

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TÜRK MODERNLEŞME SÜRECİNDE
DİN-TOPLUM İLİŞKİSİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Fatma Betül AKDİN

**Enstitü Anabilim Dalı : Sosyoloji
Enstitü Bilim Dalı : Sosyoloji**

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. İsmail HİRA

Haziran 2009

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRK MODERNLEŞME SÜRECİNDE
DİN-TOPLUM İLİŞKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Fatma Betül AKDİN

Enstitü Anabilim Dalı : Sosyoloji
Enstitü Bilim Dalı : Sosyoloji

Bu tez 17/06/2009 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Suat CEBECİ

Yrd.Doç.Dr. İsmail HİRA

Yrd.Doç.Dr. Osman ÖZKUL

Jüri Başkanı

☐ Kabul
☐ Red
☐ Düzeltme

Jüri Üyesi

☐ Kabul
☐ Red
☐ Düzeltme

Jüri Üyesi

☐ Kabul
☐ Red
☐ Düzeltme

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Fatma Betül AKDİN

15 Mayıs 2009

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	ii
ÖZET.....	iii
SUMMARY.....	iv
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: DİN -TOPLUM İLİŞKİSİNDE TARİHİ ARKA PLAN.....	8
1.1. Tarihsel Süreçte Din ve Din-Toplum Münasebeti.....	8
1.2. Kurucu Sosyologlarda Din Algısı.....	12
1.3. Sosyolojik Manada Din Olgusu.....	21
1.4. Modernite-Modernleşme ve Modernliğin eleştirisi.....	25
BÖLÜM 2: DİN -TOPLUM İLİŞKİSİNDE SEKÜLERLEŞME OLGUSU.....	34
2.1. Sekülerleşmenin Tanımı.....	34
2.2. Kurucu Sosyologlarda Sekülerleşme Yaklaşımı	40
2.2.1. Auguste Comte.....	42
2.2.2. Emile Durkheim.....	43
2.2.3. Max Weber.....	44
2.2.4. Karl Marx.....	45
2.3. Modernleşme-Sekülerleşme ilişkisi.....	47
2.4. Sekülerizm ve Yeni Dini Hareketler.....	52
BÖLÜM 3: TÜRKİYE’DE DİN -TOPLUM İLİŞKİSİ.....	62
3.1. İslam ve Sekülerleşme	62
3.2. Din-Toplum İlişkisine Yönelik Teorik Yaklaşımlar.....	69
3.3. Türk Modernleşmesi: Toplumun Sekülerleştirilmesi.....	74
3.4. Sekülerleşme Sürecinde Dini Hayat.....	80
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME:.....	88
KAYNAKÇA.....	94
ÖZGEÇMİŞ.....	107

KISALTMALAR

ABD	: Ana Bilim Dalı
Akt	: Aktaran
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
C	: Cilt
CUİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
CÜ.	: Cumhuriyet Üniversitesi
Çev	: Çeviren
Der.	:Derleyen
Ed.	: Editör
E.Ü.İ.F	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Haz	: Hazırlayan
İFD	: İlahiyat Fakültesi Dergisi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
KSU	: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Krş	: Karşılaştırınız
SAÜ	: Sakarya Üniversitesi
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
vd	: Ve diğerleri
YDH	: Yeni Dini Hareketler
YSH	: Yeni Sosyal Hareketler

Tezin Başlığı: Türk Modernleşme Sürecinde Din-Toplum İlişkisi	
Tezin Yazarı: Fatma Betül Akdin	Danışman: Yrd. Doç. Dr. İsmail HİRA
Kabul Tarihi: 17 Haziran 2009	Sayfa Sayısı: IV (on kısım) + 107 (tez)
Anabilim dalı: Sosyoloji	Bilim dalı: Sosyoloji
Türk Modernleşme sürecinde Din-Toplum İlişkisi konusunu çalışma alanı olarak belirleyen bu tez, kökenini Reformasyon, Fransız İhtilali ve Aydınlanma üçgeni içindeki modernizmi çıkış noktası yaparak, dinin toplumsal izdüşümünü incelemeyi amaç edinmektedir. Modernleşme kuramının, lineer tarih anlayışı zemininde kabul bulan ve dinin zaman içinde yok olacağını savunan görüşün artık kabul görmediğini, bununla beraber dinin bir dönüşüm geçirmekte olduğunu ifade eden bu araştırmada, tarihsel gerçeğin bize sunduğu veriler önce Batı toplumlarındaki dine bakış, modernlik-sekülerlik bağı ve sonrasında Türkiye’de sekülerleşme bağlantılı dini görünüm ve İslam -sekülerizm ilişkisi ile ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Türk Modernleşme sürecinde din toplum ilişkisi adındaki araştırma, 1. 18.yüzyıl Aydınlanma hareketinde temel bulan modernleşme süreci içerisinde din gerilemekte midir? 2. Dinin toplumsal farklılaşmalara dayalı bir dönüşüm geçirdiğinden bahsedilebilir mi? 3. Türk modernleşme süreci içerisinde ilk iki madde nasıl yer almaktadır? Şeklindeki sorular etrafında şekillenecek araştırma amacı planlamaktadır. Çalışma sosyolojik bir literatür taramasıdır. Araştırma sonucunda ulaştığımız sonuçları kısaca, İlerlemeci algılayışa sahip, tarihsel-optimist görüş, argümanını temellendirmekte zorlanmakta ve modernleşme ile birlikte dinin hayattan çekileceğine dair olan öngörü de doğruluğunu kaybederek bu paradigma etrafında meydana gelen sekülerleşme tezinin geçerliliğine dair de büyük kuşku uyandırmaktadır. Yalnızca bir uygarlık değişimi olarak algılanmaması gereken Türk modernleşme sürecinin, sekülerleştirici parametrelere sahip bir takım modern reformları kapsadığından ve bu süreçte gündelik hayatta dinsel formatlarının dönüşüm içerisinde olduğundan bahsedilebilir.	
Anahtar Kelimeler: modernleşme, Türk modernleşmesi, sekülerleşme, din, toplum	

Title of the Thesis: Religion & Society relation in Turk Modernization Process	
Author:: Fatma Betül Akdin	Supervisor: Asist.Assoc. Prof. Dr. İsmail HİRA
Date: 17 June 2009	Nu. of pages: IV (pre tex) + 107 (main body)
Department: Sosyoloji	Subfield: Sosyoloji
This thesis, setting its work area as the Religion & Society relation in Turk Modernization Process, aims to examine the social projection of religion by making the modernization -whose root is in a triangle of Reformation, French Revolution and Enlightenment- its starting point. In this study- which is expressing that the opinion of modernization theory which was defending the idea that religion would diminish in time and which had been accepted on the ground of linear history is no longer accepted, but nonetheless, religion is in a transformation- the data presented to us by historical reality has been revealed, at first; in the religious perspective in western societies and in the bind of modernity and secularity, and then; in the religious aspects linked to secularity in Turkey and within the relation between Islam and secularism. The research named “the relation between religion and society through the process of Turk modernization” plans to do research concerning the questions like the following ones: 4. Is religion regressing in modernization process which has its ground in 18th century Enlightenment movement? 5. Might it be said that religion is having a revolution based upon social differentiations? 6. How are the two matters involved in Turk modernization process? The study is a sociological literature. The conclusions gained at the end of the research can be briefly presented as: The historical – optimist view which has a progressivist perception is having difficulty in grounding its argument and the foresight concerning that religion is going to recede from social life within modernization has lost its accuracy leading great doubts about the effectiveness of the secularism thesis originating around this paradigm. It can be mentioned that Turk modernization process which should not be perceived merely as a change of culture involves some modern reforms having secularistic parameters and in this process religiosity formats are in a change in daily life.	
Key Words: modernization, Turk modernization, secularism, religion, society	

ÖNSÖZ

İnsanlık tarihi boyunca; insan, insan ilişkileri ve toplumları inceleme fırsatı bulduğumuzda ulaştığımız sonuçlardan biri de her insan ve her toplumun bir “inanma kapasitesi” ne ve adına din dediğimiz insanoğlunun varoluşunu anlamlandırdığı bir tecrübeye ve kurallar ve değerler sistemine sahip oldukları gerçeğidir. Bu gerçekten hareket ederek, Batı toplumlarının din ile kurdukları ilişkiye baktığımızda, ahlaki ve spiritüel birliğin bozulduğunu, dolayısıyla kültürel birliğin de kırılmalara uğradığını görmekteyiz. Bugün artık modern dünya sistemi -Buna Avrupamerkezcilik, kapitalist sistem, modernist paradigma da denilebilir- sorgulanıyor, bu sistemin ön gördüğü din anlayışından hareket eden bu çalışma da bir yönüyle, dinin sanılanın aksine; ortak bilinci oluşturan tek unsur olmasa da, yok olmadığı üzerinde durmaktadır.

Dinin toplum ve toplumun da din üzerindeki etkileri dikkate alındığında, Türk modernleşmesinin her iki yönden sekülerleşmeye müsait bir takım etkilere maruz kaldığı ifade edilebilir. Bu bağlamda, “ Türk Modernleşme Sürecinde Din-Toplum İlişkisi” başlıklı araştırma, Türk modernleşme sürecinde değerlendirilmesi gereken, sekülerleşme, modernleşme, dinselilik formatlarının dönüşümü gibi kavramların altını çizerek ve fikri alt yapının da Batı kökenli parametrelere sahip oluşuna vurgu yapan bir araştırmayı hedeflemektedir.

Danışman hocam Yrd. Doç.Dr. İsmail HİRA’ ya tezin gelişmesine yönelik fikri açılımlar sağladığı için teşekkür ederken, Yrd. Doç.Dr Ali ASLAN’ a teşvik edici sözlerinden dolayı; araştırmadaki eksik kısımları, birikimlerini ve tecrübelerini sunarak kapatmamı sağladıkları için Yrd. Doç.Dr. Osman ÖZKUL ve Prof Dr. Suat CEBECİ’ ye şükranlarımı sunuyorum.

Elbette en derin sevgi ve hürmetler anneme ve babama...

Fatma Betül AKDİN

Mayıs 2009

GİRİŞ

Toplumsal yaşıyışın en eski ve en tipik görünümü olan din ile toplum arasında sıkı bir karşılıklı etki tepki ilişkisi bulunmaktadır ancak bu karşılıklı etki-tepki ilişkisinden amaç hiçbir vakit birinin ötekini tek taraflı olarak belirlemesi olmayıp, yalnızca karşılıklı bir takım etkiler söz konusudur. Yani bir yandan toplum düzeni ve kültür alanları din üzerinde etkili olurlarken öte yandan da, din sisteminin, toplum hayatı ve türlü kültür alanları üzerinde etkiler gösterdiği görülür (Günay, 1999:11). Bu durumda dinin özü sosyologların ilgi alanına girmemekle birlikte “Dinin tezahür boyutları ne şekilde cereyan etmektedir? Din nasıl bir değişim ve dönüşüm geçirmiştir ve bu sürecin neresinde bulunmaktadır ?” gibi bazı sorular gündeme gelmektedir (Özay, 2007:14)

Hiç kuşkusuz yine bu etkileşim devam etmektedir ancak, modernizm dediğimiz, “birey, toplum ve doğa arasındaki yavaş ama kaçınılmaz kopmanın tarihi” (Touraine, 2007:174), dinin toplumu etkileme ve topluma yön verme fonksiyonunu büyük çapta dönüşüme uğratacaktır. İşte bu dönüşüm de “sekülerleşme” olarak adlandırılmaktadır. Bu pencereden bakıldığında, araştırma konumuzda din, din-toplum ilişkilerini anlamada temel rol oynamaktadır. Çünkü dinin, insan ontolojisi açısından en temel öge oluşu gerçeğine istinaden, din ile ilgilenmeden modernizm ve sekülerleşme olgularını incelemek mümkün değildir. Bu bağlamda, insanın kutsal ile olan ilişkisindeki farklılaşmaların adına sekülerleşme (dünyevileşme) dediğimiz kavramın, din sosyolojisi disiplininde araştırma konusu olan tezler bağlamında incelenmesi lüzumlu hale gelmektedir.

Özellikle modern dönemle birlikte ortaya çıkan sekülerleşme olgusu çerçevesinde, insanların kutsalla ilişkilerinde bir dizi farklılığın ortaya çıkması, bu ilişkinin araştırılmasını gerekli kılar. Bu anlamda sekülerleşme Batı toplumları hakkında Batılı düşünürlerce ortaya atılan tartışmalara konu olmaktadır (Coşkun 2005: 108). Çağdaş din sosyolojisinin önemli bir konusu olan sekülerleşme olgusunun savunucuları ve karşıtları arasındaki etkileşim çeşitli görüşlerin ileri sürülmesine yol açmıştır. Din sosyolojisi tarihinin en tartışmalı konularından olan sekülerleşmeyi konu alan bu incelemelerde karşılaşılan temel sorular, “Din gerilemekte midir?” ya da “Hızla gelişen teknoloji ve değişen toplumsal ve siyasal kurumlar dünyasında din bir tehlike içerisinde midir?”

şeklinde olmuştur (Özay, 2007:10). Onların düşünce sistemlerinde yer almasa bile, sekülerleşme kavramına kapalı biçimiyle, ilk dönem kurucu sosyologların yapıtlarında karşılaşılyordu. Adına klasik sekülerleşme tezi diyebileceğimiz bu görüşleri çıkış noktası yaparak, Batı toplumlarında görülen bir olguyu tartışma konumuz yaptıktan sonra, son bölümde modernleşme tecrübesi yaşamış bulunan Türkiye'nin modernleşme sürecindeki din-toplum ilişkisine değineceğiz.

Tarihsel bir süreç olarak din olgusunun, “toplum ile olan ilişkisindeki pozisyonu nasıldır ?” sorusu çalışmamızın temel çıkış noktasını oluşturmaktadır. Din ve toplum arasındaki ilişkiyi belirlemede, özellikle günümüz için anlam ifade eden, din ile sekülerizmin birbiri arasındaki karmaşık ilişkinin var olduğunun ifade edilmesi ve bunun belirlenebilmesi önceliklidir. Din ile modernite birbiriyle ters orantılı iki fenomendir; biri ilerlerken, diğeri geriler. Bu düşünce, zaman içinde dinin gücünü kaybedeceğini iddia etmektedir (Ünal, 2008:146). “Aşkın ve evrensel değerlerin artık dinden bağımsız ideolojiler tarafından oluşturulmaya başlandığının” (Dobbelaere, 2006:109) savunulduğu sekülerleşme paradigmasını Weber; “sosyal eylem için kesin bilgi sağlama anlamında ilahi otoriteye yönelik geçmişe göre güvenirliliğini kaybetmiş ve pratik ekonomik faktörler bilginin değerini belirlemede giderek artan bir rol oynamaya başlamıştır” şeklinde ifadelendirir (Swatos ve Christiano, 2002:100). Sekülerleşme kuramı her ne kadar dinin eninde sonunda miadını tamamlayıp yok olacağını söylese de dünyanın hemen her yerinde görülen dinî-toplumsal durum aksi yöndedir; din hâlâ ayaktadır. Değişim, her toplumsal kurum gibi dini de etkilemektedir. Ama bu, onun yok olması değil, belki, toplumsal tezahürlerinin şekil değiştirmesi anlamında bir başkalaşımdır (Ünal, 2008:146).

“ “dinin yeniden dönüşü”, “Tanrı'nın intikamı”, “dinin denetim işlevinin artması” gibi adlandırmalara konu olacak bir gelişme trendi içinde, kendisini adeta yeniden var kılan” (Subaşı, 2004:152) din, çalışmamız içinde, teolojik veya metafizik anlamlarından çok, sosyal bilimsel manada ve sosyal hayat içerisinde görülebilecek tezahürleri açısından ele alınacaktır. Dinin modernleşme, ardından sekülerleşme kuramına dâhil edilerek toplumsal ve bireysel hayattaki durumunun, kuramcılarının öngörülerinin aksine bir gelişim trendi içinde oluşunun ele alındığı çalışma; giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır.

Birinci bölümde genel anlamda konunun tarihi perspektifi, dinin anlamı ve sosyal fonksiyonu olarak da tanımlayabileceğimiz toplumla olan münasebeti kurulmakta, kurucu sosyologlar olarak adlandırdığımız; Comte, Weber, Durkheim ve Marx'ın toplum teorilerinden hareketle, Batı'da hâkim din ve toplum algısı üzerinde durmaktadır. Bunlar, modernleşme, sekülerleşme kuramlarının başat teorisyenleri ve teorileridir. Ardından, sosyoloji biliminin “din” ne nasıl baktığı, nasıl tanımladığı gelmektedir. “olan” ın “olması gereken” den ayrılmayışı modernite öncesi düşüncede hâkim bir durumken, modernizmle beraber, bu klasik anlayış yerini, aklın özgürleşmesi ve başat hale gelmesine dayalı bir devrime¹ bırakır. Rönesans'tan, Fransız Devrimi'ne ve İngiltere'deki sanayileşme sürecinin ilk zamanlarına kadar uzanan bu radikal kopuş, dinin belirleyiciliğini saf dışı bırakarak, onu akıla tevdi etmiş, “toplumu entegre ve organik bir bütün halinde görmüştür” (Bell, 2006:58). Adına modernizm dediğimiz bu devrimi tanımlayarak ve eleştirisini yaparak ilk bölümü tamamlamış olacağız.

Din-toplum ilişkisinde sekülerleşme olgusunun ele alındığı ikinci bölüm, sekülerleşmenin tanımından başlayarak, onun nasıl çürütüldüğüne dair araştırmalarla da desteklenecektir. “hayatın bütün alanları için merkezi ve entegre edici bir güç olan dinin yerine hayatın özel alanına sürülmüş bir din” (Kirman, 2005:25), anlayışı paralelliğinde ifade edebileceğimiz sekülerleşme sürecine olan, özellikle batılı toplum bilimcilerinin görüşlerine yer verilecek, ardından yine kurucu sosyologların kuramları, sekülerleşme kavramı çerçevesinde incelenecektir. Doğduğu tarihsel konteksti ihmal edersek, sekülerleşmenin modernleşme ile olan bağına kuramayız. “Modernleşme-Sekülerleşme ilişkisi” nde bu bağın kurulumundan sonra sekülerizm ve yeni dini hareketler ilişkisi incelenecektir.

Batılılaşma konusunda gösterdiği kararlı tutumuyla, İslam dünyası içinde paradoksal bir yaşam biçimini ortaya koyan günümüz Türkiye'sinde din, hangi çerçevede ele alınırsa

¹ Bu bir devrimdir, çünkü eski düzenin önce zihinlerde lağvını, ardından sosyal hayatta işleyişini ters-yüz etmek istemiştir:

“Klasik modernlik anlayışının katılığına hatta şiddetini kabul etmemiz gerekir. Bu anlayış, her tür özgürlüğe çağrı gibi, tüm toplumsal örgütlenmeler ya da kültürel inancın geleneksel biçiminin reddi gibi devrimcidir.” (Touraine, 2007:45)

alınsın hala belirleyici bir role sahiptir (Subaşı, 1999:23-24). Bu bağlamda, Biz modern Batı kültüründeki modernleşme ve modernleşme-sekülerleşme ilişkisini tartıştıktan sonra Türkiye bağlamında dini görünümlere değineceğiz. İslam sekülerleşebilir mi yahut İslam-sekülerleşme ilişkisi sorunsalları, Türkiye'nin çoğunluğunun İslam dinine mensup olması nedeniyle de yine bölüm üçte tartışacağımız bir diğer başlıktır.

Dinselliğin modern bileşenleri sekülerleşmenin sınırları içinde meydana gelmektedir. Dinsellik yeni koşulların yarattığı gerçeklik içinde yeniden şekillenmektedir. Dinsellikle modernlik arasındaki gerilime odaklanan yaklaşımlar, bu bileşenlerin ortaya çıkardığı görüntüleri dinin dönüştürülmesi olarak algılamakta ısrarlıdırlar. Oysa bu durum bir dönüşüm olduğu gerçeği reddedilmeksizin, gerçekte dinin yeni bir vizyona sahip olmasıyla ilişkilendirilebilir. Hiç kuşkusuz rasyonelleşme, özelleşme ve sekülerleşmenin dinselliği dönüştürmesi inkâr edilemez. Ancak bu etkileyici yapıların odağında dinin özden değişim geçirdiğini düşünmek için yeterli ampirik gözlemler söz konusu değildir. Dini değişimin bizzat kendisini sekülerleşme olarak algılamaktaki ısrar da sonuçta bir yanılsama yaratmaktadır (Subaşı, 2004:74). Türkiye üzerinden dinselliğe vurgu yaparken bu bilgiyi hatırd tutarak bir okuma yapılması, toplumsal gerçekliğin, daha çok cepheli bir vizyondan görülmesi açısından önem taşıyacaktır. Aynı durum, İslam ve sekülerleşme ilişkisini konu alan son başlık için de geçerlidir. İslam'ın sekülerleşmeye hem tarihi şartları hem de ona içkin olan temel unsurları nedeniyle geçit veremeyeceği, ancak, onun -özünün değil-, sekülerleşme ile ilişkili bir dizi toplumsal ve bireysel kırılmalara da uğramadaki riski de yine bu bağlamda okunmalıdır. Sekülerleşme tezi bugün artık çoğu sosyal bilimci tarafından kabul görmemektedir. Ancak bu, modernleşme ile birlikte dinin de bir dönüşüm süreci içine girdiği gerçeğini göz ardı etmemizi gerektirmez. Bugün bu noktaya, son bölümde Türkiye üzerinden baktığımızı da ifade ederek, kutsalın yok olmadığı, aksine her zaman var olduğunun söylüyoruz. Ancak, dini algının da biz dizi değişimden geçtiğini de ifade etmeliyiz. Bu, Türkiye özelinde anlatılacaktır.

Bugünü anlamak için, geçmişi iyi analiz etmek şarttır. Toplumbilimsel araştırmaların sonucunda sosyal politikalar üretebilmek için ise, geçmişi ve bugünü sağlıklı değerlendirip, objektif bir zihinsel süzgeçten geçirme gerekliliği doğmaktadır. Dinin toplumsal yönlerinin incelenmesi, peşin yargılara sahip olmaksızın incelenmiş olaylara

uygulanan tarafsız ve objektif bir çalışma ister. Her şeye rağmen, bazı prensiplerin gözetilmesi gerekir. “Zorunlu ilk şart, dini tecrübenin zenginliği ve engin çeşitliliğinin, tam hakkı verilerek tasdik edilmesidir “(Wach, 1995:31). Bu noktada objektiflikten kasıt, tarihsel süreçte herhangi bir paradigmayı ideolojik bir doktrin haline getirmeden, sosyal bir gerçeklik oluşundan hareket ederek fikir üretebilmektir. Araştırma, “Sosyal bilim, bilimcilerin toplumsal kökenleri olduğunu, bedenlerinden ne kadar kaçabilirlerse zihinlerinden de o kadar kaçabilecekleri için bilimin tarafsız olmadığını, olamayacağını fark etmelidir” (Wallerstein, 2003:172), ifadesinin çerçevesinde, belirli ölçüler ve sınırlanmalar içerisinde objektif davranmak istemektedir. Yani, Berger’in deyimiyle “sosyolog olmak anlama çabasının anlayan öznenin değerleri ile hatta bunların en yüce olanları ile varoluşsal bir gerilim içerisinde meydana gelmesi demektir” (Çiftçi, 2002:57). Bu durum da zannediyorum inceleme konusunu “yargılamadan” çalışmayı gerekli kılar. Örneğin modernite bugün tartışmaya açık hale gelmeseydi, tarihsel optimizmin iflası açık yüreklilikle ifade edilemeyeceği gibi modern dünya sisteminin “değişim sonsuzdur”, söylemine karşın “hiçbir şey değişmez” söylemi de sağlıklı tartışma ortamı bulamayacaktı.²

Araştırmanın Konusu

Araştırmanın konusu, Türk modernleşme süreci içerisinde yer alan din ve toplum ilişkisinin modernleşme ve sekülerleşme odaklı sosyolojik bakış açısını kapsamaktadır. Çok farklı düzeylerde ele alınmasına karşın din ve toplum arasında vuku bulan ilişkilerde bir tarafın diğer taraf tarafından şekillendirilmesinden ziyade ki bu iki fenomenden yalnızca birisini ön plana çıkarmak hatalı bir tutum olur, din ve toplumun karşılıklı etkileşim halinde olduğu gerçeğinin kabul edilmesi lazım gelir. Araştırma konusunda önemli bir diğer husus da din ve toplum ilişkisinin modernite süreci içerisinde, modernlik bağlamıyla ele alınması hususudur. İnsanın dünyasının, aklın tabi olduğu doğal yasalarca yönetilmesinin gerekli olduğu bir yere ait olduğunu kabul eden modern düşüncede artık vahiy menşeli dinden, tılsımı solan bir dünyaya geçiş, büyük

² Wallerstein (2003:134) şöyle diyor: “ “Değişim sonsuzdur. Hiçbir şey değişmez.” Bana modern düşünsel girişimimizin merkezinde yer alıyormuş gibi gelen bir tema bu. Değişimin sonsuz olduğu modern dünyanın tanımlayıcı inancı. Hiçbir şeyin değişmediği ise, modern zamanlarda ilerleme denilen şeyden rahatsız olan herkesin sık sık tekrarladığı bir feryat.”

bir zihniyet dönüşümünü beraberinde getirecek ve yeni bir dünya düzenine kapı aralayacaktır.

Din ile modern toplum ilişkisini belirlemede, aydınlanmacı aklın dünyaya sunduğu, zamanla dinin toplumsal hayattan tasfiye olacağı şeklindeki yargı ve “modernleşme ile birlikte hem toplumsal hem de ferdi bilinç düzeyinde dinin gerileyeceğini ve yer küreden tamamen silineceğini” (Köse, 2006:10) öngören klasik sekülerleşme tezi araştırmanın çıkış noktasını oluşturmaktadır.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Türk Modernleşme sürecinde din toplum ilişkisi adındaki araştırma,

1. 18.yüzyıl Aydınlanma hareketinde temel bulan modernleşme süreci içerisinde din gerilemekte midir?
2. Dinin toplumsal farklılaşmalara dayalı bir dönüşüm geçirdiğinden bahsedilebilir mi?
3. Türk modernleşme süreci içerisinde ilk iki madde nasıl yer almaktadır?

Şeklindeki sorular etrafında şekillenecek araştırma amacı planlamaktadır. Soruların bulacağı cevaplar, bizi modernleşme ve pek çok felsefî oluşumu bünyesinde muhafaza eden sekülerleşmenin ne olduğuna, nasıl işlediğine, Türkiye’de olan yansımalarına varıncaya dek somut görünümeler sunacaktır.

Ayrıca bu araştırmanın amacı, dünyaya kurallarını dayatmaya çalışan muhtelif tarihsel sistemler gibi, normatif oluşun hatalı bir duruş olduğunu kabul ederek, var olanı, gerçeği ortaya koymaya çalışmaktadır. Gerçeklik; çeşitlidir, karmaşık ve çoğulcudur ancak gerçek ile gerçekliğin birbirinden farklı kavramlar olduğu bilincinden hareketle, gerçeği göz önüne sermek, kendi toplumsal gerçekliğimizin fark edilmesi açısından çok önemli bir duruş olacaktır. Tez, sekülerleşmeye ve din olgusuna daha sağlıklı ve sağlam bakabilmek adına da önem taşımaktadır.

Araştırmanın Metodu

Bu çalışmadaki metodoloji de değişimin kaçınılmaz olduğu bilincinden hareketle bu değişimin çizgisel bir hareketle ele alınmasının yanlışlığını ifade ederek, “dindarlık

devamlı artıyor yahut eksiliyor yerine”, belli toplumsal kesimlerde artıp, eksilse de hiçbir zaman tüm toplumsal kesimlerde düzenli ve sürekli bir artış ya da azalış göstermez (Şentürk, 2004:15) , anlayışı içerisinde oluşturulmaya çalışılmıştır.

Yakın dönemlerde din sosyolojisi, önemli bir araştırma sahası haline gelmiş bulunmaktadır. Modernizm, postmodernizm, din, toplum, sekülerleşme gibi kavramlar bugün dünya hafızasında önemli bir yere sahipken, din sosyolojisi de bu kavramlar arasındaki ilişki ve etkileşimi esas alan çalışmalar üzerinde duruyor. Bu araştırma da dini karakterli bir olayı incelediği için, din sosyolojisi alanına girmektedir. Çalışma sosyolojik bir literatür taramasıdır.

BÖLÜM 1: DİN-TOPLUM İLİŞKİSİNDE TARİHİ ARKA PLAN

1.1. Tarihsel Süreçte Din ve Din-Toplum Münasebeti

Toplumların yaşaması için en başta gelen içtimai olgu dindir. Din, diğer bazı içtimai olguların içinden çıktığı ana olgudur. Bundan dolayı dinin tarihi de insanlık tarihi kadar eskidir. Din, insanlığın temel problemi olarak her vakit var olagelen bir konudur, Diğer yaratıklar için böyle bir şey söz konusu olmazken, nerede insan varsa, orada din de vardır. İnsanlığın manevi hayatının verimi olan bütün öteki başarılar, dinden sonra ortaya çıkarlar ve ilk kaynaklarını dinde bulurlar (Tümer, 1986:222). Binaenaleyh, din de beşeri ilişkiler göz önünde bulundurulmaksızın çok zor teşhis edilip tanımlanabilen bir fenomendir. Din, toplumsal düzen, bireysel davranış ve kolektif eylem için buyruklar sunar. Böylece bütün dini gelenekler insan hayatı ve gündelik tutumları için büyük ilgi ve saygı uyandıran hedefler olarak kabul edilen ve algılanan şeyler arasındaki ilişkiye ifade kazandırır (Capps, 2005:23-24).

İnsan varlığı itibarıyla her daim değişim halindedir. Beden haliyle her periyodik zaman dilimlerinde hücreler yenilenir, dolayısıyla her bir uzuv kendini yeniler. İnsanın maddi yönü böyleyken manevi yönünün statik olduğunu kim iddia edebilir? Din de böyledir. Bugün Batı'da var olan din eskiden var olan din ile aynı olamayacağı gibi, bugünkü dindar insan da geçmişin dindar insanıyla aynı olmayacaktır. Çünkü din, her ne kadar varlığını korusa da içeriği ve ifade ettiği anlam değişmiştir. Bugünün dindar batılısı, dünün dindar batılısı ile aynı değildir. Anlayış ve davranışları açısından nesiller arasında bariz farklılıklar vardır. Dinler bir vakıadır ve sadece yaşamın gerçeklik tablosuna dâhil değil, aynı zamanda onun önemli bir bileşenidir (Amin, 2006:27). İnsan nerede zuhur ettiyse onunla beraber dinin de zuhur ettiğini belirten Alija İzzet Begoviç (2008:48), aslında izah edilemeyen, iptidai insanın hayatında her zaman yeri olan kült, sır, yasak, inanç gibi mefhumlar olduğunu ekler. İnsan acaba neden yıldıza, taş, nehire ve her şeye hayat ve şahsiyet vermek istemiştir? Dünyayı neden başka türlü değil, böyle görmüştür? Ve tersine medeni insan neden her şeyi nesne olarak görmek ister ve her şeyi anorganik ve mekanik sebeplere irca eder? Eğer bilim meraktan doğan bir ilk soru ile başlıyorsa, din-toplum ilişkilerini anlamaya başlamak için de zannediyorum bu ilk soru önemlidir.

Batıda, özellikle Protestan İlâhiyatçı ve filozofların etkisiyle XVIII. ve XIX. yüzyıllar boyunca ortaya çıkan aşırı sübjektivizm, dini, tamamen ferdi bir olaymış gibi anlama eğilimini doğurmuştur. Ancak bu tutum, XIX. yüzyılın sonlarında değişmeye başlamış, bu dönemden itibaren din, sosyal şartlardan hareket edilerek anlaşılmalı ve açıklanmaya çalışılmıştır. Bu görüş açısı dini, cemiyetin bir fonksiyonu olarak görmekteydi (Keskin, 2004:9). Bu çerçevede, özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda insanı, toplumu, kültürü ve dini doğal toplumsal, kültürel ve tarihsel kontekstlerinde olgusal, gelişmeci ve ilerlemeci süreçlerde inceleme eğiliminde bir artış gözlenmiştir; nitekim meselâ İtalyan filozofu G. Vico (1668-1774), antik Yunan dininin, önce tabiatın ve sonra da ateş gibi birtakım tabiat kuvvetlerinin ilahlaştırılması ve bunu takiben evlilik gibi kurumların kutsallaştırılması ve nihayet Homer'in eserlerinde gözlendiği üzere insanların tanrılaştırılması şeklinde birbirini izleyen dönemlerden geçmek suretiyle bir gelişme gösterdiğini öne sürmüştür. İngiliz filozofu David Hume (1711-1776) ise, *Dinin Doğal Tarihi (Natural History of Religion)* adlı eserinde din konusuna yaklaşımında dönemin giderek artan rasyonalizmini tipik bir biçimde yansıtmıştır (Günay, 2002:3). Öte yandan, idealist felsefenin taraftarı olarak insanlık tarihi üzerinde manevî ve ruhî olanın etkisini vurgulayan ve aynı zamanda dinin her bir gelişim safhasına kısmî bir gerçeklik atfeden değişik bir "rölativizm" fikrini ortaya atmış bulunan Hegel'in (1770-1831) tarih felsefesi, çok çeşitli düşünce ve bilim çevrelerinin yani sıra din ve toplum incelemelerinin gelişim seyri üzerinde de köklü yankılar uyandırmış olup, bilimsel düşüncelerinin teorik çerçevesini onun diyalektik şeması üzerine bina etmeye meyleden takipçileri modern bilimsel tarihin büyük ölçüde kurucuları olmuşlardır (Günay, 2002:4).

Din sosyolojisi literatüründe din, genelde 'substansiyel' (asli) ve 'fonksiyonel' olmak üzere ikili bir tasnifle ele alınmaktadır. Asli tariflerinde, dinin sahip olduğu kutsal, aşkın, ilahi ve tabiatüstü gibi özellikleri ön plana çıkarılırken; fonksiyonel tariflerinde ise, fert ve cemiyet hayatında icra ettiği fonksiyonlardan hareket edilir. Dinin asli tarifi yerine, onu cemiyet içerisindeki bütünleştirici fonksiyonundan hareketle ele alan yapısal fonksiyonalistler, din meselesini sosyal bütünleşme, sosyal çatışma ve sosyal değişmeye tesiri açısından ele almışlardır. Bu anlayıştaki din düşüncesi, din ve değer sistemi ile din ve cemiyet olaylarının manâlandırılması üzerine kurulmuştur (Keskin, 2004:10).

Genel olarak dini tanımlamada üç eğilim ortaya çıkmıştır: dinin özü itibariyle tanımı, gördüğü işlevler itibariyle tanımı ve bu iki tanımlamanın birey ve topluma olan yararlılık dereceleri itibariyle telif edilmeleri yönündeki tanım. “Dinin ne olduğu?” sorusu birinci yani özle ilgili (substansiyel) tanımlamaların, “Dinin ne yaptığı?” sorusu ikinci yani işlevle ilgili (fonksiyonel) tanımlamaların, belli tarihî ve toplumsal şartlar altında Dinin söz konusu bu iki tanımının “ne derecede ve ne ölçüde yararlı olduğu?” sorusu ise üçüncü yani yararlılıkla ilgili tanımlamaların amacı olagelmıştır. Hızlı olmayan sosyal değişmelerin yaşandığı sanayi öncesinin durağan toplumlarında dinin özüyle ilgili tanımlara uygun bir dinî yaşayışın hâkim olduğu görülürken, hızlı sosyal değişmelerin yaşandığı ve geleneksel olandan sanayi toplumuna geçişin paradigmayı oluşturduğu modernizmin etkisindeki toplumlarda ise işlevsel din tanımlarına uygun bir dinî yaşayışın tecrübe edildiğini görmekteyiz. Buradan çıkarılacak doğal sonuç, dinin özünün geleneksel toplumlarda, işlevinin de modern toplumlarda daha yararlı olduğu sonucu olmamalıdır kuşkusuz (Coşkun, 2005:13). Her ne kadar insanoğlunun dini eğiliminin mutlak varlığından söz etsek de bu, dinin değişmez bir şey olduğu anlamını taşımaz (Ostwalt, 2006:52). Çünkü dinin özü her zaman değişmez olarak kalırken onun işlevleri ve yansıma biçimleri farklı olabilir. Dolayısıyla yararlılık konusu izafi bir şeydir. Ondan istifade edene göre değişir (Coşkun, 2005:13).

Din kavramını algılayış ve tanımlayış biçimlerinin farklılık arz ettiği ifade edilmekle beraber, süreç içinde dinin geleneksel ve modern toplumlardaki anlamı ve önemi de ifade edilmelidir. Berger’in (2005) ifadesi ile insan ve toplum arasındaki bağı tanımlayacak olursak, toplumun bir insan ürünü, insanın da bir toplum ürünü olduğunu ve aralarındaki ilişkilerin de hiçbir zaman tezat teşkil etmeyeceğini söylemek mümkün olur. Çünkü “insanın toplum ürünü, toplumun da insan ürünü olması, toplumsal fenomenin tabiatında mevcut olan diyalektik niteliği yansıtır. Toplum ancak bu niteliğin tanınmasıyla ampirik gerçekliğine uygun bir şekilde anlaşılabilir” (Berger, 2005:38). İnsan ve toplumun bu ilişkisi göstermektedir ki “her insan topluluğu bir dünya kurma girişimidir” (Berger, 2005:37). Bu girişimin seyri de “din” penceresinden bakacak olursak, elbette ki onu algılayış ve yaşayış ile orantısız olarak devam edecek olan bir olgudur. Nitekim topluma din sayesinde kazandırılan zihniyet de sosyal hayatın belli doğrultularda şekillenmesinde etkili olmaktadır. Sembollerin dini-toplumsal

ifadelendirmelerde anlamlı bir yere sahip olması hem toplumun dayandığı zihniyet temelini/toplumsal hafızayı, hem de bireyin inanış ve dini davranış biçimini göstermektedir. Bu nedenle de din, insanın dünya kurma girişiminde etkili rol oynamaktadır (Meriç, 2005:27).

Dinin geleneksel yaşam dünyasında merkezi bir boyutta ortaya çıkan rolünün, modernlikle beraber zayıfladığı hatta “dünyanın büyüünün bozulmasıyla” birlikte dinin de etkisini daraltarak yok olmasının kuvvetli bir ihtimal olduğu iddia edilir. Böylece gelenekselden modernliğe geçişin en dramatik boyutlarının özellikle dinsel tahayyül ve yaşam biçiminin çözülüşüyle birlikte açığa çıktığı tahayyül edilir. Ne var ki bu genel geçer iddianın dayandığı bulgular bile pek çok açıdan dine bağlı olarak ortaya çıkan derin felsefi ve toplumsal nitelikli sorunların doğmasını açıklamaya yetmemektedir. Bu bağlamda dinin referans gücündeki bir zayıflamadan çok bir farklılaşma ve değişimden, hatta dikkate değer bir artıştan bile bahsetmek mümkündür (Subaşı, 2004:148).

Dinin birey ve toplum hayatına getirdiği meşruiyet ölçüleri, aynı zamanda ona sosyal bir karakter de kazandırmaktadır. Böylece din, gündelik hayatta yaşananlarla birebir ilişki içerisinde girerken, gündelik hayatta meydana gelen değişimler, dinin geleneksel-dini davranış biçimlerini etkilemekte ve değiştirmektedir. Hayatın devamlı bir etkileşim ve değişim içinde şekillendiğinin düşünülmesi, din-toplum ilişkilerinde de benzer sonuçların görülmesini normalleştirmektedir (Meriç, 2005:32). Dinin sosyal hayat içerisinde en hâkim bir vaziyette bulunduğu ve öteki sosyo-kültürel faaliyet alanlarının hemen hepsini etkisi altında bulundurduğu geleneksel toplumda üyeler arasında dini bakımdan tam bir inanç ve ibadet birliği mevcutken ve toplumun her tabakası ve kesimindeki fertlerin dini emirlere, yasaklara, ibadet, ayin ve uygulamalara olan riayeti tamken (Günay, 1986:51-52), bugün, Modern toplumsal yaşamlardaki yapıların çoğunda din, günlük yaşam üzerinde yaygın bir etki sağlamasına izin verilmeyecek şekilde, açık bir uyumsuzlukla karşı karşıya gelmekte (Subaşı, 2003:37) ve bir zamanlar “dünya kurma”nın merkezinde yer alan din, modernleşme ile birlikte merkezi önemini yitirmektedir.

Geleneksel toplumlarda din, sosyal organizasyonun adeta tepe noktasını işgal ederek, toplumun bütün sosyo-kültürel faaliyetlerini nüfuzu altında tuttuğu halde, modern

toplum, kutsalla kutsal dışı arasında daha net bir ayrımı gerektirdiğinden, ortaya çıkan laikleşme sonucu, bütün bu faaliyetler dinin doğrudan doğruya tesirinden sıyrılmış ve din ferdileşerek kendi öz alanına çekilmiş, kişilerin özel yaşantılarıyla ilgili bir mesele, bir vicdan ve şahsi seçim meselesi haline gelmiş ve toplum hayatında eskiden sahip olduğu önemi kaybederek hemen hemen marjinal bir olay hüviyetine bürünmüştür. Modern toplum, eskinin geleneksel toplumlarındaki dini birlik, beraberlik ve bütünlüğün yerine; dine bağlılık ve dini yaşayış açısından bir plüralizmle, gevşeme, ilgisizlik ve dine ve özellikle geleneksel dindarlığın karşı tenkit ve hatta inançsızlıkla karakterize olmaktadır (Günay, 1987:51).

Dinin diğer toplumsal işlevleri de benzer dönüşümlere uğramıştır. O hala hem içsel hem dışsal olarak toplumsal kontrol görevini yapar; fakat bu sefer kurumsal olarak ayrılmış halde. Din dışsal (ekonomik baskı ya da sosyal tecrit gibi) yaptırımlarını etnik cemaatlerde veya az gelişmiş kırsal bölgelerde halen göstermeye devam etse de, metropollerin hayli karmaşık dünyalarında bunu yapmakta tamamen başarısız kalabilir. Bireyin din ile yoğrulmuş bilinci, onu evlilik hayatında ya da çocuk yetiştirmede kuvvetle kontrol edebilirse de, aynı şahıs üzerinde aynı kontrolü iş meselesinde göstermeyebilir. Zina yaptığında korkunç bir günah duygusu altında ezilen kişi, ekonomik faaliyetlerinde, geleneksel dinsel ahlak sisteminde hırsızlık muamelesi görebilecek şeyler yaptığında en küçük bir vicdan azabı duymayabilir (Berger, 2002c:151-152).

Şu durumda, modernleşmenin; "modern toplumda dinin, geleneksel toplumdan farklı bir şekil ve mevki alması ve dine karşı ilgisizliğin artmasında rol oynayan temel faktörlerden biridir" (Günay, 1986: 42) diyebiliriz.

1.2. Kurucu Sosyologlarda Din Algısı

Batı toplumlarının seküler hale gelmelerini anlamak ve sağlıklı değerlendirmek için din kavramına yükledikleri anlamı bilmek gerekmektedir. Kurucu sosyologlar olarak adlandırabileceğimiz "din sosyolojisinin XIX. yüzyılda makro problemler konusundaki teorisyen öncüleri" (Nottingham, 2004:154), dine bir tür kolektif yanlış, sosyoloji ve bilimsel yaklaşımın yalnızca açıklamakla kalmayıp aynı zamanda yorumladığı yanlış bir teşhis olarak yaklaşmıştır. Din; kolektif kimliği pekiştirmek için bir hile, sınıfları

sömürmek için bir araç, dünyadan kaçmak için bir gayret, acıları rahatlatmak için bir kandırmaca/ illüzyon ve esrareniz olanla bir uzlaşma çabası olarak görülmüştür (Thompson, 2004:21). Öte yandan onlar sosyolojik nedenlerden ötürü dinle ilgilenmekteydiler. Din onlarca topluluk gerçeğinin bir temel olayı idi; dolayısıyla, genelde sosyolojik anlayış için zorunlu olarak temel kabul edilmekteydi (Berger ve Luckmann, 19???:377).

Kurucu sosyologlar çeşitli konularda farklı görüşler ileri sürmelerine rağmen, dinin toplumsal değişimin bir aracı olması ve dinin toplumsal süreçlere etkisinin hızla ortadan kalktığı konusunda benzer görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu anlamda farklı bağlamlarla da olsa dini, kökeni bireyde veya toplumda olan insan yapımı bir olgu olarak ele almışlardır. Çoğu ateist olan bu kurucular, zaten bu bilim dalının varlığının bir kaynağı olarak, dünyayı anlamada bilişsel bir sistem olarak dinin yerine sosyolojiyi ikame etme iddiasıyla ortaya çıkmışlardır (Özay, 2007:53) ve kurucu sosyologların din algıları, söz konusu dönemde bir dogma haline gelen aydınlanmacı ilerleme mitinden büyük ölçüde etkilenmiştir (Bock, 2002:52). Onların ortak olan bu görüşleri, din-toplum ilişkilerinin dayandığı tarihsel konjoktürü görmemiz açısından dikkate şayandır.

Kurucu sosyologların din konusundaki yaklaşımlarında hâkim unsurun, 18.yüzyıla damgasını vuran Aydınlanma düşüncesi olduğu görülür. Aklın rehberliği dışında hiçbir olguya fırsat ve olanak tanımayarak aklın egemenliğini ilan eden Aydınlanma'nın dinle ilişkisi;

1. Dünyanın ve dolayısıyla toplumsal koşulların evrimci bir düşünceyle açıklanması,
2. Ulus-devlet yapılanması sonucu Kilise'nin sahip olduğu egemenliği seküler güçler lehine kaybetmesi,
3. Rasyonalitenin ve deneysel gerçekliklerin ürünü olan bilimsel yaklaşımın tek gerçeklik algısı olarak devreye girmesi

Gibi üç çerçevede ele alınabilir. İlk nesil sosyologların dinden kaynaklanan verileri göz ardı eden bu yaklaşımlarla toplumu ele almaları dinin yeri konusunda bir fikir verecektir (Özay, 2007:52).

Din ve toplum arasındaki ilişkiler sosyoloji biliminin doğuşuyla birlikte 19.yüzyılda (teolojik bilginin dışında) analitik bilimsel ilginin konusu haline geldi. Herkes tarafından sosyolojinin kurucusu kabul edilen Auguste Comte (1798-1857), zihinsel bilincin gelişimini evrimci bir anlayışla geliştirme konusunda Claude-Henri de Rouvray Comte de Saint-Simon (1760-1825)'un etkisinde kalmıştır (Coşkun, 2005:35). Saint Simon, Avrupa'nın en buhranlı dönemlerinden bir an önce felaha kavuşması için, sosyalizm doktrinini temel alarak, “Bir zamanlar rahipler klavuzluk etmiş insanlara. Şimdi filozoflar, bilginler, sanatçılar klavuzluk edecek” (Meriç, 2007:55) diyerek, tabiri caizse, miadını dolduran kilisenin ³ tasfiyesinin gerekliliğinden bahseder.

Mutlak olarak geçerli tek bir toplum tipi olduğunu ve bütün insanlığın kendi felsefe sistemi dâhilinde bu toplum tipine ulaşması gerekliliğini savunan (Aron, 2000:65) ve sosyolojiye muhteva değilse de, isim veren Comte; insanlığın ilk evresini ‘teolojik’; imkan dâhilinde gelişeceği en son evreyi de ‘pozitivist’ olarak belirtmişti (Nottingham, 2004:156). Üç hal yasasına göre insan düşüncesi birbirini izleyen üç evreden geçer. Birincisinde insan düşüncesi olguları, insanın kendisiyle kıyaslanabilecek varlık ya da güçlere mal ederek açıklar. İkincisinde, doğa gibi soyut nesnelere başvurur. Üçüncüsünde insan olguları gözlemekle ve aralarında belirli bir anda ya da zaman içinde var olabilecek düzenli ilişkileri belirlemekle yetinir. Olguların nedenini keşfetmekten vazgeçer, onları yöneten yasaları bulmakla yetinir (Aron, 2000:67) ve bu sınıflamadaki amaç, “matematik, astronomi, fizik, kimya ve biyolojide egemen olan düşünce biçiminin, siyaset konusunda da zorunlu olması, toplumun pozitif bir biliminin, sosyolojinin oluşumuna yol açması gerektiğini hatırlatmaktır” (Aron, 2000:68).

Comte birçok sosyal evrimciyle ortak olarak evrimi, ilerlemeyle bir tutmuştu. Ona göre ilerleme, bilimsel veya ‘pozitif’ bir dinin zuhuru anlamına gelmekteydi (Nottingham, 2004:156). Comte da din, tarihsel çizgi içerisinde vaktini dolduran bir aşamaya denk gelse de işlevselliği açısından dikkate alınması gereken bir olgudur. Comte’un, düşünce

³Batının aslında Hristiyanlığa değil, kiliseye karşı verdiği mücadeleyi gözden ırak tutmamak gerekiyor. Kilise Tanrı'nın iradesini değil, kilisenin tartışamaz iradesini temsil etmekteydi. Comte bir yazısını şöyle tamamlamaktadır: “Kilisenin, daha doğrusu Hristiyanlığın ilk çağlarını her türlü peşin hükümden sıyrılarak incelersek, şu gerçeği kabul etmek zorunda kalırız: İsa da, havarileri de o çağın hürriyet mücahitleri, eşitlik ve hayırseverlik vazeden gerçek filozoflar. Bu yüzden ipe çekilmişler. İpe çeken kim? Devrin rahipleri ve savcıları.” (Meriç, 2007:81)

dizgesindeki, “insanlık dini” kurma teşebbüsünü dini bir yenilenme hareketi olarak anlamamak gerekir. Esasen Comte’un düşündüğü, “tarihin tek amacı insan düşüncesinin gelişmesidir” (Aron, 2000:79). Bu gelişme çizgisi içinde de din yalnızca bir aşamadır, tükenmeye ve aşılmaya mahkûmdur.

Saint Simon’un sosyal ve siyasal şartları geliştirme konusundaki talebini paylaşan Comte, aynı zamanda teolojiye yeri hem felsefe hem de bilim tarafından işgal edilen insan zihninin öncü ve hazırlayıcı bir biçimi olarak yaklaştı. Her iki sosyologa göre teolojik düşünce tarzı insanoğlunun olaylarla tecrübeye geçiş ifadesinin ilk şeklini simgelemektedir. Fakat insan bilgisi daha müşahhas ve giderek daha kesin hale geldikçe önceki tüm anlayış aşamaları ve şekilleri modası geçmiş hale gelecektir (Coşkun, 2005:35-36).

Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri (1912)’nde, toplumu, onu oluşturan kişilerin zihinlerinde var olan bir ortak temsiller ve semboller sistemi olarak gören Durkheim, (Bellah, 2002:164) din meselesini ele almıştır. Dinin toplum yaşamında kaçınılmaz bir öge olduğu, toplumsal temel için işlevsel bakımdan yadsınamaz olduğu önermesine adanan bu kitap, ne garip bir rastlantıdır ki, inançsız olduğunu açıkça belirten, tek gerçek tutkusu bilim ve toplumsal olguların bilimsel çözümlemesi olan birisince yazılmıştır. Durkheim, dinin tözünü, kökenini bireysel imanda, inançta veya bir Tanrıyla olan bağlantıda bulmaz. Din –yani kutsal olan – toplumdan ayrı düşünülemez, aynı şekilde toplum dinin diğer yüzüdür. Dine ilişkin bir işlevsellik, bir cemaat teklifi, bir üyelik duygusu vardır ve bu gerek birey, gerekse bizzat toplum için can alıcıdır (Nisbet, 2002:126-127). Dini inançlarının temel özelliğinin, onların her şeyi kutsal-kutsal olmayan (profan), dini-dünyevi (seküler) olmak üzere iki grup içerisinde sınıflandırmak olduğunu söyleyen Durkheim’a göre, kutsal ve profan insan düşüncesinde her zaman ayrılmıştır ve bu durum, bu sınıflandırmayı kabul etmeyi kolaylaştırmaktadır. Kutsal ve profan arasındaki bu ayrım Durkheim’ın din tanımına temel oluşturur. Bununla birlikte kutsal, aynı zamanda insanların moral bir bütünlük içerisinde birbirine bağlanmasına hizmet etmektedir (Thompson, 2004:24-25). “Tanrı’nın toplumun simgesel ifadesinden başka bir şey olmadığı” nı belirten Durkheim (1995:208), olgusal olanın dışında kaldığı içindir ki ona spekülâtif bir mana yükler:

“Dini olan her şeyin, ayırt edici özelliği olarak kabul edilenlerden biri, “tabiatüstü” düşüncesidir. Bununla, anlama kapasitemizi aşan eşya düzeni kastedilir; tabiatüstü gizemin, bilinemezin, ya da anlaşılamaz olanın dünyasıdır. O zaman din, bilimin ve genel olarak açık düşüncenin sınırları dışında kalan her şey hakkında bir tür spekülasyondan ibaret bir şey demektir”(Durkheim, 2005:43)

Durkheim’in din kuramının amacı, geleneksel dinlerin entelektüel içeriğini kabul etmeden inanç nesnesinin gerçekliğini kurmaktır. Geleneksel dinler, bilimsel akılcılığın gelişmesiyle iflas etmişler, ama bu akılcılık, insanların kendi toplumlarından başka hiçbir şeye tapınmadıklarını göstererek yıkar görüldüğü şeyin kurtulmasını sağlamaktadır (Aron, 2000:279). Ona göre toplum, bireyin dışında bireye kendisini dayatan mutlak, özerk ve nesnel bir otoritedir. İçinde bütün insani ilişkilerin yayılarak var olduğu ve devam ettiği bir mutlaklık alanıdır. İnsanın insanlaşmasını sağlayan ilişkiler ağının çerçevesidir. Dinsel doğanın da nedenidir: “Kendi başına kutsal bir gerçeklik olan sadece toplumdur. O doğanın düzenine girer, ama doğayı aşar. Hem dinsel olgunun nedenidir hem de kutsal olan ve kutsal olmayanın kendiliğinden ayırımın haklı kılınmasıdır” (Yıldırım, 2003:202).

Durkheim *Dinsel Yaşamın İlksel Biçimleri’nde* dini, toplumsal bağları kuvvetlendirip bireyi toplumla bütünleştirme işlevleri temelinde analiz etmişti. Dinsel törenler toplumun düzgün biçimde işlemlerini organize eder ve düzenlerken, dinsel inançlar temsiller aracılığıyla toplumun kolektif doğasını ifade etmektedir. Din, evrensel değerleri ifade eder, bütün insan toplumlarının düzgün biçimde işlemesi açısından vazgeçilmez olan bir rolü yansıtır (Swingewood, 1998:154-155). Görülüyor ki, Durkheim’deki temel argüman, toplumsal kurumların işleyişini düzenlediği müddetçe dinin kabul edilebilirliğidir. Toplumsal sistemlerin dine ihtiyaçları vardır ve din de toplumsal dayanışmanın güçlenmesi açısından topluma ahlaki bir düzen sunmaktadır:

“Genel olarak toplum, uyguladığı etki sonucu insanların düşüncesinde kutsallık duygusu yaratabilmek için bütün olanaklara sahiptir. Çünkü inananlar için Tanrı neyse, üyeleri için toplum odur. Gerçekten de bir Tanrı, önce insanın bazı bakımlardan kendisinden üstün olduğunu düşündüğü ve ona bağımlı olduğuna

inandığı bir varlıktır. İster Zeus ya da ister Yehova gibi bilinçli bir kişilik ya da totemcilikteki gibi soyut güçler söz konusu olsun, inanan kişi her iki halde de ilişki içinde olduğunu hissettiği kutsal ilke doğasının yüklediği bazı davranış biçimlerine uymak zorundadır. Oysa toplum da bize sürekli bir bağımlılık duygusu yaratır. Çünkü bizim bireysel doğamızdan farklı, kendine özgü bir doğası vardır ve yine kendine özgü amaçlar izler, ama onlara sadece bizim aracılığıyla ulaşabileceği için zorunlu olarak yardımımızı ister. Çıkarlarımızı unutup kölesi olmamızı bekler ve bizi yokluklarında toplumsal yaşamın olanaksız olacağı her türlü sıkıntı, yoksunluk ve özveriye zorlar. Böylece her an yarattığımız, hatta bazen en temel eğilimlerimize ve içgüdülerimize bile ters davranış ya da düşünce kurallarına boyun eğmek zorunda kalırız” (Aron, 2000:283).

Toplumsal İşbölümü Üzerine (1893)’de Durkheim, çağdaş toplumlardaki konsensüs eksikliğine dikkat çeker ve buna mekanik ve organik dayanışma kavramları ile yanıt arar. Durkheim, organik dayanışmanın hâkim olduğu toplumlarda din olmadan toplum ile bireyin bütünleşemeyeceğini söylemektedir. Ancak buna rağmen, dinin de bilimin gereklerine karşılık veremeyeceğini de ifade eder. Aslında toplumsal sorunun sebebi, din aşıldıktan sonra, dine dayalı olan ve toplumsal bütünleşmeyi sağlayan ahlaki değerlerin yıpranmasıdır. Durkheim bu noktada “Bir birey topluluğu nasıl olur da bir toplumu oluşturabilir? Bunlar toplumsal varlığın koşulu olan *Consensus*’ü nasıl gerçekleştirebilirler?” (Aron, 2000:256) şeklinde sorular sorarak, bu sorunun çözümünü, toplumun tüm kesimlerini birbirine bağlayacak değerlerin oluşturulmasında görür. Geleneksel dinin bu sorulara yanıt verememesi; ancak bütünleşmeyi sağlayacak reformlarla bu meseleye çözüm aranabileceğini öngören Durkheim, modern toplumda, toplumun ortak bilincini oluşturan dinsel törenler ya da dinsel inançların yerine ikamesini gerekli kılacak ve ortak bir ahlakın oluşumunu sağlayacak kavramı bulmuştur: Sosyoloji. Ancak şu hatırdaki tutulmalıdır ki, Durkheim’a göre din, geleneksel anlamıyla hep yaşamaya devam edecek bir olgu değil, toplumun mevcudiyeti ve sağlıklı devamı için diğer kurumlarla işlevselliği bakımından var olan bir olgudur. Geleneksel dinler bilimsel akılcılığın gelişmesiyle iflas etmişler, ama bu akılcılık, insanların kendi toplumlarından başka hiçbir şeye tapınmadıklarını göstererek yıkar görüldüğü şeyin kurtulmasını sağlamaktadır (Aron, 2000:279). Ancak kutsalın, yerine ikamesini meşrulaştıran toplum, Ergün ‘ün (1999:31) deyiimiyle “tapınmanın seküler anlatımıdır, belki de modern toplumda seküler kutsallığın tezahürüdür”.

Toplumu, uzlaşmaz toplumsal sınıflar, iş bölümü ve özel mülkiyet biçimleri üzerinde kurulmuş belirli bir yapı (Swingewood, 1998:84) olarak gören Marx, dinin doğası ve şekli, sosyal analizin temelini kuran bütün ekonomik ve sosyal ilişkilere bağlıdır (Davie, 2005:102) diyerek tıpkı edebiyat, sanat, siyaset gibi dini de ekonomik koşullara bağımlı bir olgu olarak görmüştür:

“Din, aile, hukuk, devlet, ahlak, ilim, zekâ... Üretimin özel şekillerinden başka bir şey değildir.” (Meriç, 2005:119)

Bilindiği gibi, Marx dini, alt yapı-üst yapı ilişkisi bağlamında ele alır. Onun temel tezi, bünyesinde düşünme biçimlerini, hukuksal ve siyasal kurumları, ideoloji ve felsefeleri barındıran üst yapının, üretim güçleri ve ilişkilerini içine alan alt yapı tarafından oluşturulduğu üzerinde gerçekleşir. Marksist din perspektifinde önemli iki nokta vardır: ilki betimleyici, ikincisi ise değerlendirmeye dayalıdır. Marx dini bağımlı bir değişken olarak tanımlamıştır, yani din, toplumsal analizin yapıtaşını oluşturan sosyal ve ekonomik ilişkilere bağlıdır. Hiçbir şey ekonomik düzenden ve kapitalistin ve işçinin üretim ilişkileriyle olan ilişkilerinden bağımsız düşünülemez. İkinci nokta da buradan hareketle açıklanır; ancak daha değerlendirmeye dayalı bir boyut içerir. Din, bir yabancılaşma biçimidir. Aslında din, kapitalist toplumdaki sömürü ilişkilerini gizlemeye yönelik bir toplumsal sakatlık/hastalık belirtisidir. Din, insanları bu tür ilişkilerin doğal, hatta bu yüzden de kabul edilebilir olduğuna razı eder. Marx'a göre din, kapitalist sistemin adaletsizliğini görebilmek adına bir kenara itilmediği sürece toplumdaki acının asıl nedeni anlaşılamaz; bunun dışındaki her şey bir çarpıtmadan ibarettir (Davie, 2006:241). Marx'ın düşüncesinde din, cari sosyal düzenlemeleri haklılaştıran üst sınıfların bir aracı olarak hizmet gören ve istikrarı korumaya çalışan bir ideolojidir. Dinin insanı değil, insanın dini meydana getirdiğini savunan Marx'a göre din, ideal ama gerçek dışı bir dünya yaratarak, sosyal adaletsizliklerin damgasını taşıyan gerçek bir dünya karşısında bir teselli ve haklılaştırma işlevi görür. Bu nedenle Marx, dinin bu dünyanın genel bir kuramı olduğu, dünyanın evrensel düzeyde ahlaki açıdan onaylanması, törensel tamamlayıcısı, tesellisi ve haklılaştırılması olduğu görüşünü taşımaktadır (Okumuş, 2003a:111). Dinin afyon olmasından maksadın, insanların

kendilerini olaylar, zalim yöneticiler, sıkıntılı sosyal şartlar karşısında batmadan yüzeyde tutunabilmek için kullandıkları bir tür kendi kendini aldatmaca, kendi kendini oyalama veya afyonlama faaliyeti olduğu anlaşılmaktadır. Esasen Marks'ın kendisi dinin bir işlevinin afyon olduğunu söylememektedir. Marx, dinin sosyal şartların bir ürünü olduğunu ve dinin başlı başına bir afyon olduğunu ileri sürmektedir. Fakat her halükarda dini Marx gibi mutlak olarak sosyal şartlara ve afyona indirgemek kaydıyla, bazı durum ve tarihlerde dinin afyon işlevi gördüğü veya görmüş olabileceği söylenebilir (Okumuş, 2003a:112).

Durkheim ve Marx'ın her ikisine göre de din, toplumu bütünleştirmeye hizmet etmektedir. Fakat Marx bunu bir baskı olarak görmüş iken, Durkheim, toplumun işlemesi için zorunlu bir işlev olarak görmüştür. Marx'a göre din aslında sınıfları sömürme ve baskının bir aracıdır. Toplumda hâkim konumda olanlar –zenginler ve fakirler arasındaki sömürü ilişkisini maskeleyecek, gizleyecek ve meşrulaştıracak birtakım gerekçeler ve inançlar ortaya koyma yoluyla- bu sömürüyü gizleme araçlarına ihtiyaç duyarlar. Din, dünyanın Tanrı vergisi ve bu yüzden değiştirilemez olduğunu iddia etmesinden dolayı bu süreçte olumsuz bir iş görmektedir. Sonuç olarak da insanlar mevcut düzeni ve toplumun yapısını değiştirebilecek her türlü faaliyetten uzaklaştırılmaktadır. Din aynı zamanda ölümden sonra ebedi mutluluk cenneti vaat etmekle, baskının ızdırabının hissedilmemesine hizmet eder. Din, ölümden sonra kurtuluş vaat ederek, ızdırap çekmeyi bir erdem kılarak ve tabiatüstü bir müdahale ümidi sunarak, sömürünün getirdiği sıkıntıyı hafifletmektedir (Thompson, 2004:15-16).

Max Weber ise dini sembolizm olgusunun ardındaki realiteye ilişkin bir iddiada bulunmadı. Weber dinleri, onları dışarıdan gözlemleyen kimseler için bir anlam ifade etmeseler bile, ona inanan kimseler açısından kendi içlerinde değerlendirilmesi gereken anlam sistemleri olarak gördü. Mesela Kalvinizmi değerlendirirken onu ilgilendiren şey bizatihi inançların ne olduğu değil, inananların ortaya koydukları davranışların sonuçları idi (Bellah, 2002:178). Sosyolojiye ekonomiden gelen (Freund, 2002:171) Weber, ekonomi ve din sosyolojisini bir arada incelemiştir. Dinsel davranış, kutsal bilgi ve inanç arasındaki fark, kurtarıcı dinlerle basit ritüel dinleri arasındaki ayrım çözümlemeleri, sofuluğun değişik şekilleri üzerinde olduğu kadar; büyücü, peygamber

ve aziz gibi dinsel tiplerin üzerinde ve dinle cinsiyet arasındaki ilişki (Freund, 2002:183), eserinde ele aldığı konulardandır.

Modern Batı kapitalizminin gelişiminde Kalvinist/ Protestan inanç sisteminin oynadığı belirleyici rolü (Zuckerman, 2006:52) inceleyen “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü”nda Weber’in genel olarak niyeti, çeşitli büyük dinlerin modern dünyevileşme ve akıllaşmayı nasıl kolaylaştırdığı ya da engellediğini göstermektir. Hristiyanlık örneğinde, dikkatini reform ve dünya dışında çilecilik fikrinin yerine dünya içinde çileciliği koyan Calvin’ci yazgı fikri üzerinde yoğunlaştırdı (Touraine, 2007:39-40). Weber’in gözlemlerine göre dini düşünceler, bütün sosyal davranış sistemlerinde veya sosyal değişme süreçlerinde bağımsız bir nedensel öneme sahiptir. Protestan teoloji ve kapitalist ekonomi arasındaki karşılıklı bağımlılık, Weber’in sosyal bütünleşmenin dinamikleri hakkındaki baş örneğidir. Genel olarak din bir ideoloji ve kavramsal sistem olarak bir topluma motivasyon temin eder. Daha özel olarak bir toplumdaki yaygın ulûhiyet anlayışı bireysel ve kolektif davranışları olduğu kadar sosyal ilişkilere atfedilen önemi de etkiler (Coşkun, 2005:38). Eserine konu ettiği Protestan mezhepleri içinde İncelediği Kalvinizm de sosyal bütünleştirici bir araç olarak akla gelmelidir. Ancak kalvinizm, inananların dünyaya pozitif açıdan bakmalarından ziyade yüzeysel bir kadereci yaklaşımı öngören yazgı anlayışını savunmaktaydı (Swingewood, 1998:187). Bu tür bir dinsel görüş her türlü mistisizmi dışlar. Yaratılanın sınırlı aklı ile yaratıcı Tanrının sınırsız aklı arasında iletişimi önceden yasaklar. Bilinci, bilimin açıklayabileceği ve açıklaması gereken doğal bir düzeni tanımaya yöneltir Max Weber’in kullandığı Protestan Ahlakı kavramı esas olarak Calvin’ci bir anlayıştır. Herkes Tanrı karşısında yalnızdır. Yakın ile ortaklık ve başkalarına görev duygusu zayıflar. Akıl; düzenli, sürekli çalışma ve Tanrının emrine boyun eğme olarak yorumlanmaya başlar (Aron, 2000:425-426). Weber de tıpkı Marx gibi, dinin sık sık toplumun mevcut toplumsal ve ekonomik düzeninin haklı çıkarılması ve meşrulaştırılmasına hizmet ettiğini ifade etmiştir. Örneğin, ruhun farklı kimliklerle birçok kez dünyaya geldiği biçimindeki Hindu karma inancı, hayattaki adaletsizliği açıklar. Bu durumda din, halkın toplumsal hiyerarşideki durumunu meşrulaştırmaya hizmet etmekte ve şu anki hayatlarında şanssız olanlara gelecek hayatlarında daha iyi konumda olacakları umudunu vermektedir (Thompson, 2004:56).

Yine Weber; dünyevileşme ve dünyanın büyüünün bozulması, teknik eylemin içinde harekete geçtiği olaylar (fenomen) dünyasıyla, yaşamımıza ancak ahlaksal görev ve estetik deneyim aracılığıyla giren varlık dünyasının birbirinden ayrılması bizi demir bir kafese hapsetmiştir (Touraine, 2007:111) diyerek, modernite ile dinin yapısal anlamda uyuşmadığını belirten önemli bir düşünür olmuştur.

1.3. Sosyolojik Manada Din Olgusu

İlk insan ve ilk toplumdan bu yana din olgusu sosyolojik bir gerçeklik olarak kendini kabul ettirir. İster karşısında ister yanında yer alsın din fenomeni bir gerçeklik olarak insan hayatına daima etki etmiş, felsefecileri meşgul ettiği gibi sosyologların ve diğer sosyal bilimcilerin araştırma konuları arasında yer almıştır (Zuckerman, 2006:10). Din kavramının anlaşılması, özellikle onun, toplumsal düzeyde ne tür etkiler yarattığı konusu, günümüzde din sosyolojisinin temel konusunu oluşturmaktadır. Bu anlamda din sosyolojisi din ve toplum arasındaki karşılıklı etkiyi, münasebeti sorgulayan ve anlamaya çalışan bir bilim dalı olarak karşımıza çıkmaktadır (Keskin, 2004:8). Kavram olarak aşkın bir varlığa bağlanma ve bu inancın gerektirdiği düşünce ve uygulamaların bütünü şeklinde ifade edilen din; bir inanç, ibadet ve ahlak sistemidir. Ancak, bir inancın sosyal geçerliliği ya da sosyal bağlayıcılığı varsa, o inancın sosyolojik din olduğunu söyleyebiliriz. Sosyolojide din, fert ve cemiyyetle olan münasebeti bakımından, psikolojik ve sosyolojik bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır (Keskin, 2004:9).

Sosyoloji disiplini sosyolojinin on dokuzuncu yüzyılın ortalarında farklı bir alan olarak ortaya çıkışından beri dini araştırmalarla yakından ilişkili olmuştur (Nisbet, 2005:53). Bununla beraber, dinin toplumsal konumunu, sosyolojinin genel geçer argümanlarından bağımsız olarak ele alma çabası da her zaman sıkıntılı olmuştur (Subaşı, 2007:15). Din olgusunun bir sosyal realite olarak incelenmeye başlanması, Batı toplumlarında endüstri öncesi dönemden endüstri dönemine geçişle birlikte olduğunu, yani Batı toplumlarındaki büyük sosyal değişimlerle koşutluk içerdiğini görmekteyiz (Coşkun 2005: 115).

On sekizinci yüzyıl sonlarından on dokuzuncu yüzyıl başlarında bilim ile felsefe arasındaki kopukluk tayin edici bir hal aldığında, sosyal bilim kendisinin felsefe değil bilim olduğunu iddia etti (Wallerstein, 2003:171). 18.yüzyıldaki Aydınlanmanın

eleştirel akılcıları, dini esas olarak zihinsel ve entelektüel bir fenomen olarak gördüler, zira dinin büyük bir kısmı hurafeler yığını olup bu nedenle hakikat insanlara anlatılır anlatılmaz yok edilecek olan bir fenomendi. Ancak başlangıçtan beri bazı sosyologlar, dini sosyal organizasyonun neredeyse ayrılmaz bir veçhesi ve geçmişi ve günümüzü anlamada zorunlu bir pencere olarak gördüler (Nisbet, 2005:54). Bu anlamda, sosyal bilimler, dini inancı bir cehalet, bir hata veya toplumun alt sınıflarını bedbaht talihlerine razı etmek için ortaya çıkarılmış kasıtlı bir yalan olarak değerlendirdi (Bellah, 2002:163).

Sosyolojik bakış açısından yaklaşıldığında dinlerin ve dindarlıkların bir toplumdan ötekine, bir devirden veya çevreden bir başkasına değiştikleri ve hatta aynı bir dini geleneğin bile zaman içerisindeki tüm sürekliliğine rağmen bir şekilde değişimden etkilendiği anlaşılmaktadır. Bu bakımdan sosyolojik din tanımı belli bir dini değil de zaman ve mekan arasında her yerde ve devirde görülen ilahi olsun olmasın bütün dinleri göz önüne almaktadır (Günay, 2006:14). Kısaca ve genel hatlarıyla sosyolojik bakış açısından bakılacak olursa günümüzde dini, toplumsal bir kurum olmaktan çok kültürel bir kaynak ve kültürel bir biçimlenme olarak anlama eğilimleri daha ağırlık kazanmaktadır (Coşkun, 2005:13).

“Bilimsel tarafsızlığa hanel getireceği endişesi nedeniyle din tanımı ortaya koymamasıyla bilinen” (Özay, 2007:57) Weber’in din hususundaki ana ilgisi, dinin dünyayı (yani doğrudan kutsalla bağlantısı olmayan faaliyetleri) nasıl tanımladığı ve muhtelif tanımların ekonomi ile ilgili neticelerinin neler olduğu idi (Berger, 2002c:140). Bu durum da, dinin sosyoloji alanında gündeme gelmesine neden olmuştur (Özay, 2007:44). Modern Batı toplumunda din incelemeleri kilise ve dinin özdeşliği varsayımından hareketle kilise sosyolojisi olarak da adlandırılırken (Luckmann 2003: 20), kilisenin anlamını ve mevcut dini ayinlerin, öğretilerin toplumsal önemini çözümlemek din sosyolojisinin alanına girmektedir (Kehrer, 1998: 105). Din ve toplum arasındaki ilişkilerin incelenmesi yükseköğretim yöneticileri tarafından bir din adamının kiliseye matuf işlerinde hayati incelemeler olarak düşünüldü. 20.yüzyılın ilk dönemlerinde faal olan birçok sosyolog kariyerlerine papaz ve ilahiyatçı olarak başladı (Nisbet, 2005:57-58). Birçok ülkede modern din sosyolojisinin kurumsallaşmasına yönelik ilk hareket, çoğunlukla profesyonel sosyologlar, kilise yöneticileri ve çeşitli

şekillerde dini organizasyonlara katılan alan dışı bilim adamlarından geldi (Beckford, 2003:469). Sosyologların, XIX. yüzyılın ortalarından itibaren dinî olayların incelemesine verdikleri önem ve XIX. yüzyıl sonları ile XX. yüzyıl başlarından itibaren ilmi ve tecrübî metotlarla bir din sosyolojisi disiplininin, bilim alanında kendini kabul ettirerek ortaya koyduğu başarılı çalışmalar, dinin, toplumsal ve objektif yönünü açıkça ortaya koymuş bulunmaktadır (Keskin, 2004:9).

Başlangıç yıllarında, alandaki araştırmacılar “din”in nasıl tanımlanacağı veya din teriminin neyi içine alacağı konusunda tam olarak anlaşılamamışlardır. Dini tanımlamada çabalar –Taylor’un 1871 senesinde dini “ruhsal varlıklara inanç” olarak tanımlamasından başlayarak Clifford Geertz ve Melford E. Spiro tarafından ileri sürülen daha karmaşık tanımlamalara kadar- önemli mukavemetle karşılaşmıştır. Bununla birlikte Geertz’in tanımlaması yirminci yüzyılda, büyük farkla dinin en etkili antropolojik tanımlaması olmuştur Geertz dini şöyle tanımlar:

Din, (1) bir semboller sistemidir ki, (2) insanlarda güçlü, kapsamlı, uzun süreli ruh halleri ve güdüler oluşturur; (3) bunu genel bir varoluş düzeni hakkında kavramlar üreterek ve (4) bu kavramlara öylesine bir gerçeklik havası giydirecek yapar ki, (5) söz konusu ruh halleri ve güdüler yegâne gerçeklik olarak görünür. Yirminci yüzyıldaki diğer din tanımlamaları (Spiro, Jakop Pandian, E. E. Evans-Pritchard) sözde doğaüstü ve doğa veya kutsal ve kutsal olmayan düzenler arasında katı bir ikilem ileri sürmekle Emile Durkheim’i (1929) takip etmişlerdir. Bu alternatif tanımlamalar Geertz’in tanımlamasından daha tatminkâr değildir, çünkü doğaüstü ve doğa arasındaki ayrımlar nadiren açıktır ve fertten ferde ve toplumdan topluma çarpıcı bir şekilde değişmektedir (Glazier, 2005:123-124). Diğer yaygın tanımlar da benzer nitelikler üzerinde dururlar. Her durumda din; kutsal, bütüncül veya aşkın kabul edilebilecek bir realite anlayışı inşa ederek, nihai anlamda gaye ve anlam sunan kültürel sistem olarak anlaşılmaktadır. Dinin işlevsel niteliği, Geertz’in tanımının ileri sürdüğü gibi, ortaya konulan ruh halinden ziyade onun her şeyi kuşatan realite görüşünden müteşekkildir (Berger, 2002c:61)

Gordon Marshall (1999:156) ise dini genel bir sosyolojik çerçevede,

“Kutsal fikrine dayalı olan ve müminleri bir sosyo-dinsel topluluk içinde birleştiren bir inançlar, semboller ve pratikler (örneğin, ritüeller) kümesidir. Kutsal, dindışıyla tam bir karşıtlık içindedir; çünkü kutsalda huşu duygusu hâkimdir. Sosyologlar dini, bir tanrı ya da tanrılara olan inançla değil, kutsala gönderme yaparak tanımlamışlardır ve buna neden olarak, böylesi bir tanımın toplumsal karşılaştırma yapmayı olanaklı kıldığına işaret ederler, örneğin, Budizmin bazı versiyonlarında Tanrı inancı yoktur. Din, bireysel ve araçsal olduğu için büyüyle de karşıtlık içindedir”

Şeklinde tanımlamaktadır.

Din olaylarının sosyolojik olarak incelenmesinin özel bir araştırma alanını teşkil etmesi şeklinde ortaya çıkan bu olayda ise en büyük pay Alman sosyologu Max Weber'e (1864-1920) ait olmuştur. Gerçekten de bu anlamda Weber, ilk sistematik ve bağımsız din sosyolojisi biliminin kurucusu sayılmaktadır. Zira düşünce sisteminin felsefî temelleri yeni Kantçılığa dayanmakta olan Weber, sosyoloji tarihi içerisinde Dilthey ve Rickert'ten gelen "*Manevî Bilimler*" akımına bağlı olup, "*Anlayıcı Sosyoloji*" olarak nitelenen sosyoloji geleneğini olgunlaştırmış ve aynı zamanda öteki toplum olayları gibi din olaylarına da birer "*ideal tip*" gözüyle bakarak sınıflamasını yapmak seklindeki "*anlayış Metodu*"nu tarihî ve karşılaştırmalı yöntem ve tekniklerle de zenginleştirip sentezleyerek din sosyolojisi araştırmalarına uygulamayı başarmıştır. Weber'in din sosyolojisi çalışmalarının ana temasını özellikle din ve iktisat ilişkilerinin sosyolojik tetkiki teşkil etmiş; bu çerçevede, Protestan ahlâkının modern Kapitalizmin doğuşunda oynadığını öne sürdüğü rol üzerine olan tezi ile ün yapmış, 1904'ten itibaren yayınladığı eserleri din sosyolojisi sahanın klâsikleri arasındaki yerini almıştır (Günay, 2002:8).

1950'lerden sonra Batı'da din sosyolojisi çalışmalarında önemli bir isim de Berger'dir. Berger (2002c:125), din tanımlamasına teşebbüsün, oldukça karmaşık ve zor olduğundan bahsederek öncelikle çok daha kapsayıcı bir ifade ile “Bir toplumdaki fertlerin en yüksek iyi olarak kabul ettikleri her şey” der ve ekler; “Din, insan aktivitesiyle kurulan, her şeyi kucaklayan kutsal bir düzen, yani her an mevcut olan kaos karşısında kendi kendini korumasını bilen kutsal bir kozmos durumudur” Berger (2005:97). Daha geniş ve kapsayıcı bir tanımı olarak da; “Din, kendisinde -insan veya değil- bütün varlığı kapsayan bir kutsal düzen hususundaki beşer tavrıdır. Diğer bir

ifadeyle din, anlamı insanı hem aşan hem de içine alan bir düzene inanmadır” (Berger, 2002c:128).

Her şeyi kuşatan ve anlam veren düzen olarak din anlayışı en fazla Mircea Eliade’nin eserlerinde hâkimdir. Ona göre dindeki baş ikilem düzen/kozmoz ve karmaşa/kaos arasındadır. Kozmos daima, kutsalın görünüşleri vasıtasıyla tanrılar ve insanlar arasındaki seviyelerin ve dengelerin ihlal edildiği ve yine edilebileceği alandır. Bu şekilde insan hayatı her defasında yeni baştan kâinatın mutlak düzeni ile olması gereken zorunlu ve temel ilişkiye tekrar döndürölür (Berger, 2002c:127). Eliade’nin bu noktada ifade etmek istediği; insani düzenin, evrenin mutlak doğru düzenine uyuyorsa doğru olduğudur Bu bağlamda Eliade (1991:19-24), bütün inançların hemfikir olduğu bir gerçeğe bizi ulaştırır; dünyamız kutsal bir topraktır ve kutsal kentler ve tapınaklar dünyanın merkezinde yer alarak, yeryüzü ile gökyüzü arasındaki en mükemmel “bağı” meydana getirmektedirler. Modern çağ öncesi toplumların insanı, dünyanın merkezinin mümkün olduğunca en yakınında yaşamayı arzulamaktadır. Bu bağlamda, mukaddes mekâna girmek kutsal olanla karşılaşmak demektir (Tillich, 2000:25). Ülkesinin fiilen yeryüzünün merkezinde bulunduğunu, kentinin evrenin göbek çukurunu meydana getirdiğini ve özellikle de tapınak ve sarayın dünyanın gerçek merkezleri olduğunu bilmektedir (Eliade, 1991:23). İşte modernleşme süreciyle bitlikte, insan düşüncesinin referans merkezlerinin dönüşüme uğramasıyla, bu dini algıda da değişimler olacak, seküler zihin kalıpları meydana çıkacaktır. Şimdi, kendini ve evreni kutsal algı ile yorumlayan modern çağ öncesi toplumunun pusulası, geçirdiği değişimle artık “kutsal” olandan ayrılıp, “şimdi” ve “burada” olanı işaret etmeye başlamıştır ve dolayısıyla dünyanın büyüünün bozulması, din ve kilisenin kaybolmasına götürmemiş, aksine modern toplumda onların yer ve görevlerinin yorumunun değişmesine neden olmuştur (Kehrer, 1998:101).

1.4. Modernite-Modernleşme ve Modernliğin Eleştirisi

Bu başlık altında modernliğin tanımı, ne olduğu ve sonuçları(eleştirisi) üzerinde durularak sosyal bilimlerde modernleşme kuramını müteakip makro kuram olarak ifade edebileceğimiz sekülerleşme tezine değinilecektir. Modern kelimesi, Latince *Modernus*’tan gelmektedir. “Adaba uygun, usulüne uygun olan” demektir. *Modernus* da

ölçü demek olan “*modus* ” sözcüğünden türetilmiştir. Fransızcada *moderne*, şimdiki zamana ait demektir (Nişanyan, 2003:301). Daha geniş bir tanımla modernleşme, Batılı sosyal bilimciler tarafından, “gelişmekte olan” toplumların, Batı toplumlarına benzer aşama ve süreçlerden geçecekleri anlayışından hareketle oluşturulmuş bir kavram (Kongar, 1995:227) olup, “ileri” oldukları kabul edilen ülkelerin kurumlarının, değerlerinin ve tüketim modellerinin benimsenme sürecidir. İlerleme kavramı gibi başkasına uyumu ifade eder (Aslantürk ve Amman, 2001:389). Okumuş (2007:5) da modernleşmenin “modernlik yönünde hareket etme sürecini, modern olma sürecini, modernliğin bilfiil olma durumunu, bir başka ifadeyle eylem halindeki modernliği, yani geleneksel toplumdan modern topluma doğru evrilme sürecini” içine aldığını ifade etmektedir. Bu anlamda modernleşmeyi, bir süreç olarak anlamak olası iken, “modernizm”, modernite döneminin düşünsel akımını anlatmaktadır ve modernizmle birlikte modernitenin getirdiği değerler tüm hayatı kucaklayan ve ideolojileştirilmiş kriterlere dönüştürülmüştür (Giddens 1994: 17).

Durkheim ve Weber'in fikirlerinde köklerini bulan modernleşme teorisi, 1950 ve 1960'larda bir takım sosyal bilimciler, özellikle de en göze çarpanı Talcott Parsons olan bir grup Amerikan bilim adamı tarafından geliştirilmiştir (Okumuş, 2007:5). Kuram, toplumların modern ekonomik gelişme aşamasına ulaşmaları için kültürel ve toplumsal bir değişim sürecine ihtiyaç duydukları yönünde bir inanca dayanır (Okumuş, 2007:6). Bilindiği gibi modernleşme teorilerinin temel kalkış noktalarından biri, toplumların geleneksel ve modern olarak iki ayrı toplum tipi biçiminin var olduğu varsayımıdır. Modernleşme, her ne kadar klasik bakışlardan farklı olarak genelleştirilip soyutlaştırılmış ve bütün toplumların bir yerden daha iyi bir yere doğru ilerlemesini veya “bilim ve teknolojinin giderek daha fazla egemen olduğu, az ya da çok sekülerleşmiş” (Hollinger, 2005:44-45) ve genelde sanayileşmemiş geleneksel toplum tipinden sanayileşmiş modern toplum tipine doğru bir değişim sürecini ifade eder biçimde kullanılmaya başlanmışsa da, esasen her zaman batılılaşmaya eş anlamlı olmasa bile çoğu noktada batılılaşmayla buluşmakta ve toplumlar, Batı'nın geçtiği aşamalardan veya süreçten geçerek Batı'nın değerlerini bir şekilde içselleştirerek modernleşme sürecine dahil olmaktadır. Denilebilir ki klasik modernleşmeciler kuramlara göre modern olmayan toplumlar, bugünkü modern Batı toplumlarının şu anki

durumlarına erişmek için geçtikleri aşama veya süreçlerden geçecekler ve zorunlu olarak modern toplumların bugün sahip oldukları sosyal, ekonomik idari ve siyasî yapılara kavuşacaklardır (Okumuş, 2007:7). Bu sürecin seküler boyutlarının olduğu da bir gerçektir.

Aydınlanma hareketi, modernliğin doğuşunun en önemli kilit kavramıdır, çünkü Aydınlanma çağı, insanlık tarihinde akıl ve düşüncenin bireyin en güçlü yetisi olarak birleşmiş bir biçimde, dünyanın ve toplumun metafizik ve mistifiye edilmiş anlaşılmasına dayalı geleneksel toplum ve bilgi yapılarının ortadan kaldırmasını ifade eder (Çiğdem, 1997: 21). Modernlik de bu noktadan okunduğunda, kendi oluşumu için gerekli kilit kavramların nüvelenmeye başladığı zamanlar olarak, 17.-18.yüzyılları içine alan Aydınlanma'yı görecektir. Biz,"gelenekten⁴ bir kopuş" demek olan (Amin,2006:9) modernliği; "M.S. 1450 civarları ve yerinin de Batı Avrupa olduğunu" kabul ederek (Wallerstein, 2003:143) modern ideolojinin, Rönesans'tan Aydınlanma felsefesine uzanan üç yüz yıllık bir tarihe ve dolayısıyla da bilincin, evrenselci yeni bir boyutu bulunan Avrupa'ya özgü akılcı ve laik bir ideoloji (Amin, 2007:111) halinde belirdiğini ifade etmekteyiz.

Geçmişten kopuş, ilk olarak Sanayi ve Amerikan Devrimleriyle Avrupa ve Kuzey Amerika'da yaşandı, Fransız Devrimi ile daha da ileri taşındı ve 1848'de "Ulusların Baharı"yla doruğa ulaştı. Batı'nın sömürgeciliği ve emperyalizmi gibi ikiz kuvvetler sayesinde hızla dünyaya yayıldı ve kısa sürede küresel hale geldi: Batı'nın, Batılı olmayan toplumlara bir dokunuşta geçmişi arkalarında bıraktıracak sihirli bir değneği (Batılılaşmayla birlikte aydınlanma ve ilerleme geldi) vardı (Pappe, 2008:3).

Her şeyden önce kendisini, bir kutsal vahye ya da ulusal bir öze uygun olarak örgütlemek ve bu yönde eyleme geçmek isteyen bir toplumu modern olarak nitelemek

⁴ **Gelenek:** Sosyolojik anlamda "gelenek", kuşaktan kuşağa aktarılan bilgi, düşünce ve kültür birikimini ifade eder. Bu aktarma işlemi toplumsal istikrar ve sürekliliği güvence altına alan sosyal bir işleve sahiptir. Gelenek kavramı sosyoloji literatüründe toplumsal bir fenomen veya bir değerler bütünü şeklinde iki farklı anlamda formüle edilmekte ise de daha çok ikinci anlamıyla ve modern olmayan toplumsal pratikleri negatif, yani olumsuz olarak nitelemek üzere kullanılan bir kavramdır.(Toku,2000:170) Daha ayrıntılı bilgi için krş: Laroui, Abdullah, Tarihselcilik ve Gelenek, Çev., Hasan Bacanlı, Ankara, Vadi Yay.

olanaksızdır (Touraine, 2007:23). Jeanniere (1994), de “Modernite Nedir” Başlıklı yazısında, modernliğe geçişi sağlayan dayanaklar ve modernliğin parametreleri bağlamında dört temel devrimden bahsetmektedir. Modernliği belirleyen dört devrim olarak; bilimsel, kültürel, endüstriyel ve siyasal devrimlerden söz ederken, bilimsel devrimden, aydınlanma bağıntılı pozitivizmi; siyasal devrimden, demokrasiyi; kültürel devrimden, laikliği; endüstriyel devrimden endüstriyalizmi kastetmektedir.

Modernite, insanların bireysel ve kolektif olarak tarihlerini yaptıkları ilkesine dayanır. Oysa o zamana kadar başka yerlerde olduğu gibi, Avrupa’da da tarihi Tanrının yaptığı düşüncesi geçerliydi. O zamana kadar tribüter (haraççı) ideolojinin⁵ geçerliliği söz konusuydu (Amin, 2006:9). Bununla beraber kendisini hemen öncesinde yer alan felsefeden ayıran ise, akla uygun olarak yürütülen bir yaşamı, tüm topluma yaymak istemesidir. Bu sayede insanın dünyadaki konumu, emek ve eğlence tarzı artık bir dışsal otoriteye değil, fakat kendi özgür rasyonel etkinliğine dayalı bir hale gelmiştir (Çiğdem, 1997: 26).

Aslında “modern” radikal bir değişmeden sonra ortaya çıkanı adlandırır ve insana olduğu kadar çevresine de uygulanır. Modern dünya, tarımsal dünyanın yerini aldı, kendisini önceleyenlerle bağdaştırılamaz yeni bir dünya görüşü belirdi. Modernite önce insanı, daha sonra insanın dünyasını etkiler (Jeanniere, 1994:16). Nasıl ki insan ruhuna ilişkin düşüncelerin yerini, kadavraların parçalanması ya da beynin genel görünümünün incelenmesi almışsa, modernizm olarak adlandırabileceğimiz Batı’ya ait modernlik ideolojisi de kul fikri ve bu fikrin dayandığı Tanrı fikrinin yerine başka bir şey koymuştur. Modernizm yandaşları ne toplumun, ne tarihin ne de bireysel yaşamın insanın önünde boyun eğmesi gereken ya da büyü yoluyla etkilenebilecek yüce bir varlığın iradesine tabi olduğunu söyler (Touraine, 2007:26).

Mevcut kaos durumu karşısında entelektüel, toplumsal ve siyasal düzenin ruhundan neşet eden modernite hâkimiyet dürtüsüdür; umut, hırs ve özgüvenle dolu olma

⁵ Samir Amin tarafından kavramsallaştırılan, haraççı-haraçlı- ideoloji, kapitalizm öncesi tüm sistemlerin tek bir ad altında nitelendirilmesini ifade eder. İktisadi yaşamın berraklığı, bilimsel düşünceye sahip olamama, evrensellik kaygısının olmadığı bir toplum tarzını içine alır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Samir Amin, “Avrupamerkezcilik”, s.23-91.

durumudur: François Lyotard tarafından, “doğanın boyun eğdirilmesi ve bir amaç yolunda ayrılmasıyla bir zaman dizisine sonluluk katmak için” Kartezyen kararlılığı olarak tanımlanan şeyle ilişkisi olan davranışa ve tavra ilişkin bileşiktir. Bu tarz on sekizinci yüzyıla gelindiğinde Avrupa yaşamına egemen olmuş ve en belirgin kuramsal ifadesini Aydınlanma felsefesinde bulmuştur (Bauman, 2000:176). Doğmakta olan kapitalizmin eseri olan ve onun dünya ölçeğinde yayılmasıyla birlikte yol alan, modernite (Amin, 2006:10), aydınlanma düşüncesinin sunduğu; akılcılık ve özgürleştirme ilkelerini birlikte ele alarak, toplumun merkezindeki Tanrının yerine bilimi koyarak, dinsel inançlara, -en iyi olasılıkla- ancak özel yaşam dahilinde bir yer bırakmaktadır (Touraine, 2007:23-24). Batı, modernliği bir devrim olarak düşünmüş ve yaşamıştır. Akıl hiçbir kazanımı kabul etmez, tersine bilimsel türden bir kanıtlanmaya dayanmayan tüm inançlar, toplumsal ve siyasal tüm örgütlenme biçimlerine sil baştan (Tabula Rasa) yapar. Bu da esasen modern çağdaki bir krize işaret eder. Bu kriz aslında aynı arayışın farklı neticeleri gibi görünse de, temelde bir yanda burada ve şimdiyi kendi bitimliliği içinde yaşamak isteyen, ama salt bu istek nedeniyle kendisini bir türlü imkânlar dairesi içinde kuramayan ve bu nedenle de sürekli yenilemek isteyen bir bilinç ile Ortaçağ sonrasının getirilerinden yeni bir toplumsallık ve dünya tasarımı çıkarmak isteyen, bu nedenle de bu getirileri topyekûn bir düzen içinde değerlendirerek, anlamlı bir yapı kurmak isteyen proje arasındaki uzlaşmazlıklar ve çatlakların neden olduğu bir krizdir (Demirhan, 2004:35-36). Bu krizin mimarları; kritiği, hem kilisenin otoritesine karşı ve hem de kutsal kitabın herhangi bir otoriteye dayanmadan, bağımsız olarak yorumlanabileceğine karşı kullanan, geleneği ve tarihsel mirası da kritik nesnesi haline getiren bağımsız bir gruptur. Bu gruba göre, kritiğin yalnızca tek bir ölçütü vardır ve o da akıldır (Demirhan, 2004:38-39).

Modern toplumsal ideoloji ve kuramın öne sürdüğü (Amin, 2007:11) evrensellik iddiası taşıyan “Avrupamerkezcilik”⁶, modernitenin dayandığı tarihsel şartların ve düşünsel boyutların görülmesi açısından önem taşımaktadır. “Batı ve Doğunun birbirinden tamamıyla farklı toplumsal, siyasal yapıları ve ayrı gelişme yolları” (Çırakman,

⁶ Ayrıntılı bilgi için krş; Samir Amin, Avrupamerkezcilik, Norman Davies, Europe, A History(Avrupa Tarihi), Leszek Kolakowski, Modernliğin Sonsuz duruşması.

2001:41) olduğu ve “var olan dünyaların en iyisi” (Amin, 2007:12) olanın Batı olduğu fikrinden hareket eden Avrupamerkezcilik kavramına dikkat çekmek gerekecektir. Avrupa’nın bu evrensellik iddiası, din de dâhil tüm toplumsal sistemleri içine aldığı için, araştırmamız açısından önem taşımaktadır.

Kimliğe ve kültüre ilişkin Batı kavramı kesinlikle yeni değildir. İlk tohumları Roma İmparatorluğunun bölünmesinde ve Doğu-Batı kiliselerinin ayrılmasında atılmıştı. Bununla birlikte Batı’nın yaygın kimlik bilinci esas olarak; felsefî ve sosyolojik Alman düşüncesinden, Aydınlanma felsefesinin özellikle de Montequieu’nun “Roma’nın yükseliş ve çöküş nedenleri” üstüne olan fikirlerinden beslenir (Corm, 2008:73). Modernlikle birlikte Batı uygarlığının seküler bir uygarlığa dönüşmesi, Batı uygarlığının bizzat Schumpeter, Marx ve Adorno gibi batılı düşünürlerin deyişleriyle yaratıcı ama tahripkar bir uygarlık tecrübesi üretmesine, diğer kültürlerle ve medeniyetlerle kurduğu ilişkileri de kontrol ve kolonizasyon olarak tezahür eden şiddete dayalı ilişki biçimleri şeklinde kurmasına neden olmuştur (Kaplan, 2003:8). “Batının üstünlüğü”, “Avrupamerkezcilik” ve “Batı uygarlığı” saplantılarının Avrupa’yı sürüklediği Nazizmin tarih düşüncesine göre, üstün ırk nerede yaşıyor olurlarsa olsunlar, “Ariyan Avrupalıdır”. Yalnız onlar gerçek insanlardır ve geçmişin en önemli kazanımları ile onlar onurlandırılmıştır. (Davies, 1995:56-57). Davies (1995:16), bu bağlamda bir özeleştiriyeye girişerek;

“...Avrupa tarih yazıcılığı, Avrupalı yazarların kendi uygarlıklarını üstün ve egemen kabul eden, Avrupalı olmayan görüş açılarını dikkate almayan geleneksel eğilimlerini yansıtır... Avrupa tarihçileri kendi konularına genellikle, Narsius’un sadece kendi güzelliğinin bir yansımasını aramak için havuza baktığı gibi bakmışlar; Avrupa uygarlığının Tanrının arzusu olduğunu iddia eden Guizot’nun, günümüzde birçok taklitçisi türemiştir. Guizot ve pek çok benzerlerine göre Avrupa vaat edilmiş toprak, Avrupalılar seçilmiş halktır! Birçok tarihçi, Avrupa örneğinin tüm başka halklar için özleyecekleri bir model oluşturduğunu açıkça savunmuşlar, son döneme kadar Avrupa kültürünün komşu Afrika, Hint veya İslam kültürleri ile etkileşimine pek az eğilmişleridir ”

Sözleriyle, Avrupamerkezci tarih anlatımının eleştirisini açıkça ifade etmiştir.

Demokratik ve bireysel olduğu söylenen değerleriyle insanlığın geri kalanına yukarıdan bakan “Batı” mega kimlik kavramı, farklı geleneklerin ama özellikle de belki bilinçaltında yatan Hristiyan geleneklerin; günümüzde ise tarihi, felsefi, siyasi her sosa katılan “Yahudi-Hristiyan” geleneklerin, Ayrıca ari ırkın üstünlüğüne dair çok eski olmayan çılgınlıkların mirasçısıdır (Corm, 2008:74). Bu meyanda Kolakowski (1999); tüm bilimlerin esasen Avrupa’da doğmuş olduğunu ve Avrupa kültürü içerisinde olgunluk çağına eriştiğini ifade etmekle beraber; Avrupamerkezciliğin (Eurocentrism) salt bir egoist tavrıla bütünleştğini söylemenin yersizliği üzerinde durur. Öncelikle Avrupa kelimesinin kökenine bakılması gerektiğini, kelimenin aslının Asur menşeli olduğunu; felsefe, sanat ve dinsel zenginliğin, Doğudan gelme olduğunu da ekler. Kısaca, ona göre, Avrupa kültürü, “kendi standartlarına şüphe ile bakabilen, bu şüpheli tavrı sürdürüp koruyabildiği” (Kolakowski, 1999:29) ölçüde bir evresellik iddiasından bahsedebilir. Evrensellik bizi “Farkların tamamen eridiği (üniform) bir ideale, renk ve zevklerin aynı potada eridiği, tüm inançların aynı olduğu, örfün hatta dilin bir ve tek olduğu bir dünyaya götürmez” (Kolakowski, 1999:39). Ancak bu kültürün savunulup yaygınlaştırılmasının kesinlikle şiddet içermemesi gerektiğinin de altını çizer. Kolakowski’nin daha iyimser ve Avrupamerkezciliğin totaliter bir doktrin haline gelmemesi gerektiği görüşüne sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Modernliğin, açıkça görünmese de belki de en önemli unsuru, geçmişe dair her şeyin değişebileceğine yeşil ışık yakarak, toplumsal bilinçteki izdüşümüdür. Böyle bir bilinç halinde gelenek artık bağlayıcı değildir, mevcut durum değiştirilebilir, gelecek açık bir ufuktur. Fakat onun başka bir yüzü de sosyologların gözünden kaçmaz. Modernite insana yeni seçme, yeni özgürlük fırsatları sunarken; bunlar insanlar tarafından “yüksek bir bedel” karşılığında alınır. Sosyal bilimciler bu bedele (Durkheim’den beri) “anomi” derler. Bireyin evren ve diğer insanlar ile istikrarlı ve güven verici bağlarından kopma, hayatını yönlendirmesine yetecek anlamlardan ve değerlerden yoksun hale gelme, korunmasız kalma halidir anomi (Çiftçi, 2002:54). Adorno’nun (2000), “artık kişinin evindeyken, kendisini evinde hissetmemesi bir ahlâk sorunudur” ifadesinden yola çıkılarak, etik değerlerin sorgulanmasının gerekliliği bağlamında, modernliğin oldukça ağır bir ontolojik ve epistemolojik çıkmazda olduğu söylenebilir. Çünkü modernliğin,

kendine biçtiği “adlandırma, sınıflandırma ve düzenleme” (Bauman, 2003) durumlarının, kişiyi “normatif bir konsensüs”⁷ içerisine hapsettiği bilinen bir gerçekliktir.

Günümüzde modernliğin en görünür imgesi, bir boşluk, kaypak bir ekonomi, merkezi olmayan bir iktidar, üretimden çok bir mübadele toplumu imgesidir (Touraine,2007:228). Öte yandan modernliğin tarihine baktığımızda “hep acı olduğunu ve özlemlerinin hep boşa çıktığını” (Bauman, 2003:21) ve hırsla ilerlediğini görürüz. Öte yandan Bauman (2003); Adorno ve Horkheimer’in Aydınlanma eleştirisinden beslenerek, onların:

“Aydınlanma, radikalleşmiş efsanevi bir korkudur... Hiç bir şey bunun dışında kalamazdı çünkü korkunun asıl kaynağı, bu dışlanmışlık düşüncesinin ta kendisiydi. Modern insanın doğadan öğrenmek istediği şey doğaya ve öteki insanlara tamamen hâkim olmak için, doğayı nasıl kullanması gerektiğidir. Tek amaç budur. Aydınlanma, kendisine rağmen kendi özbilincinin bütün izlerini acımasızca yok etti. Mitleri dağıtacak tek güçlü düşünce biçimi bile nihai anlamda öz yıkıcıdır ”

Sözlerine katılarak, modernlik eleştirisi yapmaktadır.

Modernistler modernitenin tek başına bir dünya görüşü oluşturan kültürel alışkanlıklar ve felsefi varsayımlardan oluştuğunu ileri sürmeyi reddetmektedirler. Bunun yerine, modernistler kendi dünya görüşlerinin evrensel geçerlilikte olduğunu iddia etmek ve böylece paradoksal bir sığılığı açığa vurmak istemektedirler. Vahşilikle karşılaştırıldığında modernistler biz-onlar ayrımını kullanmaktadırlar: “biz” uygar ve “onlar” barbar (Mestrovic, 2004:57). Bununla beraber, Modern düş barbarlığı dışlayarak bir uygarlık oluşturma amacındaydı. Ancak oluşturduğu insan profilinde barbarlığı ortadan kaldırmayı bırakın tersine bunu akılcı araçlar kullanarak sistemleştirdi. Şiddet moderniteyle kalkmadı, tersine içeriği ve anlamı değişti. “Modern uygarlığın şiddet içermeyen karakteri tam bir yanılsamadır. Daha doğrusu onun, kendini kandırma ve kendini ilahlaştırmasının; kısacası, onun meşrulaştırıcı mitinin ayrılmaz bir parçasıdır. Uygarlığımızın şiddeti, onun insanlık dışı, alçaltıcı ve ahlakdışı niteliğinden ötürü

⁷ Normatif Konsensüs: Kantçı bir model ve onun Parsonsçu türevidir. Toplumsal düzene dair söz konusu bakış açısı toplumu bir polisin rolüne indirgemektedir (Mestrovic, 2004:326).

ortadan kaldırdığı doğru değildir” (Bauman, 1997:131). Barbarlık modernite sürecinde hiç olmadığı kadar dışa vurum yaşadı. Ancak artık eskisi gibi duygusal bir şiddet olarak tezahür etmek yerine akılcı yöntem ve araçlarla karşımıza çıkmaktadır. Modernitenin büyük gücü sarsılmaz bürokratik yapılanma, barbarlık karşısında çaresiz kalmaktadır. Hatta bu barbarlığın oluşmasına yol açmaktadır. Böylece, “uygarlık, kendi var ettiği korkunç gücün ahlaklı kullanılacağı güvencesini veremeyeceğini gösterdi” (Bauman, 1997:148).

Sonuç olarak modernliğin kapsam alanının ne kadar geniş, kollarının ne kadar uzun ve ne kadar sarsıcı olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Shayegan (1997:128), “istense de istenmese de dönüşsüz bir olgu, yeryüzünün kaderi ve dünyaya bakışımızın *a priori* biçimi haline gelen modernlikten kaçılabilir mi” diye sorarak, her şeyin bu modernliğin kapsamına girdiğini ve öncelikle de ondan kaçtığını sananlar için böyle olduğunu ifade eder. Modernlik bu anlamıyla, “kabul edilmekte, onaylanmaktadır” (Touraine, 2007:225). Kendi geleneğinin, toplumsal örgütlenme ya da dinsel inanç biçimlerinin içine kapanmış bir cemaate çağrıda bulunanlar bir avuç ideolog ve despottan ibarettir. Neredeyse tüm toplumlar, yeni üretim, tüketim ve iletişim biçimlerini barındırır. Bununla beraber, modern fikirleri ve değerleri teorik olarak reddetmek mümkündür. Ama bu reddi insanların hayatlarına ölçü yapmak zordur. Çünkü kültürler arası iletişimde önemli atılımlarla heterojen toplumlar ortaya çıkaran ve dinin ihtirasını değil de çoğulculuğu yeğleyen modernleşme buna müsaade etmez (Berger, 2002:14-15).

BÖLÜM 2: DİN-TOPLUM İLİŞKİSİNDE SEKÜLERLEŞME OLGUSU

2.1. Sekülerleşme Tanımı

Bazı kavramlar, oluştuğu tarihsel şartlar itibariyle daha itinalı tanımlama yapılmasına ihtiyaç duyarlar. Çünkü onlar, oturtulduğu kültürel eksen üzerinde bazı anlam kaymalarına sebep olabileceği gibi, kullanıldıkları yer ve zamana göre de mana değişmesine sebep olabilmektedirler. Tanımlamaya çalışacağımız sekülerleşme kavramının da, kendisiyle ve birbiriyle bağlantılı pek çok kavramı içine aldığı düşünüldüğünde, tanımlamanın zorluğu bir kat daha artacaktır. Dolayısıyla daha net ve sağlıklı tanımlamanın yapılabilmesi için, yabancı menşeli kavramın meydana çıktığı tarihsel konjoktürden ve yerden bağımsız ele alınmaması gerekmektedir. Biz de bu nedenle sekülerizmin doğuşunu hazırlayan sebeplere, tanımına ana hatları ile değinmenin uygun olacağını düşündük. Ancak ona geçmeden sekülerleşme ile alakalı iki önemli maddeye dikkat çekmek gerekiyor:

1. Sekülerleşme, sekülerite veya seküler kavramları; dinin veya dini olanın tanımıyla her zaman bir şekilde ilgilidir. Edward Bailey’in belirttiği gibi “Sekülerin anlamı sürekli değişmektedir ama sürekli olan bir yönü de vardır: her zaman açık bir şekilde dini olanın karşıtı anlamına gelir. Dini olan ne anlama gelirse gelsin bu böyledir.” Bu nokta dinin tanımı meselesinin yalnızca gizemli bir felsefi tartışma olmadığını, aynı zamanda öncüllerin delil ve sonuçları nasıl etkileyebileceğini, dolayısıyla da öncülleri dikkatlice incelemenin neden bu kadar önemli olduğunu gösterir.
2. Sekülerleşme iddialarının “doğruluğu” *tarihi* delile bağlıdır “Eğer insanların yüzyıl öncesine göre şimdi daha az dindar olduklarını” söylersek, o zaman hem dinin farazi bir tanımından hareket etmiş hem de yüzyıl önce insanların ne kadar dindar olduklarını bildiğimizi ifade etmiş oluruz (Swatos ve Christiano, 2002:101-102).

“Seküler” kelimesi Latince’dir ve “ırk, çağ, dünya” anlamına gelen “saeculum” dan gelmekte olup buradan “saeculum’a ait olan” anlamına gelen “saecularis” kelimesi türemiş ve bu kelime eski Fransızca’ya “seculer” ve oradan İngilizce’ye “secular” şeklinde intikal etmiştir. Modern Fransızca’da “seculaire” dir (Hocaoğlu, 1994a:98-99). Latince *saeculum* kökünden gelen *secular* teriminin “zaman” ve “mekân” çağrışımlarını beraberce veren bir anlamı vardır. “zaman” onun şimdi oluşunu, hazır oluşunu; “mekân” ise dünyada ve dünyevi oluşunu gösterir. O halde *saeculum*; “bu çağ” veya “şimdiki zaman” anlamına gelir (Saraç, 1976:1283) ve “bu çağ” ve “şimdiki zaman” içerisinde bu dünyadaki vakıalara işaret eder (Attas, 2003:40). Kelimenin muhtelif anlamlarından birisi de “dünya” köküne bağlı olarak, “dünyaya ait” “dini olanın dışında”, “kutsanmamış”, “profan” şeklinde açıklanabilecek olan “dünyevi”, “la-dini” anlamıdır (Hocaoğlu, 1994a:99). Sekülerlik ise, tarihsel gelişim itibariyle German-Anglo-Sakson kültür ve medeniyet havzasında şekillenmiş bir “German-Anglo-Sakson-Protestan tarzı dünyevileşme” dir (Hocaoğlu, 1998:1). Sekülerizm ise, “Sekülerlikten farklı olup, sadece George Jacob Holyoak’un temellendirmeye çalıştığı bir felsefe olup bir sosyal hareket dönüşerek uygulama alanı bulamamış, Din karşısında agresif olmayan fakat kuvvetli ateistik temayülleri de bulunan bir felsefî harekettir. Sekülerizm ayrıca, Laisizm’de olduğu gibi, zaman-zaman, Sekülerliğin dayatmacı bir resmî ideoloji olarak kullanılması anlamında da kullanılabilmektedir (Hocaoğlu, 1998:2). Sekülerleşme ise “İnanışların ve sembollerin giderek toplumda daha az etkili ve önemli olma” (Zuckerman, 2005:223), ve “çağdaş toplumda dini kurumların otorite kaybetmeleri” (Ostwalt, 2006:47) sürecidir.

“Sekülerlik”’in bir “izm” halinde ortaya çıkışı George Jacob Holyoake ile 1851 yılında olmuştur. Hocaoğlu’ nun söylemiyle 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 kopararak 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 (Hocaoğlu, 1994b:43). Böylelikle, XIX. yüzyılda kelime İngiliz düşünür G.J. Holyoake tarafından resmen benimsendi. Dolayısıyla, kelime sosyal bilimlere uyarlandığı yıllarda zaten karmaşık bir kullanıma sahipti, ama giderek olumsuz anlam yüklenmektedir (Swatos and Christiano, 2002: 99).

Sekülerleşme kavramı ilk defa din savaşlarının gölgesinde dini otoritenin sahip olduğu toprak ve emlakin onların elinden alınması anlamında kullanıldı. İlk kullanım zamanlarında sekülerleşme dinin politik hayattan çekilmesi anlamını taşımaktaydı ki, bu da din ve devlet işlerinin ayrılması, dinin sanata müdahale etmemesi, sanatın dini-ahlaki normlara uymayarak kendi dürtülerinin peşine düşmesi demekti (Bell, 2006:60). 1860'lı yılların İngiltere'sinde “*sanatın sekülerizasyonu*”, veya “*politikanın sekülerizasyonu*” gibi ifadelerle rastlanır. Bundan 20 yıl sonra da Almanya'da tedavüle çıkar. Önceleri manevi alana ilişkin olarak ahlakın teolojiden ayrılarak özgürleştirilmesi şeklinde tanımlanır. Modern alanla birlikte tanımlayıcı, yönlendirici ve belirleyici bir rol kazanır (Altıntaş, 2005:42).

İlk dönemlerde Yahudi ve Hristiyan geleneğinde seküler kişi, dışarıdan bir yabancısıdır. Bu geleneklerde din, özelleşmiş bir kurumdur. Kilise içselleşmiş ve bir görevliler (dinî işlerle uğraşan, dogmayı yorumlayan ve öğreten nizamîler) sınıfıyla bütünleşmiştir. Bu özel dinî kurum ve sınıftan olmayan sekülerdi (Altıntaş, 2005:41-42). Hristiyanlık “*de hellenize*”⁸ süreci geçirdiği için çok kolay bir şekilde modern süreçlere endeksleşebilmiş, adapte olmuş ve tarihsel bir rölativizm olan sekülerleşme deneyimini yaşayabilmiştir. Semavi dinler içerisinde yalnızca Hristiyanlık doğduğu yer itibarıyla merkezinin yerini değiştirerek Kudüs'ten Roma'ya taşınmıştır. Aslında bu, Batı'nın Hristiyanlaştırılması değil, Hristiyanlığın dünyevileştirilmesinin başlangıcı olmuş, bununla da kalmayıp Hristiyanlığın asıl ilk kaynaklarındaki Tevhid anlayışından saparak Tanrı'nın H.z. İsa'nın şahsında ilahi cisimleştirmeye dayalı bir inancın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Altıntaş, 2005:82).

⁸ Hellenize, Yunanlaşmış, *de hellenize* ise, sulandırmak anlamındadır. Yani İncil'in otantik özelliklerinin kaybolması demektir. Bkz. Ramazan Altıntaş, Din ve Sekülerleşme.

Aydınlanma devrine kadar geri götürülebilecek sekülerleşme tezi, “modernleşme ile birlikte hem toplumsal hem de ferdi bilinç düzeyinde dinin gerileyeceğini ve yer küreden tamamen silineceğini” öngördü. “Ne kadar modernleşme o kadar sekülerleşme” şeklinde de tanımlanabilecek bu tezin savunucusu olan batılı sosyal bilimcilerin çoğunluğu bu öngörüyü sadece objektif-bilimsel verilerden hareketle veya dünyanın gidişatını gözlemleyerek değil, ideolojik bir bakış açısıyla gerçekleştirdiler (Köse, 2002:7). Sekülerleşme kavramı genelde, iki şekilde kullanılmaktadır. Birinci kullanım dinin daha dünyevi hale getirilmesine işaret ederken, ikincisi dine uygun olmayan çağdaş gelişmelere işaret eder. Her iki kullanımda da kavrama ideolojik bir yüklem yapılmaktadır. Birincisinde, sekülerleşme olgusuna dini çevrelerden itiraz gelmektedir. Çünkü onlara göre sekülerleşme, dine karşı olan toplumsal ve kültürel unsurlara verilen bir ödündür. İkincisinde ise, bu kez dine karşı olanlar sesini yükseltmektedirler. Onlara göre din, modası geçmiş, tarihte kalmış ve baskıcı bir sistemdir (Ostwalt, 2006:48). Hiç şüphesiz sekülerizm mutlak anlamda ateizm değildir. O, kendine özgü bir zihniyet tavrıdır. Özünde, biraz hümanizm, aşkınla irtibatını koparmış rasyonalizm, bilgiyi formların bilgisiyle sınırlayan pozitivism gibi felsefi oluşumlarla mayalanmış bir ideoloji biçimidir (Altıntaş, 2005:188). Bu noktadan baktığımızda, klasik sosyolojinin kurucusu kabul edilen Comte’dan başlamak üzere kurucuların hemen hemen tamamının, konuya ideolojik olarak yaklaştıklarını görmekteyiz. Onlar; “Tarihe zoraki bir anlam yükleyerek” (Bell, 2006:59), modernleşme ile karşılaşan toplumlarda önünde sonunda dinin ortadan kalkacağını söylüyorlardı. Hepsi de geleneksel dinin yakın bir gelecekte tarih olacağı konusunda hemfikirdiler (Hadden, 2002:128).

Kökleri genel olarak toplumda özel olarak da siyasal kurumlarda modernleşme yoluyla, yani ilk önce kapitalist daha sonra da endüstriyel sosyo-ekonomik bir düzenin kurulmasıyla rasyonelleşme sürecinde yatan (Berger, 2005:201) sekülerleşme konusu, sosyologların üzerinde en fazla tartıştıkları, ancak ortak bir noktada buluşmalarının pek de mümkün olmadığı bir konudur. Söz konusu tartışma, sosyal bağlamda din tanımları kadar somut ipuçlarının bulunabilmesinde, dindarlık düzeyini belirlemeyi amaçlayan alan çalışmalarından elde edilen bulguların farklı yorumlanmasından da kaynaklanmaktadır. Sekülerleşme yanlıları, Batı toplumlarında genelde Hristiyanlığı, özelde ise kilisenin geçirdiği evrimi göz önüne alıp, kiliseyle temasın kesilmesi gibi

olgulardan hareketle bu tezi ileri sürerlerken; sekülerleşme karşıtları din olgusunu kilise yerine, insanlarda var olan kutsal ihtiyacıyla ilişkilendirmekte ve din olgusunun doğaüstüne, iç inanca dini öğretiyeye bağlılık ve belki de daha önemlisi dini değerlerle geniş toplumsal alanları ilgilendiren değerleri birbirinden ayırt eden bir “otantik din” anlayışının Batı toplumlarında ortaya çıkmasına yer vermektedirler (Özay, 2007:134-135). Sekülerleşmeyi örgütlü dini katılımı azalma olarak tanımlayan sosyologlar, iddialarını desteklemek için istatistiksel verilere işaret ederler. Kiliseye devam etme, vaftiz, konfirmasyon, evlilik ve din adamlarının sayısı üzerine yapılan istatistikler bu unsurlarda belirgin bir azalma olduğunu göstermektedir. Ancak, dini inançla-kiliseye devam arasında bir bağlantının olduğu varsayılabilir mi sorusu bugün bazı sosyologlar arasında tartışma ortamı bulmaktadır. Çünkü yalnızca, bu duruma bakarak sekülerleşmenin olacağı öngörüsü, yeni dini hareketleri, kilise yerine evlerde toplanılan küçük grupların varlığının yadsınıldığını göstermektedir. Dolayısıyla, dini kurumsal bir organizasyonun varlığına bağlayan sosyologlara göre din düşüştür (Thompson, 2004:10-11). Oysa bu dinin oldukça dar bir alana sıkıştırılmasıdır ki bu; modern seküleritenin ruhuna aykırı olan Amerika’da ortaya çıkan Evangelikal Protestanlığın ortaya çıkışına dair gelişmenin göz ardı edilmesi demektir (Berger, 2002:81).

Dinin sosyolojik teorisi ve geleceği ile ilgili çalışmalarıyla tanınan Rodney Stark ve William S.Brainbridge’ye göre sekülerleşme, yeni bir olgu olmayıp, doğaüstü inançlara bağlılığı zayıflatan bir süreç olarak hemen her toplumda rastlanır. Sosyal bilimler alanında özellikle sosyoloji disiplini öncü kabul edilen Durkheim, Weber gibi teorisyenler bu kavramı çok az kullanmışlarsa da sekülerleşme ile ilgili kavramlar ve görüşler her zaman var olagelmıştır. Ancak zamanla Max Weber ve Emile Durkheim’dan, August Comte, James Frazer, Karl Marx ve Ernest Troeltsch, hatta Brayn Wilson, Peter Berger ve Thomas Luckman’a kadar birçok sosyolog, kavrama farklı anlamlar yükleyerek kullanmaya devam etmişlerdir (Kirman, 2005:53). Biz ileride, konumuz açısından, kurucu sosyologlar adı altında tanımladığımız Comte, Weber, Durkheim ve Marx’ın sekülerleşme bağlamında tezlerine değineceğiz.

Bu, teorinin özü şudur: Aydınlanmanın ardından, bilimsel araştırmaların ve endüstriyel gelişimin hızla ilerlemesi, insan beyninin ve bedeninin kavranması, daha fazla ulaşılabilir eğitim kolaylıkları ve destekleyici teknolojik başarılarla birlikte, rasyonel

olmayan inanışlar ve batıl inançlı ayinlerin ortasında dinin kalbi ve ruhu yavaş yavaş yok olacaktır (Zuckerman, 2005:223). Mevcut sosyolojik sekülerleşme modelini Nathanson şu üç madde ile özetlemektedir:

1. Modern bir kapsama sahiptir
2. Dinin veya onun otoritesinin çökmesine yol açacaktır.
3. Batı toplumlarının yaşadığı, geri döndürülemez, kronolojik bir toplumsal ve tarihi süreçtir (Ostwalt, 2006:49).

Sekülerleşmeyi bu yönleriyle ele aldığımızda, hem kurumsal, hem bireysel, hem toplumsal alanda yaşanabilen bir süreç olduğunu da ifade etmeliyiz. “Nasıl toplumun ve kültürün sekülarizasyonu söz konusuysa, aynı şekilde bilincin sekülarizasyonu da söz konusudur” (Berger, 2005:168). Dinin bu şekilleriyle özel alana doğru çekilişi, modern ekonomik ve politik kurumların yüksek derecede rasyonel korunması için tamamen “işlevsel” bir durumdur. Bu kutuplaşmanın kapsamlı etkisi çok önemlidir. Böyle bir durumda din, kendini kamusal bir söylem ve özel bir erdem olarak takdim eder. Başka bir deyişle kamusal olduğu sürece din “gerçekliği”; “gerçek” olduğu sürece ise kamusallığını kaybeder. Dinin dünya-kurucu potansiyeli böylelikle alt dünyalar, parçalanmış anlam dünyaları ve birçok durumda da çekirdek aileden öteye geçemeyen makuliyet sağlayıcı yapılarla sınırlı kalır (Berger, 2005:203-204).

Rasyonelleşme süreci, sadece ekonomik ve politik alanla sınırlı değildir. Dünyayı seküler bir bakış açısıyla idrak eden ve kendisini dinden tamamen soyutlayan, sosyal ve doğal çevreye kendi prensipleriyle müdahale eden bilim de bu alanlardan biridir. Seküler karakterli bu bilim anlayışı dünyaya din penceresinden bakılmasını engelleyerek felsefi algı şekillerini değiştirmiştir (Dobbelaere, 2006:112).

İşte sekülerleşme diye isimlendirdiğimiz şey, modernleşme tecrübesiyle birlikte toplumların daha iyisini yapmak için yarışan kurumlar oluşturduğu süreçtir. Çoğulculuk sadece birçok tarihsel dini gelenek arasındaki bir yarış değil, aynı zamanda daha iyi yapma konusunda tarihsel dini yaklaşımlarla diğer sistemler arasındaki bir yarışır. Mesela eğitime inandıklarını söyleyen kimseler, tıpkı “Hıristiyanlığa inandıklarını” söyleyen insanlar gibi gizli bir dini ifadede bulunmaktadır. (Swatos ve Christiano,

2002:116). Esasen bu ifadelerin altını açtığımızda, inanılan kavramlara bir kutsallık atfedildiğini ve dinin burada yer almadığını fark etmek güç olmayacaktır. Bu da demektir ki, sekülerizm, gerçeğin bütün düzeylerinde işleyen kapsamlı bir dünya görüşüdür. Bu paradigma modern bireyin kişisel rüyalarını, kamu hayatını ve davranışını şekillendirir. Diğer bütün dünya görüşleri gibi Tanrı, insanlık ve tabiat hakkında bir görüşe sahiptir. Sekülerizm mutlaka Tanrı'nın varlığını inkâr etmez. Özellikle bu dünya (insanlık ve tabiat) üzerinde yoğunlaştığını iddia ederek Tanrı'yı sadece marjinal hale getirir. Dışında olan bir merkezle ahenk ve anlam kazanan evrenin aşkın metafiziği yerine, sekülerizm kâinatının merkezinin hem insan hem de tabiatta veya her ikisinde mevcut olduğu içkin metafiziği yönünde işler (Kemerli,2005). Tıpkı, Kolakowski'nin (1999) ifade ettiği gibi, “aklın mutlaklaştırılarak, yenilmezliğinin peşinen kabul edilmesi, Tanrı'nın olduğu kadar vahyin de inkârını gerektirmez, sadece vahyi bir köşeye sıkıştırır”. Bu sayılanlardan başka sekülerleşmenin diğer önermesi temel bir varsayıma, hatta naif bir inanca dayanır ki, bu da, "yeryüzünde cennet kurmanın mümkün olduğu iddiası" nı canlı tutmak, insanı orta ve uzun vadeli tul-u emellerle bu hedefe endekslemektir. Aşkın olanın yerine burayı, batın yerine zahir olanı, ebedi ve uhrevi olanın yerine dünya hayatını mutlaklaştırdığınızda, bu hayatın bir anlamı olmalı. Seküler anlam, dinlerin haber verdiği ve dünya hayatını olgunlaşarak oraya hazırlık süreci olarak gördüğü ebedi cenneti, yeryüzü cennetiyle ikame etmek olarak belirlenmektedir. Ölümünden sonraki cenneti bir kenara bırakmalı, yeryüzünde hemen ve şimdi cennet kurmaya çalışmalıdır (Bulaç,2008). Zaten , “Batı kültüründe “din ile “dünya” arasında öylesi bir farklılaşma vardır ki her ikisine birden aynı anda ve birlikte sahip olunamamaktadır.”(Hocaoğlu, 1994a:99)

2.2. Kurucu Sosyologlarda Sekülerleşme Yaklaşımı

Şifahen ifade etmedikleri halde, kurucu sosyologların “suni bir tarih imajı oluşturarak” (Bell, 2002:60) sekülerleşme tezine ilk adımı atmış olmaları, sosyolojide, bu çerçevede önemli tartışmalara neden olmuştur. Biz, konumuz açısından bu tartışmalara -özellikle Batı’da, sekülerleşme paradigmasını destekleyici ve bu paradigmaya karşı görüşler-girmeden, modernleşme olgusunun sekülerleşme kavramından bağımsız ele alınamayacağı gerçeğini -modernleşme ve din ilişkisi akla sekülerleşme sorunsalını getirmektedir (Kirman, 2005:17)- göz önünde bulundurarak kurucu sosyologlardaki sekülerleşme yaklaşımlarına değineceğiz.

Kurucu sosyologların toplum kuramlarını oluştururken, tek değişkene bağlı metodoloji oluşturduklarını ifade eden Giddens; Marx, Durkheim ve Weber'in çalışmalarından kaynaklananlar da dahil olmak üzere, "en seçkin kuramsal gelenekler, modernliğin doğasını yorumlarken tek bir egemen dönüşümün dinamiğine bakmaya eğilim göstermişlerdir" (Giddens 1994:18) demektedir. Örneğin "Marx'tan etkilenen düşünürler için modernleşmenin temelinde kapitalizm yatmaktadır. Durkheim, Saint-Simon ve takipçileri ise modernliği, endüstrileşmenin etkisi çerçevesinde incelemişlerdir. Bu dşnrlere göre, "kapitalist rekabet, ortaya çıkan endüstriyel düzenin merkezi özelliği değildi... Modern toplumsal yaşamın hızla değişen karakteri esasen 'kapitalizmden' değil doğanın endüstriyel amaçlı kullanımı yoluyla üretim, insan gereksinmelerine göre biçimlendiren karmaşık iş bölümünün canlandırıcı etkisinden kaynaklanıyordu: kapitalist değil, endüstriyel bir düzen yaratıyordu" (Giddens, 1994:18). Yine mesela, Weber'in modernleşme kuramında da, "rasyonalizasyon" merkezi rol oynamaktadır. Genel bir yaklaşımın ifadesi olarak kurucu sosyologların, sekülerleşme kavramını, bilimsel bir dayanaktan yoksun, salt hipotetik bir olgu olarak ele aldıklarını söyleyebiliriz. Bu anlamda ideolojik bir yaklaşım olduğuna değişik yerlerde değindiğimiz bu teori, temelde "modern toplum teorisinin bir parçası olduğundan ve yeni bir toplumsal gerçekliğin oluşturulması işlevi gördüğünden "mit" olarak adlandırılmaktadır. Kurucu sosyologlar sekülerleşme kavramını doğrudan kullanmamakla birlikte, din tanımları çerçevesinde ele almaktadırlar. Sekülerleşmeyi bir süreç olarak ele almak yerine, klasik sosyolojinin kurucusu kabul edilen Comte'dan başlayarak kurucuların hemen hemen tamamının konuya 'sekülerizm' bağlamında yaklaştıklarını görmekteyiz. Yani onlar bu kavramı bilimsel veriler çerçevesinde ele almaktan ziyade, toplum mühendisliğinin bir sonucu olarak modernleşme ile yüzleşen bütün toplumlarda dinin ortadan kalkmasını öngörüyorlar, hatta bunu istiyorlardı. Ayrıca bu sosyologlar tarafından din kurumunun zayıflaması ya da ortadan kalkmasıyla oluşan boşluğu dolduracak seküler eğitim, yargı kurumları ile boş zamanların değerlendirileceği çeşitli oluşumlar bağlamında sosyal kurumlara ihtiyacı vurgulanır (zay, 2007:129). şimdi bu çerçevede kurucu sosyologların sekülerleşme ile ilgili yaklaşımlarına değinebiliriz

2.2.1. Auguste Comte:

İnsanlığın toplumsal yasalarının doğa yasalarına benzer yasalarca düzenlendiğinde ısrar eden (Giddens, 2002:248) Comte, tüm yaşamı boyunca oluşturmaya çalıştığı toplumsal bir hareket olan pozitivism (Giddens, 2002:249) de, sosyal bilimlere doğa bilimine indirgeyerek pozitivist bir tümelci söylemden hareketle nasıl ki doğayı ona egemen olan yasaları ortaya koyarak açıklayan bir doğa bilimi var ise; tarihi ve toplumu da onlara egemen olan yasaları ortaya koyarak açıklayan bir sosyal bilim de olmalıdır görüşünü savunmuştur (Can, 2005:2). Din'i aşmak isterken, bilinçli olarak O'nun yerine bir başka din veya dinsileştirilmiş bir başka şey ikame etmenin en seçkin örneği ise hiç şüphesiz, Comte'un "İnsanlık Dini" (La Religion de L'Humanité) projesidir (Hocaoğlu, 2007:275).

Öncelikle toplumu kendi başına önemli bir özne olarak benimseyen Comte, sosyolojik bilgi aracılığıyla geliştirdiği hakikat söylemini adeta dinin yerine koymak istemektedir. "İnsanlık dini" adını verdiği ve kendisini topluma tapmaya adanmış bu din, seküler ve pozitivist bir dindir. Yine Comte, ünlü "üç hal yasası"ndan yola çıkarak, tarihsel ilerlemeyle birlikte insanların artık dinseliliğin etkin olduğu toplumsal dönemi aştığını vurgulanmaktadır. Yeni toplumsal dönemde din yerine bilim geçmektedir. Böylece sosyoloji, pozitivism paradigmasında dinselleşerek insan ve toplum yaşamında dinin yerine geçmeye çalışır (Kurt, 2008:83).

Comte'un "İnsanlık dini"nde, din -yani pozitivism- bireyler üzerindeki iki üstün güçten biri olarak siyasal iktidarla birlikte var olacaktır. Toplum en üstte düşünsel-bilimsel-dinsel katman, onun tam altında iş-meslek katmanı, bu ikisinin altında da geniş halk kesimlerinin bulunduğu açık ve seçik işlevsel olarak yönlenen toplumsal sınıflar halinde yapılaşacaktır (Nisbet, 2002:120). Pozitivism, doğa ve toplum hakkında ne kadar çok bilgiye sahip olursa, insanoğlu da doğa ve toplumu o kadar çok kontrol edebilir. Bu da insanın bilimsel bilgiye dayalı olarak içinde yaşadığı doğal ve toplumsal çevreyi kendi amaçları doğrultusunda değiştirebileceğini göstermektedir.

Yine Comte, ünlü "üç hal yasası"ndan yola çıkarak, tarihsel ilerlemeyle birlikte insanların artık dinseliliğin etkin olduğu toplumsal dönemi aştığı vurgulanmaktadır.

Yeni toplumsal dönemde din yerine bilim geçmektedir. Böylece sosyoloji, pozitivizm paradigmasında dinsel olarak insan ve toplum yaşamında dinin yerine geçmeye çalışır.

2.2.2. Emile Durkheim

Auguste Comte gibi Durkheim’da da çağının toplumsal problemlerine çözüm arama isteği onun toplumsal kuramının yönünü belirlemiştir. Modern toplumu oluşturmada verilmesi gereken yön, Durkheim için önemli bir mesele olmuştur. O, bu yöne, diğer sosyologlar gibi modern toplumun doğuşu-dinin işlevindeki sonuşu fark ederek ulaşmak istemektedir. Bir ateist olarak Durkheim, yaygın din yaklaşımının –Tanrı merkezli din anlayışının– onun gerçek açıklaması olabileceği görüşünü kabul etmemiştir. Din olgusunun Tanrı veya ruhlardan çok daha fazla anlama sahip olduğunu dile getiren Durkheim, tıpkı Comte gibi dinin yerini toplumsal kurumların gerektiğini ifade eder. Dini, bireylerin topluma entegrasyonunda bir araç kabul etmek ve kutsalı da toplumsal yapı ile özdeşleştirmek suretiyle dinin toplumsal bir nitelik içerdiğini vurgular. Durkheim din teorisinde,

- a) Nedensel
- b) Yorumlayıcı (interpretative),
- c) İşlevsel olmak üzere üç farklı yaklaşıma yer vermiştir.

Durkheim, bu üç özellik arasından toplumdaki çatışmaları önlediği gerekçesiyle dinin işlevsel yönü üzerinde durmuştur (Özay, 2007:130-131). Dobbelaere (2006:110) de Durkheim’in “*The Division of Labor in Society*” sinde onun yıllar önce sekülerleşme sürecini nasıl tanımladığını gözler önüne serer:

“Eğer tarihin bize öğrettiği tek bir şey varsa, o da dinin giderek sosyal hayatın daha az bir kısmını etkiler olduğudur. Hâlbuki başlangıçta din her şeye nüfuz etmiş, sosyal hayatın her birimine sinmiş, sosyal olanla dini olan birbiriyle özdeşleşmişlerdi. Ama daha sonra yavaş yavaş politik, ekonomik ve bilimsel alanlar kendilerini dinden ayırdılar ve gittikçe dünyevi bir hal aldılar. Daha önce tüm insan ilişkilerinde var olan Tanrı, giderek bu ilişkilerden elini çekti, dünyayı insanoğluna ve onun şüphelerine bıraktı. Eğer tanrı şimdi insana hükmediyorsa bile, bunu ancak yukarıdan ve uzaktan yapmaktadır. Artık Tanrı’nın insan üzerindeki hükmü eskiye göre daha az ve detaysızdır. Böylece insan kendisini daha özgür ve kendi kendini yöneten bir varlık olarak hissetmektedir. Kısacası din

sadece yaşam alanlarını kaybetmemiş, aynı zamanda kendisinden ayrışan dünyevi yaşam alanlarıyla da giderek daha fazla çatışır hale gelmiştir.”

2.2.3. Max Weber

“Diğer birçok temel kavram gibi sekülerleşme kavramını da bize hediye eden” (Swatos ve Christiano, 2002:95) Weber için modernite demir bir kafes, Batı’nın daha önceki toplumların da içine dâhil olmak üzere, bilinen başka her uygarlığın perspektifinden ve özsel (duygusal, geleneksel, idealist) rasyonalitenin bakış açısından, akıldışı olan rasyonelleşmiş, sekülerleşmiş bir dünyadır (Hollinger, 2005:59). Weber’in sekülerleşme tartışmasındaki argümanı, “Tanrı öldü” şeklinde değil, modern toplumun bireysel olarak veya toplu olarak bir güce sahip olmayan birçok muhalif Tanrı ürettiği şeklindedir. Bilimin ilerici gelişmesi ve bilginin her alanında gitgide artan uzmanlaşması sayısız dünya görüşü ve gerçeklik yorumuna yol açar, fakat bu yorumlar sınırsız olmalarından ötürü hiçbir mutlak değer iddiasında bulunamazlar (Turner, 1991:203).

Weber’in din anlayışının merkezinde yer alan şeyse şudur: İnsan yaşamının bu ögesi, toplumdan ve hatta dünyadan başka veya ayrı olarak oluşturulabilir. Buradan ise üç nokta elde edilir: Öncelikle, din ve bu dünya arasındaki ilişki şartlı ve bağımlıdır; belirli bir dini inancın, onu çevreleyen ortamla olan ilişkisi zamana ve mekâna göre farklılık gösterir. İkincisi, bu ilişki ancak ve ancak tarihsel ve kültürel kesinliği içinden incelenebilir. Üçüncüsü, bu ilişki belli bir yöne doğru gelişmeye eğilimlidir: İki alan, din ve toplum, arasındaki uzaklık modern toplumlarda gittikçe aşınmaktadır. Dinin artık toplumda etkili bir faktör olma özelliğini kaybetmesine kadar ulaşan bu erozyon, sekülerleşme olarak bilinen bu sürecin tam ortasında yatar -bu süreçle birlikte dünya giderek "büyüsü bozulmuş" hale gelmektedir (Davie, 2006:242).

Weber’e göre sekülerizasyon, insan hayatının bütün alanlarının, değer kurallarının, ahlakın, toplumsal hayatın, genel olarak kültürün dinsel olmayan bir paradigma içinde anlaşılması ve açıklanmasıdır (Çiğdem, 2001:78). Ona göre, bu süreç, Batı’ya özgü bir gelişmedir ve bunun kökleri antik Yahudilikte, Protestanlıkta ve gelişen kapitalizmde bulunmaktadır. Bu sürecin merkezinde *akılsallık* (Rationalität) ve *akılcılık*

(Rationalisierung) kavramları bulunmaktadır. Yaşamın bütün yönlerinde, geleneksel normlar yahut karizmatik coşku olmaksızın hesaplama ve denetlemede, insanın artan yeteneklerinde akılcılığın yaygınlaşmasını görürüz. Rasyonel mantığın modern yaşamın neredeyse tümünde nasıl etkin hale geldiğini araştıran ve sonuçta da buna “kapitalizmin ruhu” adını veren Weber (Swatos ve Christiano, 2002:99) rasyonalitesinde devlete ve ekonomiye bürokrasinin girmesiyle, kişisel girişimin ve geleneksel bağlılığın direnci zayıflamış ve sosyal ilişkiler gitgide anonimleşmiştir. Hukukçuların yaptığı rasyonel hukuk sistemi yaygın bir şekilde benimsenirken, kutsallaşmış geleneklerin gücü ve hukukta keyfiliğin bütün biçimleri geri çekildi ve insanlar kendi geleceklerini daha somut bir şekilde dikkate almaya başlamıştır. Toplum gittikçe bir makineye, insan da bu makinenin dişlisine benzemeye başlamış ve insan davranışları daha akılcı, hesaplanabilir olmuştur(Robinson, 2002:343). Bu bağlamda rasyonelleşme “gözün açılması” veya başka bir ifadeyle büyüden ya da gizemden uzaklaşma demektir. İşte Weber dindeki bu iki yönlü “rasyonelleşme-gözünü açma” sürecine sekülerleşme ismini vermiştir (Swatos ve Christiano, 2002:100).

2.2.4. Karl Marx

Marksizm, çatışma temeli üzerindeki proletarya ve burjuva ilişkisinde, dini ana unsur olarak tanımlar. En basit ifadelerle, Marksizm’in toplum kuramı, toplumda iki sınıf insan olduğu varsayımı üzerine kuruludur. Bunlar; burjuva ve proleter sınıftır. Burjuva sınıfı üretim araçlarına (fabrika, sermaye, toprak vs.) sahiptir ve artı değeri (eşyanın maliyeti ile satış fiyatı arasındaki fark) alır. Proleter sınıf ise, sadece emek gücüne sahiptir. Bu ilişki, sömürü ve doğal ekonomi arasındaki çatışmadır (Newman, 2004:139). Bu bağlamda, sınıf kavgası tarihin başlıca hareket ettirici gücüdür ve tarihin sonunu ve çatışmasız bir toplumun ortaya çıkışını getirecek bir devrime götürür (Aron, 1989:109-136). Öyleyse din, bu ilişkinin neresinde durmaktadır? Marks, dini; kapitalist sistemin bir üstyapısı ve aynı zamanda, düzeni bozup kontrolü ele geçirme aracı olarak görür. Din, baskının acısını birçok şekilde uyuşturabilir. Marx’ın, sınıf mücadelesi kuramını, sosyalist devre ulaşmak için, tüm toplumların zorunlu olarak devrimsel bir değişikliğe tabi olmaları düşüncesini tüm toplumlara teşmil etmesi, pozitivist paradigmanın temel sayıtlısı olan, toplumların üzerinde doğal yasaların olduğu fikriyle paralellik göstermektedir (Newman, 2004:139).

Marx'ın dine yaklaşımını genel düşünce yapısından ayrı tutmak olanaksızdır. Bu anlamda Marx, materyalist tarih anlayışıyla insanların bütün hukuksal, siyasal, felsefi, dinsel vb. düşüncelerinin son tahlilde onların ekonomik yaşam koşullarından, üretim ve değişim tarzından geldiklerini kanıtlamaya çalışmıştır. Tarihi çatışmacı bir söylemle açıklamaya çalışan Marx, insan ilişkilerini bir sınıf mücadelesine indirgemektedir. Bu düşünce sistemi içerisinde Marx, dini doğaüstü kutsal olgusundan kopararak, sınıflı toplumlarda yaşanan toplumsal eşitsizliklerle açıklamakta ve kurduğu tarih felsefesinde, gelecekte bu sınıfsız toplumun inşa edilmesiyle dinin de ortadan kalkacağını ileri sürmektedir. Marx dini, insanoğlunun Tanrı'yla olan ilişkisi, insanoğlunun kendisiyle olan bilinçsiz ilişkisinden başka bir şey olmadığı anlamına gelen “İnsanın kendi öz” doğasına bir yansıtmadır diyen Feuerbach'ın yaklaşımını referans almaktadır. Diğer kurucu sosyologların aksine Marx, dini, toplumda işlevsel bir faktör, yani bireylerin topluma entegrasyonunda bir araç olarak değil, aksine modern yaşamın yabancılaştırıcılığında önemli bir neden olarak görmektedir. Marx, sınıf temelli bir yaklaşımın bir ifadesi olarak dini kurumların, toplumdaki egemen kapitalist sınıfın çıkarlarını elde etmede meşruiyet sağlayan bir unsur olarak kabul etmektedir. Marksist teoriye göre din, ezilen sınıfların sömürülmesine katkı yapmakta, egemen sınıf yapısını desteklemekte ve böylece servetin eşit dağılımını engellemektedir (Özay, 2007:132-133).

Seküler-kutsal ilişkisi de diyebileceğimiz toplum-din ilişkisini değerlendirmede Durkheim'le birlikte Weber de “dinin toplumsal yaşamın örgütlenmesinde yaratıcı olduğu” kanaatini paylaşmaktadır. Weber, “16.yüzyıldaki olağandışı tarihsel kaynaklardan örnekler bulmaya çalışarak”, dinin toplum yaşamında “sadece ahlaki konsensüs değil, aynı zamanda, toplumsal ve ekonomik yapının da belirleyici olduğunu” göstermek istemiştir (Özay, 2007:133). Durkheim'a göre dinden ayrılarak kendi alanlarında hüküm icra eden kurumlar, giderek dinden uzaklaşan bir rasyonelleşme süreciyle seküler bir karaktere bürünürler. Durkheim'ın bu tespiti Weber'in rasyonelleşme süreci adını verdiği tespitiyle ilişkilendirebiliriz (Dobbelaere, 2006: 111). Sekülerleşme terimini kullanmamakla birlikte Comte, sekülerleşme sürecine dair kapsamlı bir söylem ortaya koyarak, bir disiplin olarak sosyolojinin karakterini başlangıçtan itibaren; deneysel, insan merkezli, dünyevi, insan organizasyonunun ve

gelişiminin gerçekçi açıklaması olduğunu vurgulamıştır (Özay, 2007:134). Weber'in "dünyanın büyüünün bozulması", Durkheim'in "rasyonel etik", Marx'ın "materyalizm" ideolojisi ve Comte'un "pozitivizm"i tarihsel süreç içerisinde karşımıza sekülerleşme kavramı olarak çıkmaktadır.

2.3. Modernleşme Sekülerleşme ilişkisi

Din sosyolojisi literatüründe modernleşme ile sekülerleşme arasında oldukça yakın bir ilişkinin olduğu ve bu ilişkinin tek düze olmaktan ziyade karmaşık bir görünüm sergilediği kabul edilir. Zira modernlik, dine ait olan bir alanda kendisi için bir yer açmak istiyordu. Bu çerçevede akla ve bilime vurgu yapılıyordu. Bu yüzden modernliğin din üzerindeki etkilerini sekülerleşme sürecinde açık bir biçimde görmek mümkündür (Kirman, 2005:17).

Rasyonelleşme, sekülerleşme ve laikleşme sacayağına (Touraine 2007: 45) bağlı olan modernleşme ile birlikte dinin hem toplumsal hem de bireysel bilinç düzeyinde gerileyeceğini ve zamanla yer küreden tamamen silineceğini öngören sekülerleşme tezi (Köse, 2006:12), Berger'e (2002:78) göre modernitenin ana unsuru gibi görüldüğünden, O, moderniteye karşı geliştirilen tepkilerin birçoğuna onun da muhatap olduğundan bahseder. Modernitenin, ekonomik ve teknolojik anlamda yarar sağlamasının yanında kurumsal ya da psikolojik düzlemde, muhtelif sıkıntı ve problemlere yol açması gibi sebeplerle, ona karşı geliştirilen ideolojilerin, seküleriteye de karşı olması görünen bir gerçekliktir der. O'na göre özellikle Avrupa'da ortaya çıkan ve son zamanlarda hissedilir derecede artan bu karşı direnç hareketleri sekülerleşme tezinin de sorgulanmasına neden olmuştur. Modernitenin mutlaka dinin gerilemesine neden olacağı öngörüsü aslında herhangi bir değer taşımaz. Bu öngörü, 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 düşüncesindedirler. Çok fazla geleneksel inançları olanlar da dâhil olmak üzere, dindar insanlar da modernite ile sekülerleşme arasında bir ilişki olduğunu kabul edip bu durumdan oldukça şikâyetçidirler.

Birey ve toplum yaşamının rasyonelleştirilmesinin bir uzantısı (Özay, 2007:99) olan modernleşme-sekülerleşme ilişkisi içerisinde Weber'in rasyonalitesi sekülerleşmeye neden olmaktadır. Weber'e göre modern toplumun anahtar özelliklerinden biri rasyonelleşmiş ekonomiye verdiği önem ve rasyonel mantalitedir. Toplum hem ince bir maliyet ve kar hesabı, hem de farklı yaklaşımlara ve değişime karşı engin bir hoşgörü üzerine temellenmiş kararlarla yönetilir. Dünyaya böyle bir yaklaşım tarzı dinin erozyonunu da haber vermekle birlikte, kendi başına gelişime yönelik önemli bir unsur olmuştur. Önce bu rasyonellik kurulmuş, sonra bu rasyonellik dini aslından uzaklaşarak kendi itici güçleriyle öne çıkmıştır. Weber'in tanımladığı yönelişi örneklemek için yakın zamanda MacDonalds hamburger zincirinin kurucusundan nakledilen şu sözler yararlı olabilir: "MacDonalds'tan sanki bir dinmiş gibi söz ederim. Ben Tanrı'ya, aileme ve MacDonalds'a inanırım. Fakat iş yerinde bu sıra tersidir. [yani önce MacDonalds'a, sonra aileme, sonra Tanrı'ya inanırım] ". Sonuçta bu anlayışa göre din, insan hayatında hala bir role sahip olmakla birlikte artık toplumsal faaliyetin tüm alanlarını etkileyen rehber bir prensip olma özelliğe sahip olamayacaktır (Thompson, 2004:39-40).

Modernleşme ve sekülerleşme arasındaki bir başka ilişki ise, bireyin bilincini ve kimliğini dönüştürme noktasında kendini göstermesidir. Rousseau'dan Weber'e kadar birçok düşünürün vurguladığı gibi modernlik, temelde birleştirici olmaktan çok bölücü bir özellik taşır. Modern insanın özlemle aradığı yekpare kimlik, deyiminin de anlattığı gibi. Geleneksel dünya görüşü; hep belli düalizmlere dayalı bir birlik ve uyum üzerine kurulmuştur. Tanrı-insan, âlem-insan (makro kozmos-mikro kozmos), zaman-mekân, yeryüzü-gökyüzü, dünya-ahiret, akıl-gönül, amaçlar-araçlar, özne-nesne, bilgi-eylem gibi. Oysa modernlik ile bunlar parçalanmış, düalizmler dikotomiye dönüşmüştür (Gencer, 2008:113)

Kavramlar arasındaki dikotomik ilişkilerin, bilincin, kimliğin ve insan yaşamının üzerinde tezahürleri bulunmaktadır. "Nasıl, toplum ve kültürün sekülerizasyonu söz konusuysa bilincin sekülerizasyonu da söz konusudur" (Berger, 2005:168). Modern bir toplumda bireylerin tipik durumları çok farklıdır. Günlük yaşamlarının değişik bölümleri, onları son derece farklı ve sık sık acımasızlık derecesinde zıtlaşan anlam ve deneyim dünyaları ile karşı karşıya getirmektedir. Artık modern yaşam da ileri derecede

kısımlara ayrılmıştır ve bu bölünmenin sadece gözlenebilir sosyal ilişkilerde değil, bilinç düzeyinde de önemli tezahürlerinin olduğu açıkça fark edilmeye başlanmıştır (Subaşı, 2004:39). Bu, modern Batı'nın dini açıklamalardan yararlanmaksızın dünyayı ve kendi öz yaşamlarını yorumlayan, gittikçe artan sayıda bireyler ürettiği anlamına gelir (Berger, 2005:168).

Modern kimliğin, uygun gördüğü insan için “yeryüzündeki hayatı mükemmel hale getirmenin”, bilgi ve insanın çabaları ile mümkün olabileceğine dair duyduğu inanç belirleyici özellik taşır. Öte yandan, aynı zamanda bu faaliyette bulunan insanın da mükemmelleşeceği önkabulünü taşımaktadır. Diğer yandansa insanda bu kimlikle beraber bir kararsızlık, yalnızlık, çekingenlik hali ortaya çıkarak ona arkadaş olacaktır. Parçalanmış bir bilinç yapısı ile bu kimlik bir yanda “karamsarlık, ümitsizlik; diğer yanda ise teknolojiye ilişkin ümit dolu beklenti arasında sürekli bir gerilim yaşar (Arslan, 2004:178). Birey, duygusal yaşamını, modern teknolojinin mühendislik kriterlerine göre kontrol etmeğe zorlanır (Berger, Berger, Kellner, 1985:200). Kimliğin düalist özelliği onu taşıyan insanı oluşturduğu toplumsal yapı ile uyuşsa bile varlık dünyasının aşkın gerçekleri ve boyutu ile çatışmaya sürüklemektedir. Bundan dolayı “şimdi” ile bir sorunu olmasa bile “geçmiş” ve “gelecek” onu tedirgin etmektedir (Arslan, 2004:179). Zira bilinç bu haliyle, artık her şeyin “o ana kadar olduğundan farklı olabileceğini” (Çiftçi, 2002:54) kavramıştır.

Kimliğin alanı ise, aynı zamanda onu taşıyan dünyayı/ varlık alanını yorumladığı değerlerin veya bu yorumun sınırları ile örtüşme halinin ötesine ulaşamaz. Dolayısıyla birey, kendisini birey yapan değerlerle nasıl kendi içinde sınırlandırıp tanımlıyorsa, modern kimlik de varlık yorumunda dünyayı aşamaz. Bu ise onun fizik varlıkların dünyasında kendini hapsetmesi anlamına gelecektir. Dolayısıyla modern kimlik, mevcudu her defasında yeniden yorumlayan modern bilginin ortaya koyduğu ve sürekli değişim gösteren gerçekliğe bir karşı koyma “kişiliğinden” çok, gereken değişik rolleri üstlenebilen edilgen bir varoluştur (Arslan, 2004:180).

Modernitenin bir diğer ikilemi olan sekülerleşmenin başlamasıyla birlikte evrendeki ilahi bütünlük ve anlam kaybolmaya başladı, ta ki maddi alan her şeyi kuşatıcı hem de tamamen kendi üstüne kapanıp aşkın bir atıf noktasını reddedinceye kadar. Bu noktada

insan evrende gerçekten de yapayalnız kaldı. Tanrı'dan, Tanrılardan ve meleklerden epeyce uzaklaştı. Bu güçlü varlıkların somutlaştığı varlıklar dünyasının kırıntıları bile modern bilinçten kayboldular ciddi olasılıklar olarak (Çiftçi, 2002:55). Böylesi bir ortamda, “din de artık toplumsal gerçek bir bağ değil, şahsileşmiş ve bireyin kendi içine çekilmiştir” (Bulaç, 2006:244). Maddi alanın bu kuşatıcılığıyla, din karşı saldırıların etkisi altında modern argümanların çerçevesine sadık kalarak kendini yeniden üretmektedir. Kuşkusuz bu din ve gelenek ancak modern bir algılayışın dünyasında kendine bir meşruiyet bulabilmektedir (Subaşı, 2003:79).

Modern sosyal yaşamın “evsizliği”, en tahripkâr ifadesini din alanında bulmuştur. Günlük yaşamın ve bireyin hayatının çoğulculuk kazanmasının bir sonucu olarak devreye giren gerek kognitif ve gerekse normatif manalardaki genel belirsizlik dine güvenilirlik konusunda ciddi krizleri de beraberinde getirmiştir. İnsanın, ihtiyaçlarına, taleplerine mutlak bir belirlilik getirme görevini asırlardır sürdüren dine karşı beslenen güven duygusu büyük ölçüde sarsıntı geçirmiştir. Modern toplumdaki dinin geçirdiği bu krizin bir sonucu olarak da sosyal “evsizlik” metafiziksel bir yapıya bürünmüş, yani evrende evsizlik sorununa dönüşmüştür (Berger, Berger, Kellner 1985:203). Berger, bu noktada “teodise”⁹ kavramından bahseder. Anlamli düzen, ferdin hayatını, asıl tabiatı gereği, o hayata aşkın olan daha kapsamlı bir manalar dokusuna yerleştirir. Bu manaları yeterince içselleştiren fert, aynı zamanda kendi kendini de aşar. Doğumu, özyaşamöyküsünün çeşitli safhaları ve nihayet gelecekteki ölümü artık birey tarafından öyle bir şekilde yorumlanır ki bu olayların eşsiz yeri yaşamında aşkın bir yer tutar hale gelir. Nihayet anlamli düzenin koruyucu şemsiyesi, bireyi inim inim inleyen bir canlı durumuna düşüren tüm hayat tecrübelerini bile kapsayacak derecede geniş olduğu için acı çok daha dayanılabilir ve korku daha az bunaltıcı hale gelir (Berger, 2005:103). Bu anlamıyla teodiselerin, inanan kişiyi mutlu yapması veya gelecek mutluluğu vaat etmesi

⁹ Teodise, sözlükte: “En yüksek iyiliğin meydana gelebilmesi için fenalığın gerekli olduğunu iddia ederek Allah'ın tedbirlerini haklı çıkaran felsefe” (Redhouse) olarak tanımlanır. Felsefi terminolojide, kötülük veya şer problemi olarak adlandırılan kavram; İslam teolojisi ve felsefesinde, adl-i ilahi; din sosyolojisinde ise, ulûhiyetin dünya ile ilişkisi ve bunu ispatı olarak ele alınmaktadır (Berger, 2005:101). Daha ayrıntılı bilgi için bkz: Peter L. Berger, Kutsal şemsiye, Rağbet Yayınları, 2005. Necip Taylan, Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, Şehir Yayınları, 2000. Cafer Sadık Yaran, Leibniz'de Teodise ve Savunma, Felsefe Dünyası S. 29. Cafer Sadık Yaran, Kötülük ve Teodise, Vadi, 1997. M. Kazım Arıcan, Kant'ın Teodise Anlayışı ve Kötülük Eleştirisi, C.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2006.

gerekmez. Teodiselerde önemli olan inanana anlam kazandırması, yaşadıklarının, başına gelenlerin, sözgelimi, ölüm, fakirlik, yaralanma, deprem, sel gibi tecrübelerinin anlamını ortaya koymasıdır. (Okumuş, 2003b:55).

Max Weber'in de belirttiği gibi, her insan topluluğu dünyada kaçınılmaz olarak yaşanan elem, haksızlık ve kötülükleri iyi niyetle yorumlamaya, “en yüksek iyiliğin meydana gelebilmesi için fenalığın gerekli olduğuna (teodise) inanmaya” mecburdur (Berger, 2002b:77). Bir zamanlar toplumsal düzene meşruiyet kazandıran ve insana makul bir metafiziksel alan sunan teodisenin, sekülerleşme ile bu makuliyet durumu aşınmaya uğramıştır. Öte yandan, modern toplum bir yandan dinin inanırlığını sürekli olarak tehdit altında bulundururken öte yandan da dinin ilaç olduğu bir sürü sıkıntıyı gidermeye de muktedir olamamıştır (Berger, Berger, Kellner 1985:204). Modern sekülerizm, insanların ferdi elemelerini ve dünyadaki adaletsizlikleri teselli etmede herhangi bir işleve sahip değildir. Aydınlanma sekülerizmi, bu anlamda sahip olduğu potansiyeli tamamen kaybetmiş ve sonuçta dinin teselli kabiliyeti insanların gözünde yeni bir güvenirlilik kazanmıştır (Berger, 2002b:77).

Mekân ve zaman açısından da konuya yaklaşıldığında modernliğin sekülerleştirici pozisyonunu görebiliriz. Modern dönemdeki sekülerleşme boyutunun mekân temelli açılımını, Tönnies'in cemaat-cemiyet dikatomisinde bulmak mümkündür. Bu bağlamda, Tönnies'den ilham alan Habermas da, sekülerleşmeye yol açan süreci, modern dönemdeki din ve sekülerleşme çatışmasının neden olduğu patolojik duruma benzer bir şekilde cemaat-cemiyet ayrışmasıyla ortaya koymaktadır. Modernleşme ile birlikte cemaat temelli topluma hâkim olan egemen dini yapı yerini zamanla toplum temelli örgütlenmenin odağında yer alan ve belirleyici olan rasyonel düşünceye terk etmiştir (Özay, 2007:127).

Şehirleşmeyle birlikte toplumsal yaşamda bireylerin dâhil oldukları eylemlerin gerçekleştiği zaman ve mekânlar artış göstermiş, yani çoğullaşmıştır. Bu yapı içerisinde din kurumu ve dinin tezahürü kendi zaman ve mekânına sıkışması bu iki varlık alanının hepsine hâkim olmamasıyla sekülerliğin gündeme gelmesi söz konusudur. Bir başka ifadeyle, modern düşüncenin gelişmesi, mekânın olduğu kadar zamanın da sekülerleşmesiyle irtibatlıdır. Ulus-devlet eliyle toplumsal zamanın kutsaldan

arındırılması, zamanın lineer boyutta ortaya çıkmasına yol açtı (Özay, 2007:128). Norbert Elias'ın “*Zaman*”ında da zaman kavramının modern algısını buluruz. Batı'nın “zaman” la kurduğu ilişkide klasik fiziğin hâkim kıldığı şekliyle olayları birbiriyle ilişkilendirme ve bağlama tarzının dışında kalan her türlü yolun metafizik karakterli ve bilim dışı sayılması gerektiği anlayışının köklerini görürüz. Bu durum, Mekanikçi sebep sonuç ilişkisine göre birbiriyle ilişkilendirilemeyen her şeyi irrasyonelliğin cehennemine yollama geleneğinin her daim varlığını korumuş kamburlarından biridir (Elias, 2000:115). Öyle görünüyor ki “zaman ve din” de birbiriyle ilişkilendirilemeyen unsurlardandır.

2.4. Sekülerizm ve Yeni Dini Hareketler

Rasyonelleşme, modernleşme, sanayileşme gibi aşamalardan geçmekte olan toplumların, kaçınılmaz olarak sekülerleşecekleri görüşü ve modern sanayi toplumları olarak adlandırabileceğimiz açık endüstri toplumlarındaki inanç pratiklerinin zayıflayıp, dini olana referansta bulunmadan hayatı anlamlandırmaya çalışma fikri sekülerleşme tezinin bir ifadesi olsa gerektir. Bu artık tartışma konusu haline gelmiştir. Birçok sosyolog, din ile modernleşme arasındaki çatışmaya vurgu yapmaya devam etmekte, bazıları sekülerizasyon tezinin tümüyle terk edilmesi gerektiğini söylemekte, diğer bazıları ise bu kuramda özel tarihsel dönemlerde dinsel değişim yönünü açık bırakan değişiklikler teklif etmektedirler (Wuthnow, 2002:63). Biz, eski, yeni ve eklektik değerler dizisi olarak adlandırılan sekülerleşme kuramlarına ve bunları geliştiren sosyologlara girmemeye çalışarak, “modernitenin mutlaka dinin gerilemesine neden olacağı öngörüsü”nden (Berger, 2002a:14) dönüldüğünü ifade etmeye çalışacağız.

Önceki başlıklarda belirttiğimiz, kurucu sosyologların içinde bulundukları kargaşa ortamında, toplumu refaha kavuşturmaya yönelik felsefik çabaları, bir kuram şeklinde, önce modernleşme ardından sekülerleşme tezleri içine dâhil edilmiştir. “Sociological Imagination” adlı eserinde C. Wright Mills bu yaklaşımı şu şekilde açıklar: “Dünya bir zamanlar düşünce, pratik ve kurumsal form alanlarında kutsal ile dolu idi. Reformasyon ve Rönesans'tan sonra modernleşme güçleri bütün dünyayı sardı ve modernleşme ile eşzamanlı tarihsel süreç olan sekülerizasyon kutsalın baskınlığını gevşetti. Özel alan hariç, zamanla kutsal bütünüyle yok olacaktır.” (Küçükcan:2007).

Modern batı kültüründe artık sorgulanan, dinin geri döndürülemez bir şekilde çökmesine neden olan bir sosyal süreç yaşandığını savunan sekülerleşme modelidir (Ostwalt, 2006:50). Bu bağlamda, din-toplum ve din-siyaset ilişkilerindeki gelişmeler, 19. yüzyılın büyük bir bölümünde baskın olan ve 20. yüzyılda da yaygın olarak kabul gören geleneksel sekülerizasyon kuramının yeniden ele alınması gerektiğini göstermektedir (Küçükcan,2007). Kaldı ki, sekülerleşme modeli din sosyolojisinin kurucusu kabul edilen Max Weber'den, son dönem din sosyolojisinin önde gelen isimlerinden Bryan Wilson'a kadar pek çok farklı şekilde kullanıldığı ve sosyologların bu kavramın meşruiyeti konusunda görüş birliği içinde olmadıkları (Özay, 2007:136) da bilinen bir gerçektir. Ancak bu model, pek çok sosyologca “sekülerleşme tezinin bir teoriden çok bir doktrin haline geldiği ve dinin yok olmasını arzulayan belirli bir elitçi tabakanın görüşlerini temsil ettiği” şeklinde savunulmaktadır (Ostwalt, 2006:51).

Max Weber'in çalışmalarından etkilenen David Martin, Peter L. Berger ve Bryan Wilson gibi toplumbilimciler de 1960-70'li yıllarda “sekülerleşme dinin toplumsal önemini azalmasını ifade eden” bir süreçtir görüşünü savunuyordu. Bu yaklaşıma göre rasyonalizm modern dünyada, kilisenin merkezi iddialarını boşa çıkarmış ve Batı Avrupa'da hurafeye dayalı dogmaları yıkmıştır. Rasyonalizm inanç kaybına neden olmuştur. İnanç kaybı ise dinin çözülmesine, kiliseye üyelik ve devam alışkanlıklarının ve bireysel dini pratiklerin erozyona uğramasına neden olmuştur. Diğer yandan Durkheim'ın görüşlerinden etkilenen Steve Bruce, Thomas Luckmann ve Karel Dobbelaere gibi toplumbilimciler ise sanayi toplumlarındaki işlevsel ayrışmanın, dinin toplumdaki merkezi rolünü ortadan kaldırdığı görüşünü savunmuştur. Bu yaklaşıma göre din sadece inançlardan ibaret değildir. Doğum, ölüm ve evlilik gibi hayatın çeşitli döngülerinde törenler ve ritüellerle işlevsel bir yönü de vardır. Sanayileşmiş toplumlarda iş yaşamındaki profesyonelleşme, mesleki farklılaşma kilise ve din adamlarının uzun süredir yapmakta olduğu işleri ve yetkileri ellerinden almıştır. Devletin kurduğu okul, hastane ve bakım evi gibi kurumlar kilisenin bu ve benzer alanlardaki hegemonyasına son vermiştir. Yani işlevsel evrim ve kurumsal/mesleki ayrışmalar dinin ve kilisenin toplumsal yaşamdaki etkilerini ortadan kaldıran bir sekülerleşmeye neden olmuştur (Küçükcan:2007).

Sekülerleşme tartışması başlangıçtan beri aşırı kavramlarla yürütüldü. Bazıları -Weber, Marx ve Sorokin- dinin düşüşünün önlenemeyeceğini savundu. Yakın zamanda; Talcott Parsons, Robert N. Bellah, Mary Douglas, Thomas Luckmann ve diğerleri, sekülerleşmenin kesinlikle mümkün olmadığını ifade etti. Ampirik verilerden hareketle daha ihtiyatlı davranan bazı bilim adamları ise, toplumun belirli alanlarda dinin gerileyebileceğini ya da ortadan kalkabileceğini, ancak “sekülerleşmenin” kesinlikle evrensel ya da tersine çevrilemez bir “süreç” olmadığını dikkat çekti (Davis, 2005:86-87). Öte yandan sekülerleşme tezini dinin yok oluşu anlamında değil, dini değişimin yaşanıyor olması, dinin kapsam alanının daralıyor olması bağlamında da görenler olmuştur. Stark ve Brainbridge *The Future of Religion* isimli kitaplarında, sekülerleşmenin dini toplumlarda sürekli bir şekilde zaten meydana geldiğini, sonuçta bazı dini geleneklerin çökmesine veya zayıflamasına neden olduğunu, ama bu toplumlarda dinin sahneden çekilmediğini, anlamını kaybetmediğini, dinin fonksiyonlarını tamamıyla seküler kurumlara terk etmediğini, yeni dini anlayışların ortaya çıktığını, dinin sadece görüntüsel şekil değiştirdiğini iddia etmektedirler (Ostwalt, 2006:53). Bu durumu, dini duyarlılığın, çeşitli kültürel formlara dolaylı şekilde nüfuz ederek, şekil değiştirdiğini söyleyebiliriz. “Dini kurumların, artık kültüre doğrudan hükmetmemeleriyle birlikte dinin toplumdaki ayrıcalıklı yerini kaybettiğini”, ifade eden Ostwalt (2006:46), bunun sonucunda da yeni bir form olarak, kutsala karşı bir ilginin doğduğunu, ayrıcalığın kaybedilmesiyle beraber insanların dini ilgilerinin, diğer kültürel formlarda kendilerine yer bulduğunu ve böylece seküler olarak görülen kültürel formların otantik ve anlamlı görünen dini bir içerik taşımaya, kutsal olanla meşgul olmaya, insanların kutsal alan ilgilerini tatmin etmeye başladığını söylemektedir.

Sekülerleşme konusundaki bir diğer önemli nokta da, “bir zamanlar dünyanın daha dindar olduğu ve insanların çoğunun dini pratikleri fazlasıyla yerine getirdiğini düşünmek” (Stark, 2002:43) olduğudur. “İnanç Çağı” veya “Altın çağ” olarak adlandırılan bu dönemde, Avrupa; dinine bağlı, dinsel pratikleri yerine getiren insanlardan oluşmaktadır. Sekülerleşme sürecini kabul edenlerce iddia edilen bu duruma, süreci reddedenler tarafından karşı çıkılmakta, her zaman diliminde, dini koruyup, yaşamaya ve yaşatmaya muadil insanların bulunduğu savunulmaktadır. Altın

çağ fikri, sekülerleşme kuramının varlığı açısından önemli bir tartışmaya da sahne olmaktadır. Çünkü bu fikrin doğruluğu kabul edildiği takdirde sekülerleşme tezi de kabul edilecek, reddedildiği takdirde, tez hakikat payını yitirecektir.

Rodney Stark (2002:43), önde gelen birçok ortaçağ tarihçisinin artık tarihte bir “İnanç Çağı” olmadığı fikrinde birleştiğini söylemektedir. Yine, Alexander Murray de “İnanç Çağı” kavramını kabul etmeyerek “o dönemin keşişlerinin garip bir devri temsil eden tipik kişilikler olmadığını; tipik bir devirde garip karşılanan kişilikler” olduğunu belirtir (Stark, 2002:49). Stark (2002) bu noktada, önceki toplumların günümüz toplumlarına göre daha dindar olmadığı yolundaki kanaati destekleyen verilerden hareket ederek, altın çağ fikrine karşı çıkmıştır. Avrupalı bazı sosyal bilimcilerin (Stark ve Lannacone 1995, Mark Simith 1996, G.Simith 1996, Gabriel La Bras 1963) yaptıkları araştırmalarda çıkan sonuç dini katılım oranlarının ya da bir dini kuruma aidiyet oranlarının sürekli bir düşüşü ya da yükselişi içermediğidir. Ünlü tarihçi Keith Thomas da Orta Çağ’ın son dönemlerinde İngiliz halkının bazı kesimlerinin bir dine sahip olup olmadıklarının şüpheli olduğunu, kiliseye gidenlerin de bunu isteksiz yaptıklarını belirtir. Thomas’a göre, çoğu zaman zoraki şekilde kiliseye gelen halk, ayini gülünç duruma düşürmek için fırsat kollardı. Kilise kayıtlarında ve papaz anılarında insanların kilisede birbirleriyle itiştikleri, komşularını dirsekledikleri, örgü ördükleri, boğazlarını temizleyip tükürdükleri, bayağı söz sarf ettikleri, şakalaştıkları, uyuya kaldıkları ve hatta silahla ateş ettikleri yer almaktadır. Bununla birlikte anonim İngiliz yazarı *Dives and Puper* (yaklaşık 1410 yılı-1976:189), şu sözlerle yer verir: “Bugünlerde insanlar Tanrı’nın tebliğini (kilise vaazını) duymaya pek istekli değiller. Kiliseye gelmek zorunda olduklarında ise geç gelip erken ayrılıyorlar. İnsanlar kiliseye değil meyhaneye gitmeyi tercih ediyor. ” derken, yaklaşık 1430’da Aziz Antonino Toskanalı köylülerin ayinlere nadiren katıldıklarını ve birçoğunun da yılda bir kere bile günah çıkarmadığını, Komünyon Ayini’ne katılanların sayısının daha az olduğunu, büyü ile uğraştıklarını, cehalet içinde manevi hayatlarını düşünmediklerini, Tanrı’nın emirlerine uymadıklarını yazar. Floransa başpiskoposu ise kendi bölgesinde bulunan Toskanalı köylüleri “kilisede kadınlarla dans edip, hoplayıp, zıplayıp, şarkı söyledikleri için” kınıyordu.

Sonuç olarak, dindarlıktaki düşüşler ve yükselmeler konusundaki genel tahmin, toplumlarda nispeten istikrarlı bir dini bağlılığın var olduğu şeklindedir. Ama

sekülerleşme tezi tam aksine hem istikrar hem de yükselme eğilimiyle uyuşmamaktadır. Sekülerleşme tezi genel ve uzun vadeli bir dini düşüşü gerektirmektedir. Görülüyor ki, Avrupa’da dini katılımda büyük bir düşüş olduğu iddiası, geçmişte daha dindar bir Avrupa olduğu şeklindeki abartılı bir algıdan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, Andrew Greeley’in sözünü örnek gösterebiliriz: “Avrupa’nın Hristiyanlıktan uzaklaşması söz konusu olamaz, çünkü zaten Hristiyanlaştırılması diye bir şey yoktu. Hristiyan bir Avrupa hiçbir zaman olmadı” (Stark, 2002:50-51).

Küreselleşen dünyada yeni kimlik arayışlarının ifadesi olan “yeni sosyal hareketler (YSH)”, artık klasik sosyolojik perspektifin sorgulayamadığı yeni gerçekliklere ışık tuttuğu iddiasında olan teorik bir dönüşümdür. Altmışlı ve yetmişli yıllardan itibaren ortaya çıkan YSH; çevreci, dini kökenli, etnik gibi birtakım grupların tanımlamaktadır.

Klasik sosyolojiye göre sosyal hareketler yapısal gerginliğe, ekonomik krize ve modernleşmeye tepki olarak ortaya çıkan olgulardır. Modernleşme, bütünleşme ve gelişme süreci tamamlandığında hareketler, toplumsal hayatta artık yeri olmayacak geçici çabalar bütünüdür. Hareketlerin aktörleri de sisteme entegre olamamış, marjinal ve irrasyonel tiplerdir (Çayır, 1999:7). Yine, bireysel ve toplumsal hareket, insanın kendisini geleneksel bağların boğuculuğundan özgürleştirdiği bir tarihsel süreç içine oturtulur (Touraine, 1999:13). Dolayısıyla bu görüş, “değişime sebep olanın sosyal hareketler değil, tarihsel bir zorunluluk” (Touraine, 1999:14) fikrinden beslenen klasik sosyolojik perspektif içerisine oturtulmaktadır.

Yeni dini hareketler (YDH) ise klasik sosyolojik görüşün belirleniciliğine dair zihinde soru işaretlerinin oluşmasına yönelik bazı kavramları uyandırması bakımından bu noktada önem taşımaktadır. Çünkü YSH hakkında açık olan şey, ekonomik krize veya çöküşe birer tepki olmadığı; aktörlerinin anomik, irrasyonel ve sapkın imaja uymadığıdır. Aksine somut hedeflerinin ve rasyonel stratejilerinin olduğu görülmektedir (Touraine, 1999:20). YDH de dini kimliğin ifadesine yönelik hareketleri bünyesinde barındırırken, klasik sosyolojik görüşünün sorgulanmasına dair, önemli ipuçlarını barındırmaktadır.

Modernleşmenin bazı bakımlardan sekülerleşmeye sebep olduğu hatta bazı coğrafyalarda bunun daha fazla hissedildiği doğrudur. Ama modernleşmenin sekülerleşme karşıtı birçok güçlü hareketi doğurduğu da ortadadır. (Berger, 2002a:13).

Tüm dünyada önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilen bir tarih olan 1950’den sonra sanayileşmiş Batılı toplumlarda “küresel bir olgu” olarak birçok yeni dinî hareketin ortaya çıktığı görülmüştür (Kirman, 2003:27). 1960’larda başlayan karşı kültür hareketi, bizim materyalistik dünyamızın ve onun oluşturduğu seküler yapının tümüyle reddini içermektedir (Hadden, 2002:147). “Başlangıçta, İngiltere’ye özgü olarak algılanan, ancak kısa zamanda Batı Avrupa ve ABD’de de hızla yayılan” (Kirman, 2003:32) YDH’ler, bir anlamda “sekülerleşme tezine güçlü bir argüman olarak dikkat çekmişlerdir” (Özay, 2007:211). Araştırmamızda YDH’ nin önemi, modernleşme kuramına - sekülerleşme kuramı- karşıt bir biçimde, anlamı ve biçimi nasıl olursa olsun, çeşitli yaşam biçimlerinin fark edilir derecede ortaya çıkmış olmalarıdır. En dikkat çekici noktası ise; böyle bir tezin, modernleşme paradigmasının ortaya çıktığı ortamdan neşet etmesidir. Çünkü insanlığın tarih boyu tecrübe ederek kesinlik atfettiği değerlerin bugün artık modernite tarafından tehdit edilmesi ve bu durumun, insanlar için rahatsız edici bir hal almasıyla bu değerlere tekrar kesinlik atfeden yeni dinî hareketlerin bu rahatsızlığı hafifletici bir görev üstlenerek insanları cezbetmesi (Köse, 2001: 208) söz konusudur.

Akıl çağının her sorunu aşacağı yönündeki öngörünün gerçekleşmemesiyle, modernleşme paradigmasına yöneltilen eleştiriler ve bunu sonucunda başlayan anlam arayışlarının bir sonucu olarak YDH’ nin ortaya çıktığı ileri sürülebilir (Özay, 2007:213). Doğal cemaatin büyük ölçüde ortadan kalktığı modern dünyada insanoğlu artık aynı cemaat içinde yaşamıyor, evlenmiyor ve ölmüyor. Bu nedenle YDH, insanların ortaya çıkan yeni sorunlara dini terk ederek değil, aksine eskinin yıkıntıları içinden yeni dini yaklaşımlar geliştirmek suretiyle cevap bulmalarının bir kanıtı ve bireyin cemaat içindeki kazanımlara çektiği özlemin bir neticesi olarak algılanabilir. Bu durum her türlü dini eğilimlerin zaman içerisinde zayıflayıp ortadan kalkma sürecine gireceği yönündeki eski (klasik) paradigma yönündeki önkabullerinin modernliğin zirvesine ulaşmış toplumlarda yanlışlandığını ve böylece modernitenin içinden çıkan sekülerleşme karşıtı hareketlere yol açtığını göstermektedir. YDH, sekülerleşmenin istenmeyen sonucu olarak değerlendirilmektedir. Yani Weber’in gündeme getirdiği rasyonelleşme kavramının faydacılıkla da birleşmek suretiyle, dünyanın büyüünden

kurtulmasının hazırlayıcısı olacağı görüşünün yanlışlanması söz konusudur (Özay, 2007:214).

Sosyologlar, yirminci asırda yeni dini hareketlerin büyük artışıyla ilgili bazı sosyal sebepler tespit ettiler. Yeni dini hareketlerin toplumlarda çoğalmasına bakıldığında, onların; endüstrileşme ve şehirleşme derecesiyle paralel bir başarı sağladıkları görülür. Modern kültürel yeniliklerin benzer diğer şekilleri, yeni dini hareketlerin şehirlerde de başarı kazanmasını sağladı. Birçok yeni dini hareketlerin dalları, büyük kıtaların önemli şehirleri çevresinde global şebekeler şeklinde yayıldılar. Köyden şehre göç gibi faktörlerle şehirlere yeni gelen göçmenler, geleneksel koy dini ile ilgili bağlarını kopardılar ya da yüksek okul öğrencileri ev etkilerinden koptular. İşte bütün bunlar, yeni dini hareketlerin taraftar toplama faaliyetlerinin her zaman odağında yer almaktadır (Kılıç,2007:48-49).

Yeni dini hareketlerin gelişmesi aynı zamanda, modern sosyal sistem ve şahsiyetsiz şehir hayatı ile ilgili hayal kırıklığı ya da rahatsızlığı da yansıtmaktadır. Yeni dini hareketler; aynı şekilde modernitenin iş ahlakı, materyalizm ve tüketicilik gibi diğer özelliklerine de karşıt bir kültür gibi karşı çıkmaktadırlar. Dahası onlar; para bölüşümü, üyeler arası sahiplik ya da meditasyon uygulamaları gibi alternatif inançların, değerlerin ve hayat tarzlarının propagandasını yapmaktadırlar. Böylece, dışarıdaki maddi rahattan çok daha fazla olarak bilincin iç ifadelerine ve huzura önem verirler. Modernitenin birçok özelliği yeni dini hareketlerin gelişmesinde avantaj oluşturmuştur. Yeni dini hareketlerin gelişmesi aynı zamanda; fikirlerde, dinlerde rekabet eden bir piyasayı ve içinde fertlerin ana babalarına uymak yerine, kendi inançlarını, kararlarını almaya alıştığı bir sosyal çevreyi yansıtmaktadır. Roy Wallis, yeni dini hareketleri modern ferdiyetçilik ve tüketiciliği en fazla akort eden unsurlar arasında görmektedir. Bunların içinde Scientology ve Transcendental Meditation gibi dünyaya mültefit hareketler de vardır (Kılıç, 2007:49). Bunla beraber, günümüz Batı toplumlarında çoğulculuk anlayışının bir uzantısı olan YDH' nin kökleri geleneksel yapılara dayanmakla birlikte, yenilikleri inanç sistemleri ile uygulamada ortaya koydukları farklılıklara dayanmaktadır. Yani özü aynı olan dinin, sadece ambalajında farklılık vardır (Barker 1985: 38). Bir takım moral normlar içeren YDH, dine entelektüel açıdan yaklaşmayı dışlamakta; bir karizmatik lider etrafında şekillenmekte; şüphe ve eleştiriden uzak

durmaktadır. Bu durum kendisine ‘mutlak’ bir güç atfedilen dünyevi bir şahsiyet etrafında oluşan halka ile kutsala ulaşma düşüncesini akla getirmektedir (Özay, 2007:218).

Sonuç olarak, YDH, temelde yerel grupların birliğini içermekte ve bireyler bu birlikler içinde ortak bir aidiyet duygusunu paylaşmaktadırlar. Modern yaşam sektörleri içerisinde her biri farklı bir yöneline sahip olan bu insanlar, aralarında sağladıkları güçlü dini bağlılık neticesinde bir araya gelebilmektedirler. Böylece, YDH’e mensup olanlar siyaset, eğitim ve serbest zaman gibi alanlarda genel eğilimlerin dışında bir özellik sergilemektedirler. Bu hareketlerin gündeme getirdiği temel husus, insanların davranışlarını şekillendirmek ve insanları bir araya getiren bağlar oluşturmak suretiyle dinin yeniden yaşam alanlarında yer bulması olmuştur (Özay, 2007:214).

Sekülerleşmeye karşı çıkış örneklerinden birisini de Sovyetler Birliği’ndeki dini canlanma oluşturmaktadır (Berger, 2002b:79). Doğu Avrupa ve eski Sovyetler Birliği’nde ateizmi yerleştirmek için birkaç nesildir gerçekleştirilen özverili gayretlerin başarısızlığının ortaya çıkması (Stark, 2002:61) ve “bu canlanmanın Sovyet rejiminin elit tabakasında, komiserlerin çocukları arasında olması” (Berger, 2002b:80) da durumun önemini daha çok artırmaktadır. İfade ettiğimiz üzere “insana yanıltıcı bir mutluluk veren dini ortadan kaldırmak insanın gerçek çıkarına olacaktır” (Dobbelaere, 2006:122) şeklindeki Marxçı görüş, Sovyetlerdeki sosyal politikanın kilit fikriydi. Lenin de dinin kökeninde kitleleri sosyal olarak bastırma amacının yattığına inandı ve Sovyetler Birliği’nde dine hiçbir şekilde muhtaç olmayacak bir toplum oluşturmaya başladı. Böyle bir toplum, bireysel veya özel üretim araçlarını iptal edecek ve üretimin ilerlemesi bilimsel olarak kontrol altına alınacaktı. Ama her ne kadar başlangıçta, Bolşevikler insanın insanı ekonomik olarak sömürmesinin önüne geçilmesinin ardından dinin yavaş yavaş sahneyi terk edeceğine inansalar da daha sonraları toplumun sosyal olarak yeniden yapılandığı Sovyetlerde ilk yıllarda din adına bazı tepkisel güçlerin doğabileceğini fark ettiler. Bunun üzerine de dinin ölümünü çabuklaştıracak tedbirler almak gerektiğini düşündüler. Bunun içinde dine yönelik sosyal desteği tamamen durdurdular ve eğitim ağını kullanarak çok etkin bir anti-din propagandası başlattılar (Dobbelaere, 2006:123). Ancak bastırılan din başka unsurların kutsallaştırılması olarak belirecekti: “Sovyetlerde politik yapının kutsallaştırılması” (Bell, 2006:57) gibi.

Son zamanlarda yapılan araştırmalar da dini canlanmanın ne denli yoğun olduğunun birer kanıtı niteliğindedir. Örneğın uluslar arası bir araştırma şirketi olan Gallup International'ın 65 ÷lkede yaptığı "2005 Halkın Sesi - Dünya Çapında Dindarlık" araştırmasına göre, Türkiye'de halkın yüzde 83'ü kendisini "dindar", yüzde 1'i ise "ateist" diye tanımlıyor. Merkezi Zürih'te bulunan Gallup'un 50 bin kişiyle görüştüğü ankette, "İbadet mekânlarına gitmeseniz de kendinizi nasıl tanımlarsınız" sorusuna, dünya genelinde katılımcıların yüzde 66'sı "dindar", yüzde 25'i "dindar değil", yüzde 6'sı "ateist" yanıtını verdi. Yüzde 3'ü ise kararsız olduğunu söyledi ya da yanıt vermedi (dunyabulteni, 19.11.2005).

Alman Bertelsmann AG firmasının yaptığı araştırmaya göre ise 18-29 yaş arasındaki her beş gençten biri dindar. 21 ÷lkeden 21 bin gencin katıldığı araştırmada gençlerin yüzde 44'ü kendisini "aşırı dindar" olarak tanımlayarak dinin gereklerini yerine getirdiklerini ve düzenli olarak ibadet ettiklerini aynı zamanda dinin günlük hayatlarını önemli ölçüde etkilediğini söylerken, gençlerin yalnızca yüzde 13'ü hayatlarında dinin bir rolü olmadığını belirtti. Araştırma bölgelere göre gençlerin dindarlığının arttığını ya da azaldığını da gösteriyor. Örneğın Müslüman ve gelişen ÷lkelerde yaşayan gençler daha dindar. Araştırmada çarpıcı bir diğer noktaysa, Avrupa dışında yaşayan protestan gençlerin yüzde 80'i "aşırı dindar" yüzde 18'i "dindar" iken Avrupa kıtasında yaşayan protestan gençlerin sadece yüzde 7'si kendisini "aşırı dindar" olarak tanımlıyor. (Timeturk, 12.07.2008).

Modernitenin dünya görüşünün yanlışlanması hususunda yakın zamanlarda bir başka eleştiri de "küresel din anketi" dir. Küresel Din Anketi¹⁰ isimli bu çalışma Amerika'daki Rochester Üniversitesi ve Zogby isimli uluslar arası bir kurumun ortak çalışmasıdır. Anket, ekleriyle beraber 108 sayfa olarak Ekim 2003'te kamuoyuna sunulmuştur (Aykıt, 2003:470). Deneklerin anket sorularına verdikleri cevapların genel sonuçlarına bakıldığında insan hayatı için dinlerin, insanlar için vazgeçilmez bir amaç olmasının yanında, bir şiddet kaynağı olmadığına değinilmektedir. Ayrıca, dinlerin kültür içinde

¹⁰ Bu ankete şu siteden ulaşılabilir: <http://www.zogby.com/news/ReadNews.dbm?ID=746>
(05.12.2003)

değişik rolünün, zor zamanlarındaki güçlendirici fonksiyonundan, hayatın devamında ahlaki bir çatı oluşturduğundan ve yaşamı anlamlandırmaya olan geniş katkısından bahsedilmektedir (Altıntaş, 2005:181).

Yukarıda ana hatları çizilen sekülerleşme kavramına ilişkin görüşler daha çok Batı Avrupa'daki din, toplum ve devlet ilişkilerinin tarihsel gelişim bağlamında içinde geçirdiği süreçleri ele alması ve açıklaması bakımından anlamlıdır. Ancak 19. yüzyıldan günümüze kadar sosyal bilimlerde ciddi bir şekilde eleştirilmeden yaygın olarak kabul gören geleneksel sekülerizasyon kuramlarının günümüz dünyasındaki gelişmeleri yeterince açıklayıp açıklayamadığı üzerinde durulması gereken bir konudur. Peter L. Berger ve Grace Davie gibi bazı toplumbilimciler yaygın sekülerleşme kuramının Avrupa deneyimini yansıttığını, dünyanın diğer bölgelerindeki din-toplum ilişkilerini, dini davranışları ve dindarlık düzeylerini açıklayamadığını düşünmektedir. Bu nedenle özellikle Avrupa'nın geneli temsil etmediğini, tam tersine istisnai bir deneyimi temsil ettiğini savunmaktadırlar. Sekülerizasyonun son iki yüz yıl içinde Avrupa'nın dini hayatı ve yapısında ciddi etkiler yaptığı ve köklü değişimlere neden olduğu doğru olmakla birlikte (Küçükcan, 2007), "tezin küresel bir fenomen gibi ele alındığı" (Stark, 2002:40) da bir gerçektir. Bu da demektir ki, kuramın yalnızca Avrupa'da değil, Müslüman toplumlarında da gerçeklik payı olacağı iddiasıdır. Son bölümde Türk toplumsal yapısı üzerinden modernleşme-sekülerleşme-din üçgenine ve bu üç kavramın seyrine baktığımızda; kuramın evrensel geçerliliğinin ne derece doğru olduğu hakkında zihnimizde sağlam kanaatler oluşacaktır

BÖLÜM 3: TÜRKİYE’DE DİN-TOPLUM İLİŞKİSİ

3.1. İslam ve Sekülerleşme

Daha öncede de belirtildiği üzere, modernizmin sunduğu toplumsal kuramlar, evrensel ölçekte ve geçerlilikteydi, ancak bu öngörü İslam dini için ne derece hakikat payına sahiptir? En genel anlamda geleneksel dini kurum ve 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 (Bayer, 2006:93). Daha açık şu şekilde ifade edilebilir, İslam, özünde bulundurduğu değerler itibarıyla böylesi bir sekülerleşme sürecinden geçebilir mi yahut sekülerleşme kuramı, İslam’ı ne derece ilgilendirmektedir?

Örneğin Davies, günümüzde basit bir şekilde bütün dünya toplumlarının dini tarihini açıklamak için kullanılan bu kavramın aslında sadece Batı tarihine uygun bir tarih tasavvuru olduğunu dile getirmektedir. Batı toplumlarının bir kısmı, dünyevileşme olarak adlandırılan bir süreç yaşamışlardır ancak bu sürecin global olarak bütün dünyada yaşandığı doğru değildir. Davie, dünyevileşmenin karşı konulmaz evrensel bir süreç gibi takdim edilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre dünyevileşme Batı tarihine has bir olgudur ve genelleştirilemez (Şentürk, 2004:109).

Sosyologlar, modern toplum yapısında dine karşı tavır alışlardaki olumsuzluklara rağmen, dini inanış ve davranış biçimlerinin varlığını sürdürmesi gerçeğini, dinin köklü bir geleneğe sahip olmasına ve tarihsel olarak toplumlardaki gücüne bağlamaktadır. İslam dini için de benzer durumlar söz konusudur ve din varlığını hem modernleşmeyle birlikte hem de modernleşmeye rağmen korumaktadır. Modernitenin insanı kuşatan evrensel yalnızlığı içinde iman, bireye kendini kaybetmeden yaşayabilme imkânı

sunmaktadır. İslam dininde iman, Tanrı adına bireyi yok sayan otoriteryanizmi/cebriyeciliği veya birey adına Tanrı'yı dışlayan hümanizmi içermez (Meriç, 2005:39). Müslüman ülkelerde modernleşme dine karşı yaygın bir kayıtsızlığa ve sekülerizasyona neden olmamış, dine olan bağlılığa genelde zarar vermemiştir. Gerçi modernleşme ve sekülerizasyon çeşitli İslam ülkelerinde farklı derecelerde oluşmuş ve dini ibadetleri etkilemiştir ama geleneksel dini yapı yaşayan kültürde varlığını sürdürmüştür. Din, ahlakı ve sosyal birliği korumadan en büyük rolü oynamıştır (Altıntaş, 2005:180).

İslami inançla modernleşme arasında sekülerleşme doktrinini olağanüstü derecede yalanlayan derin bir *uygunluk* görülmektedir. Dünyanın birbirinden oldukça farklı bölgelerinde yapılan çeşitli araştırmalar Müslümanların dini bağlılıklarının modernleşmeyle arttığını göstermektedir (Stark, 2002:63). Stark, bu konuyla ilintili, Joseph Tammey (1979,1980)'in Java Müslümanları üzerinde yaptığı araştırmayı örnek vererek, araştırmada, dini bağlılığın eğitim ve mesleki prestijle olumlu bir biçimde ilişkili olduğu sonucunun çıktığını ifade eder. Tammey'e göre bu bulgular modernleşme ilerledikçe İslami pratiklerin de artacağını göstermektedir. Daha sonraki bir araştırmasında ise Tammey (1992), İslam'ın “esnekliğini” kendisinin modernitenin tehditlerine karşı uyarlamaya ne derece muktedir olduğunu ortaya koymuştur (Stark, 2002:63). Berger de bu ilişki ile alakalı, :“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. Birçok üst sınıftan ailelerin kız çocuklarının başörtüsü ve İslami iffetin gereği bir giyim tarzını tercih ettikleri Mısır ve Türkiye buna örnek gösterilebilir (Berger, 2002:19) derken, kuşkusuz, İslami coğrafyada tam bir sekülerleşmenin yaşanamayacağını belirtmek istiyordur.

Biz, kuşkusuz “İslam'da sekülerleşme” tabirini mecazi manada kullanıyoruz. Vahiy kaynaklı dinlerde olduğu gibi, İslam'ın “kendisinin” modernleşen yahut sekülerleşen yönlerinin olmayacağını ancak tedeyyün olarak ifade edebileceğimiz, “din yorumları” neticesinde, dini algılayış, dolayısıyla yaşayışın bir dönüşümü olarak bakılması muhtemeldir. Kuran-ı Kerim, “ilim ve cehl” ayrımının (bilenlerle-bilmeyenler)

olmasıyla, İslam'da ilmin “dini ve seküler” gibi parçalanmaz bir bütünlük taşınamaması din âlimi- fizik âlimi gibi ayrımları da anlamsız kılar. Oysa Batı'da vahiy kaynaklı ilmin kaybolmasıyla başlayan sekülerleşme sürecinde “dini bilgi, felsefi bilgi, bilimsel bilgi, ideolojik bilgi” şeklinde epistemolojik parçalanmaya karşılık olarak ruhban-düşünür-bilgin ve aydın gibi, kâh birbirlerini tamamlayan, kâh çatışan farklı bilgi öznelere ortaya çıkmıştır (Gencer, 2008:182).

Sekülerleşmenin toplumsal ve bireysel izdüşümlerinin yalnızca Batı dünyasıyla sınırlı tutulan bir şey olmadığını göz önünde tuttuğumuzda, onların sekülerleşme tecrübelerinin ve buna yönelik tutumlarının, İslam dünyası için birer ibret vesikası olma vasfına malik olmalıdır diyen Attas'a göre, bir din ve uygarlık olarak İslamiyet'in Hristiyanlığa benzemeyişi bir gerçektir der. Ancak bu sekülerleşmenin doğurduğu problemler, belki Batı da olduğundan daha fazla, İslam dünyası içerisinde kafa karışıklıklarına sebebiyet vermektedir (Attas, 2003:39-40). Ancak, İslam'ın özünde bulundurduğu iman anlayışı (buna amentüsü diyebiliriz: Tevhid-ahiret ve risalet şeklindeki üç ana parametresi) ve amel boyutu engelleri, İslam'ın sekülerleşmesine geçit vermez. Dolayısıyla ancak hukuku olan bir din sekülerleşmeye karşı durabilmektedir. Aslını muhafaza eden bir kutsal kitap ve hududullah Müslüman toplumları korumaktadır diyebiliriz. Hâlbuki seküler dünya görüşünde varlık ve âlem Allah'a mesafeli hatta kopuktur. Buradan hareketle bir diğer gerçek de modernizmin toplum ve birey hayatında dinin yapısal/toplumsal işlevini değiştirmeyi hedeflediğidir (Meriç:2005:36-37). Oysa “parçalanmış bir alanı tevhitte; insanın Allah'a ve kendine yabancılaşmasını risaletle; bu dünyaya, buraya, şimdiye ait olmadığını, ileri hedeflere hazırlanması gerektiğini ahirete imanla dile getiren Allah” (Altıntaş, 2005:175), hayatın her alanına müdahildir. Oysa seküler zihniyetteki, Tanrı'dan kopuk olan varlık ve âlem, peygamberin risaletinden uzak yaşama hevesinde olduğu için özüne yabancılaşmış ve yüzünü yalnızca “burada” olana, bu dünyaya dönen sekülerlikte bulmuştur. Uhrevi olan hayat, öte dünya zihninin en alt köşelerine atılmıştır. Bu nedenle, içtihat boyutuyla İslam; akli, dini sınırlamalar dâhilinde kullanılabilir kılar. Kutsal Kitapta bulunamayan meselelere İslam'ın bu dinamik yönü ile çözüm aranır (Altıntaş, 2005:175-179).

İslam dünyasında doğal bir düzlemde mutlak bir sekülerleşmenin olamayacağını Ernest Gellner¹¹ İslam'ın tabiatından yola çıkarak “ortaçağların sonlarına gelindiğinde eski dünyada başlıca dört medeniyet yer alıyordu. Bunlardan üçü günümüzde şu ya da bu düzeyde sekülerleşmiştir. Hristiyan öğretisi kendi din bilginlerince değerlendirilmiştir. Çin dünyasında ise seküler inanç resmi olarak yerleştirilmiştir, dini öncüller inkâr edilmiştir. Hint dünyasında astroloji gibi uygulamalar yaygın olsa da devlet ve siyasal seçkinler, halk dinlerine karşı tarafsız bir tutum izlemektedir. Ama bu medeniyetlerden yalnızca birinde, İslam dünyasında durum tümüyle farklıdır” diyen Gellner, bu nedenlerini birkaç maddede açıklar:

- a) İslam öğretinin güçlü bir Tevhid inancına dayanması,
- b) İslami öğreti ile yasanın öğretilerinin birbirinden ayrılmaması; yasa öğretilerinin topluma somut olarak sunulması,
- c) İlahi yasanın toplum-kilise ikilemine dayanmayıp toplumun bütün kesimleri için geçerli olması,
- d) İslam'ın bir başka önemli niteliği, ruhban sınıfının olmayışıdır. Hristiyanlıkta olduğu gibi, İslamiyette dini ritüellere katılanlarla bu ritüelleri yönetenler arasında hiçbir ayırım yoktur. Bu anlamda müslüman ilahiyatı eşitlikçidir. Tüm inananların Allah katındaki yeri aynıdır (Altıntaş, 2005:179-180).

İslam'ın ümmetçi yapısı, Mardin tarafından dile getirilirken, bu yapının sağlamlılığı konusuna da özel bir vurgu yapılır. Mardin, ümmetin niteliğini ve ideolojik muhtevasını en iyi tahlil edenlerden biri olarak Gardet'in İslam âlemi yapısına ilişkin; müslümanları birbirine bağlayan kendi kendinin mevcudiyetinin çok kesin bir bilincine sahip olan ve onları cemaat haline getiren bir bağın mevcut olmasına ilaveten, her Müslümanın silik bir şekilde de olsa, bu cemaatin mevcudiyetinin ve yüksek değerinin bilincine rastlanır sözlerine yer verir. Hatta günümüzde, doğrudan doğruya dini duygulardan en uzak olanlar, şehirsiz merkezlerde oturan ve Marksizmin en çok etkilediği işçiler bile H.z. Muhammed (s.a.s.)'in cemaatine mensup olmaktan gurur duymaktadırlar. Bu bağlamda,

¹¹ Ernest Gellner, Postmodernizm, İslam ve Us, Çev., Bülent Pakar, Ankara, 1994, s. 20-22

dinin hem “toplum kılavuzu” rolü hem bilgisel fonksiyonu batıdaki seküler toplumlardan daha gelişmiştir. Müslüman toplumlarında ise rakip ideolojiler hemen hemen yoktur (Mardin, 1992:76-77). Bu ümmetçi yapının homojenliğinin, “Batı-eğitilmiş aydınların İslam ümmeti üzerine batılı bir seküler siyasi sınıflandırma ve örgütlenme modelini dayatma uğraşlarıyla ilgilenerek” (Turner, 1991:216) çözülmesi sağlanır.

Seküler pencereden bakıldığında Batı’da uhrevi anlam arayışları insanları daha kutsal bir alternatif yapı arayışına sürüklemiştir. Batı’nın bu aşırı sekülerleşmiş durumu dolayısıyla manevi anlamda insanların buhran ve boşluk içerisinde olmaları, onları güçlü bir tevhid inancına dayalı İslam dinine yöneltmiştir. Bir mühtedinin Batı’nın seküler halini yorumlayan şu sözlerine kulak vermek gerekecektir:

İslam’ın toplumu etkileyen bir yapısı var. Benim İslamı seçmemde en etkili unsur buydu. Hristiyanlığın en zayıf noktalarından birisi de öyle zannediyorum ki prensiplerini toplumdaki değişikliklere uydurmaya hazır olmasıdır. Bu sebeple de topluma düzen verme, yön gösterme özelliğini kaybetmiş ve seküler ihtiyaçları tatmin etme yolunu tercih etmiştir. Mesela artık kilise, kadınların da papaz olması gerektiğini savunur hale gelmiştir. Hâlbuki ben hep dinin istikrarı sağlayan bir unsur olması gerektiğini düşünürdüm. İnsanın bir kurallar bütününe ve bir düzene göre yaşaması gerekir. Çünkü biz hayvan değiliz (Köse, 2002:210).

İslam’ın, hayata ve ölüme bütüncül bakışı ve günlük yaşantıyı düzenleyen prensipler sunması din değiştirmenin önemli bir vechesini teşkil eder. Yeni bir din arayışına girenler için eski din zaten hayatın marjinal bir parçasını teşkil etmektedir. Bu kişiler de bu bağlamda, günlük hayatlarını yönlendirecek bir din ihtiyacı hissetmektedirler. Örneğin bir mühtedinin:

Eski bir Hristiyan olarak Hristiyanlığı sadece bir din olarak görüyorum. Oysa İslam hayatın tümü ve bir yaşayış şekli. Bu, Hristiyanlıktan çok farklı bir yaklaşım. Mesela hem Hristiyan olduğunuzu söyleyip hem de neredeyse istediğiniz her şeyi yapabilirsiniz. Ama eğer müslüman iseniz sınırlarınız olmak zorundadır (Köse, 2002:218).

Şeklindeki sözleri, İslam’ın ferdiyetçi yaşam şekline bir alternatif olmasının güzel bir örneğini teşkil eder. Bu, özünde modernizme duyulan bir kuşkunun somut ifadesi olsa gerektir. İslam’ın, toplumsal alana bazı tehditler getirmesi, bununla beraber modern dünyada böyle disiplinli hayat anlayışının dejenere olması, mühtedilerin yaşadıkları

toplumu ve sahibi olduğu dini sorgulamaya, seküler ortamda daha başka kutsal arayışına itmektedir:

İslam benim bu toplumda depresyona girmemi engellemektedir. Gerek Hristiyan gerekse Müslüman eski velilerin nasıl yükseldiklerini artık anlayabiliyorum. İnsana davranış biçimlerini bir disiplin içinde veren hayat tarzı bizim neslimizde yok. İslam’da ise bu mevcut. İslam insandan zahiri bir şeyler bekliyor. Ne yazık ki, Hristiyanlık trajik ve dramatik bir şekilde zayıfladı. İnsanlarda artık dinin kazandırdığı iyi alışkanlıklar kalmadı. Kiliselerin bunda büyük sorumlulukları var. Ben büyürken kiliseler daha kuvvetli olsaydı, belki bugün Müslüman olmayacaktım. Şurası çok önemli ki, kiliseler ahlaki konularda artık insanlara rehberlik yapmıyorlar (Köse, 2002:219).

Sekülerden kutsala dönüş, mühtediler için İslam sayesinde gerçekleşmiştir.

Bu ihtida hareketleri, bize, İslam'ın dünyevileşmeye açık olmayan tabiatına yönelik ikna edici bilgileri sunarken, öte yandan sekülerleşme sürecine kapı aralayan önemli bir kavram olan “Protestanlık” ın da küçük bir çözümlemesini yaparak, İslam ve sekülerleşme ilişkisini ortaya koymak gerekecektir. Weber’in ünlü, “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhı” başlıklı eserinde dile getirdiği sav, protestan ahlakının kapitalist gelişmeyi tetiklediği yönündeki ifadelerinden oluşmaktadır. Din ile ekonomik gelişme arasındaki bu ilişki, modern dünyanın oluşumunda Protestanlığın oynadığı rolün açıklaması niteliğindedir.

Katolik Hristiyanlığın temsil etmekte olduğu kemikleşmiş, dogmalaşmış ve yozlaşmış bir geleneğe karşı vahyedilmiş kitabın köklerine yeniden bir dönüş iddiası” (Altıntaş, 2002:79) nda olan ve sekülerizasyon ile pek çok tarihi bağların bulunduğu kabul edilen Protestanlık, Tanrı ile insan arasındaki pek çok ritüeli _ölü bir kimse için dua etmenin kaldırılışı ya da sır, mucize gibi mitlerden kendini arındırması (Berger, 2005:174)_ ortadan kaldırmış, tabiri caizse “yer ile gök arasındaki göbek bağıni kopararak” (Berger, 2005:174) sekülerizmin oluşumuna felsefi bir temel sağlamıştır. Sonuçta Protestanlık; dünyayı, gizem, mucizeler ve hatta orta çağ Katolikliğinin sırlarından arındırarak dünyanın “büyüsünü bozmuştur”. Daha farklı bir ifadeyle, Protestanlık dünyayı hemen hemen bütün doğaüstülük izlerinden soymuş ve bu şekilde de onu hem kuramda hem de uygulamada dünyevileşmeye açmıştır (Berger, 2002c:148-149). 17. ve 18. Yüzyılların Protestan çileciliği, Ortaçağlar’da olduğu gibi insanları dünyadan el etek çektirip, tüm

mallarını yoksullara ve kiliseye vermeye yönlendirmedir. Hiç durmayan endüstri ve tasarruf görevini aşılar, aynı zamanda sert bir şekilde kazanılmış olanların harcanmasında rahatına ve zevkine düşkünlüğün ve aşırılığın her türlü önüne geçti. Böylece yeni bir sosyal insan tipi oluştu: tek ilgileri kendi işyerleri olan hesap dairelerinde ve kendi tarikatlarının buluşma evlerinde toplanmak olan, çalışkan, dürüst, azla yetinen iş adamı tipleri; kendilerini işlerine dinsel bir coşku ve görev duygusu ile veren yeni insan tipleri (Dawson, 2003:191).

17. ve 19.yüzyıllardaki, İslâm dünyasını kuşatan büyük yenilik ve reform hareketinde, İslâm'ın protestan yahut püriten¹² yorumunun ortaya çıkışı ile büyüden arınma süreci (dünyevileşme) birbirine bağlantılı gibi görünebilir. Ancak, bu durum, İslam için de aynı sonuçları beklenildiğini değil, aksine izlenen yol da benzerliklerin olabileceğini gösterir. İslami püritanizmin İslam kültürünün içsel dinamiklerinden ziyade, modernist bakışın gösterdiği gibi, daha çok 'Batı'yla ilişkilerde ortaya çıktığını düşünülebilir. 19. yüzyılda Hindistan'ın kentlerinde ve varoşlarında yeni, püritanik bir İslam'ın ortaya çıkışı, hala büyü bir dünyada olan kişileri derin bir çatışmaya sürükler. Bundan sonra da çeşitli geleneksel gruplarla, Modernist İslamcılar olarak adlandırılan gruplar arasında çatışmalar vardır. Modernistler, püritanist gelenekselciler gibi aynı kökenden gelmekte, ancak Batılı bilgi ve idrakin bir İslami çerçeve içerisinde kavranması için gayret göstermektedirler (Robinson, 2002:348). Ancak, modernist İslamcılarının algılayışında halen varlığını koruyan, ilerlemeci dünya görüşünün kabulü, “herhangi bir ontolojik gerçekliğe değil, tamamen zihni bir inşa hareketine tekabül eder” (Meriç, 2005:279). Modernist İslamcılarının temel yaklaşımlarındaki amaç, siyasal iktidara yönelmektir. Ancak, modern devletin, kışkırtıcı bir kimlikte Müslüman zihnini bulanıklaştırdığını ve belli bir karışıklık içine girmiş Müslüman bilincinde ontolojik hiyerarşinin adeta tersine çevrilmesine yol açtığını görürüz (Meriç, 2005:303). İşte bu sekülerleşmeye kapı aralayan yol, modern zihni kalıplarla çalışan Müslüman entelektüeller açısından “İslam dünyası Batı karşısında neden geri kalmıştır” şeklindeki yanlış bir soruya verilen yanlış bir cevap neticesinde belirmiştir.

¹² Püriten: ahlak ve din konusunda çok sofu olan anlamında kullanılır. Bkz. Ali Köse, Laik ama Kutsal, s.61

Böylece İslam dünyası içinde de, Weber'in Batı Avrupa'da ana hatlarıyla gösterdiği gibi sekülerleşmenin birçok göstergeleri bulunabilir. Sekülerleşme, 1800'lerden bu yana İslam dünyasına Batının sermaye ve iktidarının taşınmasının bir sonucudur. İslam dünyasında Batı emperyalizminin etkileri ve Batılı form ve kurumları taklidi ya da yabancıları dışarıda tutabilmek için devleti daha güçlü kılmak amacıyla gerçekleşmiş girişimlerin sonucu değildir. Bu süreç yukarıdan aşağıya gerçekleşen, bütünüyle zorlama bir süreçtir (Robinson, 2002:347-349). Tüm bunlara rağmen, Hristiyanlığın tarihsel tecrübelerinden, Kudüs'ten Roma'ya taşınmasıyla dünyevileşme süreci, otantik özelliklerinin kaybolmasıyla Helenistik hale gelmesi, Tanrı'nın H.z. İsa'nın şahsında ilahi cisimleştirmeye dayalı bir inanca yönelimi, İslam'da görülmemiştir. Hristiyanlık 'de-hellenize' süreci geçirdiği için çok kolay bir şekilde modern süreçlere endeksleşebilmiş ve tarihsel bir rölativizm olan sekülerleşme deneyimini yaşayabilmiştir. Çünkü Batılılaşmış Hristiyanlığın dinî formlarının sekülerleşmesinin başlıca nedenleri, tevhid inancından kopması, kefâret öğretisi, St. Pavlus eliyle şeriatının ortadan kaldırılması ve dünyanın lânetlenmesidir. İslam'ın tevhid doktrini, insan ve varlık anlayışı, vahiy olgusu ve ahkâm boyutunun sağlamlığından dolayıdır ki, böyle bir Protestanlaştırıcı süreç görülmez (Altıntaş, 2002:80). Dolayısıyla, sekülerleştirici yolun, İslam'ın kendi içsel dinamiklerinden değil, İslam'ın modernist yorumu dolayısıyla açıldığını ifade etmek gerekmektedir. Bu noktalardan hareket ettiğimizde İslam'ın, "protestan Hristiyanlığın sekülerleşmeye yol açan bir çizgi izlemeye meyyal tabiatına" (Altıntaş, 2005:175) sahip olmadığını görürüz.

3.2. Din-Toplum İlişkisine Yönelik Teorik Yaklaşımlar

Türkiye cumhuriyetinin kuruluş aşamalarında toplumun dine bakışı, kuşku yok ki, ülkeyi "modernleştirmek" isteyen siyasi ve aydın kesimin duruş ve davranışlarıyla da değişiklik arz edecektir. Bu ilişkinin sağlıklı görülebilmesi açısından, aşağıda Ziya Gökalp, Niyazi Berkes ve Şerif Mardin üzerinde durularak Türk modernleşme serüveninin teorik açımları izlenebilir.

Birçok çağdaşı Türk aydını gibi Ziya Gökalp'in düşünsel yapısı üzerinde de, Osmanlı Devleti'nin parçalanma sürecine girdiği dönemde baş gösteren siyasal, askeri, dinsel ve ekonomik sorunların derin izlerini görmek mümkündür. Bu etkilerin de tesiriyle,

Gökalp'in düşünce yapısı içerisinde ulusçuluk anlayışı önemli bir yere sahip olmuştur. Fakat Gökalp'in ulusçuluğu, etnik temelli değil; kültürel bir ulusçuluktur. Yoğun bir şekilde kültür milliyetçiliği vurgusu yapan Gökalp, etnik milliyetçiliğe/ ırkçılığa karşı bir düşünce yapısına sahip olmuştur. Ona göre, toplumların karakterleri kalıtsal değil, kültür ve eğitim yoluyla şekillenmektedir. Gökalp'in ırkçılığa karşı oluşu, düşünsel ve sosyal gerçeklikle bir iç içeliğe sahiptir. Gökalp bu yargıya, toplumların, özellikle Türk toplumunun yapısını ve sosyal gerçekliklerini değerlendirerek varmıştır (Gürsoy ve Çapçioğlu, 2006:93-97).

Gökalp'in programı madde ve şekil diye adlandıracağımız iki temele dayanır. Gökalp'e bu yıllarda Tarde ve Durkheim'i yaklaştırma ilgisi veren de bu düalizmdir. Bu düalizm, yine o devrin toplumsal buhranından ileri gelmektedir. Kişilik kaybına neden olacağından ötürü her şeyi Batı'da görmenin yanlışlığına dikkat çeken Gökalp, milli şuurun kendi içine kapanmasının da maneviyatın kesilmesinin bir nedeni olacağını söylemektedir. Örneğin, Kant'taki saf-pratik akıl, Pascal'da kalp-kafa mantıkları, Gazali'nin iç-dış gözleri Gökalp'e oldukça ilgi çekici görüldüğünden olsa gerek, bu ikiliklerin onda sosyolog gözü ile kültür-medeniyet halinde belirdiği ifade edilebilir (Ülken, 2001:326).

Gökalp'e göre, ilkin Batı'da ortaya çıkan hareketlerden İslâm dünyası, özellikle de Osmanlı toplumu da oldukça etkilenmiş, bunun sonucunda, geleneksel yapısıyla Osmanlı Devleti, modern sanayinin ilerlemesi karşısında dağılmak veya yok olmak tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. İşte, böylesi bir ortamda O, imparatorluğu içine düştüğü bu durumdan kurtulmanın formülünü, imparatorluğun çekirdeğini oluşturan Türk unsurundan yola çıkmak suretiyle, yeni, modern bir toplum yaratmakta bulmuştur ki, bunun için de "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak" şeklindeki meşhur sentezini ortaya atmıştır (Keskin, 2003:110).

Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak isimli eserinde de bu durumu, "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Avrupa medeniyetindenim" ifadesi ile ortaya koymuştur (Gürsoy ve Çapçioğlu, 2006:96). Kaçmazoğlu (1999:24), bu sentezlemeyi: "Türkler, Batının ilim ve teknolojisini almalı, İslam'ın inançlarını alıp, hukuki, siyasal

ve toplumsal geleneklerini bir ana bırakmalı, kültürün tüm unsurlarını Türk mirasından devşirmelidir” şeklinde ifadelendirir.

“Ziya Gökalp’ten sonra toplum ve devlet sorunlarına ve Batılılaşma hareketinin tarihsel akışına dikkat eden bir toplumbilimci” (Tanyol, 1993:39) olan Berkes, ülkemizin Osmanlıdan beri geçirmiş olduğu toplumsal değişimleri, “layiklik” sözcüğü ile karşılanan din-devlet ayrımının ötesinde “kutsallaştırılmış gelenek boyunduruğundan kurtulma” (Berkes, 2004) olarak adlandırdığı çağdaşlaşma sorunu diye nitelemektedir (Özkan, 2008:21). Kavramın, din-devlet/ devlet-kilise ayrımlaşmalarından daha şümullü olacağını düşündüğünden, Çağdaşlaşma terimine karşılık olarak “laiklik” değil, “sekülerizm” i kullanmıştır (Berkes, 2004:18-19).

Berkes’e göre “asrileşmek” ya da Ziya Gökalp’ın kullandığı biçimiyle “muasırlaşmak” anlamına gelen “sekülerizm” kavramının yanlış değerlendirilmesi, halkın kulağında olumsuz çağrışımlar yaptığından, büyük çoğunluğun; anlamını, kökenini, yazılış biçimini bilmediği "laiklik" gibi melez bir terim bulma işi de aynı kaygı sonucu ortaya çıkmıştır (Sarp, 2007:60).

Berkes çağdaşlaşmayla modernleşme arasında farklılık olduğuna dikkat çekmektedir. Özer’e göre, “Berkes, çağdaşlaşmayı, toplumun ekonomik alt yapısında oluşan teknolojik değişimlerin bir sonucu olarak değil, kültürel üst yapıda, ‘gelenek gereklerinin yerine zamanın gerekleri’ doğrultusunda kendiliğinden oluşan bir değişim olarak görmektedir. Bir başka deyişle, toplumsal değişimin mekanizmasını ekonomik alt yapıda değil, üst yapı kurumlarına yönelik yenileştirme (ıslahat) girişimlerinin düşün boyutunda beliren görüntülerinde aramaktadır”. Kısacası, Berkes, çağdaşlaşmanın geleneksel değerlere karşı topyekûn bir mücadele ile birlikte gerçekleştirilecek geniş kapsamlı bir problem olduğunu belirtir (Özkan, 2008:37) “Çağdaşlaşma, yalnız siyasa alanında değil, her alanda (altın diş takmak ya da bisiklete binmek gibi işlerde bile) değişmez kuralların sarsılması gibi daha kapsamlı bir sorundur” (Berkes, 2004: 22).

Berkes, 19. yüzyıl ortalarına doğru ve ondan sonra Avrupa’yı görenlerin gördükleri uygarlıkta en çok iki şeye saplandıklarını öne sürer: 1) Bu uygarlığın kişiye sağladığı mutluluk ve özgürlük: 2) Bunların devlete sağladığı güç. Bu uygarlığın iki yanı, batı uygarlığında olmayan bir toplumda gerçekleştirilecek olsa, birinin diğerine karşıt

nitelikte şeyler olacağını göremediler. Böyle bir şey olabilseydi ya batı uygarlığının devleti güçlendiren yanları alınacak ve kişi mutluluğunu ve özgürlüğünü feda edecekti ya da kişi mutluluğunu ve özgürlüğünü sağlayan yanların alınmasıyla devletin tamamıyla değişmesi, hatta imparatorluğun tasfiyesi yolu tutulacaktı. Tanzimatçılar Batıda gördükleri şeylerin hepsini bu iki amacın ikisini birden sağlayacak araçlar sandılar (Berkes, 2002: 37). Oysa Berkes'e göre a) Ulusal bağımsızlık, b) Egemenliğin halkın kalkınmasına yaracak yönde olması, c) Bunun devrimci atılımlarla gerçekleştirilmesi gibi birbirine bağlı üç halka, Batılılaşma tutumunun belirli koşullara bağlı olduğunu gösteren ipuçlarıdır (Sarp, 2007:57).

Berkes'e göre, Batı uluslarının siyasal gelişme tarihinde bu toplumların modernleşme süreçleriyle, laikleşme aşamaları sıkı bir ilişki içerisinde olmuştur. Batı ulusları, bu özellikleri ile batı-dışı toplumlardan temelli ayrılırlar. Batı uygarlığında dar anlamdaki dinsel alanlar dışında devlet, siyasal ve ekonomik hayatta çok büyük bir rol oynamıştır. Siyaset ve dinin orta çağda bile ayrı alanlar olduğu, batıdaki kapitalist gelişmenin de din ve siyasal ayırımında çok büyük bir rol oynadığı unutulmamalıdır. Berkes, bu düşüncesini iki büyük batı düşünürü olan Weber ve Marx'ın düşünceleri ile de temellendirmiştir (Berkes, 1997: 71-72). Ona göre bu iki düşünür de, Batı'daki kapitalist sistemin gelişmesinde laikliğin önemli bir unsur olduğunu düşünmektedirler (Sarp, 2007:61).

Şerif Mardin ise, çalışmalarında, tutarlı bir biçimde Atatürk'ün temel dayanakları Comte'cu pozitivizm ve Mustafa Kemal'in kendisinin "halk kültürünün kurt kapanına" karşı bir eğilim taşıması olan "kültürel batılılaşma" programının Türk halk kültüründeki İslami, "mistik-şiirsel formlar" ı modern Türkiye'den çıkartmak şeklinde tezahür ettiğini vurgulamıştır. İslam hakkında Mardin, toplumun zengin bir sembolü ve düşünme kalıpları hazinesi derken, İslam'ın birçok birey için günlük hayatla karşılaşmalarını idare etmelerini sağlayan araç olduğunu, kimliklerini billurlaştırıp psikolojik gerilimlerini düzenlemelerine hizmet eden ve onlara iletişim, arabuluculuk ve cemaat liderliği tarzlarını sunduğunu da eklemektedir (Davison, 2008:248).

"Batı'nın maddeciliği olarak gördüğü şeyin İslam toplumuna da sızmasını önlemek" (Mardin, 2008:22), maksadıyla özel bir rolü üstlenen Bediüzzaman Said Nursi,

Mardin'in değerlendirmelerine göre İslam'ın sunduğu cemaat niteliği tarzının tezahürüdür. Said Nursi'nin katkısı, Kuran'da konulan normları, geleneksel Müslüman davranış ve kişisel ilişki tarzını, gelişen bir sanayi ve kitle iletişim toplumuna yeniden sokacak biçimde yenilemiş olmasıdır (Mardin, 2008:29)., inanan kişinin gündelik yaşantı bağlamında dinin kendisi için ne anlama geldiğine dair kavramlaştırmasının, dinin daha temel dinamiğini “gizleyen” tali bir unsur olarak düşünülüp bir kenara bırakılamayacağı (Mardin, 2008:36) na dair Mardin'deki temel perspektif; İslam dinini toplumsal bir pratik olarak değerlendirmesini de desteklemektedir (Mardin, 2008:31)

Mardin'e göre, Kemalizmlin sosyo politik açıdan, özellikle Türk-İslami bağlamda yaptığı temel hata pozitivizmi yurt edinmesiydi. “dinden duyulan açık bir rahatsızlıkla” tezahür eden “uzlaşmaz, materyalist bir sorun belirleme tarzı” na dayanan Kemalizm, Mardin'e göre modern Türk kimliği için bir temel olarak sadece bilişsel bir direktif sunuyordu. Bu yüzden de “ahlaki bir boşluk” yaratmış, bu da kültürel kökleri dinin metaforik boyutlarında olan bir toplumda derin sonuçlar doğurmuştu (Davison, 2008:250). Yine ayrıca diğer bir eksik, kırsal kesim insanlarına bir toplumsal ilişkiler haritasını ile yönelen Bediüzzaman'ın Kemalizm'in boşladığı bir nokta ile yaklaşmış olmasıdır. Kemalist ideoloji laik cumhuriyetçiliğin soyut planda kişiliğin gelişmesi açısından sağlayacağı yararlar ve evrensel eğitimin ilerlemeye katkıları üzerindeki görüşleri savunmaktaydı. Buna karşılık, bireylere, aile çevresinde günlük pratik ilişkilerde ortaya çıkan konuların üstesinden gelme olanağı sağlayacak yöntemlerde eksik kalıyordu (Mardin, 2008:270).

şerif Mardin, Türk modernleşmesine dair yoruma dayalı düşüncelerinde, Türkiye'de din siyaset ilişkileri üzerine yaptığı eleştirel çözümlerde, kültüre dayanmayan modernleşme faaliyetlerinin, tepkiyle karşılandığını belirtmiştir. Kültürel modernite kuramın içinden Mardin'in yaptığı okumaysa, dinsel söylemin son yıllardaki yükselişini, bir kültürel kod ve bir kimlik oluşumu olarak yeniden canlanmasının olasılığını çok önceden grmştir. Bu okuma için yeniden canlanma ne şaşırtıcı bir toplumsal olgudur, ne de sadece dışsal faktörlerle açıklanabilecek bir gelişimdir. Mardin, din-siyaset ilişkisini merkez-evre anlayışına dayanarak modernite sorunu içinde geliştirmiş olduğu, ileri sürdüğü fikirlere baktığımızda, hakkında ne kadar gerilimler oluşturulmaya çalışılsa da, toplumdan kapı dışarı edileceği düşünülse de dinin ve dine ait düşünce ve söylemlerin yok olmayacağını

belirtmektedir. Tam tersine dinsel söylemin yok olacağı yanılgısını taşımamaktadır, hem de İslâm'ın kültürel modernleşme içinde ciddi bir sembolik güç, bir kimlik kurgusu olarak varlığını sürdüreceği açıklanmaktadır. Böylece, Mardin bize bir taraftan siyasal modernleşme ile kültürel modernleşme arasındaki gerilimi anlatırken, diğer taraftan da Türk modernleşmesini bu gerilim içinde çözümlemenin bu karşılaştığımız dinsel söylemin yeniden canlandığını belirterek önemli bir katkıda bulunmaktadır (Özenç, 2006:73-75).

3.3. Türk Modernleşmesi: Toplumun Sekülerleştirilmesi

Türk modernleşme projesinin ana teması sekülerleşmedir ve Batılılaşmaya özel ağırlık veren bir vurguya sahiptir (Subaşı, 2003:83). Cumhuriyet Türkiye'sinde din meselesini, bir taraftan modernleşmenin şiddetli isteği, diğer taraftan Osmanlı İmparatorluğu'ndan tevarüs edilen, halk kültürü-aydın kültürü arasındaki farklılık ve gerilim meselesi çerçevesi içerisine sokmak gerekmektedir (Mardin, 1992:147). Türk sekülerleşmesinin temel temalarından biri, İslam'ı bertaraf etmek değildi; fakat ona demokrasiyle uyumlu olacak bir toplumsal işlev vermektir. Yani, İslam'ın en azından ulusal kültür ve toplumsal bütünleşmenin bir kaynağı olarak işlemesine izin vermektir (Turner, 1991:216).

Türk modernleşme süreci de bu bağlamda okunmalıdır. Modernliğin kendine özgü niteliği ve toplumsal ilişkilere kazandırdığı yeni anlamlar, Batılılaşmanın tarihsel ve kültürel göstergeleri üzerinde ele alındığında mevcut gerilimlerin paradoksal bir şekilde ortaya çıkması kaçınılmazdır. Toplumı tümünden dönüştürmeyi ve ideal Batı normları içinde ona yeni bir düzen vermeyi amaçlayan Türk modernleşmesi, ontolojik ve epistemolojik düzeylerde gerçekleşen radikal kopuşlara hız kazandırmıştır (Subaşı, 2003:81) ve bu radikal kopuş denilen şeyi belli bir tarihselcilik anlayışı meydana getirir, özellikle 1908 öncesini hazırlayan sürecin bağlandığı pozitivist ve evrimci dünya görüşü Kemalist kadroları da yoğun biçimde etkilemiştir (Kahraman, 2002:168).

Modernleşmenin Tanzimat'la başlatılabilecek serüveni, sık sık rota değiştirmek zorunda kaldıysa da değişmeyen temel yönelim, toplumu batılılaştırmaktır. Modernleşme süreci ile Türkiye'ye gelen ve sekülerleşmenin de taşıyıcısı olan pozitivist Batı içinde doğduğu kontekstle, Osmanlı toplumunun doğduğu kontekstler aynı değildir. Avrupa'daki

pozitivizmin Osmanlıdaki pozitivizmden farklı bir bağlamı söz konusudur. Onlar pozitivizm denilen reçeteyi, farklı bir toplumdan almamışlardı; pozitivizm Avrupa’da 19.yüzyılda yaşanan bunalımlar kadar Avrupalıydı. Ayrıca Avrupa’da pozitivizm, egemen entelektüel düşünme tarzı olmasına rağmen, alternatif düşünce gelenekleri (Hristiyan teolojisi, Alman romantizmi ve Kantçı gelenek vd.) arasında bir düşünce geleneğiydi (Subaşı, 1999:245). Batı modeline evrensel olarak sahip çıkan ve Hristiyan din kültürünün ürünü sayılmadığı için bilimsel akılcılığı esas alan (Göle, 2003:73) pozitivizm, açıkça rakipsizdi ve toplumsal hiyerarşinin zirvesinde yer alanların, yani iktidardakilerin ideolojisiydi (Subaşı, 1999:246).

Türk modernleşme doktrininde Tanzimat’tan Kemalist ideolojiye gelinceye kadar, kesintisiz bir süreklilik gözlenmektedir. Ne var ki Cumhuriyetin modernleşme projesini Osmanlınıninkinden ayıran onun yapısal dönüşüm stratejisini uygulamaya geçirirken daha “köklü ve radikal” adımlar atmaya göze almasıdır (Subaşı, 2003:81). Bu bağlamda “Göle (1994) de Kemalizmi, devletin yapısını değiştirmenin ötesinde Tanzimat’tan beri süregelen gündelik aile yaşamına nüfuz etmekte olan medeniyet değiştirmenin en “bilinçli” ifadesi” (Paker, 2003:247) olarak tanımlamaktadır. Ancak yine de söz konusu stratejiyi kendine özgü kılan onun değişimi devrime çevirmeyi başaran bir üsluba sahip olmasıdır. Hedef ve üsluplarının farklılığı din ve ona bağlı olarak işleyen geleneksel kurumlara müdahale etmelerini kolaylaştırmıştır. Bu müdahalenin toplumsal alanın bazı kilit noktaları üzerinde benzersiz etkiler yaratması kaçınılmazdır (Subaşı, 2003:82).

Göle (1998:56), Rönesans’tan aydınlanma çağına, oradan sanayileşme devrimine ve şimdi de bilgi çağına damgasını vuran Batı tarihi bir kere yeniliğin merkezi, böylece de modernliğin referansı haline geldikten sonra, Batı-dışı deneyimler solgunlaşmış ve dünya tarihinin inşa edicileri olma açısından güçlerini kaybetmişlerdir derken, Kahraman (2002:168-170) da Batı dışı modernitelerin oluşumundaki önceliğin daima toplumsal düzeydeki dönüşüme verildiğini ve kurumsal düzenlemelerin modernleşme için yeterli sayıldığını ifade eder. Çoğu zaman literatürde “üst yapı devrimi” veya “gardrop” kavramlarıyla açıklanan bu girişimler “Batı gibi bir toplum yaratmak” şeklinde özetleniyor ve Türk toplumuna bir Batı toplumu görünümü kazandırmayı amaçlayan girişimler olarak nitelendiriliyordu. Toplumsal düzeydeki bu dönüşümlerde, gerek Atatürk’ün kendisi gerek Kemalist doktrini yaymakla kendisini yükümlü gören

çevre, Doğu'nun a *apriori* geri kalmışlığından bahseder. Bu, daha ziyade tekke, şeyh, mürit, tarikat gibi kavramlarla belirlenen bir İslam'dır ve buna şiddetle karşı çıkmaktadır. Cumhuriyet devrimlerinin, bireysel ve kitlesel dindarlığın temsillerine yönelik tazyiki, bu bağlamdaki medrese, tekke ve zaviyelerle, tarikatların yasadışı ilan edilmelerinin ardında, sonuçta bütün bu yapılardan beklenebilecek sadakatin artık bundan böyle Diyanet aracılığıyla sağlanacağını göstermektedir (Subaşı, 2007:50). Ve bu çevre, "İslam âlemi" düşüncelerini, fikirlerini medeniyetin emrettiği değişiklik ve yükselmeye uydurmadıklarından büyük bir felaket ve ızdırap içindedirler buna mukabil, dinin gerekliliğini kabul etmekte ve bu konudaki doğruyu gösterecek tek merci olarak da Diyanet İşleri Reisliği'ni işaret etmektedir. Bu tutum ve anlayış neredeyse bir temel ilke konumundadır (Kahraman, 2002:170). Burada bir çelişkiden de söz etmek gerekir. Diyanet bir yandan rejimin gayri İslami bir devrim olduğu yönündeki kitlesel karşı koyuşları bastırmak için ihdas edilirken, bir yandan da ondan din alanındaki modernleşme teşebbüsüyle dinin tabiatının dönüştürülmesi arzusuna bir karşılık vermesi bekleniyordu. Bu nokta da söyleyebiliriz ki, modernleşme tarihinde gerçekleştirilen tüm inkılapların arkasındaki kurucu retorik, dinin referans düzeyinin yeniden tanımlanması ve yine dinin toplumsal olan hiç bir kategori için bir meşruiyet üretici olmasına izin verilmemesiydi (Subaşı, 2007:49).

Yıldırım (1999), Toplumsal hayatımızın modernleşmesiyle beraber, dinin de modernleşme ideolojisine göre yorumlanmaya başladığını, İslam'ın siyasal iktidarının değişmesine paralel olarak yeni bir anlayışla evrildiğini ve dünyayı yeni bir tarzda okumaya yöneldiğini ifade eder. Yeni ortaya çıkan egemenlik ilişkilerinin ve bunun entelektüel temeli olan modernleşme arayışlarına uygun bir din tasarımı üretilmeye başlandığını ekleyen Yıldırım, bunu, İslam'ın seküler bir yoruma tabi tutulmasının nedeni olarak verir. Tabi, Türkiye'deki bu sürecin başlıca amili, bilimin, pozitivistimin ideolojik bir bakış açısıyla yorumlanması ve batılı modern değerlerle çatışan tüm niteliklerin, dinden tasfiyesinin gerekliliğinin düşünülmesidir. Öte yandan radikal sekülerizmin araçları, devlet ve iktidar gücüyle desteklenip devreye sokuldukça, sosyolojik anlamda kurumsallaşmakta, kurumsallaştıkça da mutlak egemenliğini deklare etmektedir. Bu yolla muktedir olmayı başardığında da söz konusu mücadele sonsuz bir

ivme kazanmaktadır. Öyle ki artık dinle mücadele etmek, giderek iktidar olabilmenin bir payandası olmaktadır (Subaşı, 2004:150).

Türk modernleşme sürecinde bir başka etken de aydınlarımızdır. Türk aydınlanmacılığı, pozitivism, rasyonalizm, sekülerlik, bireysellik, işbölümü, kurumsallaşma gibi dinamiklerin oluşturduğu bir harita içinde yeni bir dil peşindedir (Subaşı, 2007:63). Aydın ifadesini her kullandığımızda, aslında modern ve özellikle de seküler bir alana öncülük eden bir kişiyi ya da bir kollektiviteyi vurguladığımız bilinmektedir (Subaşı, 1999:192).

Bir taraftan geriliğin ve başarısızlığın kaynağı olarak yerilen, diğer taraftan da toplumsal değerlerin besleyicisi olarak övülen (Martin, 2002:200) dini ya Marks'ın, ya Durkheim'in ya da Comte'un dilinden okumaya kendini hazırlamış, Türk aydını (Subaşı, 1999:302), başından beri modernleşme ve sekülerleşmenin ana taşıyıcısı olarak işlev görmektedir. Modernleşme her şeyden önce bireyi kısıtlamakta ve cemaat ilişkilerini kırmaya çalışmaktadır. Burada amaç, kendi aklıyla karar veren özgür ve özerk bireylerin yaratılmasıdır. Hayal edilen modern toplumda bireyler özgür ve kullanabildikleri haklar açısından da eşit olacaklardır. Oysa ulusun büyük bir cemaat gibi görülmesini isteyen, ulusu oluşturan kişilerin özerk bireyler olmasını istemeyen, devleti kutsal ve karşı çıkılmaz bir makam olarak gören bir görüş, bireylerin hak ve özgürlüklerini kabul etmemek için direnecektir. Zaten Cumhuriyet döneminin yukarıdan modernleştirici projesinin çıkmazı da burada yatmaktadır (Subaşı, 1999:243).

Hâkim bir medeniyet olarak Avrupa'nın dünyanın geri kalan toplumlarından farkı ve üstünlüğü, bu dönemin pek çok müslüman aydını tarafından bile zımnen ya da açıkça kabul edilmişti. Ahmet Muhtar 1912'de "ya Garplılaşırız ya mahvoluruz" diyordu. Aşırı görüşleriyle tanınan Abdullah Cevdet ise, şu sözleriyle pek çok çağdaşının hissiyatına tercüman oluyordu: "Bir ikinci medeniyet yoktur; medeniyet Avrupa medeniyetidir, bunu gülü ile diken ile isticlap etmek mecburidir" (Kalın, 2007:110). Sosyologlarımızdan Erol Güngör'e göre, Türkiye'de pozitivism, bilimin yerine geçerek onunla özdeşleşmiştir. Bu da dini düşüncenin pozitivismle çatışan her türlü boyutunun bilim adına dışlanması demektir. Her şey tabiat kanunlarının iradesine bağlıdır:

“Vakıa olan, vakıa olmuş bulunan, vakıa olacak olan her şey basit bir tabiiyet içinde ezeli-ebedi olan madde ve kuvvetin altında olmaktadır, olmuştur ve olacaktır. Arz ve semanın -ne kadar müthiş olursa olsun- hiçbir inkılâbı yoktur ki tabiatlığın haricine çıkabilsin. Patlayan dağları, tuğyan eden denizleri idare eden, yıldızlara yollarını gösteren, insanları ve hayvanları yaratan şey semadan doğru uzanıp gelen meçhul bir kudretli el değil, belki yine aynı kanunlardır”¹³

Bu kaba materyalist pozitivizm, Abdullah Cevdet başta olmak üzere birçok aydınımız tarafından İslam’ı yorumlamakta kullanılır. Artık aydınlar, İslam’ın geleneksel Allah telakkisi dışında kalarak, yaratışı pozitif bilimlerle açıklamaya başlamaktadırlar. Hatta dini inanışların kendisini bile, pozitif bilimlerle yorumlamaktadırlar (Yıldırım, 1999:112). Bu bağlamda, bu seküler, misyoner aydın-bürokrat hareketi, bir başka açıdan bakıldığında toplumun yüzyıllar öncesinden aktardığı dünya görüşüne, dinine, mitlerine, hurafelerine, yaşama tarzlarına ve diğer toplumsal kurumlarına açılmış bir savaş niteliğindedir. Bu savaşın en etkili ve biricik silahının “bilim” olması dikkat çekicidir. Böylece “bilim”, pozitivist ideolojinin mantığı gereği, mevcut toplumsal kurumlara karşı girilmiş bu kutsal savaşta bir silah olarak kullanılmıştır. Dahası, “bilim”in, pozitivist aydın-bürokrat sınıfın toplum içindeki meşruiyetini sağlayan en etkili araç olmak gibi bir fonksiyonu daha vardır (Subaşı, 1999:245)

Modernleşme ve sekülerleşme sürecinde, din her ne kadar sürecin dışına çıkarılmaya çalışsa da, devletin onu her an kontrol altında tutmaya çalıştığı da görülmektedir. Modern cumhuriyetin bir silsile içinde değerlendirilebilecek politik önderlerinin hepsinin genellikle aynı paydada buluşacak bir terminoloji ve hassasiyete sahip oldukları görülür: *Din yücedir, ancak onun sürekli olarak kontrol altında tutulması zorunludur*. Böylece her iki kuşak için de ortak olan bu hareket noktası dinin kendi başına bırakılmaması esası üzerine kurulmuştur (Subaşı, 2005:44). Çünkü siyasal sistemler, gereksinim duydukları siyasi, ideolojik ve ekonomik nitelikli güçleri toplumsal kurumlar aracılığıyla sağlarlar (Gökçe, 2005:1). Toplumsal sistemi bağımsız bir güç olarak kendine ideolojik, siyasal ve ekonomik güç sağlayacak biçimde düzenleyen devlet, toplumsal sistemin sahip olduğu bilgi, beceri ve deneyimleri, başka

¹³ Gökalp, Ziya, “Dinin İçtimai Hizmetleri II”, İslam Mecmuası, S 36, Eylül, 1331; “İslam İçtimaiyatı: Dinin İçtimai Hizmetleri III, Müspet Ayınlar”, İslam Mecmuası, S 37, 24 Eylül 1331.

bir deyişle kültürü ve tüm toplumsal kurumları siyasal kimlik kazandırarak yönetmektedir (Gökçe, 2005:36). Din de bu toplumsal kurumlardan biridir. Louis Althusser'in bilinen çalışması *Devletin İdeolojik Aygıtları* eserinden yola çıkarak bu konuyla ilgili çarpıcı örnekler verir. Althusser eserinde gündelik hayatın kurucu bileşenlerini ele almakta ve bütün bunların nasıl olup da devletin ideolojik açıdan ayrılmaz birer araç ve aygıtına dönüştüğünü göstermektedir. Kurumsal yapı ve pratiklerin giderek devletin kendine güç katan paydalarına dönüşümünü çözümleyen Althusser, "ideolojik devlet aygıtı" kavramsallaştırmasıyla, görünürde devletten ayrı gibi durarak yapılanan unsurların gerçekte devletin ayrılmaz bileşkesi olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ona göre, söz konusu aygıtların işleyişi, oldukça incelenmiş teknikleri seferber etmektedir. Bunlar, gündelik hayat deneyimi içinde devletin beklentilerini artık talep edilmeksizin gerçekleştiren, onun uygulamalarını onaylayan, bu bağlamda uygu davranış setlerini öne çıkaran, sadakat formlarını makulleştirerek çoğaltan bir işlevsellik kazanmaktadır (Subaşı, 2007:45).

Keyder'in (2003:29) vurguladığı üzere, modernleşme projesi, yerel kültüre ancak folklor çerçevesine sığabilecek kadar bir yer tanımış, modernlik kavramının saflığının "İslami" ya da "Türk" gibi niteleyici sıfatla bozulmasını istememiştir. Çünkü din bu süreç içerisinde, "dışsal olmaktan ziyade içsel, kurumsal olmaktan ziyade bireysel, kamusal olmaktan ziyade özel" (Kirman, 2005:25) alanlar içerisinde tanımlanmak istenmiştir.

Modern Türkiye'nin kurucu eliti ise modernleşme taleplerinin teamüllerine bağlı kalarak geleneksel kabullere bağlı değer, davranış ve hayallerden vazgeçmekle kalmamış, yeni yaşam tarzlarının gündelik hayat içindeki yansımalarının da seküler bir pratik içinde gerçekleşmesini arzu etmişlerdir. Bu nedenle de dinin, siyasal mekanizmayı denetleyen güçler arasında yer almamasına özellikle dikkat edilmiştir (Subaşı, 2004:44). Aslında İslami bakış açısının klasik versiyonu dikkate alındığında, seküler olana bir yer ve meşruiyet yokken, aydınlar bunun, Kur'an ve sünnetin bağımsız çözümlemeleriyle kurulabileceğini düşünmüşler (Subaşı, 1999:348) ve meşruiyetini pozitivizmin revaçta olan etkisinden sağlayarak toplumun dönüştürülmesini murat etmişlerdir (Subaşı, 1999:245). Gerçi bütün bu çabalar, dini yok etmek şeklindeki kolaycı kestirimlerle açıklanmaya hiçbir zaman izin vermez. Burada söz konusu olan

öteden beri devletin ideolojik aygıtları arasında yer aldığı düşünülen dinin, bundan böyle de yeni rejimin tabiatına uygun bir şekilde düzenlenmesine ihtiyaç duyulmuş olmasıdır (Subaşı, 2007:45-47).

3.4. Sekülerleşme Sürecinde Dini Hayat

Türk modernleşmesinin seküler yönüne baktıktan sonra dini hayatın -burada kastettiğimiz İslam dinidir- nasıl bir dönüşüm geçirmekte olduğunu da ifade etmek gerekmektedir. Modern retorik, dinin toplumsal hayatta yer bulamayacağı görüşünde hemfikirdi. Oysa modernleşme açısından şaşırtıcı olan, politik ve idari onca tedbire rağmen, gündelik hayattaki dinsel taleplerinin hala gelişme çabası içinde olabilmesidir. Ancak bu noktada ifade etmemiz gerekir ki, “burada vurgulanan dinselliğin dönüşümüdür ki modern olanla İslam'ın bir karşıtlık içinde olmaksızın buluşturulmasının tasarlanan bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır” (Subaşı, 2004:54-62). Bu Türkiye’ye has özel bir durumu teşkil eder. Batı-dışı toplumlarda modernite, yalnızca sosyal bilimler düzeyinde değil, aynı zamanda günlük sosyal hayatta da arzulanan bir tüketim metai, öykünülen bir hayat biçimi, ulaşılmak istenen bir ideal (muasır medeniyet seviyesi) olarak zihinlere yansımaktadır (Göle, 1998:55). Bu bağlamda, gerçekten de günümüzde artık söz konusu olan, dünün dinsel formatlarıyla, günümüzün dinsel formatları arasındaki şekil farklılıklarının dikkat çekici bir özellik kazanmaya başlamış olmasıdır. Ancak bu değişimin dinden uzaklaşma olarak tanımlanması kabul edilemez. (Subaşı, 2004:62-63) Çünkü:

Dini değerler, bir toplumsal yapıya özgü olamazlar. Hayata geçirilme koşulları toplumsal örgütlenme biçimlerine bağlı ve sınırlı değildir. Çünkü geleneksel toplumların dini değerlerle toplumsal hayatı irtibatlandırma biçimi, kamu hayatının dini söylemler ve semboller etrafında şekillenmesi şeklinde olmuştur. Bu dini değerlerin bu tür toplumlarda insana daha fazla hatırlatıldığı anlamına gelir, bu değerlerin başarıyla hayata geçirildiğine hükmetmek ise, bizim tasarrufumuzda olacak bir husus değildir (Mert, 1997:109).

Modern Türkiye’de gündelik hayatı sekülerlik evreninde yeniden temellendirme girişimi Batılılaşma temelli bir dizi faaliyetin ürünü olarak gündeme getirilir (Subaşı, 2004:51). Birçok bakımdan İslam ülkelerinin en modernleşmiş olan ve 1920’lerden itibaren onlarca yıl resmi devlet seküleritesini ve yarı-resmi dinsizliği yaşayan (Stark,

2002:64) Türkiye’de din konusu, laiklik ve daha ileri düzeyde gündelik hayatın dünyevileştirilmesi bağlamında ele alınır (Subaşı, 2004:157). 1980’lerden sonra Türkiye’nin genelinde yaşanan değişim rüzgarı, şehirleşme sürecinin getirdiği etkileşimler ve de en sonunda 1990’lı yıllardan itibaren adına İslami denilen kesimin yaşamış olduğu süreç, modernite ve seküleritenin yaşanan bir olgu olduğuna dair görüntülerin gözlenmesine neden olmuştur (Köse, 2006:15-16). Toplum hayatı karmaşılaşp, çeşitli kültür kolları birbirinden ayrıldıkça, toplumda ortaya çıkan farklılıklar karşısında toplumsal birlik ve bütünleşmenin sağlanmasında en büyük görevlerden biri, dinin birleştirici, bütünleştirici ve vahdet temin edici fonksiyonuna yüklenmeye başlanmıştır. Dinselliğin gündelik hayattaki görünümünü ortadan kaldırmaya yönelik bir dizi modern tecrübenin, daha çok sekülerlik evrenindeki bir yaşam biçimini hedeflediği açıktır. Türkiye bu dönüşümüyle, geleneksel hayat biçimini kuşatan dinden gelenek bağlamında somutlaşan ve onun tarihle bağlılığını pekiştiren her tür “eski” düşünce ve tahayyülden kopmayı talep etmiştir. Son tahlilde “ilerleme” ve “modernleşme” şeklindeki bir argümanın, ancak Batılılaşma projesini eyleme dönüştürmekle gerçekleştirilebileceğine ilişkin yeni bir tasavvur, söz konusu olan bu değişime yol açmıştır. Bu ise, laiklik ve sekülerliğin toplum yaşamının egemen bir tarzı olarak ortaya çıkmasını ve yine bu bağlam içinde tanımlanamayan bir dinin de kamusal alandan çekilmesini gerektirmiştir (Subaşı, 2004:50-51). Bu söylem içinde hayatı bir bütün olarak değerlendiren dinsel görüşe karşı din, parçalanmış olarak tanımlanan hayatı ancak sınırlandıran bir çerçeve şeklinde katılacaktır (Mert, 1994:17-110). Ancak dini hayat içindeki bu sarsıntıların dinin yok oluşuna değil, farklı bir biçimle tanımlanmasına neden olmuştur diyebiliriz¹⁴.

Modern toplum hayatı genelde kendi düzenini karşıt/ötekiler bularak sürdürür. Bu yaklaşım dinin de bir karşıtlık ilkesi içinde modern hayatta konumlandırılmasına neden olmaktadır. Kamusal/özel alan karşıtlığıyla gündelik hayatta ifadelendirilen bu durum,

¹⁴ TESEV’in gerçekleştirmiş olduğu “Türkiye’de din toplum ve siyaset” araştırması, dinin Türk toplumunda hala belirleyici role sahip olduğunu göstermektedir. Yapılan araştırmanın sonuçlarına göre Türkiye’nin büyük bir kısmı, dinine bağlı ve ibadetlerini yerine getiren müslümanlardan oluşmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Çarkoğlu Ali ve Binnaz Toprak, Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset, İstanbul, 2000, s. 4

aynı zamanda geleneksel-toplumsal farklılaşmaların karakteristik bir örneği olarak da tanımlanmaktadır. Kamusal alan, modern toplum hayatının dışı açılan görünür yüzü ve dolayısıyla toplumsal değişikliklere ait sembolik ifadelerinin ve davranış biçimlerinin mekânı olarak kabul edilirken, modern-sembolik bir değeri de içermektedir. Bu durumda, din ve dini davranış biçimlerinin kamusal alanın dışında tutularak özel alanın sınırları içine dâhil edilmesi ısrarla savunulmakta ve gerektiğinde müeyyide uygulamaktan da kaçınılmamaktadır (Meriç, 2005:37). Dolayısıyla günümüzde gündelik hayatta dini sembollerin ifadesi, geleneksel dönemden farklı olarak toplumsal gerginlik nedeni olarak algılanmakta ve bu algı medya sirkülasyonu ile normalleştirilerek yaygınlaştırılmaktadır. Bu anlamda modern hayatta dini sembollerini ifade eden davranış biçimlerini yerine getirmek engellenmekte ve tarihsel-toplumsal süreklilikte kırılmalar yaşanmasına neden olunmaktadır (Meriç, 2005:38).

Farklılaşma olgusu, toplumun rasyonelleşmesini müteakip dinin egemenliğinin, toplumsal alanlardan, gerek kurumsal gerek sembolik anlamda ayrışmasıyla başlar. Söz konusu toplumsal kurumların her biri kendi normlarına tabi, birbirinden ayrı bir örgütlenme şeması takip eden etkileşim alanlar oluşturmakta ve bu alanlar içerisinde insanlar eylemlerinde özerk bir süreci tecrübe etmektedirler (Özay, 2007:165). Teknolojik gelişmelerin ve sanayileşmenin etkileyip değiştirdiği gündelik hayat da, geleneksel yaşam tarzından hızla farklılaşmaktadır. Birey modern-seküler algı düzeyinin oluşturduğu zihniyetle dünya hayatını yeniden anlamlandırmaya çalışırken, toplum hayatında dini tavır alışlarda da farklılaşma ihtiyacı görülmektedir. Bu gelişme, dinin toplum hayatına sunulmuş şekliyle bireyin yaşadığı zaman ve mekânda dini davranış biçimlerini içselleştirme, yerine getirme durumlarına kadar bir dizi yeniliği karşımıza çıkarmaktadır. Farklılaşma, dini kabullerin içeriklerinin yeni ifadelendirmelerle toplumsal alana taşınmasından dini-sembolik anlam haritalarındaki değişim taleplerine kadar bir dizi yeni durum içermektedir (Meriç, 2005:40). Bununla beraber, her toplumsal kurumun özerk bir yapı kazanarak kutsalın öngördüğü çatıdan kurtulması, aynı zamanda bireyi de toplumsal eylemlerini sergilerken izlediği ilkeler anlamında önemli değişikliklere itmiştir. İçinde bulunduğu toplumsal yapıya uyumlu bir birliktelik kurma durumundaki birey, bu yapıda yer alan kurumlardan kaynaklanan farklılaşmayı kendi özel bağlamında da tecrübe etmeye başlamıştır. Böylece birey,

kendi dünya görüşünü inşa etmesinin, dini alanda da aktif hale gelerek dinin özelleşmesinde, başat bir rol oynamıştır (Özay, 2007:167-168).

Türkiye için batılılaşma sadece bir uygarlık değişimi olmakla sınırlı sayılmamalıdır. Batılılaşma, hayatın her alanı gibi, gündelik hayatı da temelden değiştirici niteliktedir; hatta bunun en önemli göstergeleri bu alanda görülmektedir. Burada belirli bir hayat anlayışı ve bu dünya görüşünün düzenlendiği bir değerler hiyerarşisine göre yaşamını örgütleyen bir toplumun, alışık olduğundan çok farklı bir değerler hiyerarşisine geçmesi söz konusudur. Böylece toplumun kendi manevi haritasını kaybetmesi bile gündeme gelmiştir (Subaşı, 2004:51). Öyle ki, seküler algılayış içinde dini ritüeller hem içerik hem de şekil açısından değişime uğramaktadır. Bu anlamda, dinde sekülerleşme, değişen algı boyutu çerçevesinde yeniden belirlenmek, düzenlenmek istenen dini davranış biçimlerini ifade etmektedir. Bu değişmeyi etkileyen ve yaygınlaştıran, en önemli güç odaklarından biri de, medyadır (Meriç, 2005:41). “Bir taraftan doğruluk, tarafsızlık, objektiflik ve sorumluluk ilkelerini göz ardı ederek yayınlar yaparken, öte tarafta değişim ve yeniden yapılanma konusunda çeşitli yayınlar yaparak halkı bilgilendirmeye çalışan” (Aktan,2009:6) medya, geleneksel/dini davranış biçimlerini *farklı yorumlayan* popüler din adamlarının görüşlerine sıklıkla yer vererek toplumsal alanı etkilemekte ve değiştirmeyi hedeflemektedir. Hemen her gün ekranlarda görülen popüler din adamları, değişen toplum yapısında dinin nasıl konumlandıracağına dair yeni/farklı görüşleriyle gündem oluşturmaktadır. Bu gelişmeler, dinin ve dini davranış biçimlerinin toplum hayatında yeniden gündeme gelmesini sağlarken, değişen zihin algısını -bir başka ifadeyle sekülerleşmeyi de- açığa çıkararak yaygınlaşmasına neden olmaktadır. Yaşanan süreçte, sosyal hayatta bir dünyevileşme sürecine girildiğini ve durumun birey algısında, yaratıcıyla ilişki biçimine iletişime/ibadete ait şekiller ve sembol/simgelerde ciddi farklılaşmalara neden olduğu görülmektedir. Toplumsal alanda ritüeller de dâhil olmak üzere geleneksel/dini davranış biçimlerindeki değişim talepleri tam da bu zemine oturmaktadır (Meriç, 2005:42).

Sekülerleşme sürecinde kamusal alanın dışında kalan davranış biçimleri, gündelik hayatta dindarlığın modern bir görüntüyle revize edilmesi sürecini de başlatmaktadır. Bu gelişme, dini davranma tarzlarının geleneksel algıdan farklı olarak içeriklerinin de değişmesine neden olmaktadır. Süreç içinde dini kabullerde bir nevi,

dünyevileşme/Protestanlaşma yolları görülürken algı biçimi de giderek daha çok modern değeri ve kavramı içine alacak şekilde farklılaşmakta ve yeniden tanımlanmaktadır. Bu yaklaşımın en bariz biçimini dinlerin modernizasyonları hareketlerinde görmekteyiz. Bu süreçte dini/itikadi ve ritüellere ait ölçütlerde; tüm zamanlar için geçerlilik, ilk şeklini korumak gibi prensipler eski önemini yitirmekte ve bazı dini değerlerin yerini, değişimi ifade eden yenilik ve görecelik gibi modern değerlerin aldığı gözlemlenmektedir (Meriç, 2005:60-61). Kaldı ki, dini bağlamda ritüeller yalnızca genel belirsizliklere tepki görevi görmekle kalmaz, kurumun bizzat kendi işlevinin parçası da olur (Wunthnow,2002:104). Bir başka ifadeyle ritüeller, aynı zamanda bir kimliğin sembolik ifade biçimleridir. Bunun yanı sıra birey ve toplumda oluşacak düzensizlik veya kaybolma eğilimlerine karşı düzen, yine ritüeller vasıtasıyla sağlanmakta ve yeniden üretilmektedir. Dolayısıyla ritüellerin toplumsal katılım düzeyinde ifade alanı olan törenler ve ayinler, aynı zamanda kültürel belleğin iletişim kodlarını da göstermektedir (Meriç, 2005:28). Dolayısıyla ibadet hizmetleri, cenaze ve dini nikâh gibi işlemlere bakış açısı da din kurumuna olan algıdaki parçalanma gibi parçalanmaya sebebiyet verebilmektedir. Bu duruma güzel bir örneği Nevin Meriç’te bulabiliriz:

“La ilahe illallah Muhammed-ur- Rasulullah, Kuran-ı Kerim’de bulunmuyor.¹⁵ Siz bunu nereden çıkarıyorsunuz? Siz Muhammed-ur- Rasulullah dersiniz diğerleri de İsa Rasulullah derler. Neden ayrımcılık yapıyorsunuz?...Komşumuzun kızı işyerindeki arkadaşlarıyla birlikte yoga yapmaya gidiyormuş. İnançlı bir kızdı. “neden böyle bir şeye ihtiyaç duydun” dediğimde “huzur bulmak için yapıyoruz” diyor. “niye namaz kılmıyorsun” dediğim zaman cevap veremedi ama “zaten kimse kılmıyor” diye de mırıldandı. Onun bu durumuna çok üzülüyorum. Çok temiz bir kızdı. Bu doğru mu? Dini açıdan yoga caiz mi? ..Ben kansızım, namaz kılan bir arkadaşım “biraz şarap iç. Bende de kansızlık var ve ben şifa niyetiyle içiyorum” dedi. Bu olabilir mi?... Kocam, kendisine içki içerken eşlik etmemi istiyor, ben namaz kılıyorum, bu doğru olabilir mi? ...Bir koyunsan topu topu 10 kilo et çıkar, ben kasaptan 30 kilo et alıp Kurban Bayramı’nda dağıtsam kurban olmaz mı? ”(Meriç, 2005:61-62).

¹⁵ “Muhammed Allah’ın Resulüdür” (Fetih 48-49).

Şeklindeki sorularda, kentli insanın parçalı zihinsel yapısı rahatlıkla görülebilir.

“Üstesinden gelinemeyen ölümü yapısöküme uğratarak onu üstesinden gelinebilen bir hastalıklar dizisine dönüştüren” (Bauman, 2000:215), ve “ölümü, laikleşme süreci ekseninde tıpsal-teknolojik gelişmelere bağlı olarak, ne pahasına olursa olsun savaşılmaması gereken bir kötülük durumu olarak gören” (Dekkers, 1996:12) modernitenin, değiştirdiği bir başka konu da dini ölüm algısı ve buna dair toplumsal tezahürleridir.

Modern Batı toplumlarında ölümün gizlenmiş, yalıtılmış, özelleştirilmiş, bürokratize edilmiş, tıpsallaştırılmış, hastanelere kapatılmış ve dehümanize edilmiş olduğu gerçeğine ilaveten yaşlıların ve ölmekte olanların yalıtılması, modern toplumlarda gözlenmektedir ve bu durum, bu toplumların güçsüz yanlarından biridir (Dekkers, 1996:15). Çünkü modern algıda ölüm bir “sorun”dur ve “sorunlar çözümleriyle tanımlanır ama burada durum farklıdır, bir çözümün olmadığını keşfetmek en büyük dehşet kaynağıdır.” (Bauman, 2000:31).

Günümüzdeyse, ölüm ve öte dünya inancı seküler algı kalıpları dâhilinde dünyanın sınırları içine dâhil edilmektedir. Seküler algı kalıplarının belirlediği modern yaşama biçiminde insanın acı çekmesi bir kayıp, eksiklik olarak kabul edilmektedir. Hayat, “yaşam kalitesinin korunması” tanımı çerçevesinde yeniden şekillendirilmekte ve acı çeken, sosyal aktivitesi biten engelli insana yer verilmemektedir. Günümüzde seküler Batı ülkelerinde bu konu daha fazla gündeme gelirken, ülkemiz gazetelerinde “ölebilme hakkımı istiyorum” ¹⁶şeklinde ifadeler görülmektedir (Meriç, 2005:77). Yakın zamanda tıp teknolojisinde ulaşılan gelişmelere bağlı olarak, ölüm teknik bir süreç durumuna gelmiştir. Bu süreç denetlenebilmekte ve yönetilebilmektedir. Dünyayı denetlemek ve yönetmek eğilimine yol açan teknoloji, tıbbın ve sağlık hizmetlerinin temel öğelerindendir. Bu, Batı aktivizminin bir parçasıdır. Yalnız çocuklarımızın doğumu değil, bizi etkileyecek hastalıkları, beden biçimimizi ve doğal olarak ölümümüzün zamanını ve doğasını da denetlemek eğilimindeyiz. Gerçekte var olan, ölümü tümüyle denetleme arzusudur. Burada "ölüm yöneliminden söz edilebilir. "Erken

¹⁶ Cumhuriyet, 7 Mart 2002, s. 18; Radikal, 21 Ağustos 2001, s. 11.

ölüm", "istenen ölüm", "seçime bağlı ölüm", "ölüm hakkı" gibi kavram ve fenomenler özel bir anlam kazanmışlardır. Bu anlam ancak "ölümü yönetme" atmosferini temel alarak anlaşılabilir. Ortaçağda ölüm hep zamanında geliyordu. Oysa bugün ölüm hep uygunsuz zamanda gelmektedir. Ya çok erken olmakta ya da çok geç kalmaktadır (Dekkers, 1996:15-16). Modern insanın kavradığı şey, her zaman geçici, kesin olmayan bir şeydir. Ve bu yüzden onun için ölüm anlamsız bir olgudur. Ve onun anlamsız oluşundan dolayı medeni yaşam aynı şekilde anlamsızdır. O, "ilericiliğiyle" ölüme anlamsızlık izlenimi verir (Turner, 1991:203).

Ölüm ve insan-ölüm ilişkisi alanındaki seküler tavır alışlar, öldükten sonra yapılan geleneksel/dini davranış biçimlerini de değiştirmektedir. Özellikle cenazeye karşı sorumluluklarda geleneksel dönemden ciddi farklılaşmalar görülmektedir. Batılılaşma sürecinin değiştirdiği algı biçiminde cenaze, hayatta olan bir kişi için varoluş anlamı sağlamaktan çok, kurtulmak istenen bir metaya indirgenmektedir. Modernleşmenin, cenaze törenlerinde yapılan geleneksel/dini uygulamaları da değiştirdiği görülmektedir. Genelde dini sembollerden arındırılmış bir cenaze töreni talep edilirken; mum yakma, alkışlama gibi yeni davranma tarzları hızla yaygınlaşmaktadır (Meriç, 2005:86). Ölüme ilişkin tüm bu mülahazalar "hayat ile ölümü ilişkilendirememek ve hemayar kılamamakla ilişkilidir. Daha doğru bir ifadeyle söyleyecek olursak, bu iki kavramın diyalektik bir mesele olmaktan çıkıp, dikotomik, kutuplu mutlakçı değerlendirmelere konu olmasıdır (Öğün, 2008) ve öyle görünmektedir ki modern neslin yitirdiği, "ölüm gerçeği veya ölüm zamanı değil, ruhun onu karşılamaya hazır oluşu" (Northbourne, 2003:24) dur.

Gündelik hayat içerisindeki bu dönüşüm, bir önceki konuda bahsettiğimiz üzere, toplumu sekülerleştirici mahiyette gerçekleştirilen düzenlemelerin nihayetinde vuku bulan meselelerin görünümüdür. Bizim burada, gündelik hayattan birkaç noktaya değinmemiz, elbette, konuyu tüm yönleriyle ele alma noktasında sınırlamalara maruz kalmaktan meydana gelmektedir. Ancak, Türk modernleşme süreci içerisinde ele alınmayı hak eden bir diğer önemli nokta, eğitim sekülerleştirici gücü ve onun aile ile olan etkileşimidir. Modernleşme bağlamında ailenin geçirdiği değişimi ele almak, ortaya çıkardığı anlamlar açısından gerçekte evrensel bir açılıma sahiptir. Geleneksel ailenin çözülmesi ve çekirdek ailenin yaygınlaşma eğilimi göstermesi bu nedenle,

modernleşmenin genel geçer hedefleriyle paralellikler taşımaktadır (Subaşı, 2007:123). Ancak, ortaya çıkan bu değişimin yaratacağı bir problem de, en temel sosyalleştirici kurum olan ailenin bireylere yüklediği geleneksel değerler ile modern ve seküler eğitim kurumlarının kazandırmak istediği değerler arasında ortaya çıkan karışık ve dolayısıyla, aile ve mahallenin sağladığı eski referans kaynaklarını bir anda terk ederek okulların ve öğretmenlerin sunduğu yeni referanslar karşısında uyum problemi yaşayan bireylerin isteksizliği, sessizliği ve bunun 1930’lu ve 40’lı yıllardan 1950’li yıllara kadar sürmesidir (Kirman, 2005:39-40) diyebiliriz.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Sosyolojinin 19.yüzyılda ortaya çıkışı ve kurucusu kabul edilen Comte'dan bu yana, temel toplumsal meselelere çözüm arama geleneği büyük kırılmalara uğruyor görünmektedir. Bu araştırma, sorunlara çözüm aramanın referans noktasının kusurlu alındığını ifade ediyor. Bu, “iyiliği” yalnızca bu dünyada arama, cenneti bu dünyada kurma, hafızayı yalnızca burada olanla hemhal kılmaktır. Avrupa'nın yüzyıllardır inançların, ideallerin ve kurumların; dolayısıyla ortak bilincin din tarafından şekillendiği bir yapıya sahip oluşu, 19. yüzyıl düşünürlerinin geleceğe yönelik oldukça iyimser bir tablo sunmalarına yol açmıştır, ancak sonrasında toplumsal hafıza artık “din” den değil, “salt akıl” dan yola çıkacağından, Avrupa insanı, bundan böyle “bir makine dişlisi” mesabesinde değerlendirilecektir. Modern dünyanın kaosu önce zihin ve bilinç bölünmesinde başlamıştır. Kurumların çoğulculuğu, mesleki ve teknik iş bölümü ve nerede biteceği bilinmeyen uzmanlaşma, insan kişiliğinin en esaslı iki gerçeğini, zihninin ve bilincini parçaladı. Thomas Luckmann'ın da inandırıcı argümanlarla desteklediği gibi, kilise ile kurumlaşmış Hristiyanlığın en büyük dezavantajı onun da bu çoğulcu dünyada kurumlar için de bir kurum olmasıdır (Bulaç, 2006:243-244). “masum bir tespit olmayan, ardında bunun iyi olduğunu ima eden bir duruşla karşımıza çıkan” (Hadden, 2002:154) modernleşme paradigması tam da bunu gerçekleştirmiştir.

Çalışmamızda, modernleşme, sekülerleşme ve din kavramları arasındaki ilişkiyi öncelikle Batı toplumlarından başlayarak dile getirmeye çalıştık. “Batı'nın ağırlıklı kabul gören dini Hristiyanlık” (Chevalier, 1977:79-80) olduğundan ve modernleştirici ve sekülerleştirici unsurların neşet ettiği yer Batı -özellikle Batı Avrupa-, medeniyeti de Batı medeniyeti olduğundan, çalışmamızın ilk bölümünde yer alan, din tanımları ve dinin anlamını Batı'nın hakim dini üzerinden vermeyi uygun gördük. Modern din algılayışının, esnek ve bir o kadar da kültürel etkilere maruz kalış noktasında zayıflığı, dinin tanımı noktasında da bariz çeşitliliklere sebebiyet vermektedir. Bu noktada birçok sosyolog, dindarlığı, insanı etkileyen bazı doğaüstü güçlere inanma şeklinde tanımlamaya gayret etmişlerse de diğerleri böyle bir bakış açısının oldukça dar kapsamlı olduğunu savunmuştur (Thompson, 2004:27). Çalışmamızda, dinin yalnızca kutsal\profan şeklinde bir ayrılmaya gidilmesinin dinin tanımında, dolayısıyla işlevsellik noktasında bir takım eksikliklere yol açabileceği öngörüsünden hareket

ederek, dinin daha ziyade, doğaüstü, aşkın bir varlığa inanılan ve ardından, kişiye anlam dünyası kuran mahiyetinden yola çıkmayı uygun gördük. Çünkü din, yalnızca sosyolojik teorinin bir ilgi odağı değil, öteden beri hayatın anlamlandırılmasında bir bütün olarak düşüncenin de ilgi odağı olagelmıştır (Berger, 2005:17). Zira dinin bu dünyayı ve sosyali aşan metafiziksel, maveraî/aşkın (transandantal) bir boyutu bulunmaktadır. Aşkın boyutu gözardı edilerek yapılan tüm din izahlarının ise eksikliklerle malul olacağı şüphesizdir. Dinin tek yanlı ve sınırlı karakteri ile yapılacak bir din sosyolojisi, sosyolojik şartlardan çıkarılacak olan dinin özünü de tamamen bozacaktır. Dolayısıyla din-toplum ilişkisini ele alırken dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri, dini sırf topluma, dünyaya, sosyolojik alana ve sosyolojik izaha indirgmeden, onun insan üstü-dünya ötesi boyutunun bulunduğunu gözardı etmeden ve buna bağlı olarak dinin dünyaya ve topluma karşı aldığı tavrı akıldan çıkarmadan anlamaya çalışmak ve izah etmek olarak önümüze gelmektedir (Okumuş, 2007:2). Dolayısıyla, dinin, daha geniş kapsamlı bakış açısından hareketle kendilerine nihai olarak geçerli ontolojik statüler bahşetmek, yani onları kutsal ve kozmik bir başvuru kaynağına yerleştirmek suretiyle toplumsal kurumları meşrulaştıran ve içerisinde günlük yaşamlarıyla insanların var olduğu toplumsal olarak kurulan anlam dünyalarının gerçekliğini muhafaza etme işlevi gören bir süreç (Berger, 2005:20) olduğunu ifade eden Berger üzerinde daha fazla durmayı uygun gördük.

Dinin dört başı mamur bir tanımının yapılmasının zorluğuna mukabil, sekülerleşmenin tanımında da sosyologlarca görüş birliğine varılamamıştır. Örneğin “altın çağ” konusunda aynı fikir etrafında birleşemeyen batılı sosyologların, sekülerleşmenin ne olduğu konusunda da farklı fikirler beyan etmelerine neden olmuştur. Bu farklı fikirler, sekülerleşme paradigmaları etrafında kategorilendirilmiştir, ancak, araştırma konumuzun dışında kaldığından, bu paradigmaları sıralamak yerine; önce modernleşme ardından klasik sekülerleşme paradigmasına kabul edilen kurucu sosyologların görüşleri üzerinde durduk. Klasik sekülerleşme paradigması, öncelikle kilise sosyolojisi olarak adlandırılarak dinin zamanla sosyal hayat içerisinde yer almayacağını ifade eden zamanın hâkim bir düşünsel kimliğine bürünmüştür.

Zihniyet birçok değişkenin bileşkesinden meydana gelen bir olgudur. Dolayısıyla insanın zihniyet oluşumu ve bunda meydana gelen değişimler, aynı zamanda toplumsal

şartlardaki farklılaşmaları da ifade etmektedir. Dinin insan açısından en önemli fonksiyonu bir zihniyet oluşturma ameliyesidir. Böylece insan kendisi ve çevresiyle ilgili bakış açıları ve davranma tarzları geliştirmektedir (Meriç, 2005:24-25). Modern seküler zihniyet ise bu noktadan okunduğunda, ilerlemeci, tarihsel optimist, stereotip algılayışa sahip, sekülerleşmenin asla yavaşlatılamaz ve geri dönüşü mümkün olmayan bir sürece malik olduğu öne sürmüştür. Toplumsal hafızada bu yönde şekillenmiştir. Kul fikrinin ve kadir-i mutlak Tanrı anlayışının zihinlerde yapı-bozuma uğratılması aydınlanma ile başlar ki bu dönem sekülerleşme sürecinin de başlatıcısı olmuştur. Dolayısıyla gelenek, dinin fenomenal boyutu oluşturduğuna göre geleneğin dönüştürülmesi olarak modernleşmenin temelinde, dinin dönüştürülmesi olarak sekülerleşme; sekülerleşmenin özünde de kutsaldan uzaklaşma yatmaktadır (Gencer, 2008:112).

Modern yaşamın ileri derecede kısımlara ayrılması, dünyanın rasyonelleşmesi ve farklılaşmasının bir sonucu olarak görüldüğünden, seküler hayatın da bu değişime paralel biçimde, kısımlara ayrıldığından bahsedebiliriz. Ancak, önemli olan noktayı bir kez daha ifade etmek gerekmektedir ki, bu süreçler önce insan zihnini parçalamış, dolayısıyla gerçeklik parçalı hale gelerek dinin yalnızca bir “kurum” olarak algılanışına yol açmıştır ve hatta dini kozmosun gerçekliği, toplumsal zemininde daralma yaşandıkça aşınmıştır. Bu, dinin yok olduğu anlamına gelmez elbette. Sekülerleşme ile birlikte bazı dini kurumların birçok toplumda güçlerini ve etkilerini kaybettikleri doğrudur. Ama hem eski hem de yeni inanç ve ibadet şekilleri bazen yeni kurumsal şekillere, bazen de aşırı dini ifadelerle dönüşerek fertlerin hayatındaki yerini korumuştur (Köse, 2002:204). Dolayısıyla “modern toplumda hiçbir basit, doğrusal ve tek boyutlu sekülerleşme teorisi iddia edilemez.” (Luckmann, 2003:31).

Türkiye’de durum, Cumhuriyet yıllarının başlangıcında, “İslam dininin kurumsal gücünü yok etmek ve cami ile devleti resmen- hukuken birbirinden ayırma” (Davison, 2002:219) stratejisi çerçevesinde girilen bir takım reformları içine alır. Örneğin Bromley, Türkiye’nin seküler siyasetini incelerken dinin kamu hayatına girmesine karşın Kemalistlerin sergilediği gaddarca tutuma dikkat çeker, Kemalizm, İslam’a karşı modernleşmenin en iyi örneğiymiş der ve şu sonuca ulaşır: “Aslında devletin militan sekülerizmi, din ile devletin kurumsal olarak birbirinden ayrılmasından ya da kişisel

inancın gerileyişinden çok, dini hayat üzerinde katı bir devlet kontrolü kurulması anlamına geliyordu” (Davison, 2002:214). Kaldı ki, Türkiye’yi “modernleştirme” amacıyla yapılmış olan bütün sekülerist reformlar dinin kurumsal gücünü yok etmekten öte bir şeydi; çünkü ahlaki açıdan sınırlı ve bağlamsal olarak uygunsuz bir siyasi ve kültürel programı gerçekleştirmeye niyetli olan Batı-yönelimli bir elitin kontrolü elinde bulundurmasının dayatılmasıdır (Davison, 2008:252).

Türkiye’nin “Batı dışı modernlik” (Göle, 1998) şekliyle nevi şahsına münhasır, sekülerleştirici süreçten geçtiğini çalışmamızda belirttik. Bu, dinin modernleşme kuramının öngördüğün aksinde, dinin modernlik açısından şaşırtıcı olsa da halen daha varlığını devam ettirmeye niyetli, muhkem yapısından kaynaklanmaktadır. Türkiye’nin tarihiyle yoğrulduğu dinin “ideolojik” bir çerçeveden okuması yapıldığında, ona biçilen rol tüm zamanlar için geçerli olmayan, daha da ilerleyip, geliştirilmeye müsait, belirli bir kesimi içine alan bir yapıya içkin olduğu anlamı çıkabilir. Çünkü ideolojik bir okuma da beşer kaynaklı, modern zihinsel insanın yaptığı okumadır. Modern bilincin, her şeyin tükeneyeğine ve yerine daha iyisinin, çok daha iyisinin geleceğine olan güveni tamdır. İdeoloji de ancak kendisi hâkim bir vaziyete sahip olduğunda ilerlemenin mümkün olabileceğini düşünür. Ancak, dinin vahiy kaynaklı, tüm zaman ve zeminlerde geçerli, evrensel olduğu gerçeğini bilerek, İslam dininin bünyesinde sekülerleşmeye meydan vermeyen saiklerin bulunduğu fark edilebilir. Bu yönden bakıldığında, Türkiye’de dinin, toplumsal ve bireysel hafızadan kopmayan ancak, modernleştirici unsurların hayatın her alanına müdahil yapısı sebebiyle, gündelik hayat içerisinde bir takım dönüşümler geçirdiğini de ifade etmeliyiz. Örneğin “hem Hristiyanlığa inanmak, hem de Budizm ve astrolojiyi kabullenmek, bireyin yaşamında aynı anda yer etmesiyle bir “din kokteyli” ni mümkün hale getirmiştir” diyen Tschannen (Akt, Özay, 2007:168) ‘in ifadelerine katılarak, İslami kimliğe sahip bir kişinin de hem Şamanizm’e, Konfüçyanizm’e, Hindu öğretileri ya da Budizm’e gönül vererek; fal veya astrolojiyi kabul sahasına alarak dini kimliğini müphemleştirdiğini ifade edebiliriz. Esasen bu, derinine araştırılmaya gerek duyulan önemli bir konudur. Ancak, biz araştırmamızda “bu sürecin var olduğunu, yaşanıyor olduğunu” ifade etmekle yetindik.

Sekülerleşmenin sebeplerinin teşhisinde her ne kadar rasyonelleşme, çoğulculuk, sanayileşme, kentleşme gibi kavram ve olgular geleneksel kilise dininin değerlerinin

altını zorunlu olarak oymuş olsa da sekülerizmin, varlığın iki alanını bölmeye niyetli yapısı İslam'da ortaya çıkmamıştır. Bunda önemli bir husus da İslam'ın, evrene parçalı değil bütüncül bakışı, hem beden (dünyevi yönü) ve ruhu (ahiri yönü)¹⁷ ayrı ayrı algılayışı ve hem ikisinin hayatiyetini devam ettirebilmesi için birbirlerine muhtaç oluşlarını söylemesidir. Son bölümde İslam üzerinden okumaya çalıştığımız sekülerleşme sürecinin ortaya çıkmayışının önemli bir nedeni de budur. Sekülerleştirici unsurlar, müslümanın bilincini kendi asli mihverinden ayırıp, anlam dünyasının içini boşaltıp, değerlerini ters yüz edip, İslami dindarlığı özel alana çekerek oldukça modern bir kimlik inşasına sebep olabilmektedir. Bu yönüyle sekülerizm, İslam dünyasından kopuk değildir.

Çalışmamızın, ileri sürdüğümüz iddiaların değerlendirilmesiyle ortaya çıkan sonuçlarını şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Toplumsal farklılaşmalar sosyal bağlamda tezahürlerini önce zihni yapının değişmesiyle yaşar.
2. İlerlemeci dünya görüşü, toplumsal yapının hayatiyeti için sağlam fikri dayanaklar bulmakta zorlanmıştır. Modern Batı kültüründe dinin geri döndürülemez bir şekilde çökmesine neden olan bir sosyal süreç yaşanıldığını savunan sekülerleşme paradigması sorgulanmaktadır.
3. Modernleşme ve sekülerleşme kuramı, kurucu sosyologların beklediklerinin aksine dinin hayattan çekilmediği gerçeğini gözler önüne sermiştir. Yeni dini hareketler, S.S.C.B.'de yaşananlar, yapılan kamuoyu araştırmaları bu durumun örneklerinden yalnızca birkaçıdır.
4. Modernleşme sekülerleşmeye sebebiyet verse de, bu lineer bir süreç değil, artıp azalabilen, değişebilen, döngüsel bir form içerisinde devam etmektedir.

¹⁷Dünya hayatının yalnızca maddi çalışmayla kazanılamayacağı, gerçek refah için, kişinin yaratıcısına yönelerek çalışması gerekliliği ve bu yönüyle uhrevi ve dünyevi yönün işlevselliğinin birbirine bağlı oluşunu, Kuran-ı Kerim'in ilgili ayetinde görmek mümkündür: "Kim de benim zikrimden yüz çevirirse bilsin ki onun dar bir geçimi (hayatı) olur ve kıyamet gününde biz onu kör olarak haşrederiz." Ta-Ha /124.

5. Dini anlamda yaşanan değişmelerin bireysel, toplumsal ve kurumsal boyutları bulunmaktadır. Bireyin kendi öz alanına çekilen bir dindarlık tipi olduğu gibi, kurumlar içinde bir kurum olarak dinin kendini rasyonelleştirmesi ve “aşkın ve evrensel değerlerin artık dinden bağımsız ideolojiler tarafından oluşturulmaya başlandığı” (Dobbelaere, 2006:109), toplumsal sekülerleşme süreci de yaşanmaktadır.

6. Özellikle Türkiye üzerinden okunduğunda, dinin dönüşüm içerisinde olduğu ifade edilebilir. Dini algı, modernleştirici unsurlar arasında eriyip gitmemekte ancak, ikisinin kaynaşmasından dine bakış açısında ve ritüellerde birtakım değişimler gözlenebilmektedir.

7. Türk modernleşme sürecinde, toplum ile birey arasında, dinin aracılık sağladığı güçlü bağın yok olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte, İslami cemaat yapılanmaları, Kemalist ideolojinin toplumla kuramadığı organik bağı kurarak, dinin doğru metodolojisini kitlelere açma arzusunda olmuşlardır. Bu duruma Said Nursi hareketi örnek verilebilir.

8. Dinin yeni toplumsal formu, oldukça düşük dereceli bir aşkınlıkla, geleneksel toplumda olduğunun aksine dinin özel alana çekilmesine neden olmuştur. Bu dindarlığın öznel bir biçimidir. Din, bireylerin “kalplerinde” de olsa yaşamaya devam etmektedir.

9. Kutsalla ilişki yalnızca bireysel boyutuyla değil, cemaat boyutuyla da sürdürölmektedir. Özellikle ABD’de 1950’lerden itibaren ortaya çıkan, dini tarikatlar örneğinde olduğu gibi, dini çoğulculuk, modern dünyada kutsal ile olan ilişkisini gruplar oluşturarak sürdürmektedir diyebiliriz.

KAYNAKÇA

ADORNO, Thedor W. (2000), **Minima Moralia**, Çev., Orhan Koçak, A. Doğukan, Metis Yayınları, İstanbul.

AKTAN, Coşkun Can (2009), “Değişimin Önündeki Engeller”

http://www.canaktan.org/canaktan_personal/canaktan-arastirmalari/degisim/aktan-degisimin-onundeki-engeller.pdf

21.04.2009

ALTINTAŞ, Ramazan (2005), **Din ve Sekülerleşme**, Pınar Yayınları, İstanbul.

ALTINTAŞ, Ramazan (2002), “Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç ve Davranış Problemleri”, **CÜİFD**, C. 6, S. 1, s. 55-83

AMİN, Samir (2006), **Modernite, Demokrasi ve Din Kültüralizmlerin Eleştirisi**, Çev., Fikret Başkaya, Uğur Günsür, Güven Öztürk, Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara.

AMİN, Samir (2007), **Avrupamerkezcilik**, Çev., Mehmet Sert, Chiviyazıları, İstanbul.

ARSLAN, Abdurrahman (2004), **Modern Dünyada Müslümanlar**, İletişim Yayınları, İstanbul.

ASLANTÜRK, Zeki, Amman Tayfun (2001), **Sosyoloji, Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler**, Çamlıca Yay, İstanbul.

ARON, Raymond (2000), **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, Bilgi Yayınevi, Ankara.

ATTAS, S.Nakib (2003), **İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi**, İnsan Yayınları, İstanbul.

AYKIT, Dursun Ali (Çev) (2003), “Küresel Din Anketi”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, C. 16, S.3, s. 470-478

BAUMAN, Zygmunt (2003), **Modernlik ve Müphemlik**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

- BAUMAN, Zygmunt (2000), **Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BAUMAN, Zygmunt (1997), **Modernite ve Holocaust**, Çev., Süha Sertabiboğlu, Sarmal Yayınevi, İstanbul.
- BAYER, Ali (2006), **Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme Din İlişkisine Yeniden Bakış**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri ABD
- BECKFORD, James A. (2003), “20. Yüzyılın İkinci Yarısında Din Sosyolojisi”, Çev., İhsan Çapçioğlu, **AÜİFD** Cilt XLIV S. I, s. 467-487
- BEGOVIÇ, Alija İzzet (2008), **Doğu ve Batı Arasında İslam**, Çev., Salih Şaban, Nehir Yayınları, İstanbul.
- BELL, Daniel (2006), “Kutsalın Dönüşü”, **Laik Ama Kutsal**, Haz., Ali Köse, Etkileşim Yayınları, İstanbul.s. 57-70
- BELLAH, Robert N. (2002), “Din İle Sosyal Bilim Arasında”, Haz., Ali Köse, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ufuk Kitapları, İstanbul. S. 161-188
- BERGER, Peter, L. (2005), **Kutsal Şemsiye**, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- BERGER, Peter, L. (2002a), “Sekülerizmin Gerilemesi”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Haz., Ali Köse, s. 11-32, Ufuk Kitapları, İstanbul.
- BERGER, Peter, L. (2002b), “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Haz., Ali Köse, s. 75-93, Ufuk Kitapları, İstanbul.
- BERGER, Peter, L. (2002c), “Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi”, **Din ve Modernlik -Toplumbilim Yazıları I-**, Der., ve Çev., Adil Çiftçi, s. 121-174, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- BERGER Peter ve Thomas Luckmann (19??), **Bilgi Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi**, Çev., M. Rami Ayas, s. 375-385

BERGER, Peter L., Brigitte Berger, Hansfried Kellner (1985), **Modernleşme ve Bilinç**, Pınar Yayınları, İstanbul.

BOCK, Kenneth (2002), “İlerleme Gelişme ve Evrim Kuramları”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Haz., Mete Tunçay-Aydın Uğur, s. 51-92, Ayraç Yayınları, Ankara.

BOTTOMORE Tom, Robert NİSBET (2002), **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Haz., Mete Tunçay-Aydın Uğur, Ayraç Yayınevi, Ankara.

BULAÇ, Ali, (2008), “Sekülerlik Üzerine”,

<http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=738352&keyfield=73656BC3BC6C65726C65C59F6D65>,

15 Eylül 2008

BULAÇ, Ali (2006), **Din ve Modernizm**, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul.

CAN, Yücel, “Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramlarını Paradigma Temelli Bir Sınıflandırma Denemesi”, **C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi** Mayıs 2005 Cilt: 29 No:1 s.1-11, Sivas.

CAPPS, Walter H. , “Toplum ve Din”; **Din, Toplum ve Kültür**, Haz., Ali Coşkun, s. 23-51, İz Yayıncılık, İstanbul.

CORM, Georges (2008), **21.Yüzyılda Din Sorunu**, İletişim Yayınları, İstanbul.

COŞKUN, Ali (2005), **Din, Toplum ve Kültür**, İz Yayınları, İstanbul,

CHEVALİER, Jean (19??) **Din Fenomeni**, Çev., Mehmet Aydın, s. 79-125

ÇAYIR, Kenan (1999), **Yeni Sosyal Hareketler**, Kaknüs Yayınları, İstanbul.

ÇİFTÇİ, Adil (2002), “ Toplumbilim, Teoloji ve Bilgi Sosyolojisi”, **Din ve Modernlik- Toplumbilim Yazıları I-**, Der., ve Çev., Adil Çiftçi, s. 15-57, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.

ÇİĞDEM, Ahmet (2001), **Taşra Epiği**, Birikim Yayınları, İstanbul.

- ÇİĞDEM, Ahmet (1997), **Akıl ve Toplumun Özgürleşimi**, Vadi Yayınları, 2. Basım, Ankara.
- ÇIRAKMAN, Aslı (2001), “Avrupa Fikrinden Avrupamerkezciliğe”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, Yıl:4 S. 14, s. 28-46
- DAVİE, Grace (2006), **Din Sosyolojisi: Konu ve Değişimler**, Çev., İhsan Çapçioğlu, **AÜİFD** 47, S I, s. 239-258
- DAVİE, Grace (2005), “Din Sosyolojisi”, **Din, Toplum ve Kültür**, Çev., Ali Coşkun, s. İz Yayıncılık, İstanbul.
- DAVIES, Norman (1995), **Avrupa Tarihi**, Çev., Burcu Çıgman vd., İmge Yayınları, Ankara.
- DAVİS, Winston (2004), **Din Sosyolojisi**, **AÜİFD** XL V S.11, s. 231-308
- DAVİSON, Andrew (2002), **Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik**, İletişim Yayınları, Çev., Tuncay Birkan, İstanbul.
- DANİEL, Bell, “Kutsalın Dönüşü”, **Laik Ama Kutsal**, Çev: Ali Köse, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 57-70
- DAWSON, Christopher (2003), **İlerleme ve Din**, Açılım Kitap, İstanbul.
- DEKKERS, Wim (1996), “Neye Ölüm Deriz? Batı Kültüründe Yaşamın Sonu Hakkında Bazı Düşünceler” Çev., Yasemin Oğuz, s. 9-17, **3P Dergisi** “Ötenazi”
- DEMİRHAN, Ahmet (2004), **Modernlik**, İnsan Yayınları, İstanbul.
- DOBBELAERE, Karel (2006), “Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme”, **Laik Ama Kutsal**, Haz., Ali Köse, s. 109-128, Etkileşim Yayınları, İstanbul.
- DURKHEİM, Emile (2005), **Dinsel Hayatın İlkel Biçimleri**, Çev., Fuat Aydın, Ataç Yayınları, İstanbul.
- DÜNYABÜLTENİ (2005), “Toplumun Yüzde 1’i Ateist Çıktı”

http://dunyabulteni.net/news_detail.php?id=1190&uniq_id=1202038470

19.11.2005

ELİADE, Mircea (1991), **Kutsal ve Din Dışı**, Çev., Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara.

ELİAS, Norbert (2000), **Zaman**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

FREUND, Julien (2002), “Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Hazırlayanlar: Mete Tunçay, Aydın Uğur, s. 157-191, Ayraç Yayınevi, Ankara.

GENCER, Bedri, (2008), **İslam’da Modernleşme 1839-1939**, Lotus Yayınevi, Ankara.

GIDDENS, Anthony (2002), “Pozitivizm ve Eleştircileri”, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Hazırlayanlar: Mete Tunçay, Aydın Uğur, s. 243-290, Ayraç Yayınevi, Ankara.

GIDDENS, Anthony (1994), **Modernliğin Sonuçları**, Çev., Ersin Kuşdil, Ayrıntı yayınları, İstanbul.

GÖKÇE, Feyyat (2005), **Değişme Sürecinde Devlet ve Eğitim**, Tekağaç Yayınları, Ankara.

GÖLE, Nilüfer (2003), “Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı”, **Kültür ve Modernite**, Der., Gönül Pultar, E.İncirlioğlu, B.Akşit, s. 70-81, Türkiye Kültür Araştırmaları, İstanbul.

GÖLE, Nilüfer (1998), “Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Ders”, **Doğu Batı Düşünce Dergisi**, Yıl:1 Sayı:2 s.55-62

GÜNAY, Ünver (2006), **Dindarlığın Sosyolojisi**, Ed., Ünver Günay, Celaleddin Çelik, Karahan Kitabevi, Adana.

GÜNAY, Ünver (2002), “Din Sosyolojisinin Tarihsel Gelişimi ve Sorunları”, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi** S. 12, s. 1-20

- GÜNAY, Ünver (1999), **Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dini Hayat**, Erzurum Kitaplığı, İstanbul.
- GÜNAY, Ünver (1987), “Modern Sanayi Toplumlarda Din: II”, **E.Ü.İ.F. Dergisi**, S. 3, s. 29-58
- GÜNAY, Ünver (1986), “Modern Sanayi Toplumlarda Din: I”, **E.Ü.İ.F. Dergisi**, S. 3, s. 41-88
- GLAZIER, Stephen D. (2005), “Din Antropolojisi”, **Din, Toplum ve Kültür**, Çev., Ali Coşkun, s.121-130, İz Yayıncılık, İstanbul.
- GÜRSOY, Şahin ve İhsan Çapcıoğlu (2006), “Bir Türk Düşünürü Olarak Ziya Gökalp: Hayatı, Kişiliği ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme”, **AÜİFD** 47 (2006), S. 2, s. 89-98.
- HADDEN, Jeffrey, K. (2002), “Sekülerizmden Dönüş”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Haz., Ali Köse, s. 123-159, Ufuk Kitapları, İstanbul.
- HOCAOĞLU, Durmuş (2007), “Din’de “İkame” Prensibi”, **Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**.. Sayı: 13, ss.249-298, Isparta.
- HOCAOĞLU, Durmuş (1998) “İslâm, Laiklik, Sekülerlik ve Türkiye Pratiği”, **Zaman**, 30.07.1998, S.02, s. 4
- HOCAOĞLU, Durmuş (1994a), “Batı Tarzı Dünyevileşme: Laiklik ve Sekülerlik”, **Türkiye Günlüğü**, Mayıs-Haziran, S. 28, s. 92-112
- HOCAOĞLU, Durmuş (1994 b) “Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi”, **Türkiye Günlüğü**, Temmuz-Ağustos, S. 29, s. 35-77
- HOLLINGER, Robert (2005), **Postmodernizm ve Sosyal Bilimler**, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- JEANNIERE, Abdel (1994), “Modernite Nedir?”, Çev: Nilgün Tatal Küçük, **Modernite Versus Postmodernite**, Der: Mehmet Küçük, s. 15-26, Vadi Yayınları, Ankara.

KAÇMAZOĞLU, Hacı Bayram (1999), **Türk Sosyolojisi Tarihi Üzerine Araştırmalar**, Birey Yayınları, İstanbul.

KAHRAMAN, H. Bülent (2002), “Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, **Doğu-Batı Düşünce Dergisi**, Yıl 5, Sayı 20, Ağustos-Eylül-Ekim-1, s.159-185.

KALIN, İbrahim (2007), **İslam ve Batı**, İSAM Yayınları, İstanbul.

KAPLAN, Yusuf (sunuştan) (2003), **İlerleme ve Din**, Grace Davie, Açılım Kitap, İstanbul.

KEHRER, Günter (1998), **Din Sosyolojisi**, Çev., M.Emin Köktaş , Haz., Yasin Aktay, s.17-108, Vadi Yayınları, Ankara.

KEMERLİ, Ahmet (2005), “Sekülerizm yargılanıyor”,

<http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=166591&keyfield=73656BC3BC6C65726C65C59F6D65>,

24 Nisan 2005.

KESKİN, Mustafa (2004), “Din Toplum İlişkileri Üzerine Bir Genelleme”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, S.4, s. 7-21

KESKİN, Mustafa (2003), “Ziya Gökalp’in Din Anlayışı”, **İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.8 s.101-118

KEYDER, Çağlar (2003), “1990’larda Türkiye’de Modernleşmenin Doğrultusu”, **Kültür ve Modernite**, Der., Gönül Pultar, E.İncirlioğlu, B.Akşit, s. 29-42, Türkiye Kültür Araştırmaları, İstanbul.

KILIÇ, Ahmet F. (2007), “Din Sosyolojisinde Dini Grup Tipolojileri”, **Değerler Eğitimi Dergisi**, S. 5, s. 37-58.

KİRMAN, M. Ali (2005), **Din ve Sekülerleşme**, Karahan Kitabevi, Adana.

KİRMAN, M. Ali (2003), “Yeni Dini Hareketleri Tanımlama Problemi ve Tipolojik Yaklaşımlar”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi** III S. 4, s.27-43

- KOLAKOWSKI, Leszek (1999), **Modernliğin Sonsuz Duruşması**, Çev: Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul.
- KONGAR, Emre (1995), **Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği**, Bilgi Yayınları, İstanbul.
- KÖSE, Ali (2006), “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, **Laik Ama Kutsal**, Haz., Ali Köse, s.11-21, Etkileşim Yayınları, İstanbul.
- KÖSE, Ali (2002), “Sekülerden Kutsala Yolculuk”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Ufuk Kitapları, s. 203-222, İstanbul.
- KÖSE, Ali (2001), “Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, **Liberal Düşünce**, Güz 2001, S. 24, s. 150-165.
- KURT, Abdurrahman (2008), “Sosyolojik Din Tanımları ve Dine Teolojik Bakış Sorunu”, T.C. **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 17, S. 2, Bursa
- KÜÇÜKCAN, Talip (2007), “Kamusal Alan ve Din”, **Köprü**, yaz, S. 99
- <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=862>
- LUCKMANN, Thomas (2003), **Görünmeyen Din**, Çev., Ali Coşkun, Fuat Aydın, Rağbet Yayınları, İstanbul.
- MARDİN, Şerif (2008), **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- MARDİN, Şerif (1992), **Din ve İdeoloji**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- MARSHALL, Gordon (1999), **Sosyoloji Sözlüğü**, Çev., Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- MARTİN, David (2002), “Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek”, s. 189-201, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Haz., Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul.

- MERİÇ, Cemil (2007), **Saint Simon: İlk Sosyolog İlk Sosyalist**, İletişim Yayınları, İstanbul.
- MERİÇ, Nevin (2005), **Değişen Kentte Dini Hayat**, Kapı Yayınları, İstanbul.
- MERT, Nuray (1997), “Modernlik ve Laiklik”, **İslam ve Modernleşme**, İSAM, İstanbul.
- MERT, Nuray (1994), **Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış**, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- MESTROVIÇ, Stjephan G. (2004), **Uygar Barbarlık**, Çev., Mehmet Özay, Açılım Kitap, İstanbul.
- NEWMAN, Christopher (2004), “Din Sosyolojisi: Uyuşma, Çatışma ve Değişim”, Çev., Yrd.Doç.Dr. M. Cengiz Yıldız, **Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi**, C. 3, S. 8 s. 137-141.
- NISBET, Robert (2005), “Sosyoloji ve Din”, **Din, Toplum ve Kültür**, Çev: Ali Coşkun, İz Yayıncılık, İstanbul.
- NISBET, Robert (2002), “Muhafazakârlık”, Çev., Erol Mutlu, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Ayraç Yayınevi, Ankara
- NORTHBOURNE, Lord (2003), **Modern Dünyada Din**, Çev., Şahabeddin Yalçın, İnsan Yayınları, İstanbul.
- NOTTINGHAM, Elizabeth, K. (2004), “Din Sosyolojisi Araştırmaları”, Çev., M. Ali Kirman, **Din Bilimleri Akademik Araştırmaları Dergisi**, 3, s. 153-172
- NİŞANYAN, Sevan (2002), **Sözlerin Soyağacı Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü**, Adam Yayınları, İstanbul.
- OKUMUŞ, Ejder (2007), “**Modernleşme, Sekülerleşme ve Din**”, Dicle Üniversitesi Mart, s. 1-22
- OKUMUŞ, Ejder (2003a), **Toplumsal Değişme ve Din**, İnsan Yayınları, İstanbul.

OKUMUŞ, Ejder (2003b) “Toplumsal Eşitsizliklerin Meşruiyet Kazanmasında Din”,
C.Ü. Sosyoloji Tartışmaları Dergisi S.1,s. 51-68, Sivas.

OSTWALT, Conrad (2006), “Seküler Çan Kuleleri”, **Laik Ama Kutsal**, Haz., Ali Köse, s. 35-55, Etkileşim Yayınları, İstanbul.

ÖĞÜN, Süleyman Seyfi (2008), “Ölümün hayatiyetine dair”

<http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=655863&keyfield=C3B66CC3BC6D2C206D6F6465726E>

24.02. 2008

ÖZAY, Mehmet (2007), **Sekülerleşme ve Din**, İz Yayıncılık, İstanbul.

ÖZENÇ, Ali (2006), **Şerif Mardin’e Göre Modernleşme ve Din**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE, Felsefe ve Din Bilimleri ABD, Din Sosyolojisi BD

ÖZKAN, Emrah, (2008), **Bir Düşün Adamı Olarak Niyazi Berkes**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Sosyoloji ABD

PAKER, Oya (2003), “Gündelik Bilginin İnşası Bağlamında Sosyal Temsiller: Modernlik, Gelenek ve Din”, s. 239-263, **Kültür ve Modernite**, Der., Gönül Pultar, E.İncirlioğlu ve B.Akşit, Türkiye Kültür Araştırmaları, İstanbul.

PAPPE, İlan, **Modern Ortadoğu**, Çev., Gül Atmaca, NTV Yayınları, İstanbul, 2008

RIIS, Ole, “Modern Toplumda Din Alanındaki Son Gelişmeler”, Çev., Bünyamin Solmaz - İhsan Çapçioğlu, **Dinî Araştırmalar**, Cilt: 8, s. 23, s. 299-314.

ROBINSON, Francis,(2002), “İslamda Sekülerleşme”, Çev., Celaleddin ÇELİK, **E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi** S. 13 Yıl: 2002 , s. 343-355

SARAÇ, Tahsin (1976), **Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük**, Ankara.

SARP, Seyhan (2007), **Niyazi Berkes’in Çağdaşlaşma ve Eğitim İle İlgili Görüşleri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Eğitim Programları ve Öğretim Bilim Dalı, Eğitim Bilimleri ABD.

SHAYEGAN, Daryush (1997), **Yaralı Bilinç**, Çev., Haldun Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul.

STARK, Rodney (2002), “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Haz., Ali Köse, s. 33-74, Ufuk Kitapları, İstanbul

SUBAŞI, Necdet, (2007), **Sınırları Yoklamak -Din Sosyolojisi Okumaları-**, Ötüken Yayınları, İstanbul.

SUBAŞI, Necdet (2004), **Gündelik Hayat ve Dinsellik**, İz Yayıncılık, İstanbul.

SUBAŞI, Necdet (2003), **Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme**, Vadi Yayınları, Ankara.

SUBAŞI, Necdet (1999), **Kutsanmış Görüntüler**, Nehir Yayınları, İstanbul.

SWATOS, William, K. Christiano (2002),”Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni”, **Sekülerizm Sorgulanıyor**, Haz., Ali Köse, s. 95-121, Ufuk Kitapları, İstanbul.

SWINGWOOD, Alan (1998), **Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi**, Çev., Osman Akınhay, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

ŞENTÜRK, Recep (2004), **Yeni Din Sosyolojileri**, Gelenek Yayıncılık, İstanbul.

TANYOL, Cahit (1993) “Boran’ın Ahlaki Kişiliği ve Niyazi Berkes”, **Toplumbilim**, S. 2, s. 37-40. Ed. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul.

THOMPSON, Ian (2004), **Odaktaki Sosyoloji-Din Sosyolojisine Giriş**, Çev., Bekir Zakir Çoban, Birey yayınları, İstanbul.

TILLICH, Paul (2000), **İmanın Dinamikleri**, Çev., Fahrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.

TIMETURK (2008), “Dünya gençliği gittikçe dindarlaşıyor”

<http://www.timeturk.com/Dunya-gencligi-gittikce-dindarlasiyor-17267-haberi.html>

12.07.2008

- TOKU, Neşet (2000), “Gelenekten Moderniteye”, **Düşünen Siyaset**, Nisan, s. 167 – 184
- TOURAİNE, Alain (2007), **Modernliğin Eleştirisi**, YKY, İstanbul.
- TOURAİNE, Alain (1999), “Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri: Yeni Sosyal Hareketler”, **Yeni Sosyal Hareketler**, s. 13-33, Haz., Kenan Çayır, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- TURNER, Bryan S. (1991), **Max Weber ve İslam- Eleştirel Bir Yaklaşım**, Vadi Yayınları, Ankara.
- TÜMER, Günay (1986), “Çeşitli Yönleriyle Din”, **AÜİFD**, Cilt: XXVIII, Ankara 1986, s.213-267.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (2001), **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yayınları, İstanbul.
- ÜNAL, Mehmet Süheyl (2008), “Peter L. Berger’e Göre Dini Tecrübenin Günümüz Dindarı İçin Anlamı”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, S. 3, s. 145-157
- WACH, Joachim (2005), **Din Sosyolojisi**, Çev., Ünver Günay, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul.
- WUTHNOW, Robert J. (2002), “Din Sosyolojisi”, **Din ve Modernlik -Toplumbilim Yazıları I-**, Der., ve Çev., Adil Çiftçi, s. 59-118, Ankara Okulu Yayınları
- YILDIRIM, Ergün (2003), “Sosyolojik Pozitivizm ve Teoloji Arasında Müphemleşen Din Sosyolojisi” , **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S.9, s. 199-211
- YILDIRIM, Ergün (1999), **Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi**, Bilge Yayıncılık, İstanbul.
- ZUCKERMAN, Phil (2006), **Din Sosyolojisine Giriş**, Çeviri ve Notlar: İhsan Çapçioğlu, Halil Aydınalp, Birleşik Kitabevi, Ankara.

ZUCKERMAN, Phil (2005), Sekülerleşme: Avrupa-Evet, Amerika- Hayır: Sekülerleşme Neden Amerika Birleşik Devletlerinde Ortaya Çıkmadı da Batı Avrupa'da Ortaya Çıktı? Teoriler ve Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme, Çev: Şahin Gürsoy, **AÜİFO** XLVI, S. I, s. 223-229

ÖZGEÇMİŞ

İlk ve ortaöğrenimini Bursa/Orhangazi’de tamamladı. Yüksek öğrenimini Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde 2006 yılında tamamladı. Halen SAÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı’nda lisansüstü eğitimine devam etmektedir.