça görülüyor ki "hayır" olacaktır (Hervieu-Leger, 2005. 313).

Yeni dini hareketlerin özellikle son yıllarda canlanışa geçmesi, sekülerleşme tezinin sorgulanmasına neden olmuştur. Sekülerleşmenin kendini en çok hissettirdiği bir

dönemin aynı zamanda dini oluşumları da canlandırdığı bir dönem olarak nitelendirilmiştir. yeni dini hareketlerin süper marketi olarak nitelenen ABD'deki hareketlerin sayısındaki artışa bakılarak, bu hareketlerin sekülerleşmeye en güçlü meydan okumayı gerçekleştirdiği iddia edilmiştir. Berger, insanların dine her zaman ihtiyaç duyduklarını ve dinin her zaman var olduğunu; asıl açıklanması gerekenin dinin yok olmamasıdır. Ona göre, modern sekülerizmin ortaya çıkışıyla bu hareketlerin ortaya çıkışı hayret vericidir. Dolayısıyla Amerika'daki seküler eğilimli Chicago Üniversitesi'nin varlığı, İran'ın Kum şehrindeki medreselerin varlığından daha ilginçtir. Dolayısıyla, sorgulanması gereken dinin varlığını devam ettirmesi değil, sekülerleşmenin halen devam etmesidir (Berger, 2002: 16).

Bunun karşısında, yeni dini hareketleri birçok sosyolog toplumdaki bireylerle toplum arasında yeniden bütünleşmeye katkıda bulunan oluşumlar olarak müspet yönde değerlendirirken; diğer bir kısım sosyolog da, bu tür hareketlerin herhangi bir kültürel özelliğinin olmadığını ve toplumda bütünleşmeye katkı sağlamayan marjinal hareketler olarak değerlendirmektedirler (Bodur; 2000: 307). Önde gelen sekülerleşme teorisyenlerinden Wilson, yeni dini hareketlerin ortaya çıkmasını Weber'in 'dünyanın gözünü açması' ifadesindeki anlamında rasyonelliğin gelişimiyle eş değer olarak değerlendirir (Hill, 1973: 231). Bu hareketleri, toplumun bütünleşmesi ve kültürüne herhangi bir katkısı olmayan, kendi içine kapalı marjinal gruplar olarak değerlendirmektedir. Ayrıca, bu hareketlerin kilisenin otoritesinin kaybettiğinin bir göstergesi olarak değerlendirileceğini ifade etmiştir (Wilson, 1982:86). Bununla birlikte, Wilson ekümenik hareketi sekülerleşmenin uzak kanıtı olarak yorumlar. Ona göre, toplumsal sözleşmenin uzlaşma ve düzeltme anlamlarında birleşmesinden bu yana organizasyonlar güçlüyken zayıf hale gelmişlerdir. "O ekümenizmin, çöküşteki Hıristiyanlığın uçan kuştan medet umduğunu gösterdiğine inanır. (Haralambolos and Holborn, 1995: 487).

Geleneksel dinlerin sahip oldukları fonksiyonlarından çoğunu kaybetmeleri yeni dini modeller ortaya çıkarmıştır. Çok çeşitli ve farklı kültür unsurlarını, geleneksel değerlerin yanında modern değerleri de barındıran bu hareketleri üç kategoride değerlendirir. Birincisi, temel motivasyon misyonerlikten kaynaklansa da yerli kültürün kendine has özelliklerini taşıyan hareketler. İkincisi, yöresel özelliklerini kazanmış, dış temaslardan etkilenen hareketler. Üçüncüsü, III. Dünya ülkelerinde, Batılı ülkelere yönlendirilen hareketler. Bu hareketlerin Hıristiyan oluşu ve dinin dönüşümü haricinde pek ortak özellikleri de yoktur (Demirci, 2001: 31).

Yeni paradigma, sekülerleşmenin gerilemesinin kanıtı olarak sektlerin gelişmesini görür. Peter Berger, doğaüstüne inancın seküler toplumlarda sadece sekteryan bir formda ayakta kalabileceğini öne sürer. Sektlerin sayısı ve onların üyelerinin boyutunun tam ve doğru olarak ölçülmesi mümkün değildir. Buna rağmen Roy Wallis, geç 1970'lerden bu yana yeni dini hareketlerde bir düşüş olduğuna ve daha eski yerleşik sektlerin bazılarının Britanya'da geliştiğine inanır. Yehova Şahitleri'nin üyeleri 1970'de 62.000'den 1990'da 116.000'e yükselmiştir. Bugün, İkinci Dünya Savaşı'ndan önce olduğundan daha çok sekt vardır. Stark ve Bainbridge USA'da 1960'larda kült formasyonunun en yüksek oranlarına sahip olduğunu gösterirler. Kültlerin % 23'ü 1970 ile 1977 arasında biçimlenmişti ve % 38'i 1960'larda, % 4'ü 1950'lerde ve geri kalan %25 ise 1950'lerden önce biçimlenmişti. Kanıttaki bu tutarsızlığa rağmen, sektlerin görünür canlılığı sekülerleşme teorilerine karşı bir kanıt sunuyor gibi görünmektedir (Haralambolos and Holborn, 1995: 487).

Wilson'a göre, her ne kadar dinin toplumdaki etkisinin azalması sekülerleşmeye götürse de, bu süreç aynı zamanda yeni dini şuurların ortaya çıkmasına da sebep



olmuştur. Yeni dini mezhepler dini dönüşümü sağlayıcı olarak ortaya çıkmıştır. Bu noktada “din, alternatif bir kültür olarak sürmekte ve modern sosyal sistemi tehdit etmeyen bir unsur olarak gözlemlenmektedir”. Dinin modern/seküler bir dünyada eski formlarından sıyrılıp farklı formlarda tekrar şekillenmesi olayına Wilson “Dinlerin Dönüşümü” adını vermektedir. Bu dönüşümlerden her biri bir sekülerleşme olayıdır ve hatta sekülerleşmenin birer teyididir. Wilson’a göre kilise kurumunun eski formları ve süreçleri artık bilerek terk edilme sürecine girmiştir. Bu durum kiliseyi çağdaş topluma uydurma teşebbüslerinin bir sonucudur. İşte; yazarın ifadesiyle, “kutsal”ın sahası “seküler”in zorlamalarına böylece boyun eğmektedir. Bu süreç dünyanın iman tarafından değil, fakat imanın, dünyanın sanatlı teknikleri tarafından fethedilmesidir. Kısaca dünya teknikleri imana galip gelmiştir. Netice itibariyle, Wilson açısından seküler bir toplumda dinin sosyal bir önemi yoktur. O ancak ferdi planda ve aile hayatında var olabilir. Bu anlamda dinler ölmüştür. Onların bir daha doğru doğmayacakları ise belli değildir (Demirci, 2001: 20).

Stark ve Brainbridge bütün kültürleri saçma ve marjinal bir fenomen olarak kültür hareketlerini kapsayan yanlış bir değerlendirme yapıldığını ifade ederler. İlk hipotez geleneksel kiliselerin çok zayıf olduğu yerde kültürlerin çok olacağını kabul eder, çünkü bu bölgelerde nüfusun büyük bir oranı, kuralcı kiliselere ilgisizdir, muhtemelen coğrafi mobilitenin bir sonucu olarak yeni düşünceleri tecrübe edilebilecektir. İkinci hipotez, mezhepçi yeniden canlanmanın daha büyük bir oluş derecesinin, görece güçlü olan geleneksel kiliselerin olduğu yerde yeni kültürel tecrübelerinden daha fazla olacağını kabul eder. Stark ve Bainbridge, onların hipotezlerinin onların verileri tarafından doğrulandığını buldular ve kültür ve sekt teşekkülünün sekülerleşmeye fonksiyonel alternatifler olmadığı ancak farklı cevaplar olduğu sonucuna ulaşırlar. Sekülerleşme, geleneksel kiliseleri büyük oranda zayıflatmıştır ancak o dindar olmayan bir nüfus üretmemiştir, sadece kilisesizlik üretmiştir. Kilise üyeliğinin düşük olduğu bölgelerde bile olağanüstüne inanç yüksek durmaktadır. (Hamilton, 2001: 207).

Wilson, kültürlerin ortaya çıkışını sekülerleşme sürecinin doğrulayıcısı olarak görmektedir. Çünkü bu kültürlerin dinin modern bir toplumda öneminin azaldığını göstermektedirler. Dolayısıyla, yeni dini hareketlerin toplumsal sistem açısından gerçek bir önemi yoktur, bireysel seviyede kurtuluşlar sunabilir (Demirci, 2001: 36).

Dobbeleare Amerika Birleşik Devletlerindeki Evanjeliklerin yıllara göre yüzde oranlarını verirken onların üye sayısındaki azalmayı gösterir ve sonuç olarak, Şayet bu birçok araştırmanın öne sürdüğü gibi kuşaksal bir eğilim ise, kilise ve sinagogların geleceği çok daha belirsizdir. Kilise ve sinagoga bağlılık, özellikle sözde liberal mezheplerde azalmıştır, ancak 1968’den beri Katolik Kiliselerinde de azalma meydana gelmiştir. Bununla birlikte, 1972’den bu yana kiliseye katılım için küresel rakamlar ABD’de yüzde 40 civarından yüzdelik bir orandan daha çok değişme olmamıştır. Yine, kiliseye gitme oranı daha genç olan kişilerden ziyade daha yaşlılar arasında daha yüksektir ve bu eğilimler Avrupa için de doğrulanmıştır. Sonuç olarak, sekülerleşme mekanik bir süreç değildir ve o dini gruplara reaksiyonu hesaba katar. Bununla birlikte, onların gücü bireylerin er geç mobilizasyonu ve motivasyonu için sınırlanmıştır. Uzun vadede, kilise/din özellikle gençler arasında, kilise ve sinagogların potansiyel yeni üyelerini kaybetmiş gibi görünür (Dobbeleare, 1989: 37.)

Bu hareketler, sekülerleşme sürecine karşı koyamazlar ve seküler bir toplum karşısında meydan okumanın kısa süreli ve istikrarsız jestlerinden ziyade başka karşı koyuş sergileyemezler. Benzer sonuçlara Roy Wallis tarafından ulaşılmıştır, Wallis’e göre “yeni dini hareketler nüfusun sadece küçük bir oranını kapsar ve yetişkinliğe doğru geçiş dönemi zarfında sadece çok geçici periyotlar için sıkça düzenler”. Dünyayı-

onaylayan hareketlere üye olanlar için üyelik motifleri çoğunlukla zaten sekülerdir: onlar diğer dünyaya ait ilgileri sürdürmekten ziyade dünya ile iyi geçinmeyi isterler. (Haralambos and Holborn, 1995: 488).

Yeni dini hareketler ölçülebilir gerilme ile geleneksel dindarlığın düşüne paralel, inançların yeniden organize edilmesi süreci arasındaki karmaşık-özellikle modern-bağı düşünmeye yöneltmiştir. Yeni dini oluşumların açıklamaları klasik sekülerleşme paradigmasıyla çelişki arz etmez; fakat sekülerleşme sürecinin ne olduğu konusunda yeniden düşünmeyi gerekli kılar: Sekülerleşme, bütünüyle rasyonel bir toplum içinde dinin gerilemesi değil; fakat dindarlık formlarının genel bir yeniden şekillenmesidir. Yenilik ve değişime öncelik vermesinden dolayı yapısal olarak belirsiz hale gelen toplumda, inançların daha genel ve yeniden dağıtımının bir parçasıdır (Hervieu-Leger, 2005: 309).

Türk toplumunda ortaya çıkan dini karakterli yeni oluşumlar, Türk toplumunun kendi iç dinamiklerinin sonucudur. Türk toplumu bir manada dini çoğulculuğun olmadığı veya çoğulcu bir toplum yapısı şeklinde değerlendirmeyeceğimiz bir yapı tipi sergilemektedir. Birliğe daha çok vurgu yapan, üniter bir yapı sergilemektedir. Çoğulculuk daha çok ABD ve batı endüstri toplumlarında görülmektedir. Ancak Türk toplumunda dini gruplar arasında çoğulcu anlamda 'rekabet' olmadığı gibi daha olumlu değerlerin ortaya çıkabileceği şeklindeki bir iddiaya karşılık, Türk toplumunun üniter yapı arz ettiği ve dolayısıyla ortaya çıkan yeni dini hareketlerin bu yapıyı zedelediği ifade edilebilir. Türk toplumunda genelde cemaatvari bir yapılanma mevcuttur. Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş özelliği sergileyen tranzisyonel bir karaktere sahiptir. Bu bakımdan geleneksel değerlerin ve özellikle dinin bu geçişte meşrulaştırma aracı olarak kullanılması söz konusudur. Liberalleşme sonucu bu tür dini hareketlerin görülmesi, bir bakıma tarıma dayalı toplum tipinin uzantılarını yansıtacağından hemen her tür gruplaşmalar daha çok dini öğelerin ağırlıklı olduğu bir yapılanma biçiminde kendisini gösterecektir (Bodur, 2000: 310).

## 5.6. İslam ve Sekülerleşme

En genel anlamda geleneksel dini ve kurum sembollerin toplumsal önemini kaybettikleri süreç olarak tanımlanan sekülerleşme sürecinin Batı toplum ve kültürünün bir ürünü olduğu, Batı dışı toplumların, kültür ve dinlerinin de bu süreçten aynı oranda etkilenip etkilenmediği veya sekülerleşmeyi ortaya çıkaracak potansiyelin bulunup bulunmadığı tartışılmıştır. Tartışmanın temelini, farklılaşma, rasyonelleşme, modernleşme sürecinin sonunda sekülerleşmenin meydana geleceği şeklinde klasik görüşe getirilen eleştiriler oluşturmaktadır. Sekülerleşme teorilerinin sadece Avrupa tecrübesinden hareketle genel geçer ve evrensel bir karakterden uzak olduğu ifade edilmiştir. Batı dışı toplumlar arasında yer alan İslam toplumlarının bu süreçten hangi oranda etkilendiği veya sekülerleşme eğilimlerin İslam'a göre imkânı önemli tartışmalara neden olmuştur. Bir kısım sosyolog İslam'ın özünde sekülerleşmeye izin verdiğini ifade ederken, diğerleri İslam'ın özünde ve tarihi gelişiminde sekülerleşmeye geçit vermediğini ifade etmektedir.

İslam dini, Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi evrensel dinler kategorisinde yer almaktadır. Hıristiyanlığın sekülerleşmenin oluşumuna elverişli bir ortam sağladığı ifade edilmektedir. Berger, sekülerleşmenin köklerinin Yahudi-Hıristiyan geleneğinde yer aldığını ifade ederek, Eski Ahit teolojisinin dünyayı ruhsallıktan arındırmak için faaliyette bulunduğu, Tanrının insanların kontrol kaynaklarını ve sorumluluklarını kötüye kullanma tutumuna sahip olmalarına izin veren bir süreci geliştirdiğini ifade

etmiştir. Böylece, İnsanlığa yeryüzü üzerinde egemenlik sahibi olmak için yol gösterilmiş ve bu tutum teknoloji ve bilimin daha sonraki gelişmelerine izin vermiştir (Roberts, 1990: 305). Sekülerleşme eğilimlerinin özellikle Hıristiyan sosyal çevrelerde ortaya çıktığı, diğer dinlerde bu türden eğilimlerin olmadığı ifade edilmiştir. Buna bağlı olarak, bu dini gelenekler de sekülerleşmenin olmadığı gibi endüstrileşme, modernleşme ve şehirleşmenin etkisinin de söz konusu olmadığı ifade edilmiştir (Berger, 2000: 172).

Sekülerleşmenin İslam dini ve toplumları için geçerli olmadığı ifade edilmiştir. Böyle düşünenlere göre, sekülerleşmenin tarihsel gelişimine bakmak gerekmektedir. Sekülerleşme Batı toplumlarında Rönesans, Reform, coğrafi keşifler, sanayileşme ve aydınlanma döneminin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Sekülerleşmenin merkezinde kilise devlet ayrımının olduğu bilinmektedir. Sekülerleşmeyle birlikte kilise/din toplumsal alandaki daha önce sahip olduğu şekillendirici fonksiyonunu kaybetmiştir (Wilson, 1987: 160). İslam dininde Hıristiyanlıktaki gibi bir kilise örgütünün olmaması, Batı'da olduğu gibi o döneme kadar kilisenin klasik din anlayışını sarsan Reform hareketlerinin ortaya çıkışı ve Protestanlık benzeri bir durumu doğurmamıştır. Bunun yanında, İslam dinindeki peygamberin tarihi şahsiyeti ve Müslümanlar tarafından algılanışı ile Kilise tarafından Hz. İsa'ya yüklenen Tanrısal nitelikler farklı şeylerdir. Yine Kur'an semantiğindeki akıldan anlaşılan şeyle Kilise'nin dogmatik akıl anlayışı aynı şeyler değildir. Kaldı ki İslâmiyet'te, Hıristiyanlıkta olduğu gibi kendilerine Tanrı'nın vekili veya onlar adına iş yapan bir din adamları sınıfının olmaması sekülerleşmenin İslam dünyasında ortaya çıkmamasının nedeni olarak gösterilmektedir (Altıntaş, 2001: 79).

Sekülerleşmenin temelinde "dünyanın büyüden arınması" olduğunu ifade eden Weber, rasyonelleşmenin ortaya çıkışıyla birlikte insanların büyü, tılsım, animistik ruhların dünyadan kovulmasının yanında Tanrı ve insanı ayırmıştır. Dünya böylece, kutsallığından arındırılmış, insanların üzerinde serbestçe tasarrufta bulunabileceği bir alan haline gelmiştir (Attas, 2003: 42). Weber'e göre sekülerleşme süreci Batı'ya özgü bir gelişmedir ve bunun kökleri antik Yahudilikte, Protestanlıkta ve gelişen kapitalizmde bulunmaktadır. Bu sürecin merkezinde rasyonalite ve rasyonalizm kavramları bulunmaktadır (Robinson, 2002: 343). İslam tarihinde Batı benzeri böyle bir gelişmenin yaşanmadığı öne sürülerek sekülerleşmenin İslam açısından geçerli olmadığı ifade edilmiştir.

Birçok araştırmacı İslam ve sekülerleşmenin uyuşmayacağı yönünde yaygın bir kanaat taşımaktadır. Doğu toplumlarında özellikle, halkın çoğunun Müslüman olduğu ülkelerde din ve demokrasi arasındaki problematik ilişki hala kendini yoğun bir şekilde hissettirmektedir.

Bir kısım İslamcı yazara göre, insan Tanrı karşısında yer alan bir rakip değil, onun yanında yer alan, onu destekleyen bir dost/velidir. Bu nedenle, İslam imanı açısından, Nietzsche'nin iddia ettiği gibi bireyi otantik özgürlüğüne erdirmek için Tanrı'nın ölümüne ihtiyaç bulunmamaktadır. Tanrıyı özgür istenç karşısında önemli bir barikat olarak gören seküler düşünce birey adına Tanrı'yı yok sayma eğilimindedir. Bu açıdan çağdaş seküler düşüncenin önemli bir tanımlayıcı özelliği, düşüncenin 'mutlak'tan arındırılması olmakla birlikte, o meydana gelebilecek boşluğu doldurabilecek alternatifler sunamamıştır. Tanrıyı gerçeklik standardının dışına taşımak ve bireyin anlam dünyasını her türlü aşkın değerden arındırmak, insanın temelde düşünen bir varlık oluşu nedeniyle O'nu yaşantımızın dışına çıkarmak anlamına da gelmektedir. (Yeşilyurt, 2001: 124-125). İslam'ın birey ve toplum hayatının her alanına nüfuz ettiği ve sekülerleşmenin bu yönüyle İslam'la bağdaşmadığı ifade edilmektedir.

İslam ve sekülerleşme ilişkisinde, İslam'ın içsel dinamiklerinden kaynaklanan iki alanda sekülerleşmeye izin vermeyeceği ifade edilmiştir. Birincisi, sabit olarak kabul edilen, İslam'ın iman anlayışıdır. Amentü esaslarında ifadesini bulan tevhit, ahiret ve risalet sekülerleşmeye izin vermez. Yani, seküler dünya görüşünde varlık ve alem Tanrıdan kopuktur. Bu dünya görüşü peygamber ve onun getirdiğinden uzaklaşmış ve yabancılaşmıştır. Sekülerlik, sadece bu dünyaya, yaşanan ana yönelmiş ölüm sonrası hayat zihnin arka planına atılmıştır. Böyle bir dünya görüşü İslam'ın temel doktrini olan iman esaslarıyla uyuşmaz. İkincisi, İslam'ın muamelat denilen dinamik boyuttur. İnsanların hayatın çeşitli problemlerine karşı kutsal kitaptan bulamadığı çözümleri "içtihat" akıl gücüyle bulmalarının, Batı'da olduğu gibi sadece din bilginlerine değil, bilgisi olan her mümine izin vermesi sekülerleşmenin oluşmasına izin vermediği ifade edilmiştir (Altıntaş, 2005: 175-178).

Klasik sekülerleşme tezine karşı konumlandırılan yeni paradigmanın önemli savunucularından Stark, İslami inançla modernleşme arasında, sekülerleşmeyi olağanüstü derecede yalanlayan derin bir uygunluk olduğunu ifade etmektedir. Dünyanın çeşitli bölgelerinde yapılan farklı araştırmaların Müslümanların dini bağlılıklarının modernleşmeyle birlikte arttığını gösterir. Bu araştırmalara göre Müslümanların dine bağlılıkları eğitim ve meslekî prestijle olumlu bir şekilde ilişkilidir. Ayrıca da İslam esnek yapısıyla modernitenin tehditlerine karşı kendisini uyarlama kabiliyetine sahiptir. Stark, İslam dünyası ile ilgili araştırmaları değerlendirdikten sonra elde çok fazla veri olmadığını belirtir, fakat sözlerini ilginç sayılabilecek bir cümle ile tamamlar: "...Ama şurası da var ki, bilgili hiçbir gözlemci günümüz İslamı'nın bu gürleyen canlılığını keşfetmek ve İslam'ın modernleşmeyle doğru orantılı olduğunu anlamak için bu tür verilere bile ihtiyaç duymaz." (Stark 2000: 59; Köse, 2001: 212). Modernleşmeyle İslam arasında bir ilişki kurarken Berger ise detaylı bir değerlendirme ile şunları söylemektedir: "İslâmî hareket, kendilerini ilerici olarak tanımlayan entelektüellerin hala iddia ettikleri gibi kesinlikle daha az modernize olmuş veya "gerici" olarak nitelendirilebilecek bir toplum peşinde değildir. Hatta aksine bu hareket modernleşmiş şehirlerde daha güçlüdür ve bazı ülkelerde de Batı tipi yüksek eğitim almış insanlar tarafından benimsenmektedir (Berger, 2002:19). Anlaşılan, modernleşmeyle birlikte dinin toplumsal önemini kaybedeceği öngörülerini İslam dünyasından gösterilen örneklerde olduğu gibi önemli sarsıntılar geçirmektedir.

Sekülerleşmenin sadece batıya özgü bir gelişme olduğu, İslam'ın bunun dışında kaldığına işaret edenlerin yanı sıra, esasta İslam'ın sekülerleşmeye elverişli olduğunu ifade eden görüşler de ifade edilmiştir. Şayet, yüzyıldan fazla bir süreden beri İslam dünyasının -eğer son zamanlardaki yenileşme göz önünde bulundurulmazsa- Batı dünyasının bir-kaç yüzyıl önce yaşamış olduğuna benzer bir sekülerleşme sürecini yaşadığı görülmektedir. Bu süreçte kutsal yasa hızla kamusal yaşamdan çekilirken; eğitimdeki dinsel bilgiler de gitgide temelini yitirdi. Gerçi çok sayıda Müslüman kültürel anlamda İslam'ın içinde bulunmakta, ancak buna rağmen genellikle seküler Batıda Hıristiyanların yaptıkları gibi, onlar yaşamlarını salt rasyonel düşüncelere göre belirlemektedirler (Robinson, 2002: 343).

İslam dini, Hıristiyanlıktan çok farklı bir tarihi ve sosyo-kültürel şartlarda ortaya çıkmış ve gelişmiştir. İslam dünyasında din-devlet ilişkilerinin gelişmesi ve tutumların şekillenmesi açısından farklıdır. Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğunun hâkimiyeti altındaki topraklarda ortaya çıkmış, gelişmesi ve yayılması da bu imparatorluğun kültürel ortamında olmuştur. İslamiyet ise, böylesine bir siyasi, hukuki, kültürel ve sosyal imparatorluk şartlarından uzak, kabile düzeninin egemen olduğu ortamda ortaya çıkıp gelişmiştir. Dolayısıyla, iki din arasında karşılaştırma yapılırken, tarihsel

bağlamlarından bağımsız olarak değerlendirmek yanıltıcı sonuçlar verecektir (Günay vd., 1997: 61). İslam dini siyasi alanda herhangi bir yönetim modeli önermemekte, dünyevi işlerin düzenlenmesini insanlara bırakmaktadır. Bu noktada Hz. Peygamber'in "hurma ağacının aşılması" örneğinde görüldüğü üzere dünya işlerini yine insanlara bırakmaktadır. Anlaşılan Batı'da uzun mücadeleler sonunda gerçekleşen veya daha genel bir ifadeyle din-dünya ayrımı İslam dünyasında ilk dönemden itibaren mevcut olduğu görülmektedir.

İslam dini birinci derecede bireyi muhatap ve hedef almakta, onun gönlü ve vicdanına yönelerek onu uyarmaya ve kazanmaya çalışmakta, sorumluluğu da ona yüklemektedir. Aslında, bu özelliğini başlangıçtan itibaren de korumuştur ve korumaya da devam etmektedir. Bu bakımdan da, denilebilir ki, İslam dini, her şeyden önce bireysel seçim ve sorumluluğa dayalı bir vicdan dinidir. Zaten öyle olduğu içindir ki, müteakip gelişmeler altında sistemleşen ve topluma ve dünyevi düzenlemelere yönelik önemli normları ihtiva eden İslam Hukuku bile sonuçta bir tür "kazüvistik" hukuk" yani "vicdan hukuku" olarak karakterize olmuştur (Günay, 1999: 109). Şeriat, hem kendi yaşamında Müslümanlığı gerçekleştirme için bir davranış örüntüsünü, hem de devletin ona emrettiklerini içeriyor. Bu yaklaşıma göre bir Müslüman toplum dinî kurallara riayet ettiği ölçüde İslami bir toplumdur ve bir Müslüman devlet de, o dinî kurallar desteklediği ölçüde İslami'dir. Burada İslami toplum ve devletlerde sekülerleşmenin kriteri olarak bir yaklaşım getirilmiştir; buna göre onlar dinî kurallara riayet edip onu uyguladıkları ölçüde İslami'dirler ve buna karşı çıkıp uygulamadıkları ölçüde de sekülerdirler (Robinson, 2002: 351).

İslam dini akla, bilime, hoşgörüyeye verdiği önem dolayısıyla laiklik ve sekülerliğe giden yolu açmıştır. Kur'an ve sünnette buna işaret eden sayısız örnekler olduğu ifade edilmiştir. Din adına yapılan düzenlemelerin dinin temel iki kaynağından (Kur'an ve sünnet) bir tür akıl yürütmeyle yapılan içtihadı bırakılması, İslam dininin akla verdiği önemi göstermesi açısından önemlidir. İslam dininde ruhban sınıfının olmaması, dinin hiçbir şekilde kişi ve toplum hayatının tamamını düzenlemeyerek, onun emir ve yasaklarının dışında kalan ve mübah olarak nitelenen geniş bir karar ve fiillerinde insanın kendi aklı ve hür iradesiyle seçim yapmasına izin vermesi (Günay, 1997:88) İslam'ın sekülerleşmeye izin verdiğini gösteren işaretler olarak değerlendirilebilir.

Weber, rasyonel yaşama biçiminin Batıya özgü olduğunu iddia etmekte, kapitalist sistem gibi rasyonel bilim, rasyonel hukuk, rasyonel sanat, disiplinli iş ve meslek ahlakının hepsini Batının ürünü sayarak Protestanlığa bağlamaktadır. "Oysa medeniyet kervanının öncüleri olan Müslümanlar bilim, eğitim ve öğretimin gerçek taşıyıcıları olmuşlardır. Müslümanların bilime katkıları, Doğu ve Batı toplumlarının edebi, ilmi ve felsefi alanlarındaki ilerlemelerinde etkili olmuş ve yeni ufuklar açmıştır. Müslümanları modern bilimin kurucuları yapan unsur, Kur'an'ın genel ampirik tutumu olmuştur" (Bodur, 1990:93). İslam düşünce tarihine bakıldığında akılcı felsefenin öncüsü olarak bilinen "Mutezile" adlı dini oluşumun (Ebu Zehra, 1996: 135-168) gerçekleştirildiği görülmektedir. Kur'an'a bakıldığında akla, düşünmeye ve araştırmaya çok fazla vurgu yapıldığı görülmektedir. Mutezile hareketiyle başlayan akılcı hareket, Yunan felsefesine ait eserlerin tercümesi ve o dönemde yabancı kültürlerle temas sonucu önemli kazanımlar elde edilmiştir. Ancak daha sonraki süreçte bilimsel bir alanda duraklama ve gerilemenin yaşandığı gözlenmiştir. Dolayısıyla, sekülerleşmenin temelinde yer alan rasyonalizmin İslam'ın bünyesine uymadığını söylemek tarihi gerçeklerle bağdaşmamaktadır.

İslam, İslam dünyasının her yerinde paylaşılabilen evrensel bir biçime sahiptir. Bunun dışında, onun büyümesi ve gelişmesi –Avrupa Protestanlığının gelişmesinde olduğu gibi- dini bilginin yayılmasında basılı yayın ürünlerinin devreye girmesiyle sıkı ilişkilidir. Böylece Hint İslam formları arasında, Ehl-i Hadis'in yalnız Kuran ve Hadisi kabul eden aşırı bir şekli olan püriten biçimi oluşmuştur. Püriten Müslümanlar, daha önceleri kendileri aracılığıyla Tanrı'ya ulaşılan, şeyhler ve ataların büyük silsilesinden vazgeçiyorlardı. Onlar artık tamamıyla kutsal varlıklar ve güçlerle dolu bir dünyada yaşamıyorlardı. Tanrı tamamıyla aşkın bir varlıktı ve bu dünyada sürdürülecek bir hayatın buna uygun kararlar verilmeliydi. Peygamber aracılığıyla gelen Tanrı'nın mesajı bir rehberlik ve öğütten başka bir şey değildi. Bu Müslümanlar için dünya, gittikçe ıssızlaşan, soğuk ve büyüden arındırılmış bir yer oluyordu. Protestan Hıristiyanlık için bu süreç genellikle sekülerleşmeye yol açan bir durum olarak görülmüştü. Bundan sonra artık Tanrı ile insan arasındaki ilişkide, önce Tanrı'nın sözü sınırlanmıştı, Tanrıya olan inanç bu sözün inanılabilirliğine bağlıydı. Bu makuliyet zayıfladıktan sonra sekülerleşme için bütün değişim kapıları açılmıştı. Burada İslam için de aynı sonuçları beklenmekten ziyade; izlenen yol da benzerlikler olduğuna işaret edilmektedir. Burada, püriten bir İslam'ın yalnız Hindistan'da değil, İslam dünyasının başka kesimlerinde de ortaya çıktığını saptamak söz konusudur (Robinson, 2002: 348-9).

Şayet, “dünyanın büyüünün bozulması”nda ifadesini bulan sekülerleşme kuramından hareket edildiğinde, Hint-Müslümanları hatta esas itibariyle Müslüman toplum sekülerleşme, farklılaşma ve dinsellikten arınma yoluna girmiş gibi görünüyor. Ancak dünya görüşünün rasyonalizasyonu olarak İslam'ın gelişim sürecinin bütünlüğünü dikkate aldığımızda, o zaman karşımıza karmaşık bir manzara çıkar. 18 ve 19. yüzyıldaki Batılı güçlerin uygulamaları, Müslüman elitlerin dünya görüşünü sınırlamıştır. Ancak diğer taraftan da Avrupalıların getirdiği modern devlet ve modern teknoloji, çoğu Müslüman'ın şeriata öncekinden daha fazla yaklaşmasına katkıda bulunmuştur. Bunun dışında son zamanlarda Avrupalıların geri çekilmesi ve daimi olarak devletin güçlenmesi, en azından bazı Müslüman toplumlarda şeriata kamusal yaşamda yeniden devreye sokulması ile birlikte İslami dünya görüşünün yeniden onaylanmasına eşlik etmektedir. Süregelen İslamileşme süreci, tıpkı yakın dönem İslam tarihindeki sekülerleşme gibi, dikkate değer bir yeni gelişme olarak görünmektedir (Robinson, 2002: 353).

Batılı sosyologların, “İslam açısından din, tarihi olarak düzenlenmiştir ancak farklılaşmamıştır” (Hill, 1973: 240) görüşünün yanlış olduğu; din ve diğer toplumsal alanların farklılaşmalarının insan topluluklarının ve sosyal hayatın tipik karakteristiği olduğu ve bunda şaşılacak bir durumun olmadığı ifade edilmiştir. Zira hiçbir toplumsal farklılaşma ve ayrımlaşmanın olmadığı ve bu nedenle de tabii bir biçimde özdeş olan toplumlarda bile, doğal olarak bu farklılaşma eğilimi mevcuttur. Farklılaşmayla birlikte, işbölümü ve uzmanlaşma artmış, bu bağlamda din önceki fonksiyonlarından sıyrılmış, kendi özel alanına çekilmiştir. Bunların bir sonucu olarak, din, birey ve toplum hayatında dinamizmini kaybederken, öte yandan ortaya çıkan gelişme ve değişimler zamanla din ve dünyayı birbirinden daha çok ayırarak sosyo-kültürel farklılaşmayı ve sekülerleşmeyi hızlandırmıştır (Günay, 1987: 73-91).

Toplumsal değişme toplumun kendi sahip olduğu tarihi, kültürel, sosyo-ekonomik şartlarına göre değişmektedir. İslam toplumlarında da değişme ülkeden ülkeye değişiklik gösterir. Tunus'ta ve Mısır'da devlet oldukça seküler hale gelmiştir: İslami inançlar siyasi kararlar üzerinde büyük bir etkiye sahip değildir. İran'da 1979 İslami devrim, siyasal gücün çoğunu kazanan dini liderlerle zıt bir yönetimden ülkeyi devralmıştır. Diğer ülkelerde dini ve seküler alan arasında devam eden bir çatışma

vardır. Örneğin, Sudan'da dini çoğulculuk ve toleransın güçlü savunucuları vardır, ancak diğerleri yerleşik bir İslami devlet görmeyi arzular. Türkiye'de din yönündeki tutumlar değişkendir. Bazıları dini "geri kalmışlığın" bir nedeni olarak görür. Diğerleri onu toplumun geri kalanının ahlaki değerleri üzerinde hayati bir kurum olarak görür. (Haralambolos and Holborn, 1995: 496). Türkiye de Tanzimat ile Atatürk'ün ölümü arasındaki süreçte dinin hukuk, eğitim ve iktidar gibi yapılarıdaki etkinliği bütünüyle ortadan kalkmıştır. (Scharf, 1970: 35)

İran'da ise Rıza Şah'ın 1942'de tahtı terk edişine yahut Mısır'da 1962 yılındaki "hür subaylar" devrimine kadar, her şeyden önce Britanya Hindistan'ındaki gibi bir yapısal düalizmden söz edilmelidir. Yirminci yüzyılın ortalarında İslâm dünyasının büyük kısmındaki manzara bu şekildedir (Robinson, 2002: 347).

Dünya görüşü bakımından İslam'ın kaderci ve öbür dünyacı yorumu, insanın kendi hayatına hükmedeceği düşüncesiyle yenedünya düzenine uyacak şekilde değişmiştir. Gündelik hayatta davranışları düzenleyen günah ve haram inançlarının bazılarının büsbütün dinin dışında kaldığı, bazılarının yeni anlamlar verildiği, değiştirildiği, bazılarının da inanılmakla birlikte davranışlarını onlara göre düzenlemedikleri müşahede edilmiştir. Anlaşılan kader, günah, haram gibi temel inanç konularının yorumlanmasında görülen değişimler dindarlıkta önemli azalmalara yol açmıştır (Kıray, 1999: 255).

Sonuç olarak, İslam'ın sekülerleşmeyle uyumsuzluğu yönünde öne sürülen fikirler, İslam dünyasının Batıda olduğu gibi Rönesans, Reform, aydınlanma gibi süreçlerden geçmediğini öne sürerek İslam'ın sekülerleşmeye izin vermediğini ifade etmektedir. Kilise benzeri bir dini yapılanması olmadığı için ruhban sınıfının olmaması dolayısıyla, dini otoritede de düşüşün yaşanmadığı ifade edilebilir. Sekülerleşmenin İslam'a uygun olduğunu ifade edenlere göre, İslam, temelinde akla, bilime ve araştırmaya verdiği önemle aslında sekülerleşmenin önünü açmıştır. Ruhban sınıfının olmaması içtihat olgusunu kuvvetlendirmiş, dini alanların dışında insana yorumlama yetkisi vermiştir. Toplumsal farklılaşma ve işbölümünün artması nedeniyle din, kendi alanına çekilmiş ve bireysel bir tercih olmaya başlamıştır. Hangi açıdan bakılırsa bakılsın, sekülerleşme teorisi, bazı sınırlamalarla da olsa İslam dünyasındaki dinî değişimi açıklama noktasında teorik öneme sahiptir.

## 6. GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Batı dünyasında ortaya çıkan, Coğrafi keşifler, Sanayi Devrimi, Aydınlatma dönemi, bilimsel ve teknolojik buluşlar, şehirleşme, eğitim, kitle iletişim araçlarında görülen hızlı değişimler, vb. alanlarda kaydedilen yenilikler, buluşlar gibi köklü gelişme ve değişimlere yol açmıştır. Bu gelişmelerin etkisi sadece Batı dünyasıyla sınırlı kalmamış aynı zamanda etkileri giderek tüm dünyaya yayılmış ve bu bağlamda toplumsal hayatın her kesiminde geniş yankılar uyandıran büyük değişimler, küresel bir olgu olarak incelenmeye başlanmıştır

Dini kurum ve sembollerin geleneksel önemini kaybedeceği bir süreç olarak tanımlanan sekülerleşme, on dokuzuncu yüzyılın sosyal bilimlerinde hâkim paradigmadır. Sanayileşme, modernleşme, özellikle ikinci Dünya Savaşı sonrası yaşanan gelişmeler sekülerleşme tezinin geçerliliğine yönelik bir takım sorgulamaların yapılmasına zemin hazırlamıştır. Sekülerleşme tezinin öngörülerinin gerçekleşmediğini öne süren yeni paradigma sekülerleşmeyi iki temel kategoride değerlendirmektedir. Birincisi, sekülerleşmenin hiç meydana gelmediğini savunurken; diğeri, sekülerleşme gerçekleşmiş olsa bile sekülerizmden dönüşün yaşanacağına vurgu yapar. Birinci görüşte olanlar, sekülerleşme teorilerinin sistematik bir bütünlük içinde olmadığını, tez veya teoriden ziyade ideoloji olduğunu iddia etmişlerdir. Kavramın geçerliliğini yitirdiği, aslında tarihsel süreçte de geçerli olmadığı, böylece kullanımdan kaldırılması gerektiği öne sürülmüştür. İkinci bakış açısı ise, sekülerleşmenin belli alanlarda kendini hissettirdiğini, ancak dünya çapında görülen köklü değişimler sonucunda, ortaya çıkan yeni durumu değerlendiremediğini, dinin modernleşmeyle birlikte toplumsal alandan kaybolacağı şeklindeki öngörülerinin gerçekleşmediğini, aksine dini canlanmaların meydana geldiğini, özellikle Batı toplumlarına karşı ABD örnek gösterilerek sekülerleşmeden dönüşün yaşanmaya başlandığı ifade edilmiştir. Sekülerleşme tezine yönelik ciddi eleştiriler yöneltilmiştir. Sekülerleşme tezi belli oranda zayıflamıştır ancak buna karşın sekülerleşme teorisinin halen geçerliliğini koruduğu görülmektedir.

Sekülerleşme tartışmaları ele alınırken gözlenen hususlardan biri sosyologların din tanımlarının etkili olduğudur. Dinin özcü tanımlarını benimseyen sosyologlar toplumların sekülerleştiğini kabul etme eğilimindeyken; dinin fonksiyonel tanımlamalarını benimseyen sosyologlar reddetme eğiliminde olmuşlardır. Sekülerleşme kavramının üzerinde tam bir mutabakatın sağlanamaması aynı zamanda sekülerleşme tartışmalarının seyrini de etkilemiştir. Sekülerleşme ile ilgili sunulan farklılaşma, rasyonelleşme, modernleşme gibi birçok süreci kapsamaktadır. Bu süreçler arasında da zorunlu bir bağın olmadığı ifade edilmiştir. Bu süreçler tek başına, birbirinden tamamen kopuk ve bağımsız değildir. Dolayısıyla, bu süreçlerin sonucunda sekülerleşmenin meydana geleceği gibi zorunluluğun olmayacağına dikkat çekilmiştir.

Aslında her iki teori, aynı sosyal gerçekliği farklı perspektiflerden ele alış biçiminden kaynaklanan bir fikir ayrılığı içerisinde görülmektedir. Örneğin, yeni dini hareketler olgusu hakkında yeni paradigma, bu dini oluşumların ortaya çıkışını sekülerleşmenin zayıflaması olarak görür. Onlara göre, modernleşmeyle birlikte din ortadan kalkmamış, farklı biçimlerde de olsa varlığını korumaya devam etmiştir. Yeni dinlerin süper marketi olarak nitelenen Amerika'daki duruma bakılarak dini canlanmada görülen artışı sekülerleşme tezini en somut tehdit eden bir gelişme olarak görmüşlerdir. Sekülerleşme tezine göre, yeni dini oluşumlar geleneksel dini kurumlardan farklı olarak, onların sunduğu hizmetlerden memnun kalmayan, aynı zamanda toplumun genelini



yansıtmayan, genelde dini olmaktan ziyade farklı motivasyonlardan kaynaklanan oluşumlardır. Dolayısıyla, geleneksel dinlerin toplumsal öneminin kaybına en somut örnekler olarak alınabilir. Görüldüğü üzere aynı sosyal gerçeklik üzerinde farklı yorumlar ortaya konmuştur. Benzer örnekler istatistiksel veriler ele alınırken de görülmektedir. Bu bakımdan, sosyologların teorilerden birini kabul edip diğerinin reddi yerine, teorilerin geçerli olan ve olmayan yönlerinden faydalanmalarının ve yeni sekülerleşme teorileri ortaya koymalarının daha uygun olacağı söylenebilir.

Diğer yandan, kimi sosyolog dini mutlak anlamda ‘bütün’ olarak ele alarak sekülerleşme lehine sonuca ulaşırken, diğer sosyologlar da aynı biçimde sekülerleşme aleyhine sonuca ulaşmışlardır. Aslında bu durumda yapılması gereken, insanların bazı durumlarda sekülerleşme yönünde bir tutum sergilerken; diğer durumlarda daha dindar ve kutsala yönelen bir durum sergilediklerini ortaya koymaktır. Farklı tarihi, kültürel, coğrafi vs. geleneklere mensup insanların aynı boyutta dini tutum ve davranış sergilemelerini beklemek imkânsızdır. Aynı dini gelenek içindeki insanların dahi farklı dini tutum benimseyecekleri dikkate alındığında, dindarlık olgusu ele alırken indirgeyici yaklaşımlardan uzak durulması gerektiği daha net olarak ortaya çıkar. Glock’un da işaret ettiği üzere bir insan dinin bilgi boyutunu yoğun bir biçimde yaşarken; ibadet boyutunu aksatmış veya hiç yapmıyor olabilir. Yani dindarlığın bir boyutunu sıkı biçimde elinde bulundururken diğer boyutlarına kayıtsız kalabilir. Bu durumda bu kişinin tek bir durumuna değil de, genel durumuna bakılarak daha doğru sonuca ulaşılabilir.

Toplumsal bir olgu olarak sekülerleşme, modernleşme din ilişkisi incelenirken sıkça düşülen yanlışlardan biri de konuya belli bir tarafın görüşlerini doğrulayıcı veriler ortaya konularak yapılan çalışmalar oluşturmaktadır. Son zamanlarda özellikle son yirmili yıllarda klasik sekülerleşme teorilerinin verilerinin zayıfladığı, dinin yeniden yükselişe geçtiği iddia edilmektedir. Yeni paradigmanın savunucuları kendilerini bilim adamı sıfatından soyutlayarak bir “din savunucusu” durumuna düşürmektedir. Hâlbuki yapılması gereken sekülerleşme kavramının yeni bir tanımlanması yapılırken onun çok boyutlu olduğu dikkate alınmalı, sosyolojik bir süreç olduğu ve henüz sona erdiği noktada kesin bir verinin olmadığı göz ardı edilmeden, değerden bağımsız ve özellikle bilimsel objektiflik ilkesi çerçevesinde yeniden tanımlanması ve ele alınması gerekmektedir. Sekülerleşme, dinin reddi anlamına gelmemektedir. Ancak dinin etkisinin toplumun diğer kurumları ve bireysel davranış üzerindeki etkileme gücünün azalmasıdır.

Sekülerleşme süreci değişmezlik, süreklilik veya eşitlikten, muhtemelen değiştirilemez bir şey olmaktan uzaktır. Ne de, sekülerleşme süreci farklı toplumlar karşısında homojen veya eşit değildir. Sekülerleşme süreci ortaya çıktığı ülkenin dini tarihi veya sosyo-kültürel yapısından çok etkilenmiştir. Türk toplumunda görülen değişim tecrübeleri zaman zaman inişli çıkışlı olmakta, bazen anlam değişmesi, bazen de bütünüyle dinseliliğin kayb olduğu izlenimini vermektedir. Türk toplumunun Tanzimat’tan bu yana modernleşme tecrübesi yaşadığı, Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte modernleşme yönünde atılan adımların daha hızlı olduğu görülmektedir.

Türk toplumunun sekülerleşme yönünde değişimi belki uzun, sıkıntılı ve yavaş bir seyir içinde gerçekleşmiş olsa da kendi toplumsal dinamikleri içerisinde kendi toplumsal şartlarına uygun olarak gerçekleşmektedir. Bazen geleneksel değerlerin yerini seküler değerlerin almaması bazı bakımlardan geleneksel değerlerin halen canlı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, bu durum Türk toplumunun geçiş toplumu olduğunu ve belli oranda muhafazakâr; belli oranda seküler bir karakter arz etmesi, dolayısıyla modern muhafazakâr denilen melez desenlerin varlığından söz edilmektedir.

Türk toplumunda görülen bu durum sekülerleşme tezinin düz bir çizgide ilerlemediği, bazen zikzaklar çizdiğini göstermesi açısından da önemli olmaktadır. Türk toplumunda dini değişim üzerine yapılan araştırmalar, insanların bazı bakımlardan geleneksel değerleri benimsedikleri, bazı bakımlardan da modern seküler değerleri benimsedikleri sonucunu ortaya koymuştur. Bu durum hem sekülerleşme hem de yeni paradigma yönünde birtakım yorumlamalar yapılmasını mümkün kılmaktadır.

Sekülerleşme teorilerinin geleceğiyle ilgili şuan için terk edilmesi, hatta kullanımdan kaldırılması yönünde birtakım fikirler ileri sürülmüş olsa da, sosyolojinin en gözde konuları arasında yer aldığı ve yoğun tartışmaların halen devam ettiği görülmektedir. Mevcut veriler din ve sekülerleşmenin birbirlerine üstünlükten ve birinin diğerini yok edeceği yönündeki fikirlere ziyade karşılıklı etkileşim içerisinde varlıklarını sürdürecekleri yönündedir. Modernleşme-sekülerleşmeyle birlikte dinin toplumsal alandan tamamen kaybolacağı ileri sürülürken, şimdilerde “kutsalın dönüşü” ve “dinsiz bir gelecek düşüncesinin illüzyon” olduğundan bahsedilmeye başlanmıştır. Din, modern toplumda yok olmamış ve varlığını bir şekilde devam ettirmiştir. Ancak bu durumu birinin lehine; diğerinin aleyhine olarak değerlendirmek yerine, din ve sekülerleşmenin birlikte ve iç içe geçmiş olgular olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Sonuç itibarıyla, hem klasik sekülerleşme teorilerinin ortaya koyduğu veriler hem de yeni paradigmanın verileri ampirik olarak yetersiz ve teorik olarak yeniden gözden geçirilmesi ve farklı değerlendirmelerin yapılması gerekmektedir. Her iki teori de sekülerleşme konusuna dini değişim olgusu perspektifinden yaklaşmışlardır. Ancak dini değişimi yorumlama noktasında meydana gelen farklılık doğal olarak ayrı sonuçlara ulaşmalarına neden olmuştur. Çok yönlü faktörleri bünyesinde barındıran modernleşme, sekülerleşme gibi konuların tek bir teorik yaklaşım ve metotla ele alınması kaçınılmaz olarak hatalı sonuçlara ulaşılmasına neden olacaktır. Bu bakımdan konuya çeşitli perspektiflerin konuya uygun yönlerinden faydalanarak ele alınıp incelenmesi gerektiği ve bu alanda yeni çalışmaların yapılması, olgunun hem genel olarak hem de Türk toplumu özelinde anlaşılması bakımından araştırmacılara faydalı veriler sunacağı açıktır.

## KAYNAKÇA

- ALTINTAŞ, R., 2002, “Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç, Davranış ve Problemler”, CÜİFD, 6 (1), ss. 55-83
- \_\_\_\_\_, 2005, Din ve Sekülerleşme, Pınar Yay, İstanbul, 189s.
- ARON R., 2000, Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, Bilgi Yay, Ankara, 524s.
- ASLANTÜRK, Z., Amman T., 2001, Sosyoloji, Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler, Çamlıca Yay, İstanbul, 472s.
- ATTAS S. N., 2003, İslam Sekülerizm Ve Geleceğin Felsefesi, çev. M.E.Kılıç, İnsan Yay., İstanbul, 228s.
- AYDIN, S. M., 1997, “Türkiye’de Din ve Modernleşme Üzerine Bazı Düşünceler”, Türk Yurdu, Nisan-Mayıs, ss. 11-27
- AYDIN M., Kurumlar Sosyolojisi, Vadi Yay, Ankara, 228s.
- BANKSTON, C. L., 2002, “Rationality Choice and The Religious Economy: The Problem of Belief”, Review of Religious Research, 43 (4), ss. 311-325
- BARKER, E. 1992, New Religious Movements, Londra:HMSO Publications, 240s.
- BAŞER, V., 2001, “Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi”, İslamiyat, IV (3), Temmuz-Eylül, ss. 59-79
- BAYHAN, V., 1997, Üniversite Gençliğinde Anomi ve Yabancılaşma, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 416s.
- BELLAH, R., 1985, Religious Evolution, ed. Robertson Roland, Sociology of Religion, Selected Readings, Penguin Books, ss. 262-293
- \_\_\_\_\_, 2002, “Din İle Sosyal Bilim Arasında”, çev. A.Köse, Sekülerizm Sorgulanıyor, Ufuk Kitapları, İstanbul, ss. 161-188
- BERGER, P. L., 1999, “Dini Kurumlar”, çev. A.Çiftçi, Toplum Bilim Yazıları, Anadolu Yay, İzmir, ss. 71-137
- \_\_\_\_\_, 2000, Kutsal Şemsiye, Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları, çev. A. Coşkun, Rağbet Yay, İstanbul, 269s.
- \_\_\_\_\_, 2001, “Postscript”, Berger and the Study of Religion, edited by Linda Woodhead, David Martin, and Paul Heelas, London and New York Routledge, ss. 154-189
- \_\_\_\_\_, 2002a, Sekülerizmin Gerilemesi , der. A.Köse, Sekülerizm Sorgulanıyor, İstanbul, Ufuk Yay, ss. 11-32
- \_\_\_\_\_, 2002b, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, der. A. Köse, Sekülerizm Sorgulanıyor, İstanbul, Ufuk Yay, ss. 75-95
- \_\_\_\_\_, 2002c, “Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler”, çev. İ.Çapçioğlu, Dini Araştırmalar, 5 (13), Mayıs-Ağustos, ss. 187-199
- BERKES, N., 2002, Türkiye’de Çağdaşlaşma, Yapı Kredi Yay, İstanbul, 598s.
- BODUR, H. E., 1990, “Modern Kapitalizmin Doğuşunda Dinin Rolü”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9, ss. 80-108, 10, ss. 80-95
- \_\_\_\_\_, 2000, “Küreselleşme Bağlamında Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketler ve Türk Toplumuna Etkileri”, Uluslar arası Avrupa Birliği Şurası Tebliğ ve Müzakereleri, Ankara, DİB Yay, C. I, ss. 305-311
- \_\_\_\_\_, 2003, “Moonculuk Hareketi ve Türkiye’de Benzer Bir Cemaat Yapılanmasının Sosyolojik Analizi”, KSU İlahiyat Fakültesi Dergisi, I (1), Ocak-Haziran, ss. 13-39

- \_\_\_\_\_, 2005, "Türk Din Sosyoloji Araştırma Alanına İlişkin Sorunlar", Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu, 11-13 Haziran 2004, Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay, Lider Matbaası, Çorum, ss. 75-88
- BRUCE, S., 1999, *Choice and Religion*, Oxford University Press, 247s.
- \_\_\_\_\_, 2000, "The Supply Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39 (1), March, ss. 32-46
- \_\_\_\_\_, 2002, *God is Dead, Secularization in the West*, Oxford, Blackwell Publishing, 267s.
- BULAÇ, A., 1994, "İslam ve Modern Zamanlarda Din-Devlet İlişkisi", *Cogito*, 1 (Yaz), ss. 65-87
- CAROLL, A., 2004, "What is the Theory of Secularization" Scribani Conference Antwerp September, ss. 1-18
- COŞKUN, A., 2005, *Din, Toplum ve Kültür*, İz Yay, 293s.
- COX, J. L., 2004, *Kutsal İfade Etmek*, çev. F.Aydın, İz Yay, İstanbul, 263s.
- ÇAĞLAR, B., 1994, "Türkiye'de Laikliğin 'Büyük Problem'i, Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine", *Cogito*, 1 (Yaz), ss. 109-116
- ÇİTÇİ A., 1999, *Toplum Bilim Yazıları*, Anadolu Yayınları, İzmir, 182s.
- DAVİE, G., 1990, "Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain", *Social Compass*, 37 (4), ss. 455-459
- DAVIS, W., 2005, *Din Sosyolojisi*, çev. A.Coşkun, Din, Toplum ve Kültür, İz Yay. İstanbul, ss. 77-100
- DAWİSON, A., 2002, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, Hermenötik Bir Yeniden Değerlendirme, çev. Tuncay Birkan, İletişim Yay, İstanbul, 342s.
- DOBBELEARE, K., 1989, "The Secularization of Society? Methodological Suggestions", *Secularization And Fundamentalism Reconsidered, Religion and the Political Order Volume III*, Edited by Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, Paragon House, New York, First edition, ss. 27-45
- DURKHEİM, E., 2005, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*, çev. F.Aydın, Ataç Yay, İstanbul, 530s.
- EBU ZEHRİ, M., 1996, *İslam'da İtikadi, Siyasi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Şura Yay, İstanbul, 680s.
- ER, İ., 1998, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yay, Ankara, 323s.
- ERDOĞAN, M., 1995, "Sekülerizm, Laiklik ve Din", *İslami Araştırmalar*, 8 (3-4), Yaz-Güz Dönemi, ss. 179-194
- ERKAL, M. E., 1998, *Sosyoloji*, Der Yay, İstanbul, 396s.
- FOX, J., 2004, "Religion and State Failure: An Examination of the Extent and Magnitude of Religious Conflict from 1950 to 1996", *International Political Science Review*, 25 (1), ss. 55-76
- FRAYER, H., 1963, *Sosyolojiye Giriş*, çev. Nermin Abadan, Sevinç Matbaası, Ankara, 254s.
- FULLER, R., 2001, *Spiritual But Not Religious: Understanding Unchurched American*, New York, Oxford University Press, 212s.
- GEERTZ C., 1998, "Kültürel Bir Sistem Olarak Din", *Din Sosyolojisi*, der. Y.Aktay, M.E. Köktaş, Vadi Yay, Ankara, ss. 177-191
- GLOCK, C., 1998, "Dindarlığın Boyutları Üzerine", *Din Sosyolojisi*, der. Y.Aktay, M.E. Köktaş, Ankara, Vadi Yay, ss. 252-274
- GORSKİ, P. S., 2000, "Historicizing the secularization debate church, state and society in late medieavel and early modern Europe, ca. 1300 to 1700", *American Sociological Review*; Feb.; 65 (1), ss. 138-168

- GÖLE, N., 2000, İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri, Metis Yay, İstanbul, 260s.
- GÜNAY, Ü., 1997, Güngör Harun, Ecer Vehbi, Laiklik, Din Ve Türkiye, Adım Yayınları, Ankara, 172s.
- \_\_\_\_\_, 1999, "Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu", AÜİFD, Cumhuriyetin 75. Yıldönümüne Armağan, Özel Sayı, Ankara, ss. 91-117
- \_\_\_\_\_, 2000, Din Sosyolojisi, İnsan Yayınları, İstanbul, 608s.
- \_\_\_\_\_, 2002, "Din Sosyolojisini Tarihsel Gelişimi ve Temel Sorunları", EÜ. Sosyal Bilimler Dergisi, S.12, Kayseri, ss. 1-20
- GÜLER, İ., 2001, "Dünyanın Başına Gelen 'Derin Sapkınlık': Dünyevileşme", İslamiyat, 4 (3), Temmuz-Eylül, ss. 35-58
- HADDEN, J. K and Shupe A.,1989, "Desacralizing Secularization Theory", Secularization And Fundamentalism Reconsidered, Religion and the Political Order Volume III, Edited by Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, Paragon Hause, New York, First edition, ss. 3-27
- HAMILTON, M., 2001, Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives, London, Routledge, 303s.
- HARALAMBOS, M. and Holborn M., 1995, Sociolgy, Themes and Perspectives, Forth Edition Published in 1995 by Collins Educational, London, 985s.
- HEELAS, P.,2001, Woodhead Linda, "Homeless Mind", Berger and the Study of Religion, Ed.Linda Woodhead, David Martin and Paul Heelas 2001, London and New York, Routledge, ss. 41-71
- HERVIEU-LEGER, D., 2005, "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler", çev. Halil Aydınalp, Dini Araştırmalar, 7 (21), Ocak-Nisan, ss. 307-318
- HİLL, M., 1973, A Sociology of Religion, Published by Heinmann Educational Boks Ltd., London, 285s.
- HOCAOĞLU, D., 1994 (a), "Batı Tarzı Dünyevileşme: Laiklik ve Sekülerlik", Türkiye Günlüğü, Mayıs-Haziran, S. 28, ss. 92-112
- \_\_\_\_\_,1994 (b) "Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi", Türkiye Günlüğü, Temmuz-Ağustos, S. 29, ss. 35-77
- IANNACCONE, L. R., 1998, "Introduction to the Economics of Religion", Journal of Economic Literature, XXXVI, September, ss. 1465-1496
- KEHRER, G., 1998, "Din Sosyolojisi"i, çev. M.E. Köktaş, Din Sosyolojisi, der Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, Vadi Yay, Ankara, ss. 17-108
- KEMERLİ, A., 2005, "Sekülerizm Yargılanıyor", Zaman Gazetesi, 24.04.2005, s.16
- KIRAY, M., 1999, Toplumsal Yapı Toplumsal Değişme, Bağlam Yay, İstanbul, 375s.
- KIRMAN M.A., 1999, "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları", Dini Araştırmalar, 2 (4), ss.223-233
- \_\_\_\_\_, 2000, "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Karakteristik Özellikleri", Uluslar arası Avrupa Birliği Şurası Tebliğ ve Müzakereleri, Ankara, DİB Yay, C. I, ss.317-321
- \_\_\_\_\_, 2003a, "Küreselleşme Sürecinde Dinî Pazarlar", 26-28 Eylül 2003 tarihleri arasında Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen "Küreselleşme ve Din" konulu sempozyuma sunulan tebliğ
- \_\_\_\_\_, 2004a, Din Sosyolojisi Terimleri Sözcüğü, Rağbet Yay, İstanbul, 272s.
- \_\_\_\_\_, 2004b, "Beyin Yıkama Teorileri" AÜFD, 45 (1), ss. 107-132
- \_\_\_\_\_, 2005b, Din ve Sekülerleşme, Karahan Yay, Adana, 302s.
- \_\_\_\_\_, 2005a, "Dinin Ekonomik Modeli", OMU, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18-19, ss. 147-165

- KÖKTAŞ, M. E., 1997, Din ve Siyaset, Siyasal Davranış ve Dindarlık, Vadi Yay Ankara, 292s.
- \_\_\_\_\_, 1993, Türkiye’de Dini Hayat, İzmir Örneği, İşaret Yay, İstanbul, 261s.
- KÖSE, A., 2001, “Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, Günümüz İnanç Problemleri, Erzurum, ss. 203-216
- \_\_\_\_\_, 2002, Sekülerizm Sorgulanıyor, Ufuk Yay, İstanbul, 246s.
- KÖSEMİHAL, N. Ş., 1982, Sosyoloji Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 337s.
- LÖWİTH, K., 1999, Max Weber ve Karl Marx, çev. N.Yılmaz, Doruk Yay, Ankara, 186s.
- LUCKMANN, T., 2003, Görünmeyen Din, Modern Toplumda Din Problemi, çev. A.Coşkun, Ragbet Yay, İstanbul, 111s.
- MARSHALL, G., 1999, Sosyoloji Sözlüğü, çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim Sanat Yay, 917s.
- MARTİN, D., 2002, “Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek”, çev. A.Köse, Sekülerizm Sorgulanıyor, Ufuk Kitapları, İstanbul, ss. 189-202
- MERT, N., 1994, “Laiklik Tartışmaları ve Siyasal İslam”, Cogito, 1 (Yaz), ss. 87-99
- MİCHEL, S.J. T., 1994, “Laisizme Katolik Bir Bakış”, Cogito, 1 (Yaz), ss. 101-109
- MUŞTA, M. C., 1999, “Sekülerleşme, Laiklik, Demokrasi ve Eğitim”, AÜİFD, XL, Ankara, ss. 461-475
- NİSBET, R., 2005, “Sosyoloji ve Din”, çev. Ali Coşkun, Din, Toplum ve Kültür, İz Yay. İstanbul, ss. 53-77
- NORRİS, P. & Inglehart R., 2005, Sacred and Secular Religion and Politics Worldwide, Cambridge University Press, 304s.
- NOTTINGHAM, E., 2004, “Din Sosyolojisi Araştırmaları”, çev. M. Ali Kirman, Din Bilimleri Akademik Araştırmaları Dergisi, 3, ss. 153-172
- OZANKAYA, Ö., 1991, Toplumbilim, Cem Yay, İstanbul 552s.
- ÖKTEM, N., 1994, “Dinler ve Laiklik”, Cogito, S. 1, Yaz, ss. 31-49
- PIERRUCCI, A. F. 2000, “Secularization in Max Weber, On Current Usefulness of Re-Accessing that Old Meaning”, Brazilian Review of Social Sciences, Special Issue, 1, October, ss. 130-158
- PHİLLİPS, R., 2004 “Can Rising Rates of Church Participation be a Consequence of Secularization?”, Sociology of Religion: Summer; 65 (2), ss. 139-153
- POLOMA M., 1993, Çağdaş Sosyoloji Kuramları, çev. H.Erbaş, Gündoğan Yayınları, Ankara, 358s.
- REÇBER, M. S., 2001, “Realizm, Din ve Dünyevileşme”, İslamiyat, 4 (4), Temmuz-Eylül, ss. 19-35
- ROBERTS, K., A. 1990, Religion in Sociological Perspective, California, Wadworth Publishing Company, 401s.
- ROBİNSON, F., 2002, “İslam’da Sekülerleşme”, çev. C. Çelik, E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 13, 2002, ss. 343-354
- SEGAL, R., A 1999, “Clifford Geertz, Peter Berger ve Din; Farklı ve Değişen Görüşleri”, çev. A.Çiftçi, Toplum Bilimi Yazıları, Anadolu Yayınları, İzmir, ss. 137-162
- SCHARF, B. R. 1970, The Sociological Study of Religion, London: Hutchinson & Co Ltd, 190s.
- SMİTH, D.A., 1996, Toplumsal Değişme Anlayışı, çev. Ü.Oskay, Gündoğan Yay, İstanbul, 248s.

- STARK, R., 1999, "Secularization: R.I.P"., Special Issue of Sociology of Religion, 60 (3), Fall 1999, ss. 249-273
- STARK, R. and IANACCONE L. R., 1994, "A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe", Journal for the Scientific Study of Religion, 33 (3), ss. 230-252
- STARK, R. and BAİNBRIDGE, W. S., 1987, 1987, A Theory of Religion, Peter Lang New York, 390s.
- SWATOS, W. H. and Christiano K. J., 1996, "Secularization Theory: The Course of a Concept", Sosityology of Religion, 60 (3), Fall, ss. 209-228
- TAŞ, K., 2003, "Dinin Sosyolojik Tanımı Üzerine Bir Değerlendirme", Dini Araştırmalar, 6 (16), Mayıs-Ağustos, ss. 199-207
- TÜRKDOĞAN, O., 1998, Değişim, Kültür ve Sosyal Çözülme, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay, İstanbul, 207s.
- TROLL C. W., 1999, "Hıristiyanlık ve İslam Perspektiflerinden Sosyo-Politik ve Kültürel Çoğulculuğun Temelleri", çev. Ş.Ali Düzgün, AÜİFD, Cumhuriyetin 75.Yılına Armağan, Özel Sayı, Ankara, ss. 319-340
- WACH, J., 1987, Din Sosyolojisine Giriş, çev. Battal İnandı, AÜİFY, Ankara, 65s.
- WALLACE, R. A.& Wolf A., 2002, Çağdaş Sosyoloji Kuramları, çev. L.Elburuz & M.R. Ayas, İzmir, 350s.
- WEBER M., 1985, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, çev. Z.Aruoba, Hil Yay, İstanbul, 140s.
- \_\_\_\_\_, 2002, Sosyoloji Yazıları, çev. T.Parla, İletişim Yay. İstanbul, 547s.
- WENTWORTH, W. M., 1989, "A Dialectical Conception of Religion and Religious Movements in Modern Society", Secularization And Fundamentalism Reconsidered, Religion and the Political Order Volume III, Edited by Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, Paragon Hause, New York, ss. 45-63
- WILSON, B., 1966, Religion in Secular Society, A Sociological Comment, Publisher: C. A. Watts London, 254s.
- \_\_\_\_\_, 1976 Contemporary Transformation of Religion, Oxford University Press, 116s.
- \_\_\_\_\_, 1982, Religion in Sociological Perspective, Oxfod University Press, 180s.
- \_\_\_\_\_, 1987, "Secularization", The Encyclopedia of Religion, ed.Mircea Eliade, Vol, 13, Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publisher, London, ss. 159-165
- WOODHEAD, L., 2001, "Introduction", Berger and the Study of Religion, edited by Linda Woodhead, David Martin, and Paul Heelas, London anda New York Routledge 2001, ss. 1-7
- WUTHNOW R. J., 2002, "Din Sosyolojisi", çev. A.Çiftçi, Din Ve Modernlik, Toplum Bilim Yazıları I, Ankara, ss. 59-121
- YEŞİLYURT, T., 2001, "Seküler Dünyada İman Toplulukları-Modern İnsan için İmanın Anlamı", İslamiyat, IV (3), Temmuz-Eylül, ss. 119-133

**ÖZGEÇMİŞ**

İlk ve ortaöğrenimini Konya'da tamamladı. Yüksek öğrenimini Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 2002 yılında tamamladı. Halen KSU. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı'nda lisansüstü eğitimine devam etmektedir.