



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

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

Talip DEMİR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KAHRAMANMARAŞ
HAZİRAN - 2015**



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

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

**DANIŞMAN : Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN
JÜRİ : Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR
JÜRİ : Yrd. Doç. Dr. Ali BAYER**

Talip DEMİR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KAHRAMANMARAŞ
HAZİRAN - 2015**

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

SOSYOLOJİK PERSPEKTİFTEN POSTMODERNİTE
VE DİN İLİŞKİSİNE YENİDEN BAKIŞ

Talip DEMİR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Kod No :

Bu Tez / Proje/...../..... Tarihinde Aşağıdaki Jüri Üyeleri Tarafından
Oy Birliği / Oy Çokluğu ile Kabul Edilmiştir.

Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN

Prof. Dr. Hüsni Ezber BODUR

Yrd. Doç. Dr. Ali BAYER

BAŞKAN

ÜYE

ÜYE

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Doç. Dr. Abdullah SOYSAL
Enstitü Müdürü

Not: Bu tez ve projede kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunundaki hükümlere tabidir.

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

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

Talip DEMİR

Danışman : Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN

Yıl : 2015 , Sayfa: 78+ix

**Jüri : Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN (Başkan)
: Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR (Üye)
: Yrd. Doç. Dr. Ali BAYER (Üye)**

Modernleşme, genel anlamda 17.yüzyılda Avrupa’da başlayan daha sonra da tüm dünyaya yayılan bir dizi kökten değişim ve dönüşümü ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Bu değişim sürecinin en etkili lokomotifleri sanayileşme, rasyonelleşme, bilimsel bilgi ve teknolojinin gelişmesi süreçleridir. Ancak modern hayat, sunduğu olanakların yanında birçok olumsuzluğu da beraberinde getirmiştir. Modernleşmeye yönelik eleştirilerin daha ziyade postmodern söyleme referansla dile getirildiği söylenebilir. Modernitenin temel dayanaklarını ‘anlatı’ olarak nitelendiren postmodern söylemde, modernitenin dışladığı her türlü insan aktivitesine yer açılmıştır. Modern dönemde geleneksel toplumlardaki etkinliğini ve değerini gittikçe kaybeden din de postmodern olarak adlandırılan bu dönemde “yeni bir karaktere” bürünmüştür. Ancak bu yeni durum, postmodern toplumlarda dinin yeniden yükselişe geçtiği ya da toplumsal hayatta merkezi bir konuma geldiği anlamına gelmemektedir. Daha ziyade dinin bireysel bir aktivite haline gelip bireyin yaşam alanında “seçeneklerden biri” olarak görüldüğü söylenebilir. Dahası bu dönemde gündeme gelen dinin klasik anlamda anlaşılan din kavramı ile aynı şeye tekabül edip etmediği tartışmalı bir konudur. Buradan hareketle araştırmamızda, postmodernite-din ilişkisine sosyolojik açıdan yaklaşılarak postmodern toplumlarda dinin yeri ve önemi belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din, modernite, modernleşme, postmodernite, sekülerleşme.

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

ABSTRACT

MA THESIS

**THE REVIEW OF RELATION BETWEEN
RELIGION AND POSTMODERNITY
IN SOCIOLOGICAL PERSPECTIVES**

Talip DEMİR

Supervisor : Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN

Year : 2015 , Pages: 78+ix

**Jury : Prof. Dr. Mehmet Ali KİRMAN (Chairperson)
: Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR (Member)
: Asist. Prof. Dr. Ali BAYER (Member)**

Modernization, in general, is a concept that used to refer a series radical changing and transformation which began in the 17th century in Europe then spread throughout the world. The most effective dynamics of this changing process are the industrialization, rationalization, development of scientific knowledge and technology. Modern life, however has brought various negatives alongside with the opportunities it offered. It can be said that the critiques that directed to modernization are much rather voiced by reference to postmodern discourse. Postmodern discourse that describes the basic foundations of modernity as ‘narrative’, made space to all kinds of human activities which excluded by modernity. In the modern age, religion which increasingly losing its effectiveness and value that had it during the traditional society, has taken “a new character” in this period which is called postmodern. This new situation, however doesn’t mean that the rising of religion in postmodern societies or religion is coming to central location of social life again. Rather, it can be said that religion becoming an individual activity and this can be seen as the “one of the options” in individual life. Moreover, it is controversial issue that whether religion which came into question during this period correspond with the concept that understood in the classical sense. In this research, so that it will be evaluated the role and importance of religion in postmodern societies by approaching postmodernity-religion relation from sociological perspective.

Keywords: Religion, modernity, modernization, postmodernity, secularization.

ÖN SÖZ

İnsanoğlunun bugüne kadar yaşamış olduğu en köklü dönüşüm süreçlerinden biri olan modernleşme, geleneksel toplumun değerlerini ve inanç sistemini yıkarak yerine aklın ve bilimin merkeze alındığı yeni bir yaşam biçimini ikame etmiştir. Bu sayede insanoğlunun, yüzyıllar süren karanlık uykusundan uyanacağı ve çok daha müreffeh bir hayata adım atacağı öngörülmüştür. Ancak 20. yüzyılda meydana gelen birçok toplumsal ve siyasal gelişmeyle birlikte bu öngörülerin gerçekleşmediği ve modernleşmenin yol açtığı olumsuzluklara karşı radikal tepkilerin ortaya çıktığı gözlenmiştir. Bu tepkilerden en dikkat çeken, başlangıçta mimari ve felsefi alanda ortaya çıkan ve zamanla neredeyse bütün disiplinlere sirayet eden ‘postmodernite’ söylemidir. Moderniteye hem düşünsel hem de gündelik pratikler bağlamında itirazlar getiren bu söylem, bireylerin akıl yürütme biçimlerinden sıradan alışkanlıklarına kadar birçok unsurun değişmesine neden olmuştur. Böylesi bir değişim sürecinden dinî inanç ve pratiklerin de etkilendiği, değişen toplumsal yapıyla birlikte yeni bir karaktere bürünerek söz konusu sürece uyum sağladığı gözlenmiştir.

Postmodernite ve din ilişkisini sosyolojik perspektiften ele almaya çalışan bu çalışma beş bölümden oluşmaktadır. Birinci Bölüm’de konunun amacı, önemi, yöntemi, kapsamı ve sınırlılıkları belirtilerek konuya kısa bir giriş yapılmıştır. İkinci Bölüm’de konu ile ilgili önceki çalışmalar ele alınarak katkıları özetlenmiştir. Üçüncü Bölüm’de modernleşme ve din ilişkisi rasyonelleşme, farklılaşma, bireycilik ve sekülerleşme bağlamlarında ele alınmıştır. Dördüncü Bölüm’de postmodernite ve din ilişkisi ele alınarak, postmodern dönemde dinin hangi bağlamlarda tezahür ettiği irdelenmiştir. Sonuç ve Tartışma bölümünde konuyla ilgili fikirlerin genel bir değerlendirmesi yapılmıştır.

Çalışma boyunca gerek maddi gerekse manevi desteğini, önderliğini, rehberliğini her zaman hissettiğim ve ayrıca danışmanım olmakla beni onurlandıran değerli hocam Sayın Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN’a teşekkür ederim. Ayrıca sosyolojik bir perspektif kazanmamızı sağlayan, araştırma boyunca yardımlarını esirgemeyen kıymetli hocam Sayın Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR’a da teşekkür ederim. Araştırma boyunca görüş ve önerilerini benimle paylaşan Sayın Yrd. Doç. Dr. Ali BAYER’e şükranlarımı sunarım.

Her zaman yanımda olup desteğini ve sabrını esirgemeyen eşim Hülya’ya, kendilerinden çaldığım zaman ve ilgi için beni affetmelerini umduğum kızlarım İrem ve Ebru’ya teşekkür ederim.

Kahramanmaraş, 2015
Talip DEMİR

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTRACT.....	II
ÖN SÖZ.....	III
İÇİNDEKİLER	IV
KISALTMALAR LİSTESİ	V
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Problem	1
1.2. Amaç ve Önem	1
1.3. Kapsam ve Sınırlılıklar.....	2
1.4. Yöntem ve Teknikler.....	2
2. ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR	4
3. MODERNLEŞME VE DİN.....	6
3.1. Modernleşme Kavramına Genel Bir Bakış	6
3.2. Modernleşme Kavramına Yöneltilen Eleştiriler.....	10
3.3. Modernleşme ve Din İlişkisi.....	15
3.3.1. Rasyonelleşme ve Din.....	16
3.3.2. Farklılaşma ve Din	20
3.3.3. Bireycilik ve Din.....	23
3.3.4. Sekülerleşme ve Din.....	27
4. POSTMODERNİTE VE DİN.....	36
4.1. Postmodernite Kavramına Genel Bir Bakış	36
4.2. Postmodernite Kavramına Yöneltilen Eleştiriler.....	40
4.3. Postmodernite ve Din İlişkisi	44
4.3.1. Dinî Çoğulculuk.....	49
4.3.2. Rasyonel Seçim ve Dinî Çoğulculuk	52
4.3.3. Yeni Dindarlık Biçimleri.....	58
4.3.4. Popüler Kültür ve Din	63
5. SONUÇ VE TARTIŞMA	68
KAYNAKLAR	71
ÖZ GEÇMİŞ	

KISALTMALAR LİSTESİ

Akt.	Aktaran
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
DEM	Değerler Eğitimi Merkezi
Der.	Derleyen
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
İFD	İlahiyat Fakültesi Dergisi
Krş.	Karşılaştırınız
Knş.	Konuşan
KSÜ	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
OMÜ	On Dokuz Mayıs Üniversitesi
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan sayfaya
vs.	Vesaire
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve diğerleri

1. GİRİŞ

1.1. Problem

Sosyolojinin ortaya çıktığı 19.yüzyıldaki tarihsel koşullara bakıldığında tam bir kargaşa ve kaosun hâkim olduğu görülebilir. İngiltere’de ortaya çıkan Sanayi Devrimi yaşam tarzlarını radikal bir biçimde değiştirmeye başlamış, Fransa’da ortaya çıkan İhtilal, yeni ve alışılmadık fikirler yayarak insanların düşünce yapılarını yeniden inşa etmek gibi bir misyona bürünmüştür. Durkheim’ın *anomi* adını verdiği bu toplumsal kargaşa halinde filizlenen sosyoloji biliminden, dertlere deva olması ya da hiç olmazsa yaşanan toplumsal çalkantılara ve değişimlere ışık tutması beklenmiştir. Bu beklentilere cevap vermek amacıyla gerek sosyolojinin klasik dönemdeki kurucuları, gerekse sonraki kuşaktan birçok sosyolog, toplumların tecrübe ettiği değişim ve dönüşümleri dolaylı da olsa çalışmalarının merkezine almıştır.

20.yüzyılın ortalarına kadar yaşanan değişim ve dönüşümler çoğu zaman modern toplum-geleneksel toplum dikotomisi çerçevesinde tahayyül edilmiştir. Ancak özellikle 1970’lerden sonra modernitenin evrensel aklı ve tüm insanlığa refah, mutluluk ve ilerleme getireceği inancı, aynı yüzyılın ilk yarısında patlak veren iki Dünya Savaşı’yla yaşanan felaketler neticesinde ciddi bir şekilde sorgulanmaya ve eleştirilmeye başlanmıştır. Moderniteye ve sunduğu yaşam felsefesine yapılan bu itirazlar genel olarak ‘postmodernite’ ya da ‘postmodernizm’ kavramlarıyla ifade edilmiştir.

Bu noktadan hareketle araştırmamızın konusu, moderniteye bir çeşit itiraz ve başkaldırı iddiasıyla ortaya çıkan postmodernite ile din arasındaki ilişkinin sosyolojik açıdan incelenmesidir. Postmodern söylemin temel çıkış noktasının, özellikle modernite başta olmak üzere bütün ‘büyük anlatılara’ karşı gösterilen bir çeşit tepki olduğu söylenebilir. Bu tepkinin evrensellik iddiasıyla ortaya çıkan büyük dinlere karşı da gösteriliyor olmasından dolayı, “postmodern olarak adlandırılan dönemlerde dinin toplumsal yaşamdaki konumunun ne olduğu” sorusu araştırmamızın temel problemini oluşturmaktadır. Dahası postmodern söylem temelde moderniteye karşı bir itiraz olarak filizlendiğinden, modernitenin başta din olmak üzere kapı dışı ettiği bütün söylemlere kucak açıp açmadığı; bütün dünya genelinde ortaya çıktığı gözlemlenen yeni dinî hareketlerin ve birtakım fundamentalist cereyanların postmodern toplum düşüncesinin çatısı altında düşünülüp düşünülemeyeceği; yani postmodern duruşun dinî canlanma için uygun bir felsefî arka plan sunup sunmadığı gibi sorular tartışılacaktır.

Öte yandan, gerçekten postmodern bir toplumda yaşayıp yaşamadığımız konusu sosyologlar arasında ihtilaflı bir meseledir. Kimileri postmodernitenin, modernitenin bir devamı olarak modernitenin içinden zuhur eden gelip geçici bir modadan ibaret olduğunu savunurken, kimileri modernitenin temel karakteristiklerinden farklı yepyeni bir döneme girdiğimizi ısrarla belirtmektedir. Çalışmamızda postmodernitenin, moderniteden tamamen farklı ve kopuk bir dönem olarak değil de, modernitenin temel dinamiklerinin doğal bir uzantısı olarak yaşanan bir çeşit *dönemeç* olduğu fikri vurgulanacaktır.

1.2. Amaç ve Önem

Sosyal bilimcilerin en temel amaçlarından biri, yaşadıkları toplumun fotoğrafını çekmek istemeleridir. İnsanoğlunun binlerce yıl süren yaşam serüveni içinde çok kısa bir kesitte yaşayan ve şahit olduğu tabloyu aktarma arzusunda olan bilim adamları, bu

amaç doğrultusunda birtakım kavramsal şemalar oluşturarak yaşanan gerçekliği yakalama uğraşısı içinde olmuşlardır. Bu çalışmada da hedeflenen amaçlardan biri var olan sosyal gerçekliği betimlemektir.

Din sosyologları, dinin içinde bulunduğu tarihsel koşullara göre nasıl bir seyir izlediği, yaşanan sosyo-kültürel değişimin din olgusu üzerindeki etkileri gibi konularla bir hayli ilgilenmişlerdir. ‘Postmodern’ olarak adlandırılan dönemle din arasındaki ilişkiyi ortaya koymayı amaçlayan bu araştırmada, bu iki kavramın birbirleriyle olan etkileşimi sosyolojik perspektiften ele alınmaya çalışılacak, ‘postmodern’ olarak adlandırılan dönemlerde dinî inancın ve davranışın aldığı yeni formlar irdelenecek ve postmodernitenin, modern dünyada kendisine ancak bireyin vicdanında yer bulabilen din için bir kurtuluş umudu olup olmadığı tartışılacaktır.

Din sosyolojisi alanında günümüze kadar yapılan çalışmalara bakıldığında, sosyolojik perspektiften postmodernite-din ilişkisinin münferit bir tez çalışması yapılmadığı görülmektedir. 1970’lerden bu yana sosyal bilimlerden felsefeye kadar birçok alanda gündeme gelen postmodernite tartışmaları çerçevesinde, dine ilişkin müstakil çalışmalar yok denecek kadar az olmuştur. Bu nedenle çalışmamız, bu alandaki eksikliği giderme noktasında atılmış mütevazı bir adım olarak değerlendirilebilir.

1.3. Kapsam ve Sınırlılıklar

20.yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan ve oldukça hızlı bir şekilde yayılan postmodernite söylemi, mimariden sanata, edebiyattan felsefeye kadar birçok alanda gündeme gelmiştir. Tartışmalar daha çok teorik ve felsefi düzlemde, ‘modernizme karşı bir anti-tez’ çerçevesinde gerçekleşmesine rağmen sosyal bilim alanında da kendisine yer bulmakta gecikmemiştir. Postmodernite konusu, entelektüel camiada oldukça etkili bir cazibeye sahip olmasından olacak, modernizmle bir şekilde derdi olan hemen herkesin ilgisini çekmiştir.

Özellikle 17.yüzyıldan bu yana bilimsel araştırmalardaki baş döndürücü gelişmeler ışığında insanoğlunun bilgi birikimi bir hayli artmış, bilimsel disiplinlerin hemen hepsinde uzmanlaşmaya gidilmiştir. Böylece yapılan çalışmalar doğal olarak belirli sınırlılıkları da bünyesinde barındırmıştır. Dolayısıyla her bilimsel çalışma gibi araştırmamız da belirli sınırlılıkları haizdir. Sosyal bilimlerdeki birçok konu gibi ‘postmodernite’ konusu da çok boyutlu ve disiplinler arası bir bakışla ele alınıp incelenebilecek olan bir konudur. Ancak, din sosyolojisi alanında gerçekleştirilen bu araştırma, en nihayetinde sosyal bilimsel bir çalışma olduğundan konunun felsefi boyutlarına kısmen yer verilse de sanatsal ve edebi boyutu dışarıda bırakılarak sosyolojik boyutu üzerinde durulacaktır. Ayrıca çalışmamız uygulamalı bir araştırma olmadığından konunun teorik boyutuyla sınırlı tutulacaktır.

Postmodernite tartışmaları Batı menşeli bir tartışma alanı olup ülkemizde tartışılmaya başlanması ancak 1990’lı yıllarda mümkün olabilmiştir. Öte yandan konu ile ilgili yabancı literatürde yazılmış birçok kaynak bulunmaktadır ve elden geldiğince gerek yabancı dilde gerekse Türkçe literatürdeki ‘birinci el’ kaynaklardan yararlanılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla araştırmamız, ulaşılan kaynaklarla sınırlıdır.

1.4. Yöntem ve Teknikler

Bilimsel yöntemi genel hatlarıyla “doğaya, topluma, bireye ilişkin doğru betimleme ve açıklamalarda bulunabilme hedefine ulaşabilmek için bilim adamının

yürüdüğü yol ve harcadığı çaba” (Çelebi, 2004: 131) olarak tanımlayabiliriz. Üzerinde çalışılan konuların farklılığından ötürü bilimler arasında farklı yöntemler geliştirildiği görülmektedir. Araştırma nesnesi olarak insanı ele alan sosyal bilimsel araştırmalar, kabaca teorik ve uygulamalı araştırmalar olmak üzere iki farklı tarzda yapılabilmektedir. Araştırmamız saha çalışmasına dönük bir çalışma olmayıp, konuyu teorik çerçevede ele alan literatür taramasına yönelik bir dolaylı gözlem çalışmasıdır. Ancak çalışmamız her ne kadar uygulamaya dönük olmasa da araştırma boyunca ele alınıp tartışılan teorik konuların, tecrübe ettiğimiz kişisel deneyimler ve edindiğimiz gözlemler yardımıyla, gerçekte yaşadığımız sosyal realiteyle ne kadar iç içe olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

Sosyolojik araştırmalarda doğa bilimlerdeki gibi deney yapma olanağı çok güç ve sınırlı olduğu için, bu eksiği giderme yönünde yararlı olan ve araştırmacılar tarafından sıkça başvurulan yöntemlerden biri de, karşılaştırma yöntemidir (Ozankaya, 1991: 56). Bu nedenle, postmoderniteyi tartışmak bir bakıma moderniteyi tartışmak anlamına geleceğinden, bu iki kavramı karşılaştırmalı olarak ortaya koymak sosyolojik araştırmalar için neredeyse bir zorunluluk arz etmektedir. Dolayısıyla araştırmamızda postmodernite kavramı moderniteyle ilişkilendirilerek resmedilmeye çalışılacaktır.

Öte yandan “var olan gerçekliği her türlü kişisel inanç ve düşüncelerden bağımsız olarak inceleyebilme istek ve yeteneği” (Günay, 2012: 87) olarak tanımlanan bilimsel objektiflik, din sosyolojisi araştırmalarının da temel prensiplerinden biridir. Bu nedenle, içinde yaşadığı toplumun bir ferdi olan bilim adamları da çalışmalarında kendi değer yargılarını araştırmalarına yansıtılamaya azami gayret göstermek durumundadırlar. Dolayısıyla araştırma boyunca ele alınan kavram ve konular, kişisel düşünce ve inançlardan bağımsız olarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Belirtmemiz gereken bir diğer husus da araştırma boyunca kullanılacak kavramların seçimiyle ilgilidir. Zira bu çalışmada, bir nevi kavramsal bir analiz yapılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda tıpkı ‘modernite-modernizm’ arasındaki ayrım da olduğu gibi ‘postmodernite-postmodernizm’ arasında da benzer bir ayrıma gidilmiştir. Modernite kavramı var olan bir sosyal gerçekliği ifade ederken; *modernizm*, belirli bir ideolojik duruşu yansıtmaktadır. Aynı şekilde postmodernite, içinde bulunulan sosyal durumu yansıtırken; *postmodernizm* kavramı bir çeşit ideolojik tavrı ya da felsefi bir akımı çağrıştırmaktadır. Bu nedenle yukarıda da belirtildiği gibi, araştırmamız sosyal bilimler metodolojisine ve bilimsel objektiflik kriterine bağlı olarak yapılan bir araştırma olduğundan, çalışmamız boyunca, toplumların içinde bulundukları sosyal gerçekliği anlatan ve sosyolojik incelemeler için çok daha uygun bir kavram olduğunu düşündüğümüz ‘postmodernite’ kavramı kullanılacaktır. Ayrıca çalışmamızın başlığında yer alan “din” kavramı genel olup belirli bir dini (İslam, Hristiyanlık, Yahudilik vs.) anlatacak şekilde kullanılmamıştır. Her ne kadar çalışmamız boyunca yer yer İslam’a yönelik göndermeler yapıyor olsa da, genel olarak postmodernite ve din ilişkisi üzerinde durularak İslam’a yönelik vurgu ön plana çıkarılmayacaktır.

Postmodernite tartışmaları esasen modernitenin kendisine ve evrensel iddialarına karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla postmodernite-din ilişkisini tam olarak kavrayabilmek için, önce modernite-din ilişkisini genel hatlarıyla ortaya koymak gerekmektedir. Bu nedenle çalışmamızın giriş bölümünden sonra modernleşme-din ilişkisi ve buna bağlı olarak modernleşmenin temel dinamiklerinin dinle olan ilişkisi ele alınacaktır. Üçüncü bölümde postmodernite-din ilişkisi, çeşitli boyutlarıyla tartışılıp ortaya konmaya çalışılacaktır.

2. ÖNCEKİ ÇALIŞMALAR

Müstakil olarak postmodernite-din ilişkisi üzerine eserler vermemiş olsalar da Batı’da postmodernite tartışmalarını başlatan ve sürdüren isimlerden en önemlileri; J. F. Lyotard, J. Baudrillard, M. Foucault, J. Derrida, F. Jameson ve P. Feyerabend sayılabilir. Konu Batı’da bir hayli yoğun olarak 1970’lerden bu yana tartışılrsa da ülkemize sirayet edişi 90’lı yıllara tekabül etmektedir. Üstelik Türkçe literatürde yapılan tartışmalar ve yayımlanan eserler daha ziyade ‘Postmodernizm ve İslam’ ilişkisi bağlamında ele alınmış olup oldukça sınırlı sayıdadır. Bu nedenle, yabancı dilde yazılan temel eserlerden birine de kronolojik yayın sırasına göre yer verilecektir.

Jean-François Lyotard, “Postmodern Durum” (2013)

Bu kitap, ilk olarak 1979’da yayımlanışının ardından teorik tartışmaların kaynağı olmuş ve post-modernizm konusunda en çok gönderme yapılan eserlerden biri olmuştur. Daha ziyade felsefi boyutta bir hesaplşmayı andıran Lyotard, moderniteyi kuramsal düzeyde sorunsallaştırır ve post-modernizm’i belli bir tarihsel dönemin adlandırılmasından çok yeni bir düşünsel evrenin ortaya çıkması olarak değerlendirir. Bunun kaynağında, Lyotard’ın “Meta Anlatılar” olarak tanımladığı modernist bakış açılarını temellendirdikleri kavramlara yönelik derin bir kuşku hali mevcuttur. Lyotard bu kuşkunun kaynaklarını ve anlamlarını kuramsal olarak ortaya koymaya çalışır. Bu nedenle Sanayi Sonrası Toplumlarda, ilerlemeci tarih anlayışlarına karşı derin bir inançsızlık hali söz konusudur. Modernleşme kuramsal sınırları bu inançsızlığı aşabilecek bir olanaktan yoksundur. İnançsızlığın kaynağındaki meşruiyet bunalımı, modernizmin kendi teorik ilkelerine bağlı kalarak aşılabilir bir noktaya gelmiştir. Dolayısıyla da yeni bir düşünme ve yaşam biçimi ortaya çıkmıştır.

Ali Yaşar Sarıbay, “Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam” (1994)

Eser, yazarın çeşitli tarihlerde bazı dergilerde yayımlanmış yazıları ve kendisiyle yapılan bir mülakattan oluşan bir derlemedir. Eserde, postmodernite, sivil toplum ve İslam eleştirel bir şekilde ele alınmaktadır. Ancak toplumsal yapının birer görünümü olan her üç kavram, birer “akım” olarak değil kendi doğalarında bulunan birtakım zorluklarla birlikte sosyolojik bir çözümlemeye tabi tutulmaktadır. Hemen herkesin kendi yaşam tarzını oluşturabilme imkânının olduğu çoğulcu bir postmodern dönemde İslam’ın da bu çoğulculuktan nasibini alarak bir seçenek olarak var olabileceğini; ancak tek’in hâkimiyetini yadsıyan postmodern söylem içerisinde, tevhidi esas alan İslam’ın hegemonik bir kültür dünyası oluşturmasının da artık pek mümkün görünmediği vurgulanmaktadır.

Akbar S. Ahmed, “Postmodernizm ve İslam” (1995)

Eser, 20.yüzyılın son çeyreğinde yaşanan gelişmeler ışığında hem Batı hem de Doğu kültürlerini karşılaştırmalı bir şekilde ele alan, bulunduğumuz çağda yaşanan gelişmeleri anlamlandırabilme açısından oldukça kapsamlı bir bakış açısı sunan bir çalışmadır. Postmodernizmin temel niteliklerini ortaya koyan yazar, Doğu-Batı karşıtlığı ile şekillenen algısal manipölasyonlarda medyanın rolüne dikkat çekmektedir. İletişim çağı olarak da adlandırılan postmodern dönemlerde İslami kimliğin konumunu gözler önüne seren bu çalışma konuyla ilgili yapılan ilk çalışmalardan biridir.

Abdullah Topçuoğlu & Yasin Aktay, “Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm” (1996)

Eser, Bryan Turner, Ernest Gellner, Roland Robertson, Jonathan Friedman ve Ahmet Çiğdem gibi çok sayıda yazarın; modernlik, postmodernlik, oryantalizm, globalleşme gibi konularda daha önce yayımlanmış eserlerinin bir araya getirildiği bir derlemedir. Ayrıca eserde Topçuoğlu ve Aktay’ın yazmış oldukları giriş bölümü ve ‘Postmodernizm, Akıl ve Gellner’ isimli bir de makaleleri bulunmaktadır. Burada yazarlar, postmodernizmin tanımlamalarındaki çeşitliliğin ve belirsizliğin, modernizmin veya modernliğin tanımındaki belirsizliklerle aynı kökene ait olduklarını savunmaktadır. Yani modernizmin söylemsel olmaktan öte bir varlığının olmadığı varsayımına dayanan bu yaklaşımın postmodernizmin de bu söylemin dünyasına ait bir görüngü olduğunu vurgulamaktadır.

David Lyon, “Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times” (2000)

Postmodernite ve din ilişkisi üzerine yazılmış önemli eserlerden biri olan bu kitapta, günümüz toplumlarında dinin dönüşen yapısı üzerinde durulmaktadır. Yazar, buradaki ‘din’ kavramıyla Hristiyanlığı kastederek günümüz postmodern çağında Hristiyanlığın yaşamış olduğu formel değişimi vurgulamaktadır. Yazar, bazı Evanjelik grupların Kaliforniya’daki Disneyland eğlence merkezinde kutsal saydıkları bir günü anma etkinlikleri kapsamında papazların ellerinde İncil ile oradaki insanlara mesajlar okumasını çıkış noktası yaparak bu eseri kaleme almıştır. Buna göre İsa’nın mesajının, postmodern tüketim toplumunun neredeyse simgesi haline gelen bir eğlence merkezine kadar girmiş olması dinin değişen toplumsal koşullara nasıl ayak uydurduğunun açık bir göstergesi olarak sunulmaktadır.

3. MODERNLEŞME VE DİN

3.1. Modernleşme Kavramına Genel Bir Bakış

19.yüzyılda bağımsız bir bilim dalı haline gelen sosyoloji disiplininin, içinde yeşerdiği asrın genel karakteristiklerinden etkilenmemesi düşünülemezdi. O dönemlerde sosyal hayat muazzam bir çalkantı ve dönüşüm süreci geçiriyordu. 1789 Fransız İhtilalinin zihinleri alt üst eden kavramları sokak aralarında konuşuluyor, İngiltere’de başlayan Sanayi Devrimi’nin etkileri gündelik yaşam pratiklerini sonuna kadar zorluyordu. Eski alışkanlıklar bir bir değişiyor, insanlar yeni yaşam standartlarına ayak uydurma noktasında oldukça zorlanıyorlardı. Bu durum Durkheim’ın anomi adını verdiği bir sosyal karışıklık haliydi. İşte böyle bir ortamda ortaya çıkan sosyoloji biliminden, tam da bu noktada dertlere deva olması ve toplumun tecrübe ettiği değişim ve dönüşümü açıklaması bekleniyordu.

Bu bağlamda düşünüldüğünde, toplumsal değişim konusunun sosyolojinin ilk ve en önemli konularından biri olduğu söylenebilir. Nitekim sosyologlar, daha sosyoloji tarihinin başlangıçlarından itibaren toplumları, tarihi ve sosyal bir süreç şeklinde ele alma ve zaman içerisinde ortaya çıkan toplumsal değişimleri inceleme eğiliminde olmuşlardır (Günay, 2012: 358). Bu nedenle geçmişten günümüze birçok sosyologun, toplumsal değişim konusunu dolaylı ya da direkt olarak ele aldığı görülmektedir. Bu değişim süreçlerinden en önde geleni şüphesiz ki modernleşme sürecidir. Öyle ki öteden beri modernleşme konusu sürekli tartışılmalı, konu ile alakalı epey kabarık bir literatür ortaya çıkmıştır.

Her şeyden önce modernitenin tarihsel olarak ne zaman başladığına ilişkin soruya kesin bir cevap verebilmek neredeyse imkânsızdır. Muhtemelen bu soru, sosyologların ilgisini çeken bir konu da değildir. Çünkü sosyologlar, fikirler ve uygulamaların kim tarafından ve ne zaman başlatıldığından çok bunların etkileri, dağılımları ve yerine getirdikleri sosyal rolleriyle ilgilenmektedir (Coşkun, 2010: 52). Ancak yine de belirli bir tarihsel bağlama oturtmak amacıyla modernliğin, 17.yüzyıl ortalarında Batı Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret ettiğini (Giddens, 2012: 9) söyleyebiliriz.

Kavramın etimolojik kökenine baktığımızda “modern” kelimesi Latince ‘modernus’ biçimiyle ilk defa 5.yüzyılda, resmen Hristiyan olan o dönemi, Romalı ve Pagan geçmişten ayırmak için kullanıldı. İçerikleri sürekli değişse de ‘modern’ terimi hep kendini eski olandan yeniye geçişin bir sonucu olarak görmek için Antik çağ ile kendisi arasında bir ilişki kuran dönemlerin bilincini dile getirmiştir (Habermas, 1994: 31). Geçmişle yapılan kıyaslamalarda vurgu çoğu zaman içinde bulunulan çağa ait olmuştur. Yani, dün bugün yarın üçlüsünde önemli olan bugündür. Çünkü dün ve yarın konusunda yapacak bir şey yoktur. Bugün aynı zamanda iyi, güzel ve doğru olandır (Özkiraz, 2007: 23). Kısacası Wallerstein’in da belirttiği gibi (1995) “modernlik kısa sürede yok olan bir modernlikti, bugünün modernliği yarın çağdışı kalacaktı”.

Bu noktada modernleşme, modernlik/modernite ve modernizm kavramları arasındaki ayrımlara kısaca işaret etmek faydalı olacaktır. Modernite ya da modernlik, bugün için yaşanan bir durumu, şu an olanı anlatır. Yani biz bir toplumun ya da yaklaşımın modern olduğunu söylemekle aslında çağdaş olduğunu anlatmak isteriz. Modernleşme ise, var olan bir durumu değil de, olmakta olan bir süreci ifade etmektedir. Toplumun modernleşmesi demek, gerek kurumsal gerekse bireysel bazda

bir dizi değişimin yaşanması demektir. Bu noktada modernleşmeye eş olarak kullanılan kavramın çağdaşlaşma olduğu söylenebilir. Son olarak modernizm kavramı ise ideolojik ve değer yüklü bir kavram olup, Batı'nın diğer toplumlardan üstün olduğu varsayımına dayanır ki, çalışmamızın ilerleyen kısımlarında bu konuya değinilecektir.

Modernleşme süreci her ne kadar yaşanan sosyal bir realite olarak ortada dursa da, bu sürecin felsefi arka planının tohumları, nispeten değer yüklü bir adlandırma olan, Aydınlanma Çağı'nda atılmıştır. Felsefi bir kavram olarak Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. Hatta bu noktada “Aklını kendin kullanmak cesaretini göster” ifadesi Aydınlanmanın parolası olmaktadır (Kant, 1984: 213). Ancak söz konusu kavrama sosyolojik açıdan bakıldığında Aydınlanmanın; 18. yüzyılda, ortaya çıkışı ve neticeleri itibariyle hem Amerika hem de neredeyse Avrupa'nın tamamında etkisi hissedilen, çoğu zaman İngiliz Devrimi'yle başlatılıp, Fransız Devrimi'yle bitirilen felsefi bir oluşum ve bu oluşumun sonuçlarıyla belirginleşen sosyal ve siyasal bir dönüşüm sürecini ifade ettiği (Çiğdem, 2013: 13) anlaşılmaktadır.

Aydınlanma felsefesi, toplumda yerleşik değerlerin ve kurumların eleştiren bir felsefi harekettir ve niteliği de salt felsefi bir karakter taşınamasından ötürü ortaya çıkmaktadır. Aydınlanma hem ekonomik ve toplumsal sonuçları itibariyle hem de akılsal devrim denilen oluşumun altyapısını oluşturarak “modern toplumun” entelektüel alt yapısını meydana getirmiştir (Çiğdem, 2013: 16). Genel hatlarıyla 18.yüzyıl Aydınlanma filozofları tarafından ortaya atılan modernlik, insana kendi potansiyelini gösterdiği gibi, insanın kendi dışındaki otoritelerden (gelenek ve Tanrı vb.) “kurtulmasının” da yolunu aramıştır. Aydınlanma düşüncesiyle beraber adeta insan yeniden keşfedilmiş, insana yeni payeler biçilmiş ve insan kavramı tekrar tanımlanmaya çalışılmıştır. 18.yüzyılın sonuna kadar insan daha çok önceden tanımlanan belli görevleri yerine getirmek için varken, şimdi belirleyici unsur konumuna gelen, kendi rollerini ve kendi geleceğini kendisi oluşturan etkin bir güç konumuna gelmiştir (Özkiraz, 2007: 15-16). Aydınlanma, şimdi ve burada kurgulandığı şekliyle, kökensel formu arasında derin ve büyük farklılıklar ihtiva etse bile, modernitenin bilincini yoğuran bir etken olarak ve çağdaş dünyanın felsefi ve ontolojik kendini-anlamasında inkâr edilemez bir rol oynayarak modern dünyanın biçimlendirilmesinde payı olan dönüm noktalarından biri olarak düşünülmek zorundadır (Çiğdem, 2013: 17).

Modernleşme süreci için aydınlanmanın en önemli etkilerinden biri yeni bir tarih bilincinin yaratılması olmuştur. Zira aydınlanma öncesi dönemde tüm geleneksel toplumlarda zaman bilinci bu denli ilerlemeci değildi, hatta kayda değer bir zaman bilincinin olmadığı da iddia edilebilir. Zira hiçbir doğu ve batı medeniyet ve dinî geleneğinde, dinin sunduğu öğretilerden bağımsız bir gerçeklik ve zaman algısı yoktur (Özkiraz, 2007: 40-41). Hatta modern öncesi dönemlerde gündelik yaşamda bugünkü anlamından farklı bir zaman kavramı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü günümüzde kullanılan en işlevsel ve vazgeçilmez araçlardan biri olan mekanik saat ancak 18. yüzyılda icat edilmiştir ve modern-öncesi dönemlerde zaman kavramının ya güneşin konumuna göre ya da (İslam toplumları için) namaz vakitlerine göre kurgulanmış olduğunu söyleyebiliriz.

Din Sosyolojisinin kurucularından olan Max Weber, modernleşme ile rasyonelleşme arasında bir bağ kurar ve genellikle modernitenin olmuş bitmiş bir olay değil de bir süreç olarak ortaya konulmasını ister; bu husus, Weber'in rasyonalizasyon, modernite ve modernitenin kurumsal gelişmesi üzerine çalışmalarıyla belirginleşir. Öte

yandan Habermas ise modernleşmeyi özellikle bir idea, bir tasarım olarak kavrar; modernleşme projesi, modernliğin tarihsel ve toplumsal formlarına indirgenemez. Bir idea olarak modernite anlayışı, rasyonalite sorunu ile iki ters boyutta ilişkilidir. Rasyonalite ve onun türevi olan toplumsal rasyonalite, modernitenin bir ürünü olarak değerlendirilebilir veya modernite rasyonalitenin gerçek sonucu ya da ürünü olarak kavranabilir. Weber'e göre bu, bir tarihsel öncelik sorunu değil rasyonalite ve modernite arasındaki "seçmeci yaklaşma" sorunudur. Öte yandan "dinî modernite sosyolojisinde" Weber, moderniteyi rasyonalitenin bir sonucu olarak görme eğilimindedir. Dinî davranış ve düşüncelerin rasyonalizasyonunun, dünyanın kutsallığının giderilmesi, kapitalizm, bürokrasi, şehir vb. güçlerce karakterize edilen modern toplumsal dünyanın oluşmasına yol açtığını söyler (Çiğdem, 2012: 13-14).

Modern toplumsal yaşamı bir girdaba benzeten Berman, modernleşmenin birçok kaynaktan beslendiğini ifade etmiştir. O'na göre modernleşmenin temel itici güçleri; doğa bilimlerinde gerçekleşen, evrene ve onun içindeki yerimize dair düşüncelerimizi değiştiren büyük keşifler; bilimsel bilgiyi pratize edip teknolojiye dönüştüren, oldukça yavaş ilerleyen insan hayatının tüm temposunu hızlandıran sanayileşme; milyonlarca insanı atalarından kalma doğal çevrelerinden koparıp dünyanın bir başka ucunda yeni hayatlara sürükleyen muazzam demografik altüst oluşlar; hızlı ve çoğu kez sarsıntılı kentleşme; birbirinden çok farklı toplumları ve insanları birbirlerine bağlayan kitle iletişim araçları; her an güçlerini artırmak için çabalayan ve gitgide güçlenen ulus-devletler; son olarak tüm bu insanları ve kurumları bir araya getiren ve yönlendiren kapitalist dünya pazarıdır (Berman, 2013: 28). Anlaşılan modernleşme süreci tek bir nedene bağlı kalarak değil de birbirleriyle iç içe geçmiş bir dizi değişik etkenlerle açıklanmaktadır. Ancak şunu unutmamalıyız ki modernlik, sadece toplumun değişimi ya da belirli zamanlarda yaşanan olaylar silsilesi değildir; o aynı zamanda akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılmasıdır. Yani sıra modernlik fikri geleneksel toplumun merkezindeki Tanrı'nın yerine pozitif bilimi koyarak dinî inançlara-en iyi olasılıkla- ancak özel yaşam dâhilinde bir yer bırakmaktadır (Touraine, 2002: 23).

Geleneksel toplumların temel karakteristiğinin Tanrı ve din merkezli bir hayat olduğu söylenebilir. Buna göre Tanrı, her şeyi bilen ve kontrol eden, dahası insanoğluna çeşitli lütuflar ihsan ederek onu yücelten, yaşamın her alanına sirayet eden tek mutlak varlıktır. İnsan, ne kadar üstün olursa olsun, Tanrı'nın yarattığı diğer varlıklar gibi doğanın bir parçasıdır. İşte bu noktada modernlik projesi olarak adlandırabileceğimiz süreçte aklın vahye karşı önceliği savunulmuş; insan, evrenin ve tüm olup bitenlerin merkezine oturtularak tanrılaştırılmış; doğa, insan tarafından dilediğince kullanılarak denetim ve hâkimiyet alanına alınarak insandan koparılmış ve en nihayetinde doğanın kutsal kozmosla olan irtibatı kesilmiştir (Momin, 2013: 201). Ancak bu noktada hemen belirtelim ki, modernliği kutsal olandan akılcı olana geçiş olarak tanımlamak da basitleştirici evrimciliktir. Bunun yerine, modernliği özneye doğa arasındaki denklik ilişkilerinin kopması olarak tanımlamak gerekir (Touraine, 2002: 339)

Genel hatlarıyla belirtilecek olursa modernleşme kavramına ve düşüncesine yönelik üç temel yaklaşımın ayırt edilebileceği söylenebilir. Birincisi analitiktir. 'Modernleşme' ve 'modernleşen' kavramları, toplumsal yapının ve toplumsal sürecin oldukça soyut niteliklerini ifade eder. Bu nitelikleri taşıdıkları ölçüde toplumlar 'modern' olarak, elitleri bu nitelikleri elde etmede başarılı oldukları ölçüde de bu toplumlar 'modernleşen' olarak nitelenirler. Modern ve modernleşen sözcüklerinin ikinci anlamı ise tarihseldir. Bu sözcükler, yeni karakteristikleriyle öncüllerinden

ayrılmış belirli zaman dönemlerini ifade ederler. Avrupa’da Rönesans ve Reformasyona kadar giden bu söz konusu dönem siyasal alanda laikleşme ve ekonomik alanda kapitalizmin doğuşuyla ayırt edilir. Üçüncü olarak nispeten daha sübjektif ve değer yüklü olan diğer bir görüş açısından modernleşme, gelişmekte olan ülkelerin liderleri veya elitlerince izlenen bir seri politikalara verilen isimdir. Buna göre modernleşme, liderlerin belirli açılardan daha gelişmiş olarak gördüğü çağdaş toplumlar doğrultusunda belirli bir toplumu değiştirmek için bilinci olarak uygulanan birtakım plan ve programlardır (Smith, 1995: 88-90). Sözü geçen üçüncü yaklaşım literatürde modernleşme kuramı adı altında sistematik çerçevesi çizilmiş bir bakış açısını yansıtır.

Modernleşme kuramı, özellikle 1950’li ve 60’lı yıllarda D. Lerner ve A. Inkeles başta olmak üzere Amerikan sosyal bilim çevrelerinde ortaya çıkan, Batı’nın model alınması suretiyle tüm dünya toplumlarının modernleşebileceğini varsayan ve Amerikan toplumunu modernliğin zirvesi ve temsilcisi olarak gören bir toplumsal değişme yaklaşımıdır. Bu kuram büyük ölçüde yapısal işlevsel kuramın temel öncüllerine dayanır ve toplumların gelenekten modernliğe doğru yaşanan ve yaşanmak zorunda olan evrensel bir sürece muhatap oldukları takdirde gelişebileceklerini iddia eder. Bu haliyle bir toplumsal değişme sürecini bünyesinde barındıran modernleşme kuramı, esasında Batı dışında kalan toplumların, Batılılaşma yönünde yaşadıkları, toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel değişimlere karşılık gelmektedir (Altun, 2011: 12-13).

Esasında bu bakış açısının felsefi altyapısının evrimci/ilerlemeci düşünürler tarafından beslendiğini söyleyebiliriz. 19. yüzyılda Darwin’in ortaya attığı biyolojik evrim anlayışı kısa sürede sosyal bilimlerde karşılığını bulmakta gecikmemiştir. Özellikle Comte’un geliştirdiği pozitivist bakış açısı, toplumların da tıpkı doğadaki nesneler gibi belirli aşamalardan geçerek bugünlere ulaştığı evrimci/ilerlemeci bir bakış açısını ortaya koyuyordu. Buna göre toplumlar basitten karmaşığa, ilkeliden gelişmişe doğru karşı konulamaz bir çizgide seyrediyorlardı, dahası tüm toplumlar bu aşamalardan geçmek zorundaydı. Sosyal bakımdan toplumların gelişme/ilerleme kanunu araştıran Comte, bunu Üç Hal Kanunu ile sistematize etmeye çalışmıştır. Buna göre teolojik ve metafizik aşamalardan geçen toplumlar en nihayetinde günümüze yani pozitif aşamaya geçmek durumundadırlar, bu aşama ise şu an Batı toplumlarının içinde bulundukları aşamadır ki diğer topluluklar kendilerine örnek olarak Batı’yı almalı ve o yönde gelişme göstermeye çalışmalıdırlar (Günay, 2012: 137-140).

Bu nedenle modernleşme kuramcılarının çoğu modernleşmeyi belirli bir yönde ve belirli aşamalara göre işleyen bir gelişme olarak değerlendirmekteydiler. Bu evrimci ve ilerlemeci düşüncenin temelinde iki varsayım yatmaktadır. Birinci varsayım: sosyal gerçeklik belirli bir aşama sırasına göre yerleştirilebilecek olgulardan oluşmaktadır. Başka bir deyişle “yüksek” ve “aşağı” yaşam biçimleri vardır. Batı toplumlarının şu an içinde bulundukları dönem yüksek yaşam biçimini, kabaca dünyanın geri kalan kısmı ise aşağı yaşam biçimini temsil etmektedir. İkinci varsayım: zaman akışı içinde “aşağı” düzeydeki yaşam biçimlerinde “yüksek” düzeydeki yaşam biçimlerine doğru gelişen bir evrimsel süreç söz konusudur. Bu durumda evrimci paradigmaya bağlı düşünürler dünyanın neresinde olursa olsun toplumları belirli bir aşama sırasına göre yani geleneksel/modern veya ilkel/uygar diye ayırmaktan çekinmemişlerdir. Klasik düşünürlerin çoğunda da -örtük de olsa- böyle bir ilerleme düşüncesinin olduğunu söylemek mümkündür (Der Loo ve Reigen, 1993: 117).

Batılı olmayan toplumlardaki değişim süreçlerini açıklamak amacıyla geliştirilen modernleşme kuramı, her şeyden önce, “modern” ve “geleneksel” olarak kurgulanan iki toplum tipinin birbirinin karşıtı olarak konumlandırılmasına dayanmaktadır. Bu

tipleştirmede aslında modern toplum tipinin ne olduğu ifade edilmiş, geleneksel toplum ise bir tür “modern olmayan toplum” biçiminde kurgulanmıştır (Köker, 2012: 42). Yeni olanı yüceltmek için eskinin dışlanması gerektiği anlayışıyla hareket eden bu yaklaşım, modern dönem öncesinde var olan her ne ise onu lağvetmeye çalışmıştır. Örneğin 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 anlayışının yerine başka bir şey koymuştur. Modernizmin savunucuları ne toplumun ne tarihin ne de bireysel yaşamın insanın önünde boyun eğmesi gereken yüce bir varlığın iradesine tabi olduğunu söylerler. Bu anlayışa göre birey, yalnızca doğa yasalarına tabidir (Touraine, 2002: 26).

Huntington, genel kabul gören anlayışa göre modernleşme sürecinin temel karakteristiklerini şöyle sıralamaktadırlar:

1.Modernleşme devrimsel bir süreçtir. Bu durum modern ve geleneksel toplumlar arasında doğrudan bir zıtlık içerir. Biri diğerinden köklü bir biçimde ayrılır. Sonuç olarak gelenekselden moderne geçiş insan yaşamındaki kalıplarda bütüncül ve radikal bir değişimi ihtiva eder.

2.Modernleşme karmaşık bir süreçtir. Basit bir şekilde tek bir faktöre ya da boyuta indirgenemez.

3.Modernleşme küresel bir süreçtir. Her ne kadar başlangıçta Avrupa’da ortaya çıksa da şu an dünya çapında bir fenomen haline gelmiştir.

4.Modernleşme gelenekselden modern topluma doğru evrilen aşamalı bir süreçtir. Bütün toplumların geçecekleri evreleri ayırtırmak mümkün olsa da hepsi temelde aynı evrelerden geçeceklerdir.

5.Modernleşme geri çevrilemeyen bir süreçtir. Belirli bir zaman diliminde şehirleşme, okur-yazarlık, sanayileşme açısından belli bir düzeye gelmiş bir toplum, sonraki dönemde önemli ölçüde daha alt seviyelere inmeyecektir.

6.Modernleşme ilerlemeci bir süreçtir. Modernleşme sürecinin şoku çok derin olabilir, ancak uzun vadede modernleşme sadece kaçınılmaz değil aynı zamanda arzulanan bir süreçtir (1971: 288-90).

3.2. Modernleşme Kavramına Yöneltilen Eleştiriler

Sosyal bilim araştırmalarının nesnesi insan ve dolayısıyla da toplumdur. Bu nedenle doğa bilimlerindeki gibi bir kesinliğin, üzerinde hemfikir olunan bir inceleme konusunun neredeyse söz konusu olmadığı söylenebilir. Tartışılan kavramlar, uygulanan metodolojiler ve kullanılan argümanlar, çoğu zaman göreceli olmuş ve diğer araştırmacılar tarafından eleştirilmiştir. Bu nedenle sosyolojinin en önde gelen problemlerinden biri olarak kabul edilen modernleşme süreci ve bu sürecin ideolojik izdüşümü sayılabilecek olan modernleşme kuramı da oldukça sert ve etkili bir biçimde eleştirilmekten kurtulamamıştır.

Birçok sosyal bilimci bu sürecin olumlu yanlarını inkâr etmemekle birlikte olumsuz taraflarının da bir hayli fazla olduğu noktasında ısrarcı olmuşlardır. Örneğin Berger’e göre (2000) modernizasyon, geleneksel olarak adlandıran toplum yapısını tümüyle altüst etmiştir. Tabiri caizse bütün taşları yerinden oynatan bu olay; bir zamanlar doğayla, kendisiyle ve çevresiyle uyum içinde olan insanı, giderek yalnızlaşan ve kendisine, çevresine yabancılaşan bir varlık haline getirmiştir. İnançları, değerleri ve

alışkanlıklarıyla geleneksel toplum yapısında kendisini evinde hissedenden insan, modern toplumda tam anlamıyla yalnızlaşmış, adeta “evsiz, yurtsuz” kalmıştır.

Öte yandan modernleşme sürecinin, insanların sıkıca bağlanmış oldukları değerleri geleneksel olarak reddetmesi ve yerine modern değerler koymuş olmasının bazı durumlarda herhangi bir alternatif üretememiş olmasının sonuç olarak insanları büyük bir problemle karşı karşıya getirmiş olduğu bilinmektedir. Modernleşmeyle birlikte toplumların kaçınılmaz olarak girdikleri değişim sürecinde oldukça hızlı cereyan eden değişimleri açıklamakta geleneksel değerler yetersiz kaldığı için insanların bir anlam krizine girdikleri gözlenmektedir (Kirman, 2005a: 46). Modernleşme, bizlere serüven, güç, coşku, gelişme, kendimizi ve dünyayı dönüştürme olanakları vaat eden çok etkileyici ve cazibesinden öyle hemen kurtulamayacağımız bir süreçti; fakat bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi, olduğumuz her şeyi yok etmekle tehdit eden bir ortamda bulmak (Berman, 2013: 27) anlamına geliyordu.

Geleneksel toplumda kendi küçük evreninde mutlu bir şekilde yaşayan, nerdeyse bütün sorularına hazır cevapları olan insanoğlu, modern bilimin ilerlemesiyle birlikte daha büyük ve geniş bir evrenin bir parçası olduğunun farkına vardı. Ancak öte taraftan daha geniş toplumsal ve kozmik eylem ufkuyla birlikte bireyin önemli bir şeyleri de kaybettiği kaygısı sürekli tekrarlanır oldu. Bazıları bundan, yaşamdaki o kahramanlık boyutunun yitirilmesi biçiminde söz ediyor. Yani insanların artık öyle nihai yüksek amaçları, uğrunda ölmeye değecek bir şeyleri kalmamıştır (Taylor, 2011: 11). Dolayısıyla günümüz modern dünyası aşırı derecede bilimsel ve donuk bir hal almıştır. Bu nedenle insanlar doğaları gereği artık gizem ve mucize duygusunu yaşamak istemektedirler. Aşırı bilimselci bir dünyanın ardından, uçurumun kenarında dolaşma heyecanını yaşama arzusundadırlar (Bell, 2006: 68). İnsan yalnızca et ve kemikten mürekkep bir varlık değildir, aşkın/manevi bir boyuta da sahiptir. Modernleşmenin insanı aşkın alanından koparan anlayışı doğası gereği insana ölüm ve ölüm ötesi gibi sorular bağlamında yetersiz kalmakla birlikte ondan aşkın olana sahip olma imkânını alarak onu gündelik rasyonelliğin bencilliğine ve sıradanlığına teslim etmeyle yüz yüze bırakmaktadır (Baykan, 2006: 89).

Sosyo-kültürel alanda insan merkezci bir anlayışla, tabiatın insan tarafından denetim ve egemenliğini, her yönden tek tipleşmeyi hedefleyen modernlik, Weber’in de vurguladığı gibi modern bürokrasinin ‘demir kafesleri’ içine hapsedilen ve böylelikle kolayca denetim altına alınan insan kümeleri üretmiştir. Bu noktada aslında denetim altına alınan şeyin doğadan ziyade bizatihi insanın kendisi olduğu sonucuna varılabilir. Bu bunaltıcı ortamda bir taraftan ekonomi, sanat, bilim ve sanayi ilerlemeye devam etmiş; ancak öte taraftan yeterli ölçüde geleneksel ahlaki değerlere yer verilmemesi nedeniyle, toplu intihar ve suç oranları da artma eğilimi göstermiştir (Kurt, 2012: 205).

Bazı araştırmacılar, konuya bu açıdan yaklaşıldığında modernleşmenin aslında bir çeşit anti-hümanizm olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü insan fikrinin, Tanrı fikrini dayatan ruh fikrine bağlı olduğunu, her tür vahiy ve ahlaksal ilkenin reddinin, toplum fikri, yani toplumsal yararlılık fikri tarafından doldurulacak olan bir boşluk yarattığını belirtmişlerdir. İlahi bağlarından koparılan insan, yalnızca bir yurttaştır. Modern dönemlerde Tanrı sevgisi dayanışmaya, vicdan ise yasalara saygıya dönüşmektedir. Hukukçular ve idareciler ise peygamberlerin yerini almıştır (Touraine, 2002: 46). Esasında bu anlayış oldukça devrimci bir karaktere sahiptir ancak başka da bir niteliği yoktur. Çünkü ne bir kültür ne de bir toplum tanımı yapar; ortaya koyduğu bu yeni toplumun işleme mekanizmalarını aydınlatacağına nerdeyse bütün enerjisini geleneksel topluma karşı verilen mücadeleleri harekete geçirmek için harcar (Touraine, 2002: 33).

Modernleşmenin beraberinde getirdiği diğer bir olumsuzluk da endüstriyel-teknolojik toplumun kurumları ve yapıları seçeneklerimizi ciddi biçimde sınırlamasıdır. Bu yapılar bireyleri ve toplumları, çok zarar verici de olsa, araçsal akla ağırlık vermeye zorluyor. Ozon tabakasının incilmesi gibi yaşamımızı tehdit eden doğal çevre felaketlerini önlemede çektiğimiz büyük güçlük bunun bir örneğidir. Araçsal akıl etrafında yapılmış bir toplumun, hem bireylerin hem de bütün grubun özgürlüklerinde büyük daralmalara yol açtığı söylenebilir. Bu genel eğilimin dışına çıkmanın ne kadar mümkün olabileceği de tartışmalıdır. Örneğin bazı modern kentlerin tasarımı, otomobilsiz yaşamayı olanaksız kılmaktadır (Taylor, 2011: 16). Önceleri sessizlik içinde yaşıyorduk, şimdi ise gürültü patırtı içinde yaşıyoruz; eskiden yapayalnızdık, şimdi kalabalığın içinde yitirilmiş bir durumdayız; pek az mesaj alıyorduk, şimdi mesaj bombardımanına tutuluyoruz. Modernlik bizi içinde yaşadığımız yerel kültürün dar sınırlarından çekip aldı ve bir yandan bireysel özgürlük dünyasına öte yandan da kitle toplumu ve kültürünün içine attı (Touraine, 2002: 109).

Bir süreç olarak modernleşmenin getirdiği olumsuzlukların yanında yukarıda temel argümanları açıklanan modernleşme kuramına yönelik de oldukça ciddi eleştiriler getirilmiştir. Esas itibarıyla ilerleme/evrim kuramlarına dayanan modernleşme ideolojisi, bir yandan Batılı toplumların ileri durumunun tarihsel gerekçelerini oluşturmaya çalışırken, diğer yandan Batı dışı toplumların mevcut geriliklerini de açıklamaya çalışmaktadır. Sosyal bilimlerden doğa bilimlerine dek bilgi üretimini yönlendirenler, ileri olmanın yasalarını katı formülasyonlara başvurarak ortaya koymakta ve ilerlemenin en son aşaması ve temsili olarak da Batı'yı göstermektedirler (Altun, 2011: 40). Ancak ilerlemenin bolluk, özgürlük ve eşitliğe doğru bir gidiş olduğu ve bu üç amacın birbirine sıkı sıkıya bağlı bulunduğu fikri, tarihin sürekli bir biçimde yürüttüğü bir ideolojiden başka bir şey değildir. Bir ilerleme efsanesinin peşinden sürüklenip giden insanoğlu, kendi kendine ruhunu yitirip yitirmediğini, doğanın egemenliğini ele geçirdikçe o ruhu şeytana satıp satmadığını sormaya başlayacaktır (Touraine, 2002: 14,73).

Modernleşme kuramına yöneltilen radikal eleştiriler, temelde, ideolojik olarak sayılabilecek değerlere karşı çıkan gelişmelere dayanmaktadır. Sosyal bilimlerde anti-pozitivist bir anlayışın gelişmesi, modernleşme kuramının yukarıda sözü edilen ideolojik içeriğini açığa çıkarırken, kapitalizm ve beraberinde gelişen liberal demokrasinin biçimlendirdiği Batı toplumsal ve siyasal örgütlenişinin eleştirilmesi de belirtilen değer yargılarının evrensel olup olmadıklarının iyiden iyiye sorgulanmasına neden olmuştur. Dolayısıyla Batılı, modern yaşam biçiminin bütün diğer Batılı-olmayan, geleneksel yaşam biçimleri evrimlerinin yöneldiği nihai hedef olarak görülmesi; farklı toplumlardaki özgül değişmelerin böyle bir evrimin genel yasaları içinde yer alan “aşamalar” olarak kavranması ve böyle bir kavrayışın pozitivist bilim anlayışı doğrultusunda “gerçek gerçeği” yansıttığının benimsenmesi mümkün değildir (Köker, 2012: 81-87). Öte yandan modern üstünlük varsayımının kökü, Batı'yı en azından 18. yüzyıldan beri diğerlerine üstün kılan gelişme fikrinde yatmaktadır. Bu tür bir görüşün bir sosyal bilimcinin referans çerçevesinde yeri yoktur. Çünkü gelişme kavramı bilimsel olarak kanıtlanamaz. Modernlik, her hangi bir tarihi olay nasıl inceleniyorsa o şekilde incelenmelidir. Bu da bizim modernliğin bir tarihi olduğu, deneysel olarak araştırılabilir bazı faktörlerin doğurduğu bir başlangıcının bulunduğu ve dolayısıyla büyük ihtimalle sonunun geleceğinden haberdar olmamızı sağlar (Berger vd., 2000: 14).

Modernleşme süreci çoğu kere batılılaşma ile eşdeğer bir süreç olarak anlaşılır ve sadece bir sosyal değişim olarak değil bir kültürü dayatma olayı olarak da görülür. Modernleşmenin taşıyıcıları aynı zamanda onun acentaları işlevini de görürler. Bu olayın ilk sonucu köy yaşamı, geleneksel aile ve kültür yaşamının zayıflaması ve yer yer tahrip edilmesidir (Coşkun, 2010: 55). Ancak gerek Batı'nın teknolojik bakımdan ileri ülkelerindeki, gerekse Üçüncü Dünya Ülkelerindeki modernlik ve gelişme projelerinin ters yönde doğurduğu sonuçlar aşırı göz kamaştırıcılığından dolayı fark edilemez oldu. Batılı gelişme modelinin büyüştün bozulması, alternatif bakış açıları ve stratejilerin aranmasına yol açtı. Dahası bütün bir ilerleme/gelişim anlayışı ve kavramı tepeden tırnağa eleştiriyle karşılaştı (Momin, 2013: 200). Bu nedenle bilimsel hakikate olan inanç yüzyıl önce bugün olduğundan daha güçlü olmasına rağmen, tarihsel bağlamların ve toplum içindeki iktidar ilişkilerinin bilimi açık bir şekilde etkilediğini fark eden insanlar hakikatin "gerçek anlamda" araştırılması konusuna inançlarını yitirmişlerdir. Medya, dil, güç ve tarihsel bağlamlar konusundaki farkındalık gibi çeşitli etmenler, hakikatin temelini oluşturan nihai örnekler olarak akla ve tecrübeye duyulan güveni sarsmıştır. Önyargı ve batıl inançlar sunan kişilerin kendileri de değişime maruz kalmış ve modernitenin normları eleştirilmiştir (Furseth ve Repstad, 2013: 147).

Anlaşılan modernitenin temel öncülleri olarak ileri sürülen hususlar evrensel değil, sınırları doğrudan doğruya Batı kültürü içinde çizilmiş paradigmalardır. Bu, şu anlama gelmektedir: Batı kendi modern yaşam biçimini oluştururken kendi geliştirdiği ve adını çağdaş değerler koyduğu ilkeleri gelişme ve ilerlemenin olmazsa olmaz ilkeleri olarak ön plana çıkarmış ve bunu tüm dünyaya pazarlamıştır. Dünyanın geri kalan kısmında ise bunlar genellikle ya sorgulanmadan benimsenmiş ya da yine sorgulanmadan reddedilmiştir (Yapıcı, 2007: 26).

Basit bir şekilde tek bir etmene indirgenemeyecek olan modernleşme süreci; sanayileşme, kentleşme, demokratikleşme gibi büyük bir yığın değişim süreçlerini dile getirmektedir. Ancak klasik modernleşme kuramcıları genel olarak bütün bu farklı değişim süreçlerinin birbirleriyle olan bağıntılarına çok az değindiler. Yine onlar modernleşmenin bütün toplumsal alanlarda aynı anda gerçekleşip gerçekleşmediğine veya kısmi modernleşmenin olup olamayacağı konusunda çok az gayretliyidiler. Soyut olarak gelenekselin karşısına moderni çıkartarak modernleşmenin "tümel" olarak gerçekleştiğini ima ediyorlardı. Ancak pratikte modernleşmenin toplumun bütün sektörlerinde aynı anda ve aynı hızda baş göstermiş bir süreç olmadığını görememişlerdir (Der Loo ve Reigen, 1993: 119).

Bu noktadan hareketle bazı sosyal bilimciler, modernleşmenin tek tip bir modelinin olduğu varsayımına karşı çıkmış ve modernliğe karşı farklı bakış açılarının da olabileceği üzerinde durmuşlardır. Yaklaşımlar ne kadar birbirinden farklı olsa da ortak saptama modernliğin küreselleşmekte ve yerelleşmekte olduğudur. Yani Batı'nın coğrafya, tarih ve kültürüyle tanım kazanmış modernlik deneyimi bugün farklı coğrafyalara açılmakta, yeni kültürel havzalarda yeşermekte, değişik dillerde yeniden anlatılmaktadır. Bu anlamda ortaya konan "Batı-dışı modernlik" kavramı çok yönlü bu güzergâhı izleme, görme, dillendirme iddiası taşımaktadır. Buna paralel olarak "Çoğul modernlikler" kavramı, Batı modernliğinin kendi içindeki farklılıklarını gün ışına çıkararak, tekçi bir modernlik anlatımını, Batı'nın merkezinden eleştirmekte, hatta Batı modernliği diye bütünsel bir kategorinin neredeyse olamayacağını düşündürmektedir. Bu yaklaşım modernlik anlatısını, farklı kültürlerin ve tarihsel çizgilerin ışığında zenginleştirmektedir (Göle, 2011: 160).

Çoğulcu modernlik, alternatif modernlikler, yerel modernlikler ya da Batı-dışı modernlik kavramları, değişen modernlik tanımları ve deneyimi üzerine, farklı coğrafya ve kültürlerin konumundan bakarak modernliği yeniden düşünme uğraşısının bir parçasıdır. Bu uğraş aynı zamanda sosyal bilimlerin üzerine temellendiği görme ve anlatım biçimlerini sorgulamaktadır. Modernliğin kültürler-üstü tek tip bir gelişme eğrisi olduğu inancı ile evrensel yasaları bulmayı hedefleyen bilim anlayışı birlikte gelişmiştir. Tek güzergahlı, kültür-dışı modernlik anlayışı ile evrenselci felsefe ve Avrupa-merkezli pozitivist sosyal bilim anlayışı birbirlerine tekabül etmişlerdir. Sosyal bilim analizleri, modernlik olgusunu, homojenleştiren, tek merkezli bir güç olarak görmekle yetinmeyerek, merkezkaç güçleri ve farklılıkları anlamaya yönelmektedir (Göle, 2011: 160-162).

Öte yandan Batı'nın kendi içinden de tek tip modernleşme anlayışına eleştiriler gelmiştir. Örneğin Huntington, Medeniyetler Çatışması adlı tezinde, Batı ile modernlik arasında özdeşlik ilişkisi kalmadığını, diğer toplumların da modernleştiğini, ama Batılılaşmadıkları için modern sayılamayacaklarını ileri sürmektedir. Hatta yazara göre Batı'nın dışında bir modernlik olamayacağına göre bu toplumlar potansiyel çatışma kaynağıdır ve aşılamayacak bir medeniyet farklılığını temsil ederler. Bu nedenle Huntington, Batı modernliğinin evrensel ve ilerlemeci ideallerini terk ederek kendi coğrafyasına çekilmesini savunmaktadır (Göle, 2011: 160). Ancak bu bakış açısının da olabildiğince duygusal, etnosantrik ve çelişkili olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bir taraftan diğer toplumların da modernleşebileceği öne sürülürken diğer taraftan dünyanın geri kalan kısmının tam anlamıyla modernliğe ulaşamayacağı ve dolayısıyla da potansiyel bir tehdit olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.

Batı'nın dışında kalan toplumların da kendi modernleşme deneyimlerini yaşayabilecekleri yönündeki eğilim zaman içinde bir hayli yayılmış ve kabul görmüştür. Bu bağlamda ülkemizde ve Doğu toplumlarında Batı'daki anlamıyla bir modernleşme süreci olmasa da daha çok Batı'da yetişen düşünürlerin etkisiyle şekillenen nevi şahsına münhasır bir modernleşme süreci başlamıştır. Bu nedenle Batı dışındaki toplumları modernleşmemiş, yani geleneksel olarak görmek yerine, Batı dışında kalan toplumlarda gelenek ile modernlik arasında bir kopukluktan bahsetmek mümkündür. Yani geleneksel toplum tipinin aksine bu toplumların geleneklerinden bir kopuş yaşadıkları söylenebilir. Hindistan, geleneğiyle arasındaki bağı sahiplenmiş hatta bunu sömürgeciliğe direnişin bir biçimi haline dönüştürmüştür. Türkiye ve Çin gibi ülkelerde ise gelenekler, modernliğe engel teşkil ettiği gerekçesiyle ya göz ardı edilmiş ya da yasaklanmıştır. Bu nedenle gelenekler, ülkemizin modernleşme süreci içinde, değişimin dinamik kaynakları olarak yeniden yorumlanıp modernliğin içerine taşınmamış, bunun yerine dondurulmuş ya da müzeleştirilmiştir (Çapcıoğlu, 2011: 26).

Esasında modernleşme kuramcıları modernliği bir kurtarıcı olarak sunmak istemişlerdir. İnsanoğlunu karanlık dünyasından, ıstıraplarından kurtarıp onu her türlü baskının, zorlamanın ve yükün altında ezilmekten çekip almayı vadetmişlerdi. Ancak modernliğin kurtarıcı gücü modernlik başarıya ulaştıkça tükenmiştir. Aydınlığa çağrı, dünya, karanlık ve cehalete, yalnızlık ve tutsaklığa boğulmuşken etkileyiciydi. Gece gündüz ıslıl ıslıl yanıp sönen lambaların tüketiciyi tavladığı ya da ona devletin propagandasını dayattığı bir büyük kentte o çağrının hala kurtarıcı olduğu söylenebilir mi? (Touraine, 2002: 109).

Touraine, modernliğe ilişkin gözlemlerini detaylı bir şekilde aktardıktan sonra şu soruyu sormaktadır: "Toplumu bir pazara indirgemiş olan, ne artırdığı eşitsizliklerden

ne de doğal ve toplumsal çevrenin yıkımını giderek hızlandırışından dolayı her hangi bir kaygı duymayan modernliğin gözü kör değil midir? (Touraine, 2002: 15).

Görüldüğü gibi modernleşme kuramı, bilimsel olmaktan çok ideolojik bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bu bakış açısının etnosantrik varsayımlara dayandığı ve Amerika'nın hem siyasal, ekonomik ve kültürel açıdan dünyaya açılıp kendini diğer toplumlara "nihai örnek" olarak gösterme çabası olduğu söylenebilir. Bu nedenle modernleşme kuramı gelişmeyi, gelenekten moderniteye doğru aşamalı bir geçiş olarak kavramsallaştırmış ve bu geçişin, iktisadi boyutta piyasanın ve dış yatırımların devreye girmesiyle toplumsal düzeyde uygun Batı kurumları, değerleri ve davranışlarının benimsenmesiyle, siyasal düzeyde de demokrasinin uygulamaya konmasıyla gerçekleşeceğini varsaymıştır (Marshall, 1999: 261). Bu ideolojik yaklaşım, belirli bir süre popülerliğini korumuş ancak 1970'li yıllardan itibaren oldukça yüksek sesle eleştirilmeye başlanmış ve kuramın bilimsel olarak pek fazla bir değer taşımadığı dillendirilmeye başlanmıştır.

3.3. Modernleşme ve Din İlişkisi

Sosyolojik teoride önemli bir yer tutan yapısal-işlevselci bakış açısında toplum, iç içe geçmiş farklı birimlerin anlamlı bir biçimde bir araya gelmesiyle oluşmuş bir bütün olarak düşünülür. Söz konusu bu bütün (toplum), kendisini oluşturan alt birimlerin harmonik birlikteliği sayesinde ayakta kalır ve yaşamını sürdürür. Toplumsal yapı adı verilen bu sistem, aile, ekonomi, din, siyaset gibi çeşitli kurumlardan oluşmuştur. Bu kurumlardan her hangi birinde meydana gelen değişim, direkt ya da dolaylı olarak diğer kurumları ve dolayısıyla da sistemin tamamını yani toplumu etkiler. Bu yüzden modernleşme adını verdiğimiz radikal süreç de, en nihayetinde bir sosyo-kültürel değişim sürecidir ve toplumun diğer kurumlarını derinden etkilemiştir.

Sosyal hayatın temel karakteristiği olan değişme, vurgusu farklı olsa da, düşünce tarihi boyunca tartışılacak ve hakkında çeşitli tezler ileri sürülmüş önemli bir kavram ve olgudur. Tarihsel süreçte toplumların değişim-dönüşüm sürecini inceleyen araştırmacılar, geleneksel toplumsal yapılarda değişme olgusunun doğası ve hızının, modern süreçlere nazaran daha sınırlı olduğunu öne sürmüş ya da öyle düşünmüştür. Ancak, Aydınlanma'nın düşünsel katkıları, bilimsel gelişmeler ve Fransız Devrimi'nin ortaya çıkardığı ve geleneksel toplum yapısını alt üst eden somut süreçler, ortaya çıkardığı fiili durumlar ve sosyal sorunlar, değişme olgusunu çok farklı bir karaktere bürümüştür (Solmaz, 2011: 36). Öte yandan Aydınlanma düşüncesi, ilerleme fikrine kucak açmış ve modernitenin savunduğu o tarih ve gelenekle kopuşu aktif biçimde hedeflemiştir. Bu düşünce, her şeyden çok, insanları zincirlerinden kurtarmak amacıyla bilginin ve toplumsal örgütlenmenin mistik ve kutsal kabuğunu kırmayı hedefleyen bir hareket olmuştur (Harvey, 2012: 26).

Modernleşme sürecinin dinî yaşayış ve inanışlar üzerindeki etkisi çeşitli süreçler vasıtasıyla peyderpey gerçekleşmiştir. Örneğin, son iki yüzyıl içinde meydana gelen önemli gelişmeler, özellikle Sanayi Devrimiyle birlikte ortaya çıkan makineleşme, işçi sınıfının ortaya çıkışı gibi iktisadî sistemde görülen değişimler sadece ortaya çıktığı coğrafyayla sınırlı kalmamış; bütün dünyayı doğrudan ya da dolaylı olarak etkisi altına almıştır. Bu bağlamda, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra büyük bir ivme kazanan şehirlere doğru büyük göç dalgaları, kentleşme olgusunu ortaya çıkarmış, bu durum insanların sadece sosyal ilişkilerini değil, aynı zamanda din ve dünya görüşlerini de köklü değişimlere uğratmıştır. Diğer yandan bilim, teknoloji ve kitle iletişim araçlarında meydana gelen gelişmeler, bürokratik yapıların hızlı bir şekilde büyümesi, siyasi

yapılarda görülen liberal demokrasilerin ortaya çıkışı gibi köklü değişimler sonuçta modernleşmeyi ve onun bir uzantısı sayılabilecek olan sekülerleşme sürecini doğurmuştur (Bayer, 2006: 26).

Modernleşmeyi karakterize eden şey, bilimsel yöntemlerin hakikate ulaşmak için geliştirilmiş olmasıdır. Bilimsel yöntemler kullanılarak elde edilen hakikate nihai örnekteki hakikat adı verilir ve bu, hakikatin dayandığı bazı temel unsurlar anlamına gelir. Modern öncesi toplumda hakikat, normal olarak insan deneyiminin dışında kalan aşkın unsurlara ilişkin nihai örneğe dayanmaktaydı. Temel hakikat çoğunlukla dinî alana yerleştirilmekteydi. Modernite, insan aklının ve/veya deneyiminin hakikatin temelini oluşturduğunu savunduğu için nihai örneği insana daha yakın bir yere yerleştirmiştir (Coşkun, 2010: 51). Başka bir deyişle modernlik ruhu kendini, her şeyden önce, dine karşı verdiği mücadeleyle tanımlamıştır. Buna göre din geçmişti ve karanlıktı; modernlik aklın aydınlanmasının, inançların akıldışılığının karşısındaki zaferiydi. Ancak dinin karanlığıyla modernliğin aydınlanması arasında bir kopuş yaşandığı fikri reddedilmelidir; çünkü “modernliğin öznesi dinin öznesinin dünyevileşmiş torunundan başka bir şey değildir” (Touraine, 2002: 238).

Modernleşmenin doğasında bulunan bu “dine karşı mevzilenme” tavrı, neredeyse bütün düşünsel atmosferi kaplamış, çoğu düşünürün dudaklarından artık aynı kelimeler dökülüyordu. 18.yüzyılın sonlarından 19.yüzyılın ortalarına kadar neredeyse tüm “Aydınlanmış” düşünürler, dinin 20.yüzyılda tamamen yok olacağı kanaatindeydi. Bu kanaatleri de “Aklın gücü”ne olan inançlarından kaynaklanmaktaydı. Onlara göre din hurafelerden, fetişizmden, kanıtlanamayan inançlardan oluşan ve insanların tıpkı bir çocuk gibi korkuları karşısında sığındıkları bir mekanizma idi. Kısacası din, insan ırkının çocukluk evresine ait bir olguydu ve insanın yetişkinlik evresinde yeri yoktur (Bell, 2006: 57).

Önceleri toplumun ve kurumlarının güçlü bir tutkalı olan din, artık; işbölümü, uzmanlaşma, şehirleşme, farklılaşma, sekülerleşme, bireyselleşme ve rasyonelleşmeyle nitelendirilen modern toplumda bireyin değer sistemlerini oluşturan bir çerçeve, varoluş krizlerine anlam veren ve kimliklerini ifade etmeye yarayan bir araç olmaya başlamıştır (Coşkun, 2013: 15). Bu noktada, modernleşme süreciyle din arasındaki ilişkiyi daha iyi anlayabilmek için modernleşmeyle ilişkilendirilen söz konusu süreçlerin açıklanması gerekmektedir (Bkz. Kirman, 2005a: 19-29).

3.3.1. Rasyonelleşme ve Din

Genel kabul gören anlayışa göre Aydınlanma döneminin akılcı felsefesinin mirasıyla ortaya çıkan rasyonelleşme kavramı; büyü, doğaüstü ve dinle ilgili fikirlerin toplumsal yaşamda kültürel önemini yitirdiği, bilim ve pratik hesap üzerine kurulu fikirlerin egemen olduğu süreci nitelemek üzere kullanılmaktadır (Kirman, 2011: 263). Din sosyolojisinde önemli bir yer tutan ve modern toplumlarda dinin içinde bulunduğu durumu açıklama çabalarında çoğu zaman başvurulmuş temel kavramlardan biri olan rasyonelleşme kavramı, ünlü Alman sosyolog Max Weber tarafından çerçevesi çizilip kavramsallaştırılmıştır. O zamandan bugüne söz konusu kavram üzerinde yapılan tartışmaların çoğunun Weber’in fikirleri çerçevesinde gerçekleştirildiği söylenebilir. Bu nedenle ilk olarak Weber’in fikirlerinin ortaya konması yerinde olacaktır.

Weber’e göre rasyonelleşme, “gözün açılması” veya başka bir ifadeyle büyüden ya da gizemden uzaklaşma anlamına gelmektedir. “Gözün açılması” sadece insanların dinin eski gizemlerine inanmamalarını değil; aynı zamanda gizemli ya da değersiz hale

gelmesini de kapsamaktadır. Rasyonelleşmenin derecesi ve yönünü, büyüsel unsurların ortadan kalkması ve fikirlerin sistematik tutarlılık ve doğaya uygunluk sağlamasıyla belirlemektedir (Weber, 2002: 94). Dahası Weber, modern toplumun, ilkel toplumda tesadüf olarak açıklanan şeyi rasyonelleştirdiğini, hesap edilebilir ve önceden tahmin edilebilir hale getirdiğini ifade etmektedir. O, rasyonelleşmenin artmasının, bürokrasinin artmasıyla eşgüdümlü olduğunu, bürokrasinin doğal olarak rasyonel bir yaşam biçimini öne çıkarsa da, rasyonellik kavramının farklı bağlamlarda büyük değişiklikler gösterdiğini (Weber, 2002: 319) vurgulamaktadır.

Modernleşme ve rasyonalite arasındaki ilişki üzerine yoğunlaşan Weber'e göre rasyonelleşme ve beraberinde gelişen bürokratik yapılanma, başka sıkıntıları da beraberinde getirmekle birlikte, modern insana doğa ve toplum üzerinde etkin bir denetim imkânı sunmuş ve bu sayede onu, sonu önceden kestirilemeyen bir dünyanın endişelerinden ve büyüsel güçlerin egemenliğinden kurtarmıştır. Öte yandan toplumsal yaşamın giderek daha çok rasyonelleşmesi ve sekülerleşen mahiyeti, toplumdaki geleneksel dinlerin gücünün doğrudan ya da dolaylı olarak azalmasına neden olmuştur (Kirman, 2013: 66).

Weber'e göre Batı kültürünün temel karakteristiği, özellikle Aydınlanma'dan bu yana, düşüncede ve eylemde her şeyi akıl ölçütüne vurmak olmuştur. Rasyonelleşme, yalnızca gerçekliği türdeşlik ve süreklilik tasarımı altında bilmek isteyen bilime özgü değildir; o, Batı'da, devletlerin örgütlenme biçimlerinden, örgüt içi hiyerarşik yapılardan (bürokrasi), aile bireyleri arasındaki pek özel ilişkilere kadar her alanda işlevini ve etkisini sürdürmektedir. Böylece Weber, rasyonelleşme kavramının anlamının dar epistemolojik/bilimsel anlamının üstünde kültürleri belirleyen bir temel motif olarak göstermiş olur. Üstelik Weber, tarihte başka türden rasyonelleştirmelerin de olabileceğini öne sürer. O'na göre "Çin kültürü de rasyonel motiflere dayanmaktadır; ancak Çinliler rasyonelleştirmeden, bu dünyaya akılcı yoldan uyum sağlamayı anlarlar, oysa Batı insanı rasyonelleştirme vasıtasıyla bu dünyaya egemen olmayı" istemektedir (Özlem, 2001: 66-67).

Weber, rasyonalite kavramına muğlak ve farklı anlamlar yüklemesine rağmen, asıl anlamı, özgül hedeflerin peşinden giderken titiz hesapların yapılmasıdır. Kapsamlı bir biçimde rasyonelleşmiş bir gerçekliğin temeli, her türlü büyüsel etkiden kurtulmuş olan rasyonel eylemdir. Weber, Museviliği Doğu rasyonelliğinin dinî kaynağı saymaktaydı. Museviliğin temelini oluşturan rasyonel eyleme açık olan rasyonel bir etik ve dünyayla ilgili temel kavramları, Protestanlığın iç dünyaya hitap eden çileciliğinde iyice pekiştirilmişti. Protestanlık disipline, kişiselliği yok etmeye ve hesaplamaya yaptığı vurgularla dinî inancın kendisini rasyonelleştirmektedir. Kurtuluş, kişisel olmayan bir Tanrı'yla, güçlenen dünyevileşmenin ve dünyevi temeldeki "büyünün bozulmasının" maksat dışı etkileriyle bağlı hale gelmişti. Rasyonellik, toplumsal yaşamın bütün yönlerini (iş, bilim, politika ve hukuk) kaplamaya başlıyordu. Bu şekilde, rasyonel olma süreci, modern kültürü doyuran çok sayıda dünyevi inanç ortaya çıkararak modern-öncesi dünyanın tutarlı ve bütünleşmiş dünya görüşlerini temelden sarsmaktaydı. Dahası rasyonelleşme süreci, "merkezi olmayan bir dünyayı" ve bireylerin dogmatik dinî kısıtlamalardan özgür anlamlar üretmelerini sağlayan bir toplumsal düzeni mümkün hale getirmektedir (Swingewood, 1998: 196). Bu nedenle rasyonellik demek, Batı insanı için bir felsefi/bilimsel tutum olmanın ötesinde, bir yaşama tarzının adıdır. Düşünce düzleminde ise, düşünceye akılcılığın sokulmuş olmasıyla artık bu dünyaya, dinî, ahlaksal veya politik değerle bakmayı bırakacak ve bu dünyayı yalnızca empirik bir veri, yalnızca bir olgu olarak görmeyi deneyecektir

(Özlem, 2001: 67). Anlaşılan rasyonel olmak, insan ruhunda var olan ve hiçbir zaman eksilmeyen bir hayreti, yaşanan her tür olay ve var olan her inanca karşı makul bir dozda bir kuşkuyu ve bütün bunları anlamaya dönük eleştiriyi içinde barındırmaktadır (Tüzer, 2009: 11).

Weber gibi Berger de Batı'nın rasyonelliğinin Yahudi ve Hristiyan köklere sahip olduğunu makul bir şekilde öne sürmüştür. Eski Ahit dini önemli sayılabilecek birkaç açıdan çevre kültürlerden farklıdır. Mezopotamya ve Mısır dinleri esas olarak kozmolojiktir. İnsanoğlunun dünyası, insan ve insan-olmayan ve deneysel ile deney-üstü arasında keskin bir ayrılığın olmadığı, bütün kâinatı kuşatan kozmik bir düzen içine yerleştirilmiştir. Yunan ve Roma Tanrıları bile insanla eşitlenmişti. İnsan ve Tanrılar arasındaki bu süreklilik zinciri Yahudilerin dini tarafından kırılmıştır. Orada insanoğlu ve Tanrı arasında iyiden iyiye mitolojiden uzaklaşan bir evren anlayışı vardı (Bruce, 2002: 6).

Berger, Weber'in anladığı manada rasyonalizasyon sürecinin, modern tarihin en önemli devrimci gücü olduğunu belirtmektedir. Bu güç karşısında toplumun geleneksel yapıları, gelenek ve görenekleri bir bir dönüşüme uğrarlar ve amaçlarla araçların akli/mantıksal tutarlılıkla birbirine bağlı olduğu davranış örgülerine ve kalıplarına yerlerini bırakırlar. Rasyonalizasyonun modern batı üzerindeki genel etkisi, insanlık tarihinde nadiren rastlanacak kadar toplumun tam bir dönüşüm ve başkalaşımı olmuştur. Bunun aynı zamanda toplumun değerleri ve dünya görüşü için de büyük boyutlu neticelere sahip olacağı muhakkaktır (Berger, 1999: 100). Öte yandan Berger, Weber'in "dünyanın gözünü açması" olarak isimlendirdiği şeyin gelişen rasyonaliteyle ilgili bir eğilim olduğunu vurgular. Yahudilik; büyü, mistisizm ve diğerlerini reddetmiştir ve bu, Yahudiliğin etiksel rasyonalitesi olarak Hristiyanlık tarafından benimsenmiştir (Hamilton, 2001: 196).

"Dünyanın büyüünün bozulması" olarak ifadelendirilen süreç, modern çağın çok sayıda insanı tedirgin eden bir başka olgusuyla- araçsal aklın öncelik kazanması- yakından ilgili olduğu belirtilmiştir. "Araçsal akıl" la, belirli bir amaca ulaşmak için araçların en ekonomik olarak nasıl kullanılacağını hesaplarken başvuru akılcılık türü kastedilmektedir. Eski geleneksel yapıların önemini yitirmesi, araçsal aklın yayılmasında etkili olan önemli bir faktördür. Toplumun kutsal hüviyeti bir kez ortadan kalktığında ve birtakım sosyal düzenlemeler ya da aktiviteler artık varlıkların düzeni ya da Tanrı buyruğu temeline oturmadığında, bunlar bazı çıkarlar için kullanılmaya açık hale gelmişlerdir; yani bireylerin mutluluğu ve toplumun genel menfaatine yönelik istenildiği gibi dönüştürülebilir olmuştur. Kısaca çevremizdeki varlıklar, varoluş zincirindeki konumlarının getirdiği önemi zamanla kaybettiklerinde, bizim projelerimiz ya da amaçlarımız için birer araç olarak görülmeye başlanmıştır (Taylor, 2011: 12-13).

Aydınlanma döneminin ardından, rasyonel hesaplamanın, salt metafizik inançların sahip olduğu kaynakların altını kademeli bir biçimde oyduğu düşünülmüştür. Gizem fikri Weber'e göre, insan akli tarafından fethedilen bir şey olarak görüldü ve teknolojik üretimlerin hâkimiyeti altına alındı, bu düşünüş şekli dünya dışındaki ilahi güçlerden ziyade kimya, fizik ve biyolojiyi temel alan mantıksal açıklamalara maruz kaldı. 19. yüzyıl boyunca sanayi üretimi, teknoloji ve modern kapitalizmin yükselişiyle oluşturulan maddi ürünler, yansımalarını matematik, mühendislik ve tıp alanında gösteren göz kamaştırıcı başarılar yakalamıştır. Tabiatın insanoğlu tarafından kontrolü düşüncesini vurgulamış ve bu düşüncüyü desteklemiştir. Kişisel faktörler, bulaşıcı hastalıklar, sel baskınları ve uluslararası savaşlar önce doğaüstü güçlere, ilkel büyüye ve ilahi müdahaleye veya kör talihe daha sonraları ise önlenabilir sebepler ve önceden

tahmin edilebilir, sonuç olarak hesaba alınmış olanın meydana gelmesine yüklenmiştir. Papazlar, papalar ve mollalar gibi kutsal otoriteye hoş görünenler modern toplumlarda profesyonel ekonomist, fizikçiler, doktorlar veya mühendislerin pratik maharetiyle onaylanmış eğitim ve uzmanlıklarıyla karşılaştırıldığında, bilginin tek kaynağı olmaktan çıkmışlar; Devlet ve kilisenin bölünmesi ve hükümetlerin temsilciler meclisi ve seküler-rasyonel bürokratik devlet ve hükümetlerin temsilcilerinin yükselişi, Tanrıdan otorite aldığı iddia eden yöneticiler ve kilisevi kurumlar ve manevi liderlerin rollerini ve konumlarını değiştirmiştir. Bruce bu tartışmayı şu şekilde özetlemektedir: “Sanayileşme erken modern toplumlarda dünya hayatın parçalanması, topluluğun çöküşü, bürokrasinin yükselişi, teknolojik bilinç gibi birlikte yapılan, dinin gelişiminin durması ve makuliyetinin daha az hale gelmesine yol açan bir dizi sosyal değişmeyi beraberinde getirmiştir”. Bu durum, Batıda birçok bilim adamı, tarihçi ve kilise liderinin ulaştığı bir sonuçtur (Norris and Inglehart, 2005: 12).

Öte yandan Weber’in rasyonelleşme kavramına yöneltilen eleştiriler de dikkat çekicidir. Buna göre artan bürokratikleşme ve akılçılık beraberinde temel bir mantık dışılık da getirmiştir: Weber bilimsel gelişmenin dünyayı doldurmuş olan şeytan ve ilahların ortadan kaldırılmasıyla “dünyanın büyüünün çözülmesine” katkıda bulunmasının onların yerine bir şey koymada başarılı olamayacağına inanır. Bilim, yeni bir yaşama gayesi ve yeni değerler vermeksizin din ve geleneğin kişinin hayatına kattığı anlam ve değerleri yok etmektedir. Bilim insanların doğayı keşfetmesine ve büyük güçler elde etmesine yardımcı olabilir, ancak neye inanacağını ve bu güçleri nerede kullanacağını ona anlatamaz. Böylece modern bürokratik hayat aynı zamanda hem akılcı hem de mantıksız (yani hedefsiz) bir hal almıştır (Mouzelis, 2001: 34). Dahası, bireyleri özgürleştirmek bir yana, onları modern kurum, örgüt ve etkinliklerin demir kafesi içine mahkûm eden rasyonalizasyon süreçlerinin özünde, sosyal aktörlerin, çevrelerindeki dünya üzerinde daha büyük bir kontrol elde etmek için, kişisel olmayan ilişkilerde, bilgiyi giderek daha yoğun bir biçimde kullanma yönelimleri vardır. Başka bir deyişle Weber’de, insan eyleminin her boyutunu ölçüm ve kontrole elverişli hale getiren süreçleri tanımlayan rasyonalizasyon, geleneksel uygulamaların reformdan geçirilmesine ve bu uygulamalarla özdeşleştirilmiş amaçlara daha iyi ve etkili bir biçimde ulaşma olanağı verecek süreçlerin ortaya çıkışına, daha etkili ve yeterli araçlar haline getirilmesine işaret etmektedir (Cevizci, 2002: 872).

Ancak hemen belirtmek gerekir ki Weber, rasyonelleşmenin yanında ya da karşısında değildir, O yalnızca olgusal bir saptama yapma gayretindedir. Üstelik bir değer sistemi ya da dinin de hiç olmazsa mantıksal kuruluşu bakımından rasyonellik taşıdığını iddia eder. Ancak bu tür rasyonellik, dünyayı çıplak bir olgular yığını olarak görmez; onu, olgular-üstü ve olgular-dışı birtakım ilk nedenler, kutsal güçler vb. altında veya insanların arzu, niyet ve ideallerine göre açıklar ve yorumlar. Dolayısıyla bu tür bir rasyonelleştirme altında açıklanan ve yorumlanan dünya, aslında dünyanın kendisi değil, değerlerimize, ideolojilerimize veyahut dinî inançlarımıza göre inşa edilmiş bir “kozmos”tur, bir tür “büyü dünyası”dır. Bilimsel rasyonelleşme ise, dünyayı böyle bir “büyü dünyası” olmaktan çıkarıp onu yalnızca bir olgu olarak görmeyi sağlayacak “soğuk” bir rasyonelleşmedir (Özlem, 2001: 69). Dünyaya ve özel olarak da doğanın kendisine karşı meydana gelen bu “soğuk” bakış açısı beraberinde birtakım olumsuzluklar da getirmiştir. İnsan artık doğayı Tanrı’nın bahşettiği bir lütuf olarak değil de, üzerinde sınırsızca ve dilediğince tasarrufta bulunabileceği bir eşya olarak görmeye başlamıştır. Bu nedenle hava kirliliğine aldırış etmeden sayısız fabrika kurmakta, sayısı artan insanların yerleşim sorununu çözmek için ormanları yok edip

konutlar yapmakta ve bunları “doğal” olarak görmektedir. Anlaşılan rasyonel insan, doğaya hükmedip onu sömürdükçe “doğal olan” ın da tanımını değiştirmiştir.

Berger, modernleşme ve rasyonel düşünce arasındaki ilişkiyi çok ilginç bir örnekle açıklar. O’na göre üç gece üst üste rüyasında ölmüş dedesinin kendisini kokmuş yemekler yemeye zorladığını gören bir kimse eğer modern toplumda yaşayan bir bireyse son günlerde akşam yemeğinde fazla yediğini ve bu alışkanlığından vazgeçmesi gerektiğine karar verebilir, yok eğer bu birey geleneksel toplumun bir ferdi ise, dedesinin bu davranışı ile kendisine bir şeyler anlatmak istediğini düşünür. Kısacası sosyal hayattaki her hangi bir değişim kaçınılmaz bir biçimde bireylerin mantık yapısının değişimini zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla modernleşme süreci bütün hızıyla devam ederken ölmüş dedelerle bağlantı kurma olayına ilgi gösteren bireylerin sayısı da giderek azalacaktır (Berger vd., 2000: 25-28).

3.3.2. Farklılaşma ve Din

Din sosyolojisinin temel ilgi alanının din-toplum ilişkisi olduğu söylenebilir ve bu ilişki genel olarak karşılıklı etki prensibine dayanır. Her din, başlangıçta içinden çıktığı sosyolojik ortamın etkisi altındadır. Toplum hayatının henüz farklılaşmadığı ilkel şartlarda bile mitler ve ritüeller bariz bir şekilde toplum yapısının damgasını taşımışlardır. İlkelden moderne tüm toplumların yapısında meydana gelen değişimler, aynı zamanda toplumların din anlayışlarında da birtakım değişimleri doğurmuştur (Wach, 1987: 7, 37).

Toplumsal yaşamı derinden etkileyerek bireylerin günlük yaşamlarında köklü değişimlere sebebiyet veren modernleşme sürecinin temel karakteristiklerinin oldukça karmaşık ve iç içe geçmiş bir yapı arz ettiği söylenebilir. Modernleşme sürecinin temel bileşenlerinin neler olduğu, bunların özel olarak dini genel olarak da birbirini ne şekilde etkilediği, nerede başlayıp nerede bittiğinin belirlenmesi neredeyse imkânsız gibi görünmektedir. Ancak yine de modernleşme sürecinin öne çıkan görünümülerinden biri de farklılaşma olgusudur.

Bruce (1999: 8-9) farklılaşmayı, yapısal ve sosyal farklılaşma olarak iki kategoride değerlendirir. Yapısal farklılaşmayla sosyal kurum ve rollerin daha önce somut halde sahip olduğu özelliklerin uzmanlaşmış rollerle yer değiştirmesi ve sosyal hayattan ayrılmasını kasteder. Sosyal farklılaşma ise, statü ve rollerdeki farklılaşmadır, yani tabakalaşmanın alt zeminini oluşturur. Ancak sosyal farklılaşma yapısal farklılaşmadan tamamen ayrı değildir, birbirlerine eşlik etmektedirler. Bizim burada üzerinde durmak istediğimiz konu yapısal farklılaşmadır.

Özellikle Spencer ve Durkheim tarafından üretilip Parsons tarafından geliştirilmiş olan farklılaşma terimi günümüzde, sosyal değişimin analizinde temel kavramlardan biri olarak göze çarpmaktadır. Evrimci toplum tahayyüllerinin içinde önemli bir yere sahip olan bu kavramla “toplumsal kurumlar boyut ve fonksiyon olarak geliştikçe söz konusu fonksiyonları yerine getirmek üzere ayrı ve uzmanlaşmış, yeni alt-sistemler oluşmaktadır. Yani aynı yapı tarafından yerine getirilen fonksiyonların zamanla çoğalmaları ve uzmanlaşmaları sonucunda birbirlerinden ayrılarak kendilerini yerine getirecek yeni yapılar yaratmaları” anlatılmak istenmektedir (Kızılçelik ve Erjem, 1996: 201-202). Anlaşılan toplumsal farklılaşmayla kastedilen şey, rollerin farklılaşmasıdır. Çünkü Sanayi devrimine kadar sosyal kurumların topluma etkisi fazla değildi, neredeyse bütün sosyal kurumlar dinin gölgesinde hayat bulmaktaydı. Ancak devrimle birlikte toplumsal yaşamda farklılaşmalar meydana gelmiş, ilişkiler giderek

karmaşılaşmıştır. Toplumsal farklılaşma, toplumun yapısındaki rol farklılaşmasını beraberinde getirmiş, yani yeni roller ortaya çıkmış ve her rolde uzmanlaşmaya gidilmiştir (Kirman, 2005a: 21).

Farklılaşma, bir toplumsal rol veya organizasyonun yeni tarihsel koşullarda işlevini daha etkinlikle yerine getirebilecek iki veya daha fazla sayıda rol veya organizasyona ayrımlaşması süreci olarak tanımlanır. Farklılaşma, örneğin az gelişmiş bir ülkenin ekonomisinde meydana geldiğinde, daha önceleri aile veya köy birimlerinde yer almış olan üretim, tüketim ve değişim etkinlikleri bu değişim doğrultusunda ayrı, özelleşmiş organizasyonları gerekli kılar. El sanatı alanında genellikle üretim tüketimden ayrılmış ve ev endüstrisi belirli bir topluluk için değil fakat bilinmeyen tüketici için yapılan üretimle bunu daha da ileri götürmüştür. Bunun sonucu olarak örneğin, aile ekonomik işlevlerini de kaybeder. Ailenin işlevleri gittikçe sosyalleşme ve duygusal doyum sınırları içinde kalır (Smith, 1995: 99).

Modern öncesi toplumlarda hâkim olan görünüm, dinin kurumsal olarak belirginleşmemesi veya özelleşmemesi, tersine toplumun genel kurumsal sistemi içinde gömülü olmasıydı. Başka bir deyişle din toplumsal yapının içinde her bir kareye nüfuz eden, toplumun genelini kapsayan bir niteliğe sahipti. Bu nedenle bütün insan faaliyetleri dinî sembol ya da uygulamalardan doğrudan ya da dolaylı olarak etkilenmekteydi. Oldukça erken dönemlerden itibaren dinî hizmetlerde uzmanlaşmış kişiler var idiyse de bugünkü gibi ayrı bir “din alanı” mevcut değildi, çünkü din her yerdedi (Berger, 1999: 89). Ancak modernleşme süreciyle var olan tablo değişmiş ve yeni yapılar zuhur etmeye başlamıştır. Farklılaşma sürecini analizlerinin merkezine oturtan Parsons, Durkheim’in çizgisini devam ettirerek, devamlı ve gittikçe artan farklılaşmanın (yani bir birim veya sistemin “hem yapı bakımından hem de sistem için işlevsel önemi bakımından farklı” iki ya da daha fazla birim veya sisteme bölünmesi) toplumsal sistemlerin evrimlerinin anahtarı olduğunu söyler. Başka bir deyişle, ilkel toplumdan modern topluma geçişte, rollerin bir vaziyete göre belirlendiği bir durumdan rollerin farklı rol yüklerine göre tahsis edilmiş olduğu bir duruma geçilmesi, farklı bir evrim düzeyine gelinmiş olduğuna işaret etmektedir (Wallace and Wolf, 2002: 49).

Bu sürecin din sosyolojisini ilgilendiren yönü, dinin farklılaşma sürecinden ne şekilde etkilendiği ve nasıl bir konuma yerleştiği meselesidir. Farklılaşma, dinin, toplumun birçok yönü üzerindeki sosyal etkisini kaybetmesine yol açmaktadır. Önceleri aile, eğitim, hukuk, siyaset ve ekonomi gibi toplumun bütün kurumlarında belirleyici etken konumunda olan ya da öyle olduğu düşünülen din, önceleri sahip olduğu bu fonksiyonları kaybetmiştir. Sonuç, dinin açıkça görev ve sorumluluktan ziyade bireysel seçim ve vicdan meselesi haline gelmesidir ki bu süreç dinin giderek özerkleşmesini doğurmaktadır (Hamilton, 2001: 188). Başka bir deyişle, başlangıçta bütün kurumlar dinin şemsiyesi altında filizlenmiş, zamanla ondan bağlarını kopararak, bağımsız profan birer kurum haline gelmişlerdir. Toplumsal farklılaşma süreci, dinlerin işlevlerini de sınırlandırarak sosyal hayatın bütünü kapsayan bir alt yapı olmaktan çıkarmış, yatay düzlemde belli özellikteki olguların öbekleştiği bir temel kurum haline getirmiştir. Sonuç olarak bugün din kurumu, sosyal hayatın tümünü kapsamaktan uzaktır (Aydın, 2000: 100).

Din, geleneksel toplumun kültür yapısı içerisinde toplumsal yapıyı aileden ekonomiye, eğitimden hukuka ve boş zamanı değerlendirme gibi alanları tamamen kucaklamaktadır. Ancak sanayileşme ve modernleşme sürecinde toplumların yapısında meydana gelen kimi değişmelerle birlikte dinin yapısında da haliyle birtakım değişmeler meydana gelmiştir. Bunlardan biri de toplumun yapısında meydana gelen

farklılaşmadır. Örneğin, toplumsal bir kurum olarak aile, eskiden sosyal kurum olduğu kadar aynı zamanda bir üretim birimiydi. Sanayileşmeyle birlikte ekonomik aktiviteler evden bağımsız hale gelmiştir. Eğitim, sağlık ve sosyal kontrol önceden bütünüyle dinî kurumların etki alanı içindeydi; ancak şu an her biri kendi alanında uzmanlaşmış kurumlara sahibiz. Kontrolün değişimi tedrici ve farklı çerçevelerde çeşitli hızlarda ilerlemiştir, ancak din görevlileri eğitilmiş uzman profesyoneller haline gelmişlerdir (Bruce, 2002: 8)

İnsanın dünyaya karşı bakışında meydana gelen farklılaşma ile 'büyü bozumu' olarak adlandırılan süreç arasında sıkı bir bağlantı bulunmaktadır. Bilimlerin hızlı bir şekilde gelişmesi, dünyanın doğal ve kültürel bir sürece tabi olduğunu göstermekte, bu durum insanın dinî anlayışında tikel ve hatta öznel olduğunu öğretmektedir. Toplumun fonksiyonel ayrımlaşması, dinin gitgide kamusal yaşamdan dışarıya itilmesine yol açmıştır. Din, ekonomik, siyasal ve hatta sosyal davranış ve tutumlar alanından, özel yaşamın gizli bir köşesine çekildi ve orada bireyselleşmiş insanın kutsalla ilişkilerini yorumlamada ve organize etmede bir işleve sahip olmuştur. Böylece Hristiyanlığın vahyi aracılığı ile anlaşılan tüm insani tecrübedeki bütünsel görüşler yerini, farklılaşmış görüşlere bırakmıştır. Artık yalnızca kamusal ve özel yaşamı kuşatan ve yurttaşların bireysel yaşamı için kısımlara ayrılan bir değer sistemi yoktur (Robinson, 2002: 344). Dolayısıyla modern toplum ortaya çıkmaya başladığında, dinin toplumsal dayanışmayı kurucu ve koruyucu işlevi, radikal bir biçimde dönüşüme uğramıştır. Din bütün toplumsal kurumlar için kuşatıcı semboller sağlama gücünden gittikçe yoksun hale gelmiştir. Dinin işlevindeki bu değişim, modern toplumdaki büyük kurumsal farklılaşmanın mantıksal bir sonucudur. Yani eski dinî semboller yeni kurumlar örgüsünü kucaklayamamaktadır (Berger, 1999: 106). Anlaşılan o ki, modern öncesi toplumlarda aile, ekonomi, eğitim, hukuk ve siyaset gibi kurumların genel muhtevasını belirleyen ve içeriğini yönlendiren bir güç olan din kurumu, modernleşme süreci ile birlikte bu alanlardaki hâkimiyetini başka kurumlara tevdi etmek suretiyle bireylerin özel alanlarına kadar çekilmiştir. Bu durumun yukarıda açıklandığı üzere toplumun yapısında meydana gelen farklılaşma süreciyle yakından ilgili olduğu söylenebilir.

Farklılaşma süreciyle beraber din ve dinî kurumlar diğer alanlardan ayrılmış hale gelir. Bunun en bariz örneği kilise ve devletin ayrılmasıdır. Bu süreçle bağlantılı olduğu kabul edilen rasyonelleşme süreci, önce dinden ayrılma sürecine, diğer toplumsal kurumların izleyiş prensipleriyle rasyonel olarak ilişkilendirilen onların kendine özgü sosyal fonksiyonlarına ve bağımsız bir şekilde dinî değerler ve kriterlere işaret eder. Ekonomik hayat örneğin, modern dünyada gittikçe rasyonel hesap ve pazar mantığıyla egemen hale gelir. Sonuç olarak, böyle süreçler bizzat din üzerinde ters etki yaparlar ki, din aşkın konularla daha az ilgili hale gelir ve görünüşünde daha fazla dünyevi hale gelir. O ruhu daha az korumaya ve daha çok psikolojik rahatlama işlevi görmeye başlar (Hamilton, 2001: 188).

Farklılaşma sürecinin din üzerindeki etkileri noktasında bazı araştırmacılar daha olumlu bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Örneğin Parsons, dinden ayrılarak gerçekleşen bu farklılaşmanın yeni toplumsal şartlara uyabilen bir iyileşmeyi beraberinde getirdiğini ileri sürmektedir. Ona göre bu yeni yapısal durumla birlikte her alan kendisine ait temel işlevleri daha iyi yerine getirmektedir. Asıl kaynak olan din de bu yeni alanlara devrettiği eski işlevlerini kaybetmekle birlikte, kendisine ait asıl alanda özelleşmesi nedeniyle ilk ve temel işlevini daha iyi gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla dinin toplumsal kurumlardan fonksiyonel olarak farklılaşıp geri çekilmesi bizzat dinin kendi doğasına uygun, daha fonksiyonel olması anlamına gelmektedir ki bu durumun dinin

modern dönemlerdeki konumuna pozitif yönde katkı sağlayacağı (Dobbeleare, 2006: 111) ifade edilmiştir.

Modern toplumlar her şeyden önce fonksiyonel olarak farklılaşmış oldukları için ekonomi, siyaset, bilim, aile gibi sınırları ve faaliyet alanları birbirinden farklı alanlar gelişmiştir. Evvelce din kurumunun çatısı altında toplanan bu alanların her birinin para, güç, gerçek, aşk gibi kendine özgü seküler iletişim araçları vardır ve başarı, güçler ayrılığı, güvenilirlik ve geçerlik ve aşkın üstünlüğü gibi dinden bağımsız norm ve değerler geliştirmişlerdir (Kirman, 2005a: 21).

Weber, dinî alanlar ve dinî olmayan alanlar arasındaki ilişkideki değişimleri ve dindarlığın karakterindeki değişimleri açıklamaya çalışmıştır. Bu değişimlerin arasındaki ilişkileri ortaya koyan Weber'in "dinî değişim teorisi" temel bir eleştiriyle karşılaşmıştır. Buna göre, bu teori birtakım sınırlılıkları bünyesinde taşır. Örneğin, rasyonelleşmenin farklılaşmaya yol açtığı iddiası böyledir. Belki, uzun vadede bu durum böyle olabilir, ancak kısa vadede her zaman doğru bir yol olduğu söylenemez. Örneğin, Reformasyon' da rasyonelleşme farklılaşmayla ilişkili gibi görülmüştür. Benzer bir nokta Weber'in teorisinin diğer kısmını oluşturan farklılaşmanın rasyonelleşmeye yol açtığı iddiası hakkında da görülebilir. Batı toplumunda dinî olan ve olmayan alanların modern öncesinde olduğundan daha çok modern dönemde bütünüyle farklılaştığını söylemenin daha uygun olduğu ifade edilmiştir. Ancak din, gerçekten daha çok rasyonelleşmiş midir? Doğal olarak verilen cevap, bir kişinin "dinî" olanı ve "rasyonelliği" nasıl tanımladığına bağlı olacaktır, ancak bir kimse kolaylıkla olumsuz biçimde (büyü, astroloji, New Age ve çeşitli Hristiyan olan ve olmayan senkretizmler gibi) cevap için akıl yürütmede bulunabilecektir. Ve bir kimse şayet olumlu bir biçimde cevap verirse, o hala "rasyonellik" terimi tarafından bütünüyle elde tutulamayan dindarlığın karakterindeki çok önemli değişimleri tartışabilecektir (Gorski, 2000: 161). Açıkçası neyin 'neden' neyin 'sonuç' olduğu noktası pek aşikâr değildir. Bazı araştırmacıların neden olarak gördükleri durum bir başka araştırmacı tarafından sonuç olarak değerlendirilmektedir. Bunun nedeninin araştırmacıların bakış açılarının farklı olmaları olduğu söylenebilir.

Öte yandan birey ve toplum arasındaki açmazı Simmel (2009)' in çalışmasında da bulabiliriz. O, yapısal farklılaşma sürecini (çeşitli iş ve etkinliklerin birbirinden bağımsızlaşması) merkezi çıkış noktası olarak almaktadır. Toplumsal farklılaşma sonucu geleneksel toplum yapılarının kısmen ortadan kalkması ya da zayıflaması bireyi eski toplumsal yapılardan kurtarmakta ve büyük bir özgürlüğe kavuşturmaktadır. Bu çerçevede bireyselleşmeden söz edilmektedir. Çok farklı grupların kesişme noktası haline gelen modern birey gittikçe kendini özerk bir varlık olarak görmekte ve çevresini kuşatan toplumsal yapılarla hakiki bağlar kuramamaktadır. Bu nedenle çalışmamızın bu aşamasında, modern toplumlarda ortaya çıkan bu türden bireyselleşmelerin dinle olan ilişkisine değinilecektir.

3.3.3. Bireycilik ve Din

Geleneksel toplumun temel karakteristiklerine bakıldığında daha ziyade toplumun ön planda olduğu, bireyin varlığının toplumun devamı için olduğu, dahası neredeyse birey diye bir kavramın olmadığı görülmektedir. Bu anlamda birey kavramı, özellikle Aydınlanma düşüncesiyle icat edilmiş, yepyeni bir toplumsal form olarak piyasaya sürülmüştür. Modernleşme süreci arkada bırakılan ne varsa değersizleştirmiş, toplumun bütünlüğü yerine bireyin merkezde olduğu yepyeni bir yaşam anlayışı sunmuş, böylelikle toplum için ya da başkası için değil de kendisi için yaşayan insan tipini

yüceltmıştır. Bunun sonucu olarak birey, süregiden hayat yolculuğunda dümene geçmiş, bireyselleşme hızla yayılmıştır. Günlük yaşamda insanların çoğu felsefi düşünceden bihaber olmasına rağmen, meydana gelen sosyal/kültürel değişimlerin hemen hepsinin felsefi bir arka planının söz konusu olduğu, ancak bu değişimi bizzat tecrübe eden insanların çoğunun bunun farkında olmadıkları ileri sürülebilir.

Bu anlamda bireycilik kavramı da kökleri çok eskilere kadar götürülebilecek bir kavramdır. Felsefi platformda genel olarak bireylere ontolojik, mantıksal, metodolojik ve aksiyolojik bir öncelik veren, bireylerin somut olan gerçekliklerini vurgulayan görüş ya da anlayış olarak tanımlanan bireycilik, başlangıcı Sofistlere kadar götürülebilecek olan bir bakış açısını yansıtır. Kavram, görecelik anlayışı ile yakından alakalıdır. Buna göre var olan her şey, kişilere görelidir, var olan her şeyin ölçüsü insandır. Sadece bilgi alanında değil ahlaki düzlemde de yargılar ve eylemler görecelidir (Cevizci, 2002: 185, 949). Buna göre bireycilik, her kişinin yaşam biçimi ile ilgili kendi seçimini kendisinin yapma hakkı ve zorunluluğu olarak düşünülmüştür. Bu kişisel kararlar temel ve vazgeçilmez insan özgürlükleri olarak addedilmektedir. Bireyin özgür, bilinçli, olgun bir insan olması sonucu ortaya çıkan kişisel olgunlaşma, yani kişisel bütünlük vurgusu yapılmaktadır. Bir kişinin diğer insanlardan farklı olma, dini olmayan bir toplumda kendi inancını benimseme ve uygulama, tersi bir durumda dinî inanca dayalı bir toplumda dinsiz olma veya toplumda yerleşik din inancından farklı inanç ve uygulamaya yönelme hakkı bireyciliğin gereği olarak düşünülmüştür (Michel, 1994: 106).

Dinle olan ilişkisi ele alındığında bireycilik kavramının, önemli ölçüde Reformasyon sürecinden ilham almasına rağmen, eşitlikçilik gibi dinamik bir özerkliğe sahip olarak geliştiği ifade dirmiştir. Bireycilik fikri ve onunla yakından alakalı olan farklılığın sosyal gerçekliği ancak elverişli koşullarda gelişebilmiştir ve yapısal farklılaşma ve ekonomik büyüme de bu ortama gerekli katkıyı sağlamıştır. Bireycilik olgusunun belirleyicisi, bireylerin son derece rasyonel tutuma sahip olmaları ve aynı zamanda kendi hak ve sorumluluklarının bilincinde olmalarıdır. Öte yandan Weber'e göre kapitalizm öncesi toplumlar kazanma rasyonel metotlarla değil, tüketim, gösteriş ve başkalarına hükmetme, belli davranış ve seçime zorlayarak üstünlük duygusunu tatmin etme aracı olarak algılanırken; asketik bir hayat tarzını benimseyen birey Tanrının rızasını kazanmak ve seçilmiş olmak için çalışır ve kazanır. Katoliklikten farklı olarak Protestanlık kurtuluş fikrini kilise ayinlerinin dışında bırakmıştır. Bu durum seçilmiş olmak için bir düzen ve disiplin içerisinde rasyonel planlamalarla, günün her anına hakkını veren, durup dinlenmeden çalışmayı gerektiren “asketik bir hayat tarzı” ortaya çıkarmıştır. Bu hayat tarzı bireyin hayatını rasyonel biçimde düzenlemesi ve öz denetimi altında tutması anlamına gelmektedir. Dinî kurtuluş Tanrı ile insan arasında bireysel bir mesele olarak tanımlanmıştır. İnsanların Tanrıyla olana ilişkileri, insanların birbirleriyle olan ilişkisinden oldukça farklıdır. Böyle bir öğreti, bireyleri psikolojik bakımdan diğer insanlardan ayırmaya hizmet etmiştir (Bruce, 2002: 9-12).

Bireycilik, cemaat tipi topluluklarda gelişmemiş olduğundan cemaatin dışında bireyin herhangi bir varlık değerinin söz konusu olmadığı ifade edilmiştir. Böyle olunca da bu tür topluluklar ve onların dinlerine mensup olanlar, cemaatin tüm üyelerinin ortaklaşa kurtuluş ve esenliğini aramak ve sürdürmek durumunda olmuşlardır. Ancak bu topluluklar süreç içerisinde ve çok değişik nedenlerle, önemli manevi ve toplumsal değişimler yaşamış, geleneksel yapıya sıkı biçimde bağlanan bireyler giderek kendini daha çok keşfetmeye yönelmiş, böylece toplumdan bağımsız, özgürlükçü ve bireyci

eğilimler artmıştır. Böylelikle bu durum, cemaatin geleneksel sıkı bağlarını gevşetmiş, bu eğilimler karşısında geleneksel yapıda bir takım aşınmalar meydana gelmiştir. Bu ortam dinî hayatı derinden etkilemiş, değişen ve gelişen şartlar karşısında geleneksel din, insanların ihtiyaç ve beklentilerini karşılayamaz hale gelmiştir (Günay, 1999: 102). Yapısal ve kültürel düzeylerdeki bu türeden değişimler, kendilerini dinî inançlara sevk eden bağlılığın ve geleneksel dinî inançlara sahip olan insanların oranlarının düşüşünde gördüğümüz dinî yaşayış canlılığında da değişiklikler meydana getirmiştir. Çünkü modern yaşamın merkezinde yer aldığı düşünülen bireycilik, farklılık ve eşitlikçilik gibi kavram ve süreçler dinî inançların otoritesini zayıflatmaktadır (Bruce, 2002: 30).

Bireysel yaşam ön plana çıkınca dinin de bireysel yaşamda daha fazla yer işgal ettiği, hatta toplumsal görünürlüğünün bir hayli azaldığı ileri sürülmüştür. Bu bağlamda Luckmann'a göre din, modern dünyada "görünmeyen din" biçiminde varlığını devam ettirmektedir. Yani, örgütlü dinin sunduğu hizmetleri tercih etmeyen bireyler artık kilise, cami, sinagog gibi mabetlere ilgisiz kalmaktadır. Böyle bir durumda örgütlü dine bağlılık ve bireysel dindarlık arasında bir ayrım yapılmıştır. Bireysel dindarlık olumlu karşılanırken, örgütlü dindarlık olumsuz karşılanmaya başlanmıştır. Din bireysel seçim konusu haline gelmiştir. Meydana gelen bu yeni durum "görünmeyen din" kavramıyla ifade edilmiştir (Luckmann, 2003: 76-81). Anlaşılan Luckmann, modern toplumda dinin belirleyici niteliğinin, geleneksel kurumsallıktan bireyselliğe doğru kaydığı görüşündedir. Modern toplumda bireye özgü dindarlık ön plandadır ve geleneksel dinî kurumlara mesafeli olma eğilimi söz konusudur (Arslan, 2011: 78). Öte yandan modernleşmenin sonucu olarak görülen bu ortamda bilinç sekülerleşmiş, temel referans kaynağı olarak geleneksel dinî kabuller toplumun genelini ilgilendirmekten ziyade bireyler için birer tercih konusu haline gelmeye başlamıştır. Böyle bir dindarlık tipi, modern toplumun seküler olarak adlandırılan alanlarından ayırt edilebilen, fakat toplumsal hayatın belli bölgelerine sıkışıp kalan bir dindarlıktır. Özel dindarlığa ilişkin değerler tipik olarak özel alandan ziyade kurumsal bağlarla alakası olmayan değerlerdir. Örneğin, bir insan kamusal alanda faaliyetlerini herhangi bir dinî değere bağlı kalmaksızın yerine getirebilirken, aile hayatında dinî değerlerin sembol ve ölçütlerine sıkı biçimde bağlı kalabilmektedir. Dinin özel alana doğru bu tür sürüklenişinin, modern ekonomik ve politik kurumların yüksek seviyede rasyonel düzenlerinin korunması için işlevsel bir durum olduğu (Berger, 2011: 236) ileri sürülmüştür. Ancak bu görüşün temelde dinin irrasyonel olduğu varsayımına dayandırıldığı ve dine karşı bu vaziyet alışı, özellikle politik açıdan bir hayli suistimal edildiği söylenebilir.

Öte yandan bireycilik eğilimi, modernleşmenin ortaya çıkardığı kaygı kaynaklarından biri olarak görülmüştür. Bunun aynı zamanda modern uygarlığın en büyük kazanımlarından bir olduğu da düşünülmüştür. Günümüzde, insanların kendi yaşam tarzlarını belirleme, benimseyecekleri inançları bilinçli bir şekilde seçme, önceki dönemlerde kullanılmayan çok çeşitli yollarla yaşam biçimlerini oluşturma hakkının olduğu bir dünyada yaşamaktayız. Ancak böylesi modern bir özgürlük önceki dönemlerde sahip olunan ahlaki ufuklardan kopmak suretiyle kazanılmıştır. Çünkü insanlar önceleri kendilerini büyük bir varoluşsal düzenin parçası olarak görürlerdi. Bu bazı durumlarda kozmik bir düzen, insanların melekler, uhrevi varlıklar ve diğer varlıklar arasında konumlandığı "Büyük Varoluş Zinciri" idi. Bu bağlamda modern bireysel özgürlük, bu tür düzenlerin itibarını yitirmesiyle oluşmuştur denilebilir. Bireyciliğin karanlık yanı benlik üzerine odaklanmasıdır ki bu da yaşamlarımızı daha tatsız hale getirir ve anlamını azaltır, diğer insanlara ya da topluma karşı daha kayıtsız hale gelmemize neden olur. Yaşamın tatsızlaştığı ve daraldığı, bunun da anormal ve

üzücü bir kendi benliğine gömülme ile ilgili olduğu duygusu bugünün kültürüne has biçimler içinde yeniden ortaya çıkmıştır (Taylor, 2011: 10-12).

Bireycilik-din ilişkisi bağlamında üzerinde durulan kavramlardan diğeri de “dinî bireycilik”tir. Daha ziyade felsefî düzlemde tartışılan bu kavram, sosyolojik araştırmalara da sirayet etmiştir. Bu alandaki çalışmalarıyla tanınan Steven Lukes’a göre dinî bireycilik, kavramsal olarak özerklik ve mahremiyet ile yakından ilişkilidir. Kavram, kendince birtakım haklara ve ödevlere sahip, kendi yöntemleri ve çabasıyla Tanrı’sıyla kendi ilişkisini kurmak isteyen ve bu süreçte kendisi ile Tanrı arasında araçlara ihtiyaç duymayan bireysel müminlerin bakış açısını yansıtmaktadır. Böylece bu kavram, hem dinî bir doktrine ve dolayısıyla dinin doğasının bir görünümüne, hem de iki önemli düşünceye işaret eder: manevî eşitlik ve kendine-yönelme. Bunlardan ilki erken dönemlerde Kilise tarafından vurgulanmıştır, ikincisi ise en iyi ifadesini Saint Augustine’in düşüncesinde kök salmıştır. Aslında dinî bireycilik kavramı Yeremya’nın* kutsal kitabına kadar götürülebilir ancak “insanın içindeki ışık” doktrini ve inananların evrensel rahipliği açısından bakıldığında modern haliyle karakteristik olarak Reformasyon’dan bu yana kullanıldığı söylenebilir. Kavram, açık bir şekilde Protestanlığın yaygın formlarından özel mistik kültlere kadar geniş bir alanı kapsar, ancak genellikle Kalvinizm ile ilişkilendirilir. Burada manevî kendine-yönelme ve “bilincin içsel analizi” en uç noktalara kadar taşınır. Weber’e göre: “Kurtuluş için bir Kiliseye üye olma zorunluluğu olmasına rağmen Kalvinistin Tanrısıyla ilişkisi derin manevî bir tecrit şeklinde sürdürülmüştür” (Lukes, 1974: 602-603). Başka bir deyişle dinî bireycilik, “her müminin kendi kendisinin din adamı olması” anlayışının altını çizer. Dolayısıyla Katoliklikte bulunan “aracı dinî kurum ve şahısların” burada yeri olmamaktadır. İnanan, bizzat ve doğrudan doğruya yaratıcıyla bağ kurmalıdır. Dinî bireycilik anlayışı eleştirilerini dinî inançların kendisine değil de aracı dinî şahıslara veya kurumlara yöneltir. Buna göre kurumsal din insanları riyakârlığa sevk edebilmektedir. Buradan hareketle baktığımızda dinî bireyciliğin Protestanlıkta daha da ön planda olduğu söylenebilir (Ünal, 2012: 227).

Konu ile alakalı çalışmalar daha ziyade Batı ve Hristiyanlık ekseninde yapılmıştır. Ancak konuya bir de İslâm açısından bakmak, bütüncül bir kavrayışa ulaşabilmek açısından son derece önemlidir. Zira İslâm’ın getirdiği bireysellik anlayışı kişiyi toplumdan soyutlayan bir olgu değil, tersine bizzat onu toplumsallaştıran bir unsur olarak görülmüştür. Bu noktada, İslâm’ın insan anlayışı vasıtasıyla bireysel tutum ve tarzlara açtığı alanın modern dönemde ortaya çıkan bir tasavvur olarak bireycilikle bazı açılardan ters düştüğü ifade edilmiştir. Çünkü bireycilik düşüncesi, sadece bireylerin mutlak gerçek olduğunu, geride kalan unsurların ise bağımsız gerçekler olmadıklarını savunmaktadır. Bireycilikte insan kendisini merkeze koyarak nesneyi, varlık idrakini ve sosyal yaşantısını buna göre tanzim etmektedir. Bu durum İslâm’ın insan algısına tenakuz oluşturmaktadır. Bireycilikte dinî ilkelerin ve ibadetlerin sosyal boyutu ikinci plânda kalmakta, millî örf ve âdetler değersizleşmekte, işbirliği, yardımlaşma ve dayanışma sahasındaki toplumsal şuur önemini kaybetmektedir. Oysa İslâm kazancımızda yoksulun, yetimin ve sahipsizin hakkı olduğunu bildirmekte ve Müslüman’ın kendisi için istediğini mümin kardeşi için de istemedikçe, tam olarak iman etmiş olamayacağını beyan etmektedir. Bireyciliğin getirdiği başka bir olumsuz durum ise, hayatın her alanında insanı hem zihinsel hem de pratik olarak tembelliğe,

* Eski ahitteki Yeremya kitabının yazarı sayılan İbrani peygamber ve reformcu.

vurdumduymazlığa, taklitçiliğe ve tüketmeye alıştırıyor olmasıdır. Böylece insanlar şehirlerde yaşasa bile daha fazla yalnızlaşmaktadır (Korkut, 2008: 6-7).

Ancak bu noktada kavramsal bir şeffaflık sağlamak adına bireycilik ve bencillik arasındaki farklılığı vurgulamak gerekmektedir. Öyle ki, genelde dinin özelde ise İslam'ın "özü itibariyle bireyselleşmeye karşı olduğu" yönündeki argümanların yanıltıcı olması bir yana dinden referans almasının da pek mümkün gözükmediği söylenebilir. Çünkü dinin emir ve yasaklarının çok büyük bir kısmının bizatihi bireye dönük olduğu ve dinin muhatabının insan olduğu söylenebilir. Öte yandan bencillik ise, bireyin kendisini hayatın merkezine alarak çıkarlarını ön planda tutması ve yalnızca kendi menfaatini gözetmesi anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında İslam'ın karşı olduğu tutumun bireysellik değil bencillik olduğu söylenebilir. Zira İslam'da bireysel kurtuluş esas olmasına rağmen, bunun anahtarının başkalarını düşünmek, onlara iyilik yapmak, toplum ve kamu yararına çalışmak olduğu vurgulanmaktadır. Nitekim zekât, kurban, fitre ve sadaka gibi ibadetlerin de bu amaca matuf oldukları (Kirman, 2008b: 18) ifade edilmektedir.

Dolayısıyla İslam'ın emrettiği ibadetlere bakıldığında bireyselliğin yanı sıra toplumsal yaşamın dengesini de göz önünde bulunduran birtakım yükümlülüklerin olduğu söylenebilir. Örneğin, hac ibadeti dünyanın dört bir yanından gelen farklı dil, renk ve kültürlere mensup insanların bir araya gelerek farklılıkların bertaraf edildiği, bireylerin Allah katında eşit birer kul oldukları fikrini ön plana çıkarmaktadır. Dahası bazı namazların (Cuma namazı, bayram ve cenaze namazları) tek başına değil de cemaatle kılınma zorunluluğu, İslam'ın bir arada olmaya ve toplumsal dayanışmaya/kaynaşmaya ne kadar önem verdiğinin göstergesi olarak görülebilir.

3.3.4. Sekülerleşme ve Din

Din sosyolojisinin din ve toplumun karşılıklı ilişkisini inceleyen bir disiplin olduğundan daha önce bahsetmiştik. Bu nedenle din sosyologları, dinin toplumsal yaşamdaki işlevi, konumu ve etkinliği ile ilgili birçok perspektif geliştirmişlerdir. Sekülerleşme teorisi de bu amaca yönelik ortaya atılan bakış açılarından biridir ve kaba bir genelleme yapmak pahasına din sosyolojisinin neredeyse yarısını işgal eden ve araştırmacıların ana gündemini oluşturan en önemli sorunlardan biri olduğu söylenebilir. Çünkü bu teorinin, dinin toplumsal arenadaki görünürlüğü ve etkinliği ile ilgili olarak ortaya atılmış oldukça iddialı bir bakış açısını yansıttığı söylenebilir.

Sözlükte "doğüstü güçlerden veya kutsaldan uzaklaşma yönünde gerçekleşen bir eğilim"(Kirman, 2011: 276) olarak tanımlanan sekülerleşme kavramının kökeniyle ilgili çeşitli yorumlar olsa da genel kabule göre kavram, çağ ya da devir anlamlarına gelen Latince seaculum'dan gelmektedir fakat ayrıca en azından 4 ve 5.yüzyılda muhtemelen "bir çağın ruhu" düşüncesinin uzantısı olarak "bu dünya" anlamında kullanılmıştır. Öte yandan kavram bu tarihe kadar zaten müphem bir anlama gelecek şekilde gelişim göstermiştir. Sekülerleşme ayrıca sonsuz bir zaman anlamında ya da "dışarıdaki" dünya (örneğin biçimsel olarak belirlenmiş hayat tarzlarına göre "dış dünyaya kapatılmış, manastırda yaşayan ve "dış dünyadaki" halka hizmet eden manasında seküler papazlardan ayırt edilerek) anlamında kullanılmış; fakat buna ilaveten Tanrıyla arası bozuk olan bir yaşam tarzı anlamında da kullanılmıştır. Sonraları kavram, sivil ve kiliseye ait hukuk, topraklar ve mülkler arasında ayırım yapmak amacıyla kullanılmıştır. Dahası 19.yüzyılda, İngiliz düşünür Holyoake tarafından resmen benimsenmiş ve böylece zaten müphem olan kavram sosyal bilimlerde kullanımıyla birlikte giderek olumsuz bir anlam ihtiva etmeye başlamıştır (Swatos and Christiano, 1999: 211-212).

Konu ile ilgili tartışmaların tarihsel kökenine baktığımızda Comte, Durkheim ve Weber gibi sosyolojinin kurucularının her ne kadar doğrudan sekülerleşme kavramını kullanmasalar da dolaylı olarak bu konuya ilişkin imalarının olduğunu söyleyebiliriz.

Sosyolojinin isim babası olarak anılan Fransız düşünür Auguste Comte (1798-1857) yaşadığı yüzyılda tabiri caizse moda bir akım olan evrimci düşünceyi temel alarak toplumların da tarihsel süreç içerisinde birtakım aşamaları geçerek bugüne geldiğini iddia etmiştir. Comte'un meşhur Üç Hal Yasasına göre insan düşüncesi teolojik, metafizik ve pozitif olmak üzere birbirini izleyen üç evreden geçer. Birincisinde, insan düşüncesi olguları dinî referanslara başvurarak açıklar, ikincisinde doğada var olduğunu iddia ettiği soyut güçlere başvurur. Üçüncü aşamada ise insan olguları gözlemekte ve aralarında belirli bir anda ya da zaman içinde belirebilecek olan düzenli ilişkileri belirlemeye çalışır. Comte'a göre Teolojik sıfatlarla belirginleşen bir toplum tipi ortadan kalkmaktadır. Ortaçağ toplumunun bağı, Katolik kilisesinin yorumladığı yüce dindir. Teolojik düşünme biçiminin egemen olduğu toplum yerine başka bir toplum tipi, bilimsel ve sanayi toplumu doğmaktadır. Ortadan kalkan toplumun teolojik olması anlamında doğan toplum bilimseldir. Geçmiş dönemin düşünce biçimlerinin teologların ya da din adamlarının düşünme biçimi olması gibi, modern çağın düşünme biçimi de, bilim adamlarının düşünme biçimidir. Ancak Comte, yapmış olduğu bu üçlü tasnifle dinsiz bir topluma geçişi tasarlamamıştır, tam tersine dinin fonksiyonel olarak toplumda, bireylerin çok önemli gereksinimlerini karşıladığını, ancak bu yeni dinin Ortaçağ'daki Kilise dininden farklı olacağını savunmuştur (Aron, 2000: 66-67).

Din sosyolojisinin kurucularından biri olan Durkheim (1858-1917) ise, sekülerleşmeye temel oluşturması bakımından toplumsal yaşamda kutsal ve profan (sacred and profan) ayrımı yapmıştır. O'na göre kutsal, inançlar ve ayinlerin toplamından oluşur. Durkheim'in tipolojisinde kutsal ile profan birbirinin zıddı olarak düşünülür. Bu ayrıma göre, kutsal doğaüstü olduğu için daha üstün, saygıya layık ve tapınmayı gerektiren şeydir; profan ise, saygıya layık olmayan, sıradan ve olağan; yani zaman içerisinde vuku bulan olay ve süreçleri ifade etmektedir (Aron, 2000: 278). Yani sıra Durkheim, toplumda meydana gelen değişimleri işlevselci perspektiften açıklama modeli olan "Fonksiyonalist Kuram"ın en önde gelen sosyologlarından. Bu bakış açısına göre herhangi bir sosyal davranış veya kurum toplumsal yapıda mutlaka bir fonksiyon icra eder. Eğer işlevsel olamazsa toplumdaki varlığını sürdürmesi de mümkün olmaz. Toplumdaki sosyal kurumlar insanların ihtiyaçlarını gidermeye yöneliktir. Din de bunlardan bir tanesidir. Din geçmişten günümüze bütün toplumlarda işlevsel bir karaktere sahiptir. Buna göre dinin, dört önemli fonksiyona sahip olduğu söylenebilir. Bunlar, anlam, kimlik, aidiyet ve yapısal işlevlerdir (Wallace and Wolf, 2002: 56).

Öte yandan sekülerleşme teorisinin en önemli savunucularından biri olan Berger'e göre sekülerleşme kavramı ilk olarak Batı'da Din Savaşları'ndan sonra arazi ve emlak ile ilgili işlerin kilise otoritesinin gözetiminden çıkarılışını belirtmek üzere kullanılmıştır. Daha sonra aynı kavramın, Roma dinî hukukunda tarikatlardaki bir müridin "dünya" ya yönelişini göstermeye başladığını aktaran Berger'e göre geleneksel kiliseyle bir şekilde bağı olan çevrelerde ona "Hristiyanlıktan uzaklaşma", "dinsizleşme" olarak bakılırken, ruhbanlık karşıtı ve ilerlemeci çevrelerde ise modern insanın dinî vesayetlerden kurtuluşu anlamı verilmeye başlandığını (Berger, 2011: 194-195) ifade etmektedir.

Sekülerleşme süreciyle, toplum ve kültür alanlarının dinî kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreç kastedilmiştir. Modern Batının tarihindeki toplum ve kurumlardan bahsettiğimizde, kuşkusuz sekülerleşme süreci, Hristiyan kiliselerinin daha önce gözetimleri veya nüfuzları altında tuttukları sahaların tahliye edilmesinde kendini açıkça göstermektedir. Ama kültür ve sembollerden bahsettiğimizde ise sekülerleşmenin toplumsal /yapısal bir süreçten daha fazla bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Sanat, felsefe ve edebiyatta dinî içeriklerin kayboluşu ve hepsinden önemlisi de bilimin dünyada özerk ve tamamen seküler bir bakış açısı olarak yükselişinde gözlenebildiği gibi bu süreç kültürel ve düşünsel hayatın tamamını etkisi altına almaktadır. Nasıl toplum ve kültürün sekülerizasyonu söz konusu ise aynı şekilde bilincin sekülerleşmesi de söz konusudur (Berger, 2011: 197). Berger ve Luckmann'ın görüşlerinden hareketle Dobbeleare (2006) sekülerleşmenin üç farklı boyutunun olduğunu iddia etmiştir: Toplumsal, kurumsal ve bireysel sekülerleşme. Toplumsal sekülerleşmeyle kastedilen şey, dinî katılımın sosyal arenadaki görünürlüğü'nün kaybolarak dinin etkinliğinin azalmasıdır. Kurumsal sekülerleşme ise dinî kurumların bizzat kendi iç işleyişinde meydana gelen yapısal değişimleri ifade eder. Son olarak sekülerleşmenin bireysel boyutuyla kişilerin bilinç düzeyinde gerçekleşen kararlarında dinî referansların payının azalması ve bireyin eylemlerinde dinin kontrol gücünün zayıflaması kastedilmektedir.

Weber'in sekülerleşme kavramını “dünyanın büyüden arınması” ifadesiyle sosyoloji literatürüne kazandırdığı ifade edilmiştir. Weber kavramı “rasyonelleşme-gözün açılması” veya başka bir ifadeyle büyüden ya da gizemden uzaklaşma, Tanrıların, animistik ruhların, büyü ve tılsımın doğadan kovulmasını, Tanrıyı ve insanı doğadan arındırma anlamında kullanmıştır. Gizem, içine girilip araştırılması gereken bir şey olarak değil, akıl ve teknolojinin ürünleriyle fethedilmesi gereken bir şeydir. Bu süreçte insan, doğayı ilahi bir varlık olarak görmez; insanın istek ve ihtiyaçlarına göre dilediğince tasarrufta bulunabileceği bir alan haline gelir (Swatos and Christiano, 1999: 204-205). Dünyanın büyü'nün bozulması sürecinin temelinde yatan anlayış geçmişe yüklenen bazı anlam kalıplarıyla ilgilidir. Avrupa düşüncesinin sekülerleşmesi ile ilgili değerlendirmesinde Owen Chadwick söze önce "Bir varmış bir yokmuş" diye başlar ve devam eder: “Bir zamanlar, orman büyülü imiş, ağaç gövdelerinde ve ağaç kökleri arasında ruhlar ve cinler yaşarlarmış. Ancak şimdi orman, orman idaresi tarafından işletilmektedir ve hala yeraltında cüce cinlerin hareket edebildiklerini işiten ve bir çalılığın arkasında güzellikleri hisseden romantik insanlar da bir sübjektif tecrübenin sadece sübjektif bir tecrübe olduğunu bilirler” (Akt. Robinson, 2002: 344). Doğaya bilim ve teknoloji yoluyla rasyonel bir biçimde egemen olunmasına dayanan bir toplumda, maddesel-olmayan ya da doğaüstü varlıklar, güçler ve ruhlara gönderme yapan veya gerçekliğin aşkın bir boyutunun var olduğunu öne süren görüşleri temel alan fikir ve inanç sistemlerinin yeri yoktur. Kökleri 18.yüzyıl Aydınlanmasına uzanan bu görüş, hem doğanın işleyişine ilişkin rasyonel bir yaklaşımla aklın ve insanın gelişimine fazlasıyla önem vermiş, hem de dini böyle bir gelişim için esaslı bir engel olarak görmüştür (Hamilton, 2010: 455).

Bu bakış açısının altında yatan temel varsayım şudur: geçmişte insanlar doğa ve toplum olaylarının arkasında bu olayları belirleyen ve yönlendiren mistik güçlerin olduğuna inanıyordu. Her şey onların kontrolünde cereyan ediyordu; sürüp gitmekte olan bir dünyanın düzenine yönelik bir değişim talebine karşı hoşgörüsüz bir tutumları vardı. Böylece tabiatüstü kötü ruhlardan korkulduğu için, yerleşik hayat tarzında herhangi bir değişikliğe karşı derin bir isteksizlik hatta nefret vardı. Bu büyülü dünya, başlangıcı itibariyle seküler bir karşı çıkışla giderilemezdi. Ancak dinî bir inanışla bu

mümkün olabilirdi ki, Protestanlık oldukça dinî ve kitabi açıklamalarla bu büyüünün bozulmasına hizmet etmiştir (Aktay, 1999: 152). Protestanlık, dünyayı gizem, mucizeler ve hatta ortaçağ Katolikliğinin sırrından soyarak onun “büyüsünü bozmuştur.” Başka bir ifadeyle Protestanlık dünyayı hemen hemen bütün doğa-üstülük/ilahilik izlerinden soymuş ve bu şekilde de onu hem kuramda hem de uygulamada dünyevileşmeye açmıştır (Berger, 1999: 104-105).

Sekülerleşme tezinin önde gelen temsilcilerinden olan Wilson’a göre biz, bir taraftan deneysel ve gerçekçi tutumlar gelişirken diğer taraftan dinî bilincin de düşüşte olduğunu söyleyebiliriz. Doğüstüne yönelik tanımlamalar gittikçe soyut hale gelmiştir ve bireysel kanaatler bağlılık, zorunluluk ve vicdan azabı daha az zorlayıcı olarak görülürken onun işleyişi kısmi olarak dikkate alınmıştır. Kişisel duygusal destek veya dünyanın bilişsel anlaşılmasının bir anlamı olarak değerlendirilse doğüstüne referans azalmıştır. Tanrının iradesine dönük tutumlar, davranış ve aksiyonlar için rehber olarak Tanrının iradesi daha az gündeme gelecektir ve duaya gitme veya beddualar daha az sık yapılacaktır. Dinî semboller anlamlarını, canlılıklarını ve cazibelerini kaybetmişlerdir, haçlar ve tespihler geniş oranda dekoratif araçlar haline gelmiştir, örneğin büyü ve popüler şekliyle astroloji ise insanın zevkini okşayan bir eğlence haline gelmiştir. Gündelik hayat pragmatik tutumlar ve etki-sonuç düşüncesi doğrultusunda tertip edilmiştir (Wilson, 1987: 161)

Berger, sekülerleşmenin temel itici gücü olarak Batı’daki dinî geleneğin ne ölçüde kendi içinde dünyevileşmenin tohumlarını taşıdığı sorusuyla ilgilenmektedir. O’na göre Katolik bir kimse, içinde kutsalla kendisi arasında birçok kanaldan bağ kurulan ve kilise ayinleri, azizlerin aracılığı, “tabiatüstünün” mucizelerle durmadan püskürmesi gibi görünenle görünmeyen arasında geniş bir varlık sürekliliğinin bulunduğu bir dünyada yaşar. Protestanlık bu araçların çoğunu ortadan kaldırmıştır. Devamlılığa bir son vererek gök ile yer arasındaki bağı koparmış ve böylece insanı tarihi açıdan geleceği öngörülemez bir biçimde gerisin geriye yüzüstü bırakmıştır. Aslında böyle bir niyeti yoktu, ancak o sadece aşkın bir Tanrı’nın korkunç yüceliğini vurgulayayım derken ulûhiyet dünyasını soyup soğana çevirdi ve Protestan düşüncesinde tek gerçek mucize olan Tanrı’nın çok yüce lütfuna insanı açık tutayım derken de insanı topyekûn bir “terk edilmişliğe” bıraktı. Başka bir deyişle tamamen aşkın bir Tanrı ile içkin olan insan dünyası arasında Tanrının kelamı dışında başka bir kanal kalmayınca, insan dünyasının gayri-makuliyet içerisine batırılması, geriye içinde hakikaten Tanrının öldüğü” ampirik bir gerçeklik bıraktı. Artık bu gerçeklik, modern bilim açısından sistematik ve rasyonel bir kavrayışa elverişli hale geldi. Dolayısıyla meleklerin olmadığı bir gökyüzü giderek astronotun müdahalesine açık bir hale geldi. Bu durumda Protestanlığın, başka etkenlerin önemi ne olursa olsun, sekülerleşmeye tarihi açıdan kesin bir başlangıç oluşturduğu söylenebilir (Berger, 2011: 205-206).

Bu anlayış, temel çerçevesini yukarıda belirtilen Comte’un pozitivist bakış açısından almaktadır. Buna göre toplumlar basitten karmaşığa, ilkelden moderne doğru hep iyiye doğru bir gelişme seyri takip ederler. Toplumsal olayları tek yönlü bir düzlemsel doğrultuda seyreden olgular şeklinde değerlendiren bu sosyolojik anlayış, farklı şartların dinin ölümünü sadece geciktirebileceğini, ancak ölümüne engel olamayacağını ileri sürmektedir. Yahut da bu anlayış, daha iyimser bir bakışla, belki dinin tamamıyla yok olmayacağını, ama bir “boş zaman” aktivitesi olma seviyesinden öteye de geçemeyen marjinal bir olgu haline geleceğini iddia etmektedir (Martin, 2002: 193).

Marjinal bir seçim haline gelen dinin bu yeni olgusal durumda “seçeneklerden sadece biri” haline gelmesi de kaçınılmaz olmuştur. Weber’e göre “Sosyal eylem için kesin bilgi sağlama anlamında ilahi otoriteye yöneliş, geçmişe göre güvenilirliğini kaybetmiş ve pratik ekonomik faktörler (cennette banka hesabı açmanın aksine) bilginin değerini belirlemede giderek artan bir rol oynamaya başlamıştır. “Dinî bakış açısı” olsa olsa otorite için yarışan adaylardan biri olacaktır. Bundan sonra dünyevi problemlerin çözümü için papazlara, rahiplere ve mollalara; ekonomistlerden, fizikçilerden ve siyaset bilimcilerden daha az başvurulacak; psikologlar, sosyal danışmanlar ve tıp doktorları gerek bireysel, gerekse makro düzeyde toplumun muteber uzmanları olacaktır (Swatos and Christiano, 1999: 212).

Sekülerleşme, modern toplumların küresel bir olgusu olarak görüle bile bütün toplumlarda tek ve aynı şekilde yayılmamıştır. Farklı insan toplulukları bu süreçten farklı biçimde etkilenmiştir. Dolayısıyla, sekülerleşmenin etkisinin, kadınlardan ziyade erkekler, çok genç veya yaşlılardan ziyade orta-yaş tabakasında bulunanlar, kırsal kesimden ziyade şehirler, daha çok(zanaatkârlar ve küçük esnaf gibi) geleneksel işlerde çalışanlardan ziyade modern sanayi üretimiyle doğrudan yüz yüze gelenler(özellikle işçi sınıfı), Katoliklerden ziyade Protestan ve Yahudiler üzerinde daha güçlü olduğu ifade edilmiştir. Kiliselerin hala merkezi bir sembolik konumda yer aldığı Amerika’da durum farklıdır. Fakat onların bu konumu ancak kendilerini büyük ölçüde dünyevileştirmek suretiyle koruyarak başarılı oldukları söylenebilir (Berger, 2011: 198-199).

Wilson’a göre sekülerleşme, sekülerizmden ayrılmaktadır ancak çoğu zaman bu iki kavram birbiriyle karıştırılmaktadır. Sekülerleşme, aslında sosyal yapısal değişimin diğer süreçleriyle kastedilmeyen veya bilinçdışı bir sonucu olarak öncelikle meydana gelen kurumlar, dinî aktiviteler, inançlar, düşünme biçimi ve kurumlardaki bir çöküş süreciyle ilgilidir. Sekülerizm ise bir ideolojidir; onun taraftarları dinî olmayana destekleme veya anti- dinî ilkeleri kişisel ahlak ve sosyal organizasyonun temeli olarak doğaüstünün ve ona sadık olan organların bütün biçimlerini bilinçli olarak açığa vurmuşlardır. Sekülerizm, bir dereceye kadar sekülerleşmeye katkıda bulunabilir ancak bulgular, Sovyetler Birliği gibi resmi olarak sekülerist toplumlarda bile, kentleşme ve sanayileşme gibi sosyal yapısal değişimin sürecine yaptığı etkiden çok daha tedrici ve daha az fundamental olarak etkide bulunabileceğini göstermektedir (Wilson, 1987: 160).

Aydınlanma devrine kadar geri götürülebilecek olan sekülerleşme teorisinin ana teması şudur: “Modernleşme ile birlikte hem toplumsal hem de ferdi bilinç düzeyinde din gerileyecek, görüntüden kaybolacaktır”. Berger, bu tezin bir dereceye kadar geçerli olduğunu, modernleşmenin bazı bakımlardan sekülerleşmeye yol açtığını, hatta Batı Avrupa’da bunun daha çok hissedildiğini ve kurumsal dinin örselendiğini kabul etmekle birlikte, modernleşmenin sekülerleşme karşısı birçok hareketi de doğurduğunu savunmaktadır. Kısacası sekülerleşme ile birlikte dinî kurumların birçok toplumda etkilerini ve güçlerini kaybettikleri doğrudur. Ama hem eski hem de yeni inanç ve ibadet şekilleri bazen yeni kurumsal şekillere bazen de aşırı dinî ifadelerle dönüşerek fertlerin hayatındaki yerini korumuştur (Köse, 2002: 204).

Bu nedenle, özellikle 1970’li yıllardan sonra yaşanan yeni gelişmeler ışığında sekülerleşme teorisi birçok bakımdan eleştirilmiştir. Bu teorinin, herhangi bir eleştiriden geçirilmeyen doğrusal pozitivist/fonksiyonalist teorik modelleri baz almasından ötürü modern dünyada dinin durumunun açıklanmasında yeterli olmadığı ifade edilmiştir. Din, sosyal ve siyasal değişimleri içeren yeni gelişmeler sözde sekülerleştiği söylenen

endüstriyel uluslarda meydana gelmiştir ki, küresel bir ölçekte yeni bir değerlendirmeye ihtiyaç duyulduğu görülmektedir (Dobbeleare, 1989: 27).

Robert Bellah, sekülerleşme teorisine farklı bir açıdan bakarak dikkat çekici bir yorum sunmuştur. O'na göre sosyal bilim dinî konular ele almanın ötesinde bizzat kendisi dinî bir çehreye sahiptir. Din ile sosyal bilim arasındaki ilişkinin hem karmaşık hem de bazı bakımlardan organik bir ilişkidir. Bu kanaat, bilim ile din arasında yalnızca mekanik bir ilişki olabileceğini yani birisinin yükselmesiyle diğersinin düşeceğini, dolayısıyla da modern dünyada bilimin yükselmesiyle orantılı olarak dinin düşüş göstereceğini öngören sekülerleşme teorisine çatışmaktadır. Sekülerleşme teorisinin bu iddiası, tecrübeye dayalı bir sonuç değildir. Bu iddia, modern toplumun mit olarak nitelendirilebilecek bir teorisidir. Çünkü teori tutarlı bir “gerçeklik” görüntüsü ortaya koymayı amaçlayan bir fonksiyon üstlenmektedir. Dolayısıyla bu açıdan bakılınca sekülerleşme teorisi hiç de bilimsel değil, aksine dinîdir (Bellah, 2002: 162). Bu nedenledir ki, son otuz kırk yılda kaç günde kaç kişinin kiliseye gittiğinin dökümünü yapıp, bundan tarihsel bir yasa çıkarmak mümkün değildir ve bu çaba bilimsel olarak addedilemez. Bu yapılan sadece evrimcilik anlayışının felsefi önyargılarından biri olan ilerlemecilik düşüncesini yüceltmekten başka bir şey değildir (Kolakowski, 1999: 98).

Sekülerleşme gibi önemli bir gelişmenin gerçekte olup olmadığı konusunda fikir ayrılığı yaşanmasının en önemli nedenlerinden biri, dinin ne olduğuna dair sosyologlar arasında pek az fikir birliği sağlanmış olmasıdır. Eğer dini, geleneksel Kilise dini bağlamında yani kurumsal olarak düşünürsek modern toplumlarda dinin öneminin azaldığı savını ortaya atmak pek zor olmayacaktır. Eğer din, bundan çok daha geniş bir şey ise, örneğin kişinin ülkesine ve onun kurumlarına derinden bağlılık duyması gibi şeyleri de içeriyorsa, o zaman hala çağdaş toplumun canlı bir parçası olduğu söylenebilir (Hamilton, 2010: 457).

Öte yandan yapılan bazı araştırmalarda cami veya kilise gibi dinî mabetlere gidenlerin sayısında görülen düşüş, sekülerleşmenin kanıtı olarak anlaşılabilirse de, yapılan diğer araştırmalar insanların dinî eğilimleri terk etmediklerini, aksine onları yeni şartlara uyarladıklarını göstermektedir. Bu durumda inanma derecesini gösteren dindarlık nicel anlamda açık bir gerileme sürecine girmişken nitel anlamda varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Başka bir ifadeyle, toplumsal arenada vuku bulan dindarlığın yerini bireysel dindarlık almıştır. Birinci durum “nicel sekülerleşme” olarak nitelenirken, ikinci durum “nitel sekülerleşme” olarak ifade edilmektedir. Anlaşılan, insanların mabetlere gitme oranındaki azalmanın istatistiksel ifadesi nicel sekülerleşmeyi; insanların karşılaştıkları problemlere karşı yaklaşım tarzlarındaki rasyonel seküler eğilimler nitel sekülerleşmeyi ifade etmektedir (Kirman, 2005a: 24).

Davie'ye göre sekülerleşme iddiası Avrupalı bir teorik çerçeve içinde gelişmiştir. Gerçekten de, Avrupa'nın dinî gelişiminin belli safhalarında, veri ile iddia arasında ikna edici bir örtüşme söz konusudur. Avrupa'nın ekonomik ve siyasi hayatı geliştikçe, toplum hayatında dinin önemini kaybettiği görülmüştür: dinî hisler var olmaya devam etmiş; ancak giderek artan bir şekilde şahsi alana havale edilmiştir. Ancak yavaş yavaş, elde edilen veriler değil, iddianın kendisi gündeme hâkim olmaya başlamıştır. Veri ile iddia arasındaki ‘örtüşme’ ön kabul, yani ampirik açıdan temellendirilmiş olmaktan ziyade teorik olarak zorunluluk haline getirilmiştir. Bu o kadar ileriye götürülmüştür ki, Avrupa'nın dinî hayatı dünyadaki dindarlığın bir prototipi olarak görülmüş; bugün Avrupa'nın yaptığı şey, yarın herkesin yapacağı şey olarak düşünülmüştür. Bu noktada sekülerleşmenin, modernleşmenin zorunlu bir kısmı olduğu ve dünyanın, modernleştikçe otomatik olarak sekülerleşeceği öngörülmüştür. Ancak eğer gerçekten

durum böyle idiyse, aynı teorik çerçeve içerisine ABD'nin içinde bulunduğu son derece farklı durumu yerleştirmek nasıl mümkün olacaktı? Cevap, Amerikan istisnailiğini anlamakta; yani Amerika'nın farklı olduğunu kabul etmekte ve Amerikan toplumunda canlı bir dindarlık ile gelişmiş bir modernitenin başarılı bir şekilde bir arada bulunuşlarını açıklayan Amerikan toplumuna has özellikleri açıklamakta yatmaktadır (Davie, 2001: 94). Anlaşılan Martin'in de belirttiği gibi "sekülerleşmenin icat edildiği yer Avrupa idi ve uygun olduğu yer de herhalde orasıdır" (Martin, 2002: 201).

C. Wright Mills, Parsons'ın sekülerleşme teorisini eleştirel bir biçimde şöyle özetler: "Dünya bir zamanlar düşünce, eylem ve kurumsal anlamda kutsalla doluydu. Reform ve Rönesans sonrasında modernleşme tüm yer küreyi silip süpürdü ve doğal bir tarihsel süreç olan sekülerleşme kutsalın hâkimiyetine son verdi. Dolayısıyla kutsal, belki özel alan hariç olmak üzere zamanla yok olacaktır". Bu ifade tarihsel bir tasvir içermesine rağmen, neredeyse hiçbir tarihi delile dayanmamaktadır, geçmişi sistematik araştırmalarla yorumlamak yerine, günümüzü esas alan araştırmalara dayanarak tarih üzerine yapılan bir genellemeden ibarettir (Swatos and Christiano, 1999: 219). Tarihsel açıklamalar içeren birçok teorik modelde olduğu gibi burada da geçmişe bir çeşit değer ve anlam yükleme çabasının olduğunu görebiliriz. Hakikaten de "geçmişin aydınlatılmasından ziyade, bugünün temellendirilmesine ait bir sorunun ifadesi olan tarihyazımı etkinliği, köken arayışlarımızda bizi, ihtiyaçlarımıza göre bir "köken" icat etmeye zorlar" (Aktay, 1999: 40). Bell'e göre sosyolojinin yaptığı en büyük hatalardan birisi de tarihe zoraki bir anlam yüklemesiydi. Bu yüklemeye göre, eski toplumlar geleneğin hükümlerine bağlı, istikrarlı, insanların akrabalarıyla, komşularıyla ortak değerler eşliğinde bir hayat yaşadığı imrenilesi bir toplumdur. Şimdi ise parçalanmış, düzensiz, ticari mantalitenin baskın olduğu bir toplumla karşılaşmaktayız. Kısacası geleneksel toplum romantize edilerek efsaneleştirilmiştir ve bu durum sekülerleşme teorisine zemin hazırlamıştır (Bell, 2006: 59-60).

Sekülerleşme, dinin bugünkü konumunu açıklamak için geçmişin bugünden daha dindar olduğunu varsayarak dinin önemini azaldığını kanıtlama yoluna gitmiştir. Ancak herkes bir zamanlar dünyanın daha dindar olduğunu, geçmiş zamanlarda insanların çoğunun dinî pratikleri fazlasıyla yerine getirdiklerini "düşünmekte". Ama çoğu "bir zamanlar" hikâyesinde olduğu gibi bu "dindar geçmiş" fikri de bir nostaljiden ibarettir. XI. yüzyılda soyluların çoğu sabah ayinini kilisede değil eşlerinin kollarına uzanarak yaparlardı. Sıradan insanlardan ise kilise ayinlerine en azından yılda bir kez bile gitmeyenlerin sayısının bir hayli fazla olduğu, 16.yy da papazların çoğunun Latince bilmedikleri, dinî eğitim veren okulların neredeyse hiç olmadığı, birçoğunun Rabbin Duasını bilmedikleri veya İngilizceye çeviremedikleri ifade edilmiştir (Stark, 2002: 43-47).

Sekülerleşmeye yönetilen eleştirilerden bir diğeri de bizzat teorinin bir zamanlar en ateşli savunucularından olan Berger'den gelmiştir. O, sekülerleşmeyle ilgili görüşlerini yakın zamanlarda revize ederek tabiri caizse tam bir dönüşüm yapmıştır. O'na göre artık sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığımızı varsayan düşünce yanlışlanmıştır. Zira dünya, günümüzde bazı istisnalar hariç, oldukça dinî bir dönem yaşamaktadır. Bu durum aynı zamanda 1950 ve 1960'larda tarihçiler ve sosyal bilimciler tarafından ortaya atılan ve sekülerleşme teorisi şeklinde isimlendirilen bakış açısının yanlış olduğunu göstermektedir. O'na göre Aydınlanma'ya kadar geri götürülebilecek olan sekülerleşme tezinin ana fikri gayet nettir: modernleşme süreciyle birlikte hem toplumsal arenada hem de bireyin bilincinde din gerileyecektir. Ancak zaman içinde yaşanan birtakım gelişmeler bu fikrin yanlış olduğunu ortaya koymuştur.

Modernleşmenin bazı bakımlardan sekülerleşmeye yol açtığı hatta bazı bölgelerde bunun daha da fazla hissedildiği söylenebilse de modernleşmenin, sekülerleşme karşısı birçok radikal oluşumu doğurduğu da ortadadır. Ayrıca Berger'e göre toplumsal alandaki sekülerleşmenin mutlaka bireysel bilinç seviyesinde de gerçekleşmesi gibi bir zorunluluk yoktur. Dahası, eğer gerçekten dünya sekülerleşmiş olsaydı, o zaman dinî kurumların ayakta kalmaları sekülerizme uyum sağlamayı ne derecede başardıklarıyla doğru orantılı olurdu. Hâlbuki seküler alana doğru kayan dinî yönelimler genelde başarısızlığa uğramıştır. Sekülerizme tepki gösteren, "tabiatüstü" inanç ve uygulamaları vurgulayan dinî hareketler ise başarılı olmuş ve varlıklarını korumuşlardır (Berger, 2002a: 13-15).

Berger konu ile ilgili bir başka çalışmasında, son yıllarda tarihçiler, sosyal bilimciler ve diğerlerinin sekülerleşme tezinin geçerliliğini giderek yoğunlaşan bir şekilde tartıştıklarını ifade etmektedir. O'na göre bu tartışmanın anlamı gayet açıktır: "Modernite, daha önceleri iddia edildiği gibi dine düşman olmayabilir". Teoriye eleştirenlerin bazılarına göre "zaten sekülerleşme hiçbir zaman bir gerçeklik olmamış, modern dünyada din önemini eskiden olduğu gibi korumuştur." Ama teoriyi bu derece reddetme eğiliminde olanların sayısı çok değildir. Daha yaygın olan eleştiri, "sekülerleşmenin var olduğu, ama öyle iddia edildiği kadar yaygın ve belirleyici olmadığı" şeklindedir. Buradan hareketle, modern dünyada önceleri dinin kriz yaşadığını, şimdi ise sıranın sekülerizme geldiğini ifade etmektedir. Bir dünya görüşü anlamında sekülerizm, Aydınlanma ile aynı kaderi paylaşarak son zamanlarda önemli bir sarsıntı geçirmiştir. Dolayısıyla modern sekülerizm, insanların ferdi elemelerini ve dünyadaki adaletsizlikleri teselli etmede herhangi bir işleve sahip değildir. Maddi-manevi mahrumiyetlere maruz kalan, fiziksel acılar yaşayan, hatta en basitinden geçimsiz bir evliliğe tahammül etmek zorunda olan bir insana ilerleme efsanesinin o büyük ideallerinin- doğa bilimlerinin o inanılmaz zaferlerinin, ulusal bağımsızlıkların veya devrimci hareketlerin başarısının- sunacağı hiçbir şey yoktur (Berger, 2002b: 76-77).

Sekülerleşmeye yönelik bir diğer eleştiri noktası da tezin beslendiği sosyolojik verilerin belirli bir bölge için, yani Kıta Avrupası için geçerli olduğu yönündeki itirazlardır. Eleştirmenler, gelişmiş ülkeler dışındaki ülkelerde sekülerleşmenin pek az kanıtı bulunduğunu ifade etmişleridir. Aslında gerçek ölçüt, gelişmiş ve sanayileşmiş Batılı olmayan ülkeler ve kültürlerde yatmaktadır. Japonya çok gelişmiş ülkeler arasında olduğundan sekülerleşme karşıtlarına hatırı sayılır miktarda destek vermektedir. Burada dinde bir zayıflama pek görülmemektedir. Bu durum sekülerleşmenin, modernliğin bir özelliği olmasında çok, geniş anlamda Hristiyanlığı ilgilendiren bir fenomen olduğunu göstermektedir (Hamilton, 2010: 463).

Fundamentalizm eğilimleri, yaşadığımız çağda dinin öneminin azaldığı ve hatta yakın bir gelecekte tamamen ortadan kalkacağını, dünyada dindarlığın azalacağını, hatta mevcut dinin var olduğu haliyle daha fazla 'makul' eğilimler göstereceğini varsayan Batılı (çoğunlukla Avrupalı) gözlemcilerin beklentilerini tersine çevirmektedir (Davie, 2001: 99). Buradan hareketle, modernleşme sürecinin ekonomik ve seküler güçlerinin, bir yandan dinin toplumsal etkinliğini zayıflattığını, bir yandan da onu yeniden gündeme getirecek reaksiyonların tohumlarını özünde taşıdığını (Kirman, 2005a: 18) ifade edebiliriz.

Yaşadığımız çağda, özellikle Avrupa'da dinî katılımın azaldığını görebiliriz. Bu nedenle Avrupa'da dini tanımlayan şeyin sekülerleşmeden ziyade "kurumsallaşmış dinden kaçış" olduğu ifade edilmiştir. Yani din için bir "yok olma" değil, bir "yer

değiştirme” söz konusu olmuştur (Berger, 2002a: 22). Davie’nin “ait olmadan inanma” şeklindeki meşhur kavramsallaştırmasından hareketle, insanın doğasının bir parçası olma özelliğini her zaman koruyan dinî ihtiyaçların, hiçbir zaman yok olmayacağını, insanların bilincinde ya da görünürde bir yerlerde varlığını her zaman bizlere hissettireceğini söyleyebiliriz.

4. POSTMODERNİTE VE DİN

4.1. Postmodernite Kavramına Genel Bir Bakış

Bir bilimsel disiplin olarak sosyolojinin ortaya çıktığı dönemlere baktığımızda sosyologlar, genellikle içinde yaşadıkları toplumun dinamiklerini ve bu dinamiklerin tarihsel kökenlerini araştırma gayretinde olmuşlardır. İçinde bulundukları çağa ayna tutup yaşanan sosyal gelişmeleri daha iyi açıklayabilmek için bazı tipolojiler geliştirmişlerdir. Önceki bölümde açıklamaya çalıştığımız geleneksel ve modern toplum ayrımının da bu amaca dönük olduğu söylenebilir. Aynı şekilde postmodernite kavramının da içinde yaşadığımız toplumun tecrübe ettiği değişim ve dönüşümleri açıklamak adına ortaya konan, modern-postmodern ayrımına dayalı bir çeşit tipoloji olduğu söylenebilir.

Postmodernite kavramı ilk olarak mimari alanda ortaya çıksa da, 1980 ve 1990'lı yıllarda kültür, siyaset, ekonomi ve sosyoloji gibi alanlarda oldukça yaygın bir kullanım alanına sahip olmuştur. Sözlükte “modernizmden sonra, modernizmin zıddı, geç kapitalizm, sanatta ve üslupta seçmecilik” gibi çok değişik anlamlara gelmekle birlikte kavram genel olarak modernitenin aydınlanmacı dünya görüşünden hem epistemolojik hem de tarihi bir kırılmayı, sapmayı ifade etmektedir (Kirman, 2011: 255). Bu sapmanın nedeninin, dünyanın birkaç yüzyıl içinde geçirdiği toplumsal değişimlerin önemli bir itici gücü olarak geleneksel yaşam formlarından modernliğe geçişin yarattığı sorunlar ve doğurduğu gerilimler olduğu, sonuç olarak modernliğin krizi olarak değerlendirilen birtakım süreçlerle yeni arayışları gündeme getirdiği söylenebilir. Modernleşme süreçlerini farklı dinamiklerle yaşayan toplumlara nazaran, modernlik bilincinin ortaya çıktığı Batı dünyasında da modernliğin alternatif modelleri ve eleştirileri yoğunlaşmaktadır (Perşembe, 2002: 6). Bu nedenle postmodernitenin, ‘post’ ekinden kaynaklanan bir sonralık, bir başkaldırı boyutu taşıdığını da unutmamak gerekir. Herhangi bir tanıma indirgenemeyecek derecede karmaşıklığa, düzensizliğe sahipmiş gibi görünse de postmodernite, öncelikle modernizmle bir hesaplaşma anlamına gelmektedir ve bu yönüyle içinde kuşkusuz modernizm karşıtlığını ya da modernizm öncesini de barındırmaktadır. Modernlik kervanı iyi kötü yoluna devam ediyor görünürken birdenbire-çoğu birbirinden habersiz olarak- ne tutulan yolu ne de gidiş biçimini beğenmeyenler seslerini yükseltmeye başlamıştır. Habermas gibi kervanın bütün olumsuzluklara rağmen aynı yolda canla başla devam etmesini savunanlar çıkmışsa da, bir yeniden değerlendirme süreci olarak postmodernitenin, her alanda ağırlığını hissettirdiği (Zekâ, 1994: 10) ifade edilmiştir.

Sistematik olarak 20. yüzyılın son çeyreğinde gündeme gelip filizlenen postmodernite kavramı, tarihsel açıdan modernizme bir eleştiri niteliğinde ortaya çıkmıştır. Ancak postmodernite tartışmalarının doğuşunda, Avrupa'nın 20.yüzyıldaki siyasi tarihinin çok etkili olduğu söylenebilir. Çünkü bu dönem her şeyden önce iki büyük dünya savaşına, faşizmin Almanya, İtalya ve İspanya'daki yükselişine, Avrupa kaynaklı sömürgecilığe, modern ve aydınlanmış Avrupalıların Avrupalı olmayan ülkelere ya da barbar komşularına uygarlık götürme teşebbüslerine, sömürgelerin sözde uygar devletlere karşı verdikleri kurtuluş savaşlarına tanıklık etmiştir. Bu dönem her şeyden önce, başta Yahudiler olmak üzere, altı milyon insanın sistemli bir biçimde ve bilimsel usullere uygun olarak soykırımdan geçirilmesine tanıklık etmiştir. İşte bütün bu olumsuz ve beklenmedik gelişmelerin, Batı'nın hümanizmine, ilerlemeciliğine,

iyimserliğine ve kendisinin barbarlığın antitezi olduğu iddiasına gölge düşürüp modernitenin sorgulanmasına neden olmak suretiyle postmodernitenin doğuşunda etkili olduğu (Cevizci, 2012: 1270) ifade edilmiştir. Modernitenin; geleneksel toplumlar ve onun kültürünü, modern toplumlar ve kültürünün karşıtı olarak sunarak her sosyo-kültürel olguyu geleneksellik-modernlik çizgisi üzerindeki yeriyle açıklayarak kültürle ilerlemeyi birbirine bağladığı düşünülürse, postmodernitenin işte bu bağlanan şeyleri birbirinden ayırdığı (Touraine, 2002: 208) söylenebilir. Bu nedenle Lyotard, postmodernliğin bir dönemselleştirmesinin yapılmasına karşı çıkmıştır. O'nu bu fikre sevk eden şey, dönemselleştirmenin belirgin bir şekilde ilerleme kavramıyla olan bağlantısıdır. Tarihte veya insan bilimlerinde herhangi bir ilerleme varsaymaksızın dönemleştirme yapmak imkânsız olduğundan ve postmodernist olarak nitelenen düşünürlerin de ilerleme düşüncesini modern bir meta-anlatı olarak kabul ettiklerinden ötürü Lyotard, postmoderniteyi kesinlikle dönemsel bir durum olarak görmemiştir. Çünkü O'na göre postmodern dediğimiz şey aslında modernliğe gebe olan bir şeydir ve modernle postmodern arasında bir kopuş olduğu kadar bir geçiş de söz konusudur (Akay, 2002: 62).

Postmodernlik, modernlik sorunsalına bir eleştiri olarak alternatif bir yapı, yeni bir dönem arayışını ifade etmektedir. Modern toplumun içine girmiş olduğu bunalım, postmodern bakış açısının temelinde yer alan bir ön kabuldür. Bu bunalımı ve krizi yansıttığı ölçüde postmodernliğin eleştirel, olumlu, katkı yapıcı ve sorgulayıcı olduğu söylenebilir. Asıl önemli olan nokta ise postmodernliğin, modernlikten bir kopuşu dile getirmesi, bir başka deyişle, postmodernliğin kendini bir alternatif olarak, yeni bir kültürel oluşum, yeni bir dönem olarak sunmasıdır (Perşembe, 2002: 6). Tıpkı modernizmin geleneksel toplumun yıkılışını büyüünün bozulması olarak görüp akli ön plana çıkarması gibi postmodernite de Aydınlanma'nın akla atfettiği kutsiyetin gizeminin azaldığını öne sürmektedir (Furseth ve Repstad, 2013: 149). Bu bağlamda postmodernitenin ifade ettiği söylemin tam da kendisini öncenin, tüm eskinin ya da geleneğin yargıcı yerine koyan; şeyleri, insanları, toplumları, kültürü ve tarihi tüm şeffaflıklarıyla ve sahici nitelikleriyle ortaya koyma iddiasındaki Aydınlanma anlatısını taçlandıran figürleri alaşağı etme çabası (Küçük, 2011: 32) olduğu söylenebilir. Gerçekten de 20. yüzyılın ortalarında, savaş sonrası oldukça acınası bir halde yürek sızlatan mültecileri, savaşlardaki ölümleri vb. düşünürsek, Aydınlanma'nın temsilcilerinin bildirilerini okuyup bu yüzyılda olup bitenlere baktığımızda ironik olmamak pek mümkün gözükmemektedir. Özetle Aydınlanma'nın varsayımlarına ampirik olarak ters düşen pek çok olay ya süreç yaşanmıştır. Postmodernist söylemi ortaya atan düşünürlerin dikkat çektiği problem, Aydınlanma'nın büyük amaçlarının ve büyük kahramanlarının başarısızlığa uğramış olduğudur (Gazo, 1992: 7).

Postmodernite her şeyden önce modernliğin katı akılcılığına ve dolayısıyla aklın bütün alanlarda insanoğlunun bütün problemlerini çözebilecek yegâne otorite olduğu yönündeki görüşe itiraz etmektedir. Postmodernite, modernitenin ahlaki iddialarına, modern öznde kök salan evrensel etik düşüncesine, özellikle faydacılık ve bireycilik diye ifade edilen anlayışlara şiddetle karşı çıkmaktadır. Politik veya sosyal nitelikli, küresel, her şeyi içine alan dünya görüşlerine itiraz ederken, Marksizm, Stalinizm, liberalizm ve modern bilimin ideolojisi sayılabilecek tüm büyük ideoloji ve dünya görüşlerini söz-merkezci ve bütünselleştirici büyük-anlatılar oldukları gerekçesiyle reddetmektedir. Aynı şekilde evrenselciliğe de karşı çıkarak genel-geçer, evrensel, tarafsız bir bilgi anlayışını ve temelciliği hiçbir şekilde kabul etmemektedir. Kaldı ki postmodernite tek, değişmez ve evrensel bir akıl yerine, çeşitli akılların varlığından söz

etmenin daha elzem olduğunu, bilginin göreceliğini ve içinde bulunduğu bağlamdan ayrı düşünülemeyeceğini vurgulamaktadır (Cevizci, 2012: 1269).

Postmodernite söyleminin önde gelen isimlerinden biri olan Lyotard, çıkış noktası olarak Batı sosyolojisinde Bell ve Touraine gibi yazarlarca enine boyuna işlenen bir tema olan ‘sanayi-sonrası toplum’ kavramını almaktadır. Çoğu çağdaş sosyolog gibi O da, sanayi toplumunun yerini bilişim toplumunun aldığı (emek/üretim paradigmasından enformasyon paradigmasına geçildiği) görüşünü paylaşmaktadır. O’na göre bu yeni paradigmanın en önemli sonucu, artık önermelerin doğru ya da yanlışlığından önce etkinliğine bakılıyor olmasıdır. Hakikat arayışı, bir zamanlar bilimin var oluş nedeni olan aklın bizzat bilim tarafından tehdit edilmesi sonucunu doğurduğu için, yerini teknik bir ölçüt olan ‘iyi bir girdi-çıkış dengesi’ ne bırakmaktadır. Öte yandan Lyotard, bilimin eşitlik, evrensel barış ya da fayda gibi temel meşruluk zeminlerinin de giderek sorgulandığı ve pratikte inandırıcılıklarını kaybettiğini düşünmektedir. Bilimin kendi başına eşitliği pek de sağlayamadığını, tam aksine toplumsal farklılıkları ve mesafeyi derinleştirdiğini, eğitim alanında da aydınlanmış, vatandaşlık bilincine sahip insanlar yetiştirmek, savaşları önlemek gibi ‘soylu amaçlar’ının giderek gözden düştüğünü belirtmektedir. Özellikle Nazizm ve Stalinizm ile birlikte modernlik projesinin tasfiye edildiğini ve yıkıntılar üzerine pek bir şey inşa edilemeyeceğini (Zekâ, 1994: 24-25) ifade etmektedir. Lyotard’a göre ‘postmodern’ sayılan tutum, üst-anlatılara karşı bir inançsızlığı dile getirmektedir ve bu, kuşkusuz, bilimlerdeki ilerlemenin sonucudur (Lyotard, 2013: 8). Bu bağlamda postmodernitenin ister siyasi, ister dinî, ister toplumsal nitelikli olsun bütün küresel dünya görüşlerine meydan okuduğu söylenebilir. Marksizmi, Hristiyanlığı, Faşizmi, liberal demokrasiyi, İslam’ı ve modern bilimi aynı derekeye indirip bunların, soruları önceden tahmin edip kalıplaşmış cevaplar veren söz-merkezci ve tek tipleştirici büyük-anlatılar olduklarını söyleyerek hepsini elinin tersiyle ittiği (Rosenau, 1998: 25) ifade edilmiştir.

Postmodern olarak adlandırılan çağın kavranması, modernlik tasarımının sorgulanışını ve modernliğe duyulan inancın yitirilmiş olduğunu, bir çoğulculuk ruhunun var olduğunu, geleneksel tutuculuğa karşı şüphecilik arttığını ve nihayet dünyayı evrensel bir bütünlük olarak algılayan ve nihai sorunlara kesin çözümler bekleyen bakış açısının reddini öngörmektedir (Özkiraz, 2007: 117). Bu nedenle farklılıkları etkin kılmak ve korumak, nihayetinde de özgürlüğü sağlamak adına postmodernistlerin takip ettikleri yol, öncelikle ‘hakikat’ denen şeyin dilin bir yaratımı olduğunu göstererek çoğulcu bir hakikat ve rasyonalite anlayışını savunmak, ardından da değişmezliği, evrenselliği ve zorunluluğu doğuran bütün özcü anlayışları bertaraf etmek (Tüzer, 2009: 339) şeklinde özetlenebilir.

Bauman’a göre postmodernitenin başlıca özelliği kültürlerin, geleneklerin, ideolojilerin ya da yaşam tarzlarının sürekli ve ihmal edilemeyecek çoğulculuğu veya bu çoğulculuğun tanınması ve farkında olunmasıdır. Postmodern dünyada çoğul olan şeyler, evrimsel bir çizgiye oturtulamayacakları ya da ortak problemlerin doğru veya yanlış çözümü olarak sınıflanamayacakları gibi, birbirlerinden değerli veya değersiz olarak da görülemezler. Hiçbir bilgi, onu mümkün kılıp anlamlandıran kültürel ve geleneksel bağlamları dışında değerlendirilemez. Zira bu bağlamın dışında doğrulanabilecek hiçbir “geçerlilik ölçütü” söz konusu değildir (Adams, 1999: 257).

Her şeyi birer ‘metin’ olarak tanımlayan postmodernistler, anlamı “keşfetmektense” “yerine oturtmayı” amaçlamaktadır. Yargı bildirmekten kaçınırlar ve daha sofistike olanları hiçbir zaman bir şeyi “savunmaz” ya da “reddetmez”, bir şeyle “ilgilendiklerinden” ya da “bir şeyin ilgilerini çektiğinden” bahsederler. Onlar bize

“gözlemlerini” değil “okumalarını”, “bulgularını” değil “yorumlarını” sunarlar. Belirlenimciliği değil belirlenemezliği, birliği değil çeşitliliği, sentezi değil farklılığı vurgularlar (Rosenau, 1998: 28-29). Bu nedenle modern dünyada neredeyse her şey keskin çizgilerle görünürken, postmodern dünyanın zirvesinde birçok şey hayli bulanık görünmektedir. Hakiki ile hakiki olmayanın iç içe geçmesi bize aralarındaki farkın belirgin olmadığı yönünde bir izlenim vermektedir. Bu, özellikle tüketim alanında geçerlidir. Hemen her tüketim aracı bir simüle ortamdır ya da simüle unsurlar, simüle insanlar ya da simüle ürünlere sahiptir. Yine de hakiki gibi görünen şeylerde bile sayısı giderek artan hakiki olmayan unsurlar gözlenmektedir. Sonuç olarak neyin gerçek, neyin gerçek olmadığı konusu artık o kadar net değildir (Ritzer, 2011: 219-220).

Postmoderniteye olumlu açılardan da bakılabileceğini vurgulayan Kellner’e göre modernleşme, metalaşmanın infilak edip yayılması, yaşamın ve araçların mekanikleşmesi, hızla artan teknoloji, mübadele ve piyasayla nitelenirken; postmodern toplum tüm sınırların, alanların, yüksek ve aşağı kültür, görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrımların ve geleneksel felsefe ile toplumsal teorinin barındırdıkları tüm diğer çift değişkenli karşıtlıkların “şiddetli bir patlamayla içe dönük çöküşünün” mevzisi olmaktadır. Bu, Baudrillard’a göre önceki toplumsal teorinin tüm olumsuzluklarının, büyük referans kaynaklarının, erekliliğinin bittiğini göstermektedir. Böylece modernite, hayat alanlarının giderek artan farklılaşması ve buna eşlik eden toplumsal parçalanma ve yabancılaşma süreciyle nitelendirilebilirken, postmodernite farklılıkların giderilmesi ve buna eşlik eden şiddetli bir patlama sonucu içe dönük bir çöküş süreci olarak (Kellner, 2011: 414) yorumlanabilir.

Öte yandan Rosenau’ya göre insan bilimlerinde ve toplumbilimlerinde postmodernite tartışmalarının ortaya çıkışı, yeni bir akademik paradigmadan daha fazlasına işaret etmektedir. Burada söz konusu olan şey, nasıl yaşadığımıza ve etrafımızdaki dünyayı nasıl algılayıp açıkladığımıza dair geniş ölçekli bir yeniden-kavramsallaştırma içinde radikal denecek ölçüde yeni ve farklı bir kültürel hareketin ortaya çıkmasıdır. Bu nedenle en aşırı argümanları dikkate alındığında postmodernitenin devrimci bir karaktere sahip olduğunu (1998: 23) söylenebilir.

Akbar S. Ahmed, postmodernite kavramının çeşitli mimari, felsefi ve edebi yönlerinin olduğunu belirtmekle birlikte bu kavrama daha ziyade sosyolojik açıdan yaklaşmaya çalışmaktadır. O’na göre postmodernitenin temel özellikleri şu şekilde özetlenebilir:

1-Postmodern çağın kavranması her şeyden önce modern çağın tasarımlarının sorgulanmasını ve modernliğe hasredilen inancın yitirilmiş olmasını, toplumsal yaşamda bir çoğulculuk anlayışının hâkim olduğunu, geleneksel muhafazakârlığa karşı şüpheciliğin arttığını ve dünyayı evrensel bir bütün olarak gören, sorunlara kesin çözümler bekleyen paradigmanın reddini öngörmektedir. Başka bir deyişle bu dönemde anlam açıklığından çok anlam zenginliğini aramak; siyah-beyaz ayırımından kaçınıp ‘ya biri ya öteki’ yerine ‘hem biri hem öteki’ anlayışını benimsemek gerekmektedir.

2-Birçok bakımdan postmodern dönemle medya çağı aynı zamanda ve birlikte var olmuştur, yani medya çoğu zaman postmodernitenin merkezindeki en önemli dinamik olmuştur. Bu dönemde örneğin televizyondaki görüntüler, bir ülkeye bir savaş filiosundan ya da tepesine yağın füzelerden daha fazla hasar verebilmektedir.

3-Postmodernite ile etnik-dinî kökenlere dönüş ya da köktencilik adı verilen hareketler arasındaki ilişki dikkatli bir şekilde incelenmelidir. Açıkçası köktencilik hareketleri postmodernist söylemin hem nedeni hem de sonucu olarak düşünülebilir.

4-Postmodernist söylemin baskın özelliklerinden birisi, geçmişle bağların koparılmaması, bir şekilde sürdürülmesidir. Geçmiş ile bugün arasında bir nevi köprü kurarak farklılıklara saygıyı vurgulayan postmodernitenin cılasının, modacılığının, 'çağdaşlığının' altında hoşgörü felsefesi, seçme olanağı, bilginin kolayca erişilebilirliği ve kamusal yaşamın daha demokratik hale getirilebilmesi gibi olumlu özellikler yatmaktadır.

5-Modern dönemin merkezindeki kentin yerine postmodern dönemde nüfusun devasa boyutlara ulaştığı metropoller merkezi konumdadır. Nüfusun hayli heterojen olduğu metropollerde birçok ırk ve dine mensup farklı kültürden insanlar bir arada yaşamakta, toplumsal yapının tek bir renk yerine birçok renkten oluşan bir çeşit mozaik görünümünde olduğu gözlenmektedir.

6-Postmodernite, birbirinden oldukça farklı tartışmaların aynı bağlamda dile getirilmesine, nasıl uygun düşürse öyle derleme yapılmasına (eklektisizm) ve farklı imajların bir potada eritilmesine izin vermekte, hatta bunu teşvik etmektedir. Postmodernitenin, geleneksel imajları en şaşırtıcı ve beklenmedik şekilde altüst etmesi, söz konusu yan yana getirme süreci sayesinde olmaktadır. Birbiriyle pek bağlantısı olmayan görüntüler, bizi bazen tedirgin edecek bazen de heyecanlandıracak şekilde birbirlerine bağlanmaktadır (Ahmed, 1995: 24-43).

4.2. Postmodernite Kavramına Yöneltilen Eleştiriler

Bizzat insanı ve insanın yapıp ettiklerini konu edinen sosyal bilimlerin, doğa bilimlerine benzer bir kesinliği içermediği bilinmektedir. Araştırılan konu, bizzat araştırmacının da parçası olduğu bir bütünü ifade ettiğinden olacak, sosyal bilimlerde geliştirilen teoriler ve ortaya konan kavramların hemen hepsi dolaylı ya da dolaysız eleştirilere maruz kalmıştır. Bu nedenle sosyoloji başta olmak üzere neredeyse tüm sosyal bilimlerde üzerinde bütünüyle hemfikir olunan bir kavrama ya da bakış açısına rastlamak olanaksız gibi gözükmektedir.

İlk olarak mimari ve güzel sanatlar alanında filizlenen, sonraları toplum bilimlerinde de kullanım alanı bulan, 20. Yüzyılın son çeyreğinin özel bir niteliği olarak karşımıza çıkan 'postmodernite' düşüncesi de birtakım eleştirilere maruz kalmıştır. Çok farklı açılardan eleştirilerin hedefi haline gelen postmodern düşünce, Bourdieu'ya göre, kültürel sermayeyle karakterize edilen sosyal katmanın en önde gelen grubu olan sosyal sınıfla sınırlı elit bir konu olarak düşünülebilir. Bu yüzden postmodernitenin çiftçiler ve emekliler arasında değil de gazeteciler ve sanatçılar arasında konuşulması daha muhtemel gözükmektedir. Öte yandan modernitenin birçok sosyal ve teknik meşruiyet zeminleri, örneğin insanoğlunun doğayla ilişkisinde denetleyici, hâkim ve yaratıcı olarak algılanması ve insanların refah ve zenginliğe dönük arayışları, günlük hayatın birçok alanında hala etkili olmayı sürdürmektedir. Dolayısıyla, yaşadığımız dönem için tanımlayıcı bir adlandırma kullanmamız gerekirse 'geç modern' teriminin postmodern terimine tercih edilebileceği (Furseth ve Repstad, 2013: 150-151) ifade edilmiştir.

Postmodern düşüncüyü eleştirenler arasında en önemli isimlerden birisi İngiliz sosyolog Anthony Giddens'tır. O, postmodern düşünürlerin iddia ettikleri anlamda bir postmodern döneme girmek yerine, modernliğin sonuçlarının eskisinden çok daha radikalleştiği ve evrenselleştiği bir başka döneme doğru sürüklendiğimizi iddia etmektedir. Dahası Giddens'a göre, belki modernliğin ötesinde oluşmakta olan yeni ve farklı bir düzenin ana hatlarını algılayabiliriz; bu düzen 'modernlikten sonra' anlamında 'post-modern'dir; ancak şu anda kimileri tarafından 'postmodernlik' olarak

adlandırılardan da oldukça farklıdır. Çünkü O'na göre, modernliğin temel parametreleri olan kapitalizm, endüstriyalizm ve ulus-devlet hala belirleyici önemini sürdürmektedir (Giddens, 2012: 11).

Öte yandan Giddens, bugünkü toplumun gelenekselden modernliğe geçişinin hikâyesini, zaman ve mekânın birbirinden koparılmış olmasını, küreselleşmeyi vs. harcıâlem denilebilecek özelliklerle nitelemenin yanı sıra, bu toplumun en önemli özelliklerinden birinin onun “açık-uçlu bir düşünümSELLİĞİ” olduğunu belirtmektedir. Bu açık-uçluluğu kendisine öyle bir totolojik dokunulmazlık zırhı sağlamaktadır ki, modernliği her türlü ‘postist’ aşma irade ve girişimini geçersiz kılmaktadır. Çünkü düşünümSELLİK, kendi üzerinde düşünme yeteneğinin en üst noktası olarak modernliğe yüklenirken, modernliğe yönelik en radikal eleştiriler bile, bu sayede ahvalden sayılıp câmi kılınmaktadır. Bu durumda Giddens, ister modernliğe yönelik radikal eleştiriler anlamında kullanılsın, ister modernliğin tarihsel bir halefi sayılsın, isterse de modernliğin içerdiği tüm hakikat iddialarını yadsıyarak onu aşma girişimi sayılsın, tüm postmodernite iddialarının son kertede modernliği daha bir radikalleştirmekten, başka bir ifadeyle modernliğe özgü bir vasıf olarak düşünümSELLİĞİ arttırmaktan başka bir şey yapmış olmayacağını (Topçuoğlu ve Aktay, 1999: 15) ifade etmektedir.

Modernliği Aydınlanma'da tasarlanan fakat henüz tamamlanmamış bir proje olarak gören ve postmodernist söyleme birçok açıdan ciddi eleştiriler yönelten Habermas'a göre, bugün postmodernlik iddiasında bulunan, başka bir deyişle postmodern olarak etiketlenerek savunulan idealler, Aydınlanma'nın projesi olarak modernliğin söyleminde zaten gösterilmiştir. Bu nedenle, bu ideallerin gerçekleştirilmesi modernliğin terkedilmesiyle değil daha fazla modernlikle, daha fazla akıl, rasyonellik ve Aydınlanma'yla olabilecek bir şeydir (Topçuoğlu ve Aktay, 1999: 14).

Habermas'ın eleştirisini yoğunlaştırdığı konular arasında postmodernistlerin argümantasyona pek rağbet etmemeleri, öznelciliği savunmaları; bilim, din, felsefe ve sanat arasındaki ayrımları hiçe saymaları, mantığın ve sözün hiyerarşik üstünlüğünü yıkararak retoriği ve yazıyı öne çıkarmaları sayılabilir. O'na göre modernliğe muhalefet etmek, bir anlamda Batı demokrasilerinin elde ettiği başarıları ve reformları meşru kılmaya yarayan kavramları hiçe saymak demektir. Postmodernist düşünürler; sosyoloji bilimi ile yakından ilgisi olan modern dünya, laisizm, rasyonelleşme, merkantalizm, batılılaşma, kapitalizm, endüstrileşme, post-endüstrileşme, entelektüelleştirme, nesnelleştirme, bilimselleştirme, ilerleme, aydınlanma, demokrasi ve pozitivizm kavramlarını genellikle birbirleriyle eş tutarak hepsine karşı çıkmaktadırlar. Dolayısıyla sosyolojinin konusu olan bütün bu kavramlar sonuçta modernliğin bir bilimi olan sosyolojinin de hükümsüzleşmesi anlamına gelebilmektedir. Çünkü modernliğin bittiğini söylemek, modernleşme ile birlikte bağımsız bir kimlik kazanan sosyolojinin de bittiğini söylemek anlamına gelecektir (Kızılçelik, 1994: 93-94).

Habermas'ın postmodernistlere getirdiği bir diğer eleştiri ise- postmodernistlerin modern öncesi geleneksel değerlere de yaşama şansı vermesinden ötürü-onları ‘neo-muhafazakâr’ olarak nitelemesidir. Ancak bu muhafazakârlık yakıştırmasının altında Habermas'ın kendi liberal tavrının yattığı söylenebilir. Çünkü bütün açmazlarına ve olumsuzluklarına karşın modernliğe sahip çıkışının temel nedeni, toplumsal umutlara ihanet etmek istememesidir. O'na göre modernliğe karşı çıkmak, bir anlamda geçmişten günümüze hem siyasi hem de toplumsal alanda kazanılan başarılarla ve insanoğlunun yararına olan gelişmelere, kısaca modernitenin nimetlerine, karşı çıkmak anlamına gelecektir (Zekâ, 1994: 28).

Habermas ile aynı eleştirel okuldan gelen A. Wellmer, bugün modernliğin yadsınması ya da geçersizleştirilmesi olarak görülen şeyin temelde modernizmin “öz-eleştirel” bir biçimi olduğunu savunmaktadır. O’na göre modernliğin eleştirisi, modernitenin doğumundan itibaren üstü kapalı olarak zaten bulunuyordu; bu nedenle postmodernitenin, olsa olsa geriye kalan ütopyacılık ve bilimciliği bir tarafa atarsak bu eleştiriye “yeniden” yönlendirdiğini (Kumar, 2010: 210) savunmuştur. Buradan hareketle kimi araştırmacılar modernitenin uzun tarihiyle postmodernite adını taşıyan akım ya da söylem arasında, farklılıktan çok sürekliliğin mevcut olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu nedenle postmoderniteyi modernitenin bağrında filizlenen özgül bir kriz gibi görmenin daha anlamlı olacağı ifade edilmiştir (Harvey, 2012: 137). Benzer şekilde Bauman’ın postmodernite eleştirisi de aynı noktaya vurgu yapmaktadır. O, “modernliğin en parlak ve en hayırlı evladı bile modernliğin mezarını kazmanın ötesinde bir evlatlık yapamıyor. Bunlar, modernliğin, önce doğayı tahtından indirip yasal olarak yetkisizleştirdikten sonra dikmeye başladığı binanın inşasına kendilerini ne kadar adarlarsa o derecede binanın temelini çürütüyorlardı. Yani modernlik ta başından itibaren kendi postmodern ilgasına gebeydi” (Bauman, 2013: 114) diyerek modernitenin doğasında bulunan diyalektik karaktere dikkat çekmektedir.

Aslına bakılırsa birçok sosyal bilimci ve felsefecinin eleştirilerini yoğunlaştırdıkları nokta, postmodernite adında tutarlı, kendi içinde bütünlük arz eden ne bir yaşam tarzı ne de bir teoremin olduğudur. Hayatın, toplumun ve bilginin rasyonel olarak yeniden inşasının insanlara ümit dolu anlatı sunmakta olduğu belli bir noktaya kadar kabul edilebilir. Ancak işin sonunda sunulan şey de bir anlatıdan öteye geçememektedir. Liberalizm, eşitlikçilik, Marksizm, sanayileşme vb. hep birer anlatıdır, üstelik bu anlatılar hayatın iç içe’liğini, çok renkliliğini ve tüm özgüllüklerini yok etme pahasına kurulmaktadır. Postmodernistler açısından bakıldığında eğer anlatsız bir dünya olamayacaksa, yani mümkün değilse, o zaman modernitede olduğu gibi büyük anlatılar yerine hiç olmazsa küçük anlatıları tercih etmek daha az zararlı görünmektedir (Demir, 2000: 159). Ancak postmodernite tek bir büyük anlatıya bağlanmayı ihtimal dışı bırakmaktadır. Dahası, meta-anlatıların sonuyla ilgili bir eskatolojinin postmodernist söylem içerisinde fazla abartıldığını söyleyebiliriz. Kuşkusuz, insanın en temel yönelimleriyle ilgili öz-hikâyeleri, beklentileri, umutları var oldukça anlatılar da devam edecektir (Aktay, 2007: 343). Bu bağlamda postmodernitenin de bir bakıma anlatı olarak algılandığı ve bir çeşit “moda” olduğu yönündeki yer yer küçümsemeye varan eleştirilerin yöneltildiğini belirtmemiz gerekmektedir. Çünkü diğer pek çok tezahürüyle birlikte postmodernitenin de bir çeşit yaşam tarzı olduğu söylenebilir. Fakat kimileri de postmoderniteyi, bir modadan ziyade varlığı yadsınamayacak yeni bir dönem ya da bir dönemin kendine has üslubu olarak düşünmektedir (Zekâ, 1994: 9-10).

Sarıbay’a göre sosyologlar arasındaki ortak kanı, postmodernitenin ‘geç kapitalizmin’ ürünü olduğu, onun tarafından mümkün kılındığıdır. O’na göre Jameson, bir adım daha atarak, postmoderniteyi geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak ilan etmiştir. Postmodern toplumdan bahsetmek yerine geç kapitalizme vücut veren, modernizmi yeniden yorumlayan ve anlamlandıran kültürel bir gerilim üzerinde durmak daha anlamlıdır. Açıkçası postmodernist olarak nitelenen düşünürleri “neo-modernist” olarak tanımlamak daha doğru olacaktır. Örneğin neo-Marksist dediğimizde nasıl ki Marx’ı eleştiren ama özünde reddetmeyenleri anlıyorsak bu durum postmodernistler için de geçerlidir. Burada modernitenin karakteristiklerini eleştiren ama özünde paradoksal olarak onu reddetmeyenler kastedilmektedir. Dolayısıyla modernitenin karakteristiklerinin eleştirilmesi ya da reddedilmesi başka; onları maruz kaldığımız

olumsuzluklar olarak niteleyip son tahlilde yüceltmek başka bir şeydir (Sarıbay, 1994: 105-109). Bu noktada A. Huyssen, postmodernitenin en derin düzeyde modernist kültürün yörüngesini nitelendiren daimi yükseliş ve iflası, tükeniş ve yenilenme döngüsü içindeki başka bir krizi temsil etmediğini, daha ziyade modernist kültürün yeni bir tarzda ortaya çıkan krizini temsil ettiğini belirtmektedir. O'na göre postmodernite modernizmi modası geçmiş antika haline getirmekten uzaktır; tersine o, modernizme yeni bir ışık tutar ve birçok estetik strateji ve taktiklerini yeni bütünlüklerin içine dâhil edip orada çalışmalarını sağlayarak sahiplenir (Huyssen, 2011: 256-257).

Öte yandan Kellner'e göre, postmodern teorisyenler olarak anılan Foucault ve Derrida postmodern toplumsal teoriler üretememişlerdir. Ayrıca ne Baudrillard ne de Lyotard, modern ve postmodern arasındaki kırılma ya da kopuşta neyin söz konusu olduğunu sistematik bir teorik çerçeveye oturtabilmişlerdir. Üstelik Baudrillard, postmoderniteye geçişi net olarak açıklamaksızın ve önceki çağ ile sözde 'yeni çağ' arasındaki süreklilikleri görmeksizin ya da belirtmeksizin dramatik bir şekilde tarihte temel bir kırılmanın oluştuğunu ve yeni bir çağın ilerlemesiyle tarihsel bir çağın sona erdiğini iddia etmiştir. Ancak sonuç olarak, toplumsal teori çerçevesinde gerçekleştirilen ilk postmodernite tartışmaları, moderniteyi postmoderniteden açıkça ayırmada ve postmodern durumu ya da postmodern toplumu üreten tarih ve toplumdaki kopuşu neyin ürettiğini belirtmede görülen açık başarısızlık ile itham edilmiştir. Kısacası Kellner, postmodern teorinin radikal meydan okumalarına ve gerçek sorunları dile getirmiş olmasına rağmen günümüz sosyo-tarihsel devrindeki kırılma, kopuş ve sözde yeniliği abartıp, önceki devirle günümüz arasındaki sürekliliği önemsemediğini öne sürmüştür. Hatta Horkheimer'dan esinlenerek tamamen yeni bir postmodern toplumsal oluşumdan ziyade "geçiş halindeki bir toplumdan" söz etmeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır (Kellner, 2011: 431-446). Bu düşünceye paralel olarak Gellner, Lyotard'ın teorisindeki boşluklardan ve çıkmazlardan genelleme yaparak uygun bir postmodern toplumsal teorinin birkaç merkezi tatmin etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bunlardan birinin teoriyi tarihselleştirme ya da dönemselleştirmenin gerekliliği olduğunu belirten Gellner, eğer modern toplumdan postmodern topluma bir geçiş olduğunu iddia ediyorsak, önceki toplumsal düzenin (modernite), yeni toplumsal durumun (postmodernite) ve bu ikisi arasındaki kırılma ya da kopuşun görünümüne ilişkin bir açıklama ortaya koymamızın zorunlu olduğunu (Kızılçelik, 1994: 94) iddia etmiştir.

Ayrıca Gellner, postmoderniteyi rölativizmin bir türü olarak görmektedir. O, postmodernist söyleme karşı oldukça sert sayılabilecek eleştirilerini kendisiyle yapılan bir söyleşide şöyle dile getirmektedir:

Postmodernite bir tür müsamahacılık; her şeye müsamaha gösteren toplumun entelektüel eşdeğeridir. Bana göre tam bir saçmalaktır bu. Gerçeğin göreceli olduğu; bütün inançların eşit ölçüde geçerli olduğu fikri temelden yanlıştır. Bu fikir çok garip bir şekilde, ahlaki açıdan çok geçerli olan bir fikre, bütün insanların eşit haklara sahip oldukları fikrine gönderme yapıyor. Madem bütün insanlar eşit haklara sahiptir, o halde bütün inanışlar eşit ölçüde doğrudur, demeye getiriyor. Bu tam bir saçmalaktır. Çünkü bazı inanışlar doğrudur, diğerleri değildir. Postmodernite çok yanlış olduğu gibi; feci derecede cilalı, anlaşılması mümkün olmayan bir yazın üretmiştir. Postmoderniteye şiddetle karşıyım (Gellner, 1993: 61).

Özetle postmodernist söyleme birçok yönden eleştiri getirildiği ve bu eleştirilerin ekseriyetinin, postmodernitenin moderniteye karşı belirli ve sistemli bir alternatif yapı

sunmadığı noktasında yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Dahası moderniteye karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı anlaşılan postmodernitenin belirli bir tarihsel döneme denk düşüp düşmediği de oldukça sık yöneltilen eleştiriler arasındadır. Kanaatimizce toplumların değişim ve dönüşüm evreleriyle ilgili olarak yapılan dönemleştirme girişimlerinin geçerliliği ancak zaman içerisinde anlaşılabilecek bir durumdur. Çünkü modernleşme adı verilen süreci tanımlayıp açıklarken kullandığımız tarihsel arka plan izahları bundan iki üç asır öncesine kadar gidebilmektedir. Dolayısıyla günümüzde yaşandığı iddia edilen bir sosyal olgunun öyle hemen birkaç on yılda ortaya çıkmayacağı, tersine uzunca bir zaman diliminde yaşanan birçok sosyal olguyla birlikte gelişeceği söylenebilir. Dolayısıyla bugün yaşadığımız çağı ‘postmodern’ olarak nitelemek sosyal bilimsel metodoloji açısından aceleci bir tavır olarak görülebilir.

Öt yandan içinde yaşadığımız çağda tecrübe ettiğimiz gelişmelerin gerçekten yeni bir dönemin başlangıcı olup olmadığı meselesi, ilerleyen yıllarda yaşanması muhtemel başka birtakım sosyal süreçler eşliğinde daha iyi anlaşılabilecektir. Örneğin İstanbul’un fethedildiği yıllarda yaşayan bir insan, muhtemelen bu fethin yeni bir çağı başlattığının farkında bile değildi. Yine aynı şekilde 18. yüzyılda İngiltere’de ilk fabrikaların kurulmaya başladığı dönemde yaşayan insanlar, bu gelişmenin uzun soluklu kökten bir değişimin (modernleşme) ilk basamağı olacağını muhtemelen hayal bile edemezlerdi. Sonuç olarak günümüzde modernitenin temel dinamiklerinden saparak farklı bir yola doğru sürüklendiğimiz kabul edilse dahi bunun bilinen anlamda ‘postmodern’ bir döneme geçiş olup olmadığı ancak ilerleyen yıllarda yaşanacak birçok farklı sosyal gelişmeyle anlaşılabilecektir. Çünkü sosyo-kültürel değişim uzun soluklu bir süreçtir ve bugün yaşanan değişimler belki yüz yıl sonra çok daha anlamlı ve net bir tablonun içine yerleştirilebilecektir.

4.3. Postmodernite ve Din İlişkisi

Geleneksel toplumdan modern topluma geçişte kendilerini bir anda toplumsal yaşamın baş aktörü olarak bulan bireyler, değişen dünyaya ve teknolojinin baş döndürücü hızda gelişmesiyle kolaylaşan günlük hayata çabucak uyum sağlayarak modern hayatın nimetlerinden istifade etmeye başlamışlardır. Ancak zaman geçtikçe modern hayatın vaat ettiği nihai mutluluk ve huzurun gerçekleşmediğine tanık olmuşlardır. Bireysel ve toplumsal özgürlüğün önceki dönemlere kıyasla bir hayli artmasına karşın birçok kişide, bir şeylerin yolunda gitmediği yönünde bir rahatsızlık hissinin belirmeye başladığı görülmüştür. Dolayısıyla Bell’in de ifade ettiği gibi (2006: 70) modernizmin yorgunluğu, komünizmin -yüksek düzeyde vaatlerine karşın- soğukluğu, artan bireysel özgürlüğün bıkınlığı ve de tekelci politik söylemlerin anlamsızlığı bize artık bir dönemim sonuna gelindiğini göstermektedir.

Modern dönemin sonuna geldiği ve artık yeni bir döneme geçildiği iddiasıyla ortaya çıkan postmodern söylem çerçevesinde edebiyattan sanata, bilimden mimariye kadar hemen her alanda yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Ancak ilginçtir ki postmodern dönemde dinin mahiyeti ve konumu üzerine pek tartışma olmamış, din hep nazik bir konu olarak bir köşede kalmıştır ya da bırakılmıştır (Gazo, 1992: 15). Bu nedenle postmodern dönemde din konusunu ele almak ve sosyal bilimcilerin ekseriyeti tarafından es geçilen bir ilişkiyi ortaya koymak ayrı bir önem arz etmektedir.

Özellikle din üzerindeki etkileri bağlamında postmoderniteyi, hatta modernizmin kendisini, sadece entelektüel veya bilişsel bir uğraşı olarak ele almak çoğu zaman yanıltıcı olmaktadır. Çünkü aslında her ikisi de, din üzerindeki gerçek etkilerini, dinin gündelik hayat örüntülerinin varlık alanını daraltma veya genişletme noktasında

göstermişlerdir. Yine de dinin özellikle postmodern dünyada, çoğul kültürlerin kaçınılmaz birlikteliğinin görececi etkisiyle anomik bir sürece tabi olması ve dolayısıyla ortadan kaybolma sürecinin hızlanması ile postmodernitenin yerelleşme süreçlerini teşvik edici etkisiyle daha bir canlanması arasında, iki arada bir derede olduğu söylenebilir. Bu nedenle postmodern dönemde din konusu, bir taraftan ironik bir biçimde Tanrı'nın intikamı metaforuyla ifade edilen bir durumdan, diğer taraftan da bir dinî çözülüş ve anomi durumundan söz edilmesini mümkün kılan karmaşık bir süreci ifade etmektedir (Aktay, 2007: 339).

Öte yandan birlikleri, büyük anlatıları, mutlaklıkları, kesinlikleri, zorunlulukları yıkıma uğratıp farklılığı, çoğulculuğu, olumsuzlukları, müphemlikleri, özgürlüğü öne çıkaran postmodernitenin din konusuna gelince farklılık, çoğulculuk ve özgürlükten ödün vermesi mümkün görünmemektedir. Eğer din her şeyi açıklamaya çalışan büyük bir anlatıysa, postmodernite diğerlerine olduğu gibi ona da savaş açacaktır; dahası din, mutlak ve kesin bir hakikatten bahsediyorsa, postmodernistlerin yıkıcı darbelerine maruz kalan bütün evrensel hakikatler gibi kendisinin de bundan payına düşeni alacağı (Tüzer, 2009: 339) düşünülebilir. Bu nedenle postmodernite bir kez meta-anlatıların sonu olarak kabul edildiğinde, gerçekten de postmodern dünyada dinlerin de sağlam bir yer edinemeyecekleri kolaylıkla kabul edilebilir. Çünkü takdir edileceği gibi dinlerin hemen hepsi, Lyotard'ın bahsettiği türden anlatısal bir bilgi olmaksızın ayakta duramayacaklardır. Aydınlanma'nın, metafizik ve büyüsel anlatıların meşruiyetini yok ederek bilimsel, rasyonalist ve hümanist söylemleri onların yerine ikame etmiş olduğuna dikkat çeken Lyotard, bu ikamenin sonraki aşamalarında bizzat akılçılık, rasyonalizm, hümanizm ve özgürlük gibi ideallerin birer anlatı mahiyeti kazandıklarını, üstelik bunu eskisinden çok daha totaliter temellerde tesis ettiğini ifade etmektedir. O'na göre bu anlatılardan türetilen demokrasi, özgürlük, nesnellik gibi büyük anlatıların hiçbir zaman gerçekleşemeyecek anlatılardan ibaret olduğu bilinci, çağımızı postmodern çağ olarak nitelendirmemizi sağlayan bir bilinç durumudur. Böyle bir durumda, doğrusal bir akıl yürütmeye konuya yaklaşıldığında, bundan ilk etkilenecek olanın dinler olduğu aşikârdır. Dolayısıyla bugün bütün dünyada fundamentalist hareketlerin yükselişi yönündeki endişelere kaynaklık eden İslam'ın da, bu açıklamalara göre, postmodern durumdaki akıbetinin pek farklı olmayacağı ifade edilmektedir. Ancak şunu belirtilmeliyiz ki, Lyotard ve Baudrillard gibi postmodernistlerin bir meta-anlatı olarak dine kısa bir ömür biçen bütün bu gözlemleri dinin yükselişini ya da dönüşünü, yani bir anlamda Tanrı'nın dönüşünü yeterince açıklayamamaktadır (Aktay, 2007: 340-343).

Hristiyanlığı merkeze alarak postmodern toplumlarda dinin yeri ve önemi konusunda önemli çalışmaları bulunan D. Lyon, *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times* adlı eserinde, günümüz dünyasında küresel ölçekte bir eğlence merkezi olarak öne çıkan Disneyland parkının, Evanjelik Hristiyan bir grubun kutsal kabul ettiği bir anma gününe ev sahipliği yapmasından yola çıkarak bazı çıkarsamalarda bulunmaktadır. O'na göre Disneyland gibi postmodern kültürün somut bir örneği olarak görülen yapay, görsel ve fantastik bir dünyada papazların ellerinde İncil'den pasajlar okuyarak vaaz vermesi ilk bakışta tuhaf görünse de bu durum, dinin içinde bulunduğu toplumun kültürel formlarına nasıl adapte olduğunu göstermesi bakımından anlamlıdır. Lyon'a göre 21.yüzyılda din ve toplum ilişkisini anlayabilmek için İsa'nın Disneyland'a girmesi iyi bir sembol olarak kullanılabilir. İsa'nın mesajlarının Disneyland'a girmesi dinin yeni ve değişik şekiller olarak nasıl eski kurumsal sınırından taşıdığını ve birçok açıdan dinin artık *disneyvari* bir karaktere büründüğünü göstermektedir. Üstelik O'na

göre söz konusu bu tablo, dinin yepyeni tarzlarda yeniden düşünülebileceğini göstermektedir. Öyle ki bu sayede, modern dünyada dinin toplumsal önemini azaldığı yönündeki söylemlere karşı dinin gerçek toplumsal önemini doğru olarak ölçebilme imkânına sahip olabiliriz. Dahası Lyon'a göre 'İsa'nın Disneyland'da oluşu çağdaş Hristiyan inancının dönüşümünü anlatan bir metafor olarak görülebilir. Göreceliğin hâkim olduğu çağda, ki bu bir nebze sekülerleşme anlamına gelir, bazı geleneksel dini organizasyonların zirvede olduğu dönemler artık sona ermiştir. Ancak dini inançlar ve eğilimler yok olmadan ziyade öncelikli olarak tüketici merkezli bir kaynak olarak yeni formlarda ortaya çıkmaktadır (Lyon, 2000: 2-19, 34).

Sosyal bilimsel tartışmalarda, modern toplumun temel karakteristiklerinden biri olarak görülen üretim olgusunun giderek önemini yitirerek yerini tüketim olgusuna bıraktığını, dolayısıyla günümüz toplumlarını 'tüketim toplumu' olarak adlandırmanın daha doğru olacağı dile getirilmiştir. Postmodern dönemle eş zamanlı ortaya çıktığı gözlenen bu yeni tüketim merkezli toplumda din, modern hayatın içinde maruz kaldığı kenara itilmişlik halinden kurtularak yeniden görünür hale gelmeye başlamıştır. Ancak bu görünür olma hali, kültür endüstrisinin bir parçası olarak postmodern hayatın asli belirleyeni olan 'tüketim kültürü' içerisinde metalaşarak gerçekleşmiştir. Modern-öncesi toplumda özne, modern toplumda nesne olan din, postmodern toplumda bir tür tüketim metası haline geldiği (Atay, 2012: 90) ifade edilmiştir. Dinin bu şekilde metalaşması, ülkemizde son zamanlarda yaşanan birtakım gelişmeler ışığında daha net gözlemlenebilmektedir. Bu bağlamda beş yıldızlı otelleri, açık büfeleri, lüks konaklama ve ulaşım imkânlarını içeren V.I.P hac ve umre organizasyonları en dikkat çeken örneklerden biridir. Aynı şekilde bazı tesettür giyim markalarının düzenlemiş olduğu "tesettür defileleri" de son zamanlarda dinin yeni bir kisveye büründüğünün habercisi olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla marka, moda ve defile kavramları tüketim toplumun temel dinamiklerini yansıttığı halde bu kavramların tesettürle yan yana düşünülmesi; lüksü hoş karşılamayan İslam dinindeki hac ibadeti organizasyonunun oldukça lüks ve yüksek bir bedelle gerçekleştiriliyor olması (Demirezen, 2015: 86-95), dinin postmodern dönemlerde tüketimin metası haline geldiğinin açık bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Çoğu zaman postmodern toplumla özdeşleştirilen tüketim toplumunda gerçek istek ve ihtiyaçların yerini medya aracılığıyla reklam ajanslarının oluşturduğu yapay istek ve ihtiyaçlar almıştır. İnsanoğlu susuzluğunu su ile değil kolalarla gidermeye başlamıştır. Bu suni ihtiyaç ve istekleri karşılayan tüketim malları zamanla belli bir hayat tarzını, saygınlığı, lüksü ve gücü ifade eden bir çeşit işaret değeri kazanmış, böylece insanlar tüketim mallarını istek ve ihtiyaçlarını karşıladıkları için değil, bu tüketim mallarının kendilerine sağladığı 'işaret değeri' için satın almaya başlamışlardır. Neticede insan, bir sonraki alacağı tüketim malıyla mutlak mutluluğu ve kimliği elde edeceğini düşünmeye başlamıştır. Fakat yeni alınan her tüketim malı, bu mutluluğu bir sonrakine havale ederek insanın bir çeşit kısır döngünün içine düşmesine neden olmuştur. Bu kısır döngü anlık hazlar oluşturarak insanoğlunu oyalasa da, uzun vadede insanlığın varoluşsal sorularına cevaplar üretilmediği için insana huzur ve rahatlık sağlayamamaktadır. İşte bu noktada, din ya da kutsal devreye girmektedir (Demirezen, 2010: 103-104).

Öte yandan bu tüketim mallarına kolayca ulaşmamıza imkân veren yepyeni mekânların zuhur etmeye başladığı gözlenmektedir. Bu ortamları "tüketim katedralleri" olarak adlandıran Ritzer, bu tür mekânların çok geniş bir yelpazede yer alan mal ve hizmetleri tüketmemize olanak sağladığı gibi bizi tüketime yöneltmek, hatta zorlamak

üzere yapılandırıldığını iddia etmiştir. Bu bağlamda Disneyland tarzı eğlence parklarını, konulu (temalı) parkları, alışveriş merkezlerini, fast food restoranlarını ve sayıları her geçen gün artan zincir mağazaları bu tüketim katedrallerine örnek olarak göstermiştir. O'na göre bu katedraller, bu yeni ortamların yarı dinî ya da “büyülü” niteliklerine işaret ederken bir nevi tüketim dinimizi uygulamak amacıyla “hacca gittiğimiz” yerler haline gelmişlerdir. Bu tür mekânlar birçok insan için büyü, hatta bazen kutsal bir karaktere sahip olabilmektedir. Bununla ilgili olarak Moskova'daki McDonald's restoranının açılışında bir işçinin “sanki Chartres Katedrali'ydi orası... ‘kutsal bir haz’ yaşama yeri” diye konuştuğunu aktarmaktadır. Kısacası postmodern dönemle eş zamanlı yayılan bu tür mekânların ‘büyüsü bozulmuş dünyayı yeniden büyüleme’ girişimleri (Ritzer, 2011: 14-26) olduğunu savunmuştur. Benzer şekilde tüketimin ve dolayısıyla ekonominin yaşantımızdaki merkezi rolünü vurgulamak için ‘Piyasa’ metaforunu kullanan Cox, bir zamanlar hayatımızın en azından içsel ya da manevi yönünün, Piyasa'nın karşısında duracağını düşünülüğünü ifade etmiştir. Üstelik içimizdeki bu kalenin 21. yüzyılda Piyasa'nın listesinde yer alacağına ihtimal verilmediğini, ancak hayatımızın maddi yönü yeterince doyurulunca manevi yönünü tatmin edecek, huzur ve sükûn arz edecek ürünlerin de kataloglardaki yerini almaya başladığını belirtmektedir. O'na göre günümüzde Piyasa, bir zamanlar duayla, oruçla, inzivayla ulaşıldığına inanılan bu ruhsal huzuru sağlamayı vaat etmektedir. Üstelik bunu, insanları dünya nimetlerinden elini eteğini çekmeye, bir mürşidin eline teslim olmaya mecbur bırakmadan Karayip Adalarında bir hafta sonu tatiliyle, duyarlı bir psikoloğun elinden bir grup seansı ile yapmaktadır (Cox, 2006: 32).

Bauman, “postmodernitenin, modernitenin büyüleyiciliğini yok ettiği dünyayı yeniden cazip hale getirerek onun alıp götürdüğü bir dünyanın yeniden restore edilmesi olarak görülebileceğini” iddia eder. Başka bir deyişle modernite beraberinde sekülerliği getirirken, postmodernitenin kutsalı yeniden gündeme getirecek uygun bir ortam yarattığı (Adams, 1999: 252) ifade edilmiştir. Üstelik bazı sosyal bilimcilere göre, dünyanın büyüünün bozulduğu seküler dönemler geride kalmış, seküler yaşamın kazanımlarını da sırtlayan dünya kutsala yeniden ilgi duymaya başlamıştır. Sekülerlik kök saldıkça dinin tamamen ortadan kalkacağını öngören modernist düşünürlerin aksine postmodernist düşünürler, dinin de seçeneklerden biri olarak görüldüğü bir toplumsal yaşamdan bahsetmeye başlamışlardır (Hazır, 2012: 150). Ancak postmodern söylemde dinin seçenekler arasında bir yer edinmesi, onun geleneksel toplumlardakine benzer bir konumu tekrar elde ettiğini göstermemekle birlikte, modern dünyanın sınırları içinde yaşama şansı bulamamasına rağmen bu yeni dönemin kendisine bir çeşit *koridor* ya da çıkış yolu sağladığı söylenebilir.

Modernist düşünürler, sekülerleşme süreciyle beraber dini inanç ve pratiklerin zamanla kaybolacağını öngörmüşlerdi. Postmodern söylemde ise bu anlayış reddedilmekle beraber “dini canlanma” sekülerleşmenin tersine çevrilmesine imkân tanıyan bir olgu olarak görülmektedir. Din, her şeyin mübah olduğu (anything goes) böylesi parçalanmış bir kültürde, bütünleştiriciliğin sembolik bir ögesi olarak konumlandırılmaktadır. Üstelik Bell ve Jameson gibi bazı postmodernist düşünürlerce dinî sembolizme yüklenen değer de bu doğrultuda olduğu (Sarıbay, 1994: 94-95) ifade edilmiştir. Kaldı ki insanları tek bir kalıbın içine sıkıştırmaktan ziyade farklılıkların kendi yaşam alanlarında var olmaları gerektiğini salık veren postmodern bakış açısı, her türlü dayatmacı tavra cephe almıştır. Bu nedenle, örneğin, günümüzde artık yerel mutfaklara tepeden bakılmamaktadır. Yani insanların ne yiyeceği, nasıl

giyineceği, hatta neye ‘inanacağının’ artık evrensel bir referans sisteminin teminatı altında olmadığı (Mert, 1994: 100) belirtilmiştir.

Öte yandan modernleşme sürecinin etkisiyle ortaya çıkan büyük çapta toplumsal değişimler sebebiyle, geleneksel dindeki gerileme yeni bir kutsallık anlayışına doğru evrilmeyi ve yeni dindarlık biçimlerini de beraberinde getirmiştir. Bu durum mistik ve kült akımların yaygınlaşması şeklinde (Arslan, 2011: 76) olabildiği gibi birbirine tamamen zıt görünen durumların bir arada bulunmaları şeklinde de olabilmektedir. Bu nedenle gündelik hayata baktığımızda "başörtü" ile "açık göbek" in temsil ettiği dünya ve anlam çerçeveleri, bir insanda bir araya gelebilmekte ve bundan daha da önemlisi, zihniyet açısından bunlar arasında bir tutarsızlığın olduğu düşünülmemektedir. Yaşanan bu tür olaylarda postmodern karakteristiği deşifre eden şey, zaten bunlar arasındaki tutarsızlığın normalleştirilmesidir. Çünkü postmodernite, metinde bir düzenlilik ve tutarlılık olmadığını savunmanın ötesinde, istikrarsızlığı da önermektedir (Tekin, 2011: 23).

Ancak hemen belirtmeliyiz ki Türk toplumunun dini hayatını henüz güçlü bir biçimde “postmodern” şeklinde etiketlemek mümkün değildir. Ancak postmodernliğin temel karakteristiklerinin zihniyet düzeyinde kendisini göstermeye başladığını ve bazı pratiklerde yansımalarını bulduğunu söyleyebiliriz. Kanaatimizce postmodernliğin vasıflarından biri, yapıbozumuna uğrattıktan sonra inşa etmemesidir. Bir başka deyişle, metni deşifre edip yapıbozumuna uğratmakta, fakat doğası gereği inşa etmemektedir. Postmodernitenin bu niteliğinin konjonktürel olarak bazı hak ve özgürlüklere vurgu yapmasından ötürü cazip görüldüğü söylenebilir. Modernitenin Türk toplumunun dini yaşamında ortaya çıkan totaliter yapısının, postmodern yaklaşımlarla telafi edilmeye çalışıldığı savunulabilir (Tekin, 2011: 27).

Benzer yaklaşımlara Olivier Roy’un çalışmalarında da rastlanabilmektedir. Roy, Avrupa’daki gay ve lezbiyen Müslüman derneklerinden bahsederken, bunun müminler açısından kabul edilmesi oldukça zor bir durum olduğu için bir çeşit rezalet duygusu yarattığını belirtmektedir. Bu tür derneklerin, ‘iki yönden azınlıkta olma’ durumunu ortaya çıkararak bir tür dinî sapmanın emaresi olarak yorumlanabileceğini ifade etmektedir (Roy, 2013: 114). Yaşanan bu gelişmeler, dinin bütünleştirici fonksiyonunu zedelemekte, değişen toplumsal yaşamın akışı içinde kendine has yeni dindarlık formlarının oluşumuna kaynaklık etmektedir. Dolayısıyla, ilk bakışta birbiriyle bağdaştırılamayan birtakım unsurlar yan yana bulunarak senkretik yapıların zuhur etmesine ön ayak olmaktadır.

Bu senkretik yapı dinin sadece kişisel yaşamdaki uygulamalarında ortaya çıkmamakta, aynı zamanda kutsal kabul ettiği metinlerde de kendini göstermektedir. Her şeyden önce postmodernite, her şeyi bir metne dönüştürerek orada keşfedilecek sabit bir hakikatin olmadığını, metnin herhangi bir niyet taşımadığını söylerken okumalar sırasında gerçekliğin inşa edildiğini, muhtelif okumalardaki inşaların ise hep yan yana bulunabileceğini, bunların kıyaslanabilir olmadığını iddia etmektedir. Bu, bir kere postmodern terimlerle konuşacak olursak, metnin sahibinin muradı olamayacağını ve metnin anlaşılmasında bir üst otoriteye müracaatı sona erdirmek demektir. Dolayısıyla bugün Kuran okumalarının bir kısmında farklı yönelimlerin ortaya çıkması (Tekin, 2011: 20) bu çerçevede değerlendirilebilir.

Özetle, bireycilik ve rasyonellik ile karakterize edilen modernleşmenin, dinin mahiyetini ve yerini değiştirmesine karşılık postmodernitenin, dini büyük ölçüde bireycileşmiş bir formda ve inançların bir bölümünde makullüğünü yitirmiş olarak, bu yeni formuyla topluma geri döndürdüğünden bahsedilebilir. Dahası küreselleşme

süreciyle birlikte dini hareket ve cemaatleşmede bir artış gözlenmiş, madalyonun diğer bir yüzü olarak da bu dinî oluşumlar küresel ölçekte bir şebekeleşmeye girişmişlerdir. Böylece geleneksel dini bünye içerisinde farklı dini oluşumlardan yeni dini hareketlere kadar geniş bir yelpazenin meydana getirdiği dini alanda çeşitli hareket ve oluşumların yaygınlaşmaya başlamasıyla ‘dini çoğulculuktan’ söz edilir olmuştur (Bodur, 2003: 51). Dolayısıyla Sarıbay’ın da belirttiği gibi (1994: 11) herkesin kendi yaşam tarzını bir kültüre dönüştürme hakkının meşru görüldüğü postmodern toplumlarda, ister istemez çoğulculuğu temel alan bir yapı oluşmakta; her yaşam tarzı gibi din de (özel olarak İslam) o çoğulluklardan biri şeklinde ve kendi yaşam tarzını bir kültüre dönüştürme hakkıyla söz konusu yapı içinde kendi yerini almaktadır.

4.3.1. Dinî Çoğulculuk

Postmodern söylemin temel özelliklerinden birinin görecelilik olduğu, modernitenin bütüncül dünya görüşünün aksine postmodernitenin, bireysel farklılıkların varlığını kabul ettiği ve böylece birbirinden farklı dünya görüşlerinin aynı toplumda bir arada yaşamalarına imkân tanıdığı söylenebilir. Bu nedenle postmodern toplumu niteleyen en önemli vasıflardan birinin, birbirinden oldukça farklı hatta tamamen zıt öğelerin adeta bir mozaik gibi yan yana bulunabilmeleri olduğu öne sürülebilir.

Sosyal bilim literatüründe bu durum ‘çoğulculuk’ kavramı ile ifade edilmektedir. Farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılsa da genel olarak çoğulculuk kavramı, farklı düşünce sistemlerinin, dünya görüşlerinin ya da gerçeklik izahlarının birinin diğeri üzerinde hâkimiyet kurmadan bir arada yaşadıkları ve farklılıkların toplumsal dokuyu zenginleştirici unsurlar olarak görüldüğü bir duruma işaret etmektedir. Schaefer ve Lamm’a göre farklı kültürlerle ve gruplara karşı saygıyı temel alan bu kavram, daha ziyade bir toplumdaki azınlıkların kendi kültürlerini ifade etmelerinde herhangi bir engellemeyle karşılaşmadan yaşayabilmelerini öngörmektedir (Akt. Kirman, 2011: 75). Bu çoğulcu yapının, postmodern olarak adlandırılan çağdaş toplumun temel ayırt edici özelliklerinden biri olduğu söylenebilir.

Teknolojinin 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren küresel çapta hızlı bir şekilde gelişmesi ve özellikle kitle iletişim araçlarının bütün dünyada yaygınlaşması neticesinde toplumsal yaşamda önemli dönüşümler yaşanmıştır. İnsanlar önceleri mütevazı dünyalarında sakin bir hayat sürerken, iletişim teknolojilerinin yardımıyla dünyanın dört bir yanında kendilerinden oldukça farklı kültürlerle ve inançlara sahip insanlardan ya da toplumlardan haberdar olma imkânına kavuşmuştur. Böylelikle bireylerin zihinlerinde, tek ve bütüncül bir dünya yerine çoğulcu bir dünyada yaşadığımız yönünde düşüncelerin hızla kök salmaya başladığı gözlenmektedir.

Son asırda meydana gelen bu önemli değişiklikler sonucunda çoğulculuk, sadece bilim adamlarının ve felsefecilerin tartıştığı bir teori olmaktan çıkıp bir yaşam tarzı haline gelmiştir. Siyasi, kültürel ve etnik çoğulculuk gibi birçok başlık altında değerlendirilen çoğulculuğun en göze çarpan görünümünden biri, hiç kuşkusuz, dini alandaki çoğulculuktur. Dini çoğulculuk, bütün dinleri, özellikle de yaşayan büyük dinleri, Tanrı’ya eşit seviyede ulaştırarak yollar olarak kabul eden görüşün adı olup hakikat değeri açısından dinler arasında ayırım yapmayı reddetmektedir. Böyle bir anlayışa sahip biri için Tanrı’ya ulaşan pek çok dini yol vardır. Bu bağlamda çok kültürlülük, görecelilik ve postmodernite gibi kavramlarda ifadesini bulan günümüzün hâkim anlayışıyla da uyum içinde olan dini çoğulculuk, bir anlamda, çeşitli dinlerin hakikat iddialarında bulunmaları sorununu, “demokrasi” vasıtasıyla çözüme kavuşturmanın anahtarı olarak görülmektedir (Kılıç, 2004: 14). Kuşkusuz bu durum,

İslam dini dâhil olmak üzere, pek çok dini ve kültürel geleneği yakından ilgilendirmektedir. Özellikle Katolik Kilisesinin 1960'lı yıllardan itibaren başlattığı dinler arası diyalog sürecinde, başta Hristiyanlığın kendisi olmak üzere, diğer dinlerin doğruluk ve hakikat derecesi ile bu dinlere bağlı olan kişilerin bir arada nasıl yaşayacakları da önemli bir problem olarak gündeme gelmiştir (Köylü, 2003: 242).

Bu problem, günümüzde farklı din ve kültürden insanların birbiriyle etkileşime girmelerinin daha kolay olmasından ötürü artan bir şekilde gündeme gelse de, çoğulculuk fikrinin temelleri gerilere kadar uzanmaktadır. Farabi'nin, her ne kadar doğrudan dinlerle ilgili bir değerlendirme yapmamış olsa da, din-felsefe ilişkisi hakkındaki görüşlerine bakıldığında çoğulculuk düşüncesinin dolaylı izlerini bulmak mümkündür. Ayrıca İbn Arabi ve Mevlana'nın İslam dışındaki dinlerle ilgili düşünceleri çoğulculuk anlayışının felsefi tohumları şeklinde yorumlanabilmektedir. Öte yandan Batı'da ise Spinoza'nın, Farabi ve İbn Sina'nın düşünsel çizgisine yakın şekilde din-felsefe ilişkisini tartışırken çoğulcu düşünceye imkân tanıyacak görüşlere sahip olduğu (Tokat, 2007: 51) söylenebilir.

Günümüzde de felsefecilerin yoğun ilgi gösterdiği konulardan biri olan dini çoğulculuk tartışmalarının temel eksenini "Hakikat" kavramı oluşturmaktadır. Bu bağlamda konuya farklı yaklaşım tarzlarının ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu yaklaşımlardan ilki *Dışlayıcılık*' tır. Bu görüş, sadece tek bir doğru dinin var olduğunu ve bu tek doğru dinin dışında kalan tüm dinî gelenek ve inançların yanlış olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla bu tek doğru dinin temel hedefi, uzlaşmaz bir tutumla diğer dinlerin taraftarlarıyla karşı karşıya gelip onları kendi dini geleneğine döndürmektir. İkinci yaklaşım ise *Kapsayıcılık* olarak adlandırılmaktadır. Buna göre, Tanrı'nın insanlık için öngördüğü kurtarıcı iradesi evrenselidir. Dolayısıyla sadece belirli bir dinin mensupları değil diğer dinlerin mensupları da kurtuluşa ereceklerdir. Ancak bu görüşe göre tek bir mutlak hakikat vardır ve bu hakikatin bulunduğu dini gelenek diğerlerinden üstündür. Diğer dinî geleneklerdeki doğru ve güzel şeyler ise, bu tek ve mutlak doğrunun kısmi yansımalarından ibarettir. Buna karşın *Çoğulculuk* anlayışına göre hakikat mutlak değildir. Ancak bu mutlak hakikati tanımlamaya ve kavramaya yönelik her hareket görecelidir. Bu model farklı dinî geleneklerin mensuplarının birbirleriyle ilişkilerinde radikal bir değişmeyi ifade etmektedir. Buna göre hiçbir dinî gelenek ya da din kurucusu kurtuluşun yegâne vasıtası değildir. Çünkü kurtuluş sadece ve sadece Tanrı'dan gelmekte, değişik yollar ve araçlarla her dinî gelenekte şöyle ya da böyle bulunmaktadır (Hick, 2002: 22-27).

Felsefi tartışmaların ötesinde toplumsal bir gerçeklik olarak karşımızda duran dini çoğulculuk meselesinin tarihi, esasen dinlerin tarihi kadar eski olmakla beraber, günümüzde tartışılan haliyle, Avrupa'da Hristiyanlığın; Katoliklik ve Protestanlık diye adeta iki farklı dinmiş gibi bölünmesine kadar geri götürülebilir. Önceden aynı dini değerlere inananlar arasında köklü bir ayrılık ortaya çıkınca, taraflardan birinin diğeri hakkında nasıl bir dini yargıda bulunacağı meselesi önemli bir problem olarak kendini göstermiş ve günümüze kadar tartışılacak bir konu olmuştur. Ancak 20. yüzyılda muhtelif sebeplerle değişik Batı ülkelerine Müslümanlar da dâhil farklı din mensuplarının göçü, tartışmanın hem mahiyetini değiştirmiş hem de sınırını genişletmiştir. Çünkü konu artık sadece dini açıdan değil aynı zamanda siyasi ve sosyal açıdan da tartışılmaya başlanmıştır. Tartışmanın sınırının da, Hristiyanlığın müstakil birer din niteliğinde olan mezhepleri arasından çıkıp bütün dinleri kapsayacak şekilde genişlediği (Kılıç, 2004: 13-14) ifade edilmiştir.

Bugün tüm dünyada, Batılı bir vatandaşla Ortadoğulu bir vatandaş aynı oranda hissetmese de, sınır tanımaksızın gerçekleşen bir dini yarışın söz konusu olduğu söylenebilir. Bu çerçevede çağdaş dini çoğulculuk olgusu, çok sayıda dini dünya görüşünün tarihte hiç olmadığı kadar birbirlerine yakın pozisyonlarda bir yarışa girmeleri anlamına gelmektedir. Mesela ABD bir zamanlar ortak bir “Yahudi-Hristiyan” ahlak sistemine karar vermişken, şimdi artık dini haritasında sayıları giderek artan Müslüman ve Budistlere de yer vermek zorunda kalmıştır. Diğer yandan çoğulculuk, katlanarak artan bir karaktere sahiptir. ‘Yeni’ bir din (ya da yeni ithal edilen bir din) daha fazla yeni din doğurduğundan gittikçe yükselen bir çoğulculuk, en azından bazı dinlerce iddia edilen “mutlak kesinlik” anlayışını zedelemektedir. Dolayısıyla bireyler, birçok dinin sanki bir pazar yerini andırırcasına yarıştığını ne kadar çok hissederse, bunlardan birinin doğru diğerinin yanlış olduğuna karar vermekte o kadar zorlanacaktır (Swatos and Christiano, 1999: 221).

Elbette ki bu türden bir dini çeşitlilik ortamının ortaya çıkmasına neden olan birçok faktör vardır. Hick’e göre bunlardan ilki ve en önemlisi, günümüzde giderek artan teknolojik gelişmeler ve ulaşım imkânları sayesinde farklı dinî geleneklerin taraftarlarının dini inançları, dilleri, yeme-içme alışkanlıkları, giyim kuşam, adet ve göreneklere gibi kültürel unsurlarını da beraberinde taşımak suretiyle diğer ülkelere rahat bir şekilde seyahat edebilmeleridir. Bu sayede farklı dinî inanç ve geleneklere sahip bireyler birbirleriyle karşılaşmakta ve kendi inançlarından farklı inançları bizatihi gözlemleyebilmektedir. İkincisi son iki yüzyıldır farklı dini inanç ve ritüellerle ilgili bilimsel araştırmalar sayesinde doğru ve tarafsız bilgiler elde edilebilmektedir. Büyük dinlerin kutsal metinlerinin tercüme edilerek hemen hemen dünyanın her tarafına ulaştırılması, okuyuculara bu dinler hakkındaki bilgileri ilk elden okuma ve anlama fırsatı sunmaktadır. Son olarak özellikle II. Dünya Savaşı sonrası artan yoğun göç hareketleri sayesinde farklı inanç ve kültürlerle sahip bireylerin bir arada yaşayıp aynı iş yerinde çalışabilmeleri çoğulcu bir toplumsal yapının oluşumuna imkân tanımıştır. Örneğin bugün yaklaşık beş milyon Müslüman Güney Amerika’da ve daha fazlası Avrupa’da yaşamaktadır (Hick, 2002: 48).

Özellikle küreselleşme sürecinin etkisiyle ortaya çıktığı ifade edilen bu çoğulcu yapının, toplumsal barışı tesis etme noktasında anahtar bir rol üstlendiği söylenebilir. Her şeyden önce çoğulculuk, her toplumun uyum içinde yaşamasını öngörmekte ve söz konusu toplumun, tüm insanların iyiliği için birlikte çalışması gereken değişik halk kesimlerinden oluştuğunu kabul etmektedir. Bu halkların değişik dinî inançları olabilir ya da etnik ve ırksal farklılıkları bulunabilir. Ancak çoğulculuk, toplumdaki hiçbir grubun, çoğunlukta olsa bile görüşlerini başka bir gruba dayatamayacağı anlamına gelmektedir. Çoğulculuk ilkesi ayrıca belirli dini grupların içinde bile, dinî ibadet ve uygulamalarda büyük ayrımların olabileceğini kabul eder ki bu ayrımlar, dinî koşulları tüm ayrıntılarına kadar uygulayan dindar aşırı uç ile dini uygulamalara kayıtsız kalan öteki aşırı uç arasında yer alabilir. Çoğulcu bir toplumda her bir grubun, öteki grupların dinî yaklaşımlarına engel olmayacak şekilde dinî ibadetini yerine getirme özgürlüğüne sahip olduğu (Michel, 1994: 106) ifade edilmektedir.

Öte yandan dinlerin çokluğu meselesine her din farklı yaklaşmaktadır. Geleneklerinde dışlayıcı prensip ve doktrinlerin ağırlıkta olduğu Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinlerin konuya bakış açısıyla tarihlerinde dışlayıcı söylemi öne çıkarmamış Budizm ve Taoizm’in bakış açısı aynı değildir. Fakat dinlerin çokluğu meselesinin, maddî âlemin ötesinde İlahî ve aşkın bir Hakikat’ın varlığını kabul eden ve dışlayıcı söylemi kısmen de olsa benimseyen Yahudilik, Hristiyanlık, İslâmiyet ve

Hinduizm gibi büyük dinlerin dindar mensupları için önemli ve aynı zamanda varoluşsal bir problem olduğu (Aslan, 1998: 144) ifade edilmiştir.

Dini çoğulculuk düşüncesi ilk bakışta ideal ve özgürlükçü bir ortama işaret ediyor gibi görünse de birtakım olumsuzlukları da bünyesinde barındırmaktadır. Nasıl ki modernleşme tecrübesi yaşayan toplumlarda birtakım sorunlar yaşanmışsa, çoğulcu yapı içerisinde de bazı hoşnutsuzluklar ortaya çıkmıştır. Bu nedenle bazı sosyal bilimciler dini çoğulculuk olgusuna temkinli yaklaşmakta, böyle bir durumun getireceği sıkıntıları dile getirmektedir. Örneğin Berger'e göre çoğulculuk, insanın kesin-emin olma arayışını zorlaştırmakta, inanç yerine şüphecilik, kapalılık yerine kurala dayalı bir açıklığı, serbestliği getirmektedir. Ancak insanoğlu ruhunun derinliklerinde bir kesinlik ve inanç arzusuna sahip olduğundan çoğulculuğun bu sonsuz açıklık anlayışını, özellikle de ahlaki alandakini kabullenmede zorluk çekmektedir (Berger, 2002b: 86). Anlaşılan Berger, ortaklaşa paylaşılan inançların, değerlerin ve sembollerin toplumsal bütünlüğü sağlamadaki fonksiyonuna dikkat çekerek dini çoğulculuğun toplumun istikrarına ve işleyişine ciddi bir tehdit oluşturabileceğini belirtmektedir. Bilhassa gençler arasında yayılma eğilimi gösteren yeni dini hareketler ve cemaatlerin her birinin yalnızca kendilerinin temsil ettiği dinin doğru olduğunu belirtip diğerlerinin yanlış olduğunu vurgulamalarının toplumda bir çatışmaya neden olabileceği, aynı zamanda da kurumsal dinin toplumsal dayanışmayı sürdürme yönündeki fonksiyonunun zayıflamasına neden olabileceğini (Bodur, 2004: 16) ifade etmektedir.

Öte yandan dini açıdan çoğulcu bir yapıya sahip toplumlarda dini grup ve kurumların devlet erkiyle olan münasebetlerinde, devletin bir gruptan yana dengeyi bozması toplumsal bütünlüğü sağlama noktasında olumsuz bir etkiye neden olabilmektedir. Çünkü bir dini organizasyon devletle ittifak sayesinde dini tekel olmayı başardığında, alternatif dini organizasyonları bastırmak için her türlü nedene ve güce sahip olduğunu düşünmektedir. Ancak devlet yöneticileri genellikle bu dini gruplar arasındaki dengeyi gözetme eğiliminde olmuşlardır. Bu nedenle tarih bize, birden fazla dinin tek bir toplumda bir arada yaşama şansı bulduğu birçok örnek sunmaktadır (Stark and Bainbridge, 1987: 288).

Dini çoğulculuk ile sekülerleşme arasındaki ilişkiye dikkat çeken Hamilton, dini çoğulculuğun uzun vadede, dinin gelişmesinden ziyade sekülerleşmeyi geliştirdiğini ifade etmiştir. O'na göre dini çoğulculuk, sekülerleşme sürecinin belli bir aşamasına nüfuz eden ve bu sürecin önemli bir yönünü oluşturan bir olgu olarak görülmelidir. Dini çoğulculuk sadece rasyonelleşme eğiliminin yayılmasında etkili olmamış, aynı zamanda dinden bağımsız olarak insanlara rehberlik etme noktasında doğrudan bir etkiye sahip olmuştur. Bir dini yorum veya diğeri arasında bir kişinin seçim yapabilme olanağının olduğu yerde ve dinlerin "pazar" da rakip yorumlar ve organizasyonlar olarak rekabet ettiği bir ortamda, dini otoritenin gücünün azalması veya kaybolması oldukça muhtemeldir. Bir kişinin dinlerden birini seçebildiği çoğulcu bir ortam, aynı zamanda dinlerden hiçbirini seçemediği bir ortamı da beraberinde getirmektedir (Hamilton, 2001: 197-198).

4.3.2. Rasyonel Seçim ve Dinî Çoğulculuk

Postmodern toplumları karakterize eden unsurlar arasında yerellik ve göreceliğin önemli bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz. Öyle ki, modernitenin evrensellik adına bir kenara ittiği bütün yerel motifler postmodern söylemle birlikte yeniden dikkate alınmaya başlanmıştır. Örneğin günümüzde büyük şehirlerin devasa fuar alanlarında birbirinden farklı 'yerel mutfaklar' ya da 'yöresel kıyafetler' yan yana boy göstermeye

başlamış, bu türden farklılıklar birer kültürel zenginlik olarak addedilir olmuştur. Bu durum, kaçınılmaz bir biçimde bireysel ve kültürel göreceliği doğurmuş, bireyin ve seçimlerinin ön planda olduğu bir toplum tipinin zeminini oluşturmuştur.

Postmodernitenin düşünsel sınırları içinden bakıldığında, aynı çoğulculuk ve rölativizmin değerler alanında da yaşanacağını söylemek mümkündür. Bu nedenle bu söylemin, herkesin düşünce ve değerlerini meşru görmek anlamına gelmesinin yanı sıra aşırı bir sübjektivizmi de besleyecek olmasından dolayı postmodern mantık içerisinde herhangi bir değer “doğru” olarak tespit edilmesinin mümkün olmadığı (Tekin, 2000: 566) ifade edilmiştir. Bireyi merkeze alan bu tarz bir görelilik anlayışı, gerek sosyolojide gerekse din sosyolojisinde makro düzeyde teorik yaklaşımların yerini mikro ölçekli olanlara bırakmasında önemli rol oynamıştır. Böylelikle, sosyal olguları açıklamaya çalışan bilim adamları, çıkış noktası olarak toplumsal yapıyı değil de bireyi ve onun seçimlerini almaya başlamışlardır.

Mikro ölçekli kuramlar arasında en çok dikkat çekenlerden biri George Homans ve Peter Blau’nun çalışmalarıyla sosyolojiye giren alışveriş kuramıdır. Bu kuram, insan ilişkilerinin birbirine eşit değerlerin karşılıklı değişimi ile anlaşılabilceği kabulüne dayanmaktadır. Toplumsal yapı içinde bireyin rolünün yeniden düşünülmesine yönelik bir çabayı temsil eden ve daha ziyade bireyin davranışlarının anlaşılmasına önem veren alışveriş kuramı; aktivite, etkileşim, duygu, ödül, ceza, statü, iktidar ve güç gibi kavramları sıkça kullanmaktadır. Bu kuramın en temel varsayımları; insan davranışının akılcı oluşu, ekonomistlerden ödünç alınan azalan marjinal fayda yasası ve toplumsal mübadele durumunda insanların verdikleri ile aldıkları arasında bir denge beklentisi içinde olduklarıdır (Kirman, 2011: 228-229). Dolayısıyla bu yaklaşım, insan davranışlarının ekonominin temel ilkelerine göre şekillendiğini, bu tür ilkelerin bireylerin diğer bütün sosyal aktiviteleri için de geçerli olduğunu öne sürmektedir.

Söz konusu bu yaklaşım kısa zamanda bireyin sosyal yaşamındaki hemen her alana uygulanmaya başlamıştır. Bu alanlardan biri de dindir. Dinin ekonomik açıdan ele alınması dinin tabiatüstü ve manevi alana yönelik vurgusu nedeniyle ilk bakışta yeni ve garip görünebilirse de, din ve ekonomi arasındaki ilişki tarihin en eski devirlerinden beri hep var olagelmıştır. Bilindiği gibi toplumlarda mal ve hizmetlerin üretimi, dağıtımı ve tüketimi bir bütün olarak toplumu meydana getiren alt sistemlerden biri olan ekonomik sistem tarafından yerine getirilmektedir. Aslında bütün toplumsal ilişkilerde etkisi görülen ekonomi kurumunun diğer toplumsal alt sistemlerle etkileşimi, sosyologların ana araştırma konularından birini oluşturmaktadır. Nitekim Weber’in dini doktrinlerin ekonomik düşünce ve aksiyon üzerinde etkili olacağı yönündeki meşhur tezini (Weber, 2013) ileri sürmesi ve Marx’ın da Protestan doktrinlerinin kapitalizmin doğuşunun bir sonucu olarak geliştiğini iddia etmesi karşısında, sosyal bilimcilerin çoğu, din ve ekonomi arasında karşılıklı bir etkileşim ilişkisinden söz etmeye başlamışlardır. Bu bağlamda son yıllarda din sosyolojisi alanında yeni ve önemli bir gelişme olarak dikkat çeken ekonomik yaklaşımın, her ne kadar yaklaşık otuz yıllık bir geçmişi söz konusu ise de, bu yaklaşımı savunanların kendilerini, ekonomi biliminin babası sayılan Adam Smith’e dayandırmaya çalıştıkları görülmektedir (Kirman, 2005b: 149).

Dine ekonomik bir gözle bakma ve dini olguları açıklarken ekonominin kavramlarını kullanma şeklinde kendini gösteren bu yeni yaklaşım tarzı, din sosyolojisi literatüründe “dini ekonomi” olarak adlandırıldığı gibi, daha genel bir ifadeyle “dine ekonomik yaklaşım” veya “dinin ekonomik modeli” olarak da anılmaktadır (Kirman, 2008a: 496). “Dinin pazar modeli” olarak da bilinen bu yaklaşıma göre bir çeşit din piyasasından söz etmek mümkündür. “Dini pazarlar” kavramı ise, dini grupların ve

cemaatlerin varlıklarını sürdürebilmek için kaynak ve üye bulma mücadelesi verdikleri toplumsal alanları nitelemek üzere kullanılmaktadır (Kirman, 2011: 91).

Dine ekonomik açıdan yaklaşan ve “dini pazar” kavramını merkeze alan modeller arasında en dikkat çeken Stark, Bainbridge, Finke ve Iannaccone gibi sosyal bilimcilerin öncülüğünü yaptığı “Rasyonel Seçim Kuramı”dır. Daha ziyade ekonominin dilini ve mantığını kullanan rasyonel seçim kuramının, insanoğlunun ekonomik davranışları dışındaki faaliyetlerine uygulanmasıyla ilgili tartışmalar halen devam ediyor olsa da, kuramın son yıllarda sosyal bilimlerde hızlı bir şekilde yayılmak suretiyle önemli bir kullanım alanı bulduğu söylenebilir. Hatta etki alanının sadece sosyal bilimlerle sınırlı kalmadığı, felsefe ve hukuk gibi disiplinlerde de kullanılmakta olduğu gözlenmektedir. İlgili literatür incelendiğinde özellikle sosyolojik araştırmalarda kuramın oldukça geniş bir kullanım alanına sahip olduğu görülmektedir (Kirman, 2013: 71).

Rasyonel seçim kuramı, toplumsal hayatı ve sosyal ilişkileri açıklarken bireylerin rasyonel seçimlerde bulundukları kabullere dayanmaktadır. Dahası bu kuramın rasyonel davranış hakkında çok sayıda önemli teorik kabullerden sağlam sonuçlar çıkarmaya çalışan bir yaklaşım olduğu (Kirman, 2011: 263) ifade edilmiştir. Bu yaklaşıma göre her dini grup veya cemaat, dini pazarda bir nevi stant oluşturarak kendi ürününü pazarlamaya, yeni ve daha çok müşteri bulmaya, bunun için reklam ve propaganda yapmaya, böylece pazar payını artırmaya çalışmaktadır. Eğitim düzeyleri, sosyal ve ekonomik statüleri yükselen bireyler bu pazara gelerek kendilerine sunulan ürün ve hizmetleri kâr-zarar analizi yapmak suretiyle rasyonel ve bilinçli olarak tercih etmektedirler. Diğer bir ifadeyle, günümüz toplumlarında din, reklamı yapılan ve pazarlanan, üretilen ve tüketilen, talep edilen ve arz edilen (Iannaccone, 1992: 123) bir çeşit meta haline gelmiştir. Dini değerler tüketim metasına dönüştüğünde bu metaları satın alan veya seçen bireyler için dini değerlerin, renkleri farklı araba markalarından bir farkının kalmadığı ifade edilmiştir. “Açık büfe din” olarak da tabir edilen bu sosyal durumda bireyler, kendi istek ve arzularına göre yemek seçer gibi din veya dini semboller seçebilmektedirler. Öyle ki, stresten kurtulabilmek için meditasyon yapan bir kişi, pazarları bir sosyal aktivite olarak kiliseye gidebilmekte, pazartesi günü ise Mevlana’dan pasajlar okuyabilmektedir (Demirezen, 2010: 107).

Öyleyse bu modele göre bir din piyasasının varlığından ve bu piyasanın tabiatüstü karşılıklar açısından “borsa” işlevi gördüğünden söz etmek mümkündür. Bir diğer ifadeyle rasyonel seçim kuramına göre her cemaat, dini pazarda kendi ürününü pazarlayarak Pazar’daki payını artırmaya çalışmaktadır. İnsanlar da bu pazara gelerek kendilerine sunulan ürün ve hizmetleri bir müşteri gibi inceler ve eğer beğenirse “maliyet-kâr analizi”ne tabi tutmak suretiyle rasyonel bir biçimde seçerler. Anlaşılan tıpkı diğer pazarlarda olduğu gibi dini pazarda da müşterilerin seçme özgürlüğü vardır ve bu özgürlük dini ürünlerin kalitesini, miktarını ve özelliklerini belirlemektedir. Bir diğer ifadeyle, dini pazarlar ne kadar rekabetçi olursa müşteri için cazip bir malı temin etmenin maliyeti de o kadar düşük olacaktır (Iannaccone, 1991: 158-159; Krş. Kirman, 2005b: 153). Dolayısıyla eğitim düzeyleri ve sosyo-ekonomik statüleri yüksek olan bireyler de bu pazara gelerek “homo economicus” tanımına uygun bir biçimde ürün ve hizmet talebinde bulunmaya, ürünleri karşılaştırarak rasyonel tercihler yapmaya başlamışlardır. Böylelikle dinî gruplarla üyeleri arasında bir “arz-talep ilişkisi”nin varlığında bahsedilir olmuştur (Kirman, 2013: 72).

Bu argümanlar çerçevesinde bütüncül bir yaklaşım geliştirmeye çalışan Iannaccone, söz konusu kuramın temel varsayımlarını üç ana başlık altında toplamıştır:

1. Bireyler rasyonel olarak hareket ederler; yani yapacakları davranışların maliyetini ve getireceği karı hesap eder ve sonuçta kârı en yüksek olanı tercih ederler (kâr maksimizasyonu).

2. Bireylerin, maliyet ve kâr analizi yaparken göz önünde bulundurduğu öncelikler, kişiye ve zamana göre değişkenlik göstermez (sabit tercihler).

3. Toplumsal çıktılar, bireysel davranışların toplamı ve etkileşiminden meydana gelen bir denge (pazar dengesi) oluşturmaktadır (Iannaccone, 1995: 77; Krş. Kirman, 2013: 75).

Bu varsayımlardan hareket eden Iannaccone, sosyal aktörlerin hedeflerine daima asgari risk ve maliyetle ulaşmaya çalışacaklarını öne sürmektedir. Böylece bireyler içinde bulundukları durumları rasyonel bir biçimde değerlendirerek mümkün olan en iyi alternatifi tercih edecek, ödülleri maksimize ederken kayıplarını en aza indirmeye çalışacaklardır (Furseth ve Repstad, 2013: 213).

Rasyonel seçim kuramının, insan toplumlarında dine olan ihtiyacın daimi olduğu ön kabulüne dayandığını öne süren Davie, öldükten sonra kendilerine ne olacağını bilmenin verdiği güven duygusu da dâhil olmak üzere insanların bazı temel ihtiyaçlarını kendi başlarına karşılamaktan aciz olduklarını belirtmektedir. Bu nedenle çoğu zaman din(ler) tarafından sağlanan ve gerçek şeyin yerini tutan ‘telafi edicilere’ yönelmek de buradan kaynaklanmaktadır. Dini kurumlar bireylere bazı ödüller (kesinlik, güven, arkadaşlık, vb.) sunar ve onlardan bunlara tekabül eden maliyetleri (katılma, uyumlu olma ve para vb.) talep ederler. Dolayısıyla bireyler dinlerini, maliyet ve ödülleri tartarak seçecek ve razı olacakları güvenlik miktarıyla talep ettikleri maliyeti mukayese edip (Davie, 2001: 102) buna göre tercihte bulunacaklardır.

Özellikle 1970’li yıllardan itibaren çoğulcu bir toplumsal yapının oluşmasıyla birlikte “dini pazarlar”ın kurulması ve dini grupların da “ticari bir firma” gibi çalışarak kendi aralarında daha kaliteli ve ekonomik ürünler ortaya koymak amacıyla birbirleriyle kıyasıya rekabet etmelerinin dini ürün ve hizmetlerde bir çeşitliliğe yol açtığı (Kirman, 2008a: 495-496) ifade edilmiştir. Öte yandan rasyonel seçim teorisi bir dini grubun veya bir mezhebin dini pazara egemen olduğu yerlerde dini aktivitelerin daha düşük seviyede gerçekleşeceğini öngörmektedir. Zira tekeli bir firma daha az rekabet ile karşılaşacak ve üyelerinin taleplerini karşılamak için daha düşük motivasyona sahip olacaktır. Dolayısıyla dini tekeller genel olarak farklılık, yenilik, verimlilik ve beklentilere cevap verme noktasında daha gerilerde kalmaktadır (Iannaccone, 1992: 123-131). Anlaşılan bu teorinin uygulamada geçerli olabilmesi, her şeyden önce dini açıdan çoğulcu bir toplumsal yapının var olmasına bağlıdır.

“Çoğulcu toplum” kavramı, içerisinde farklı etnik, dini ya da dilsel gruplara ayrılan çeşitli insan birlikteliklerini barındıran toplumları nitelemek üzere kullanılmaktadır. Bu ayrışmanın derecesi, sosyal sınıflar arasındaki ilişkinin farklı gruplara göre değişkenlik göstermesi gibi, toplumdan topluma da oldukça değişiklik gösterecektir. Çoğulculuk, gücün çeşitli birlikler arasında-örneğin dini, ekonomik, mesleki, eğitsel ve kültürel- geniş yayılımının olması gerektiğini ima eder, böylece toplum ne tek bir sınıfın ne de devletin tekelinde olacaktır (Abercrombie vd., 1994: 314). Bu nedenle, insanların özgür tercih yapabilmeleri için her şeyden önce çoğulcu bir toplumsal yapının var olması gerekmektedir. Zira serbest dini pazarlarda sürdürülen dini faaliyetler ile dini çoğulculuk arasında son derece yakın fakat karmaşık bir ilişki söz konusudur. Dini normların yaygınlaşma derecesine bağlı olarak pazar payı geniş olan dini grupların daha aktif faaliyetler içerisinde olması ve insanlara oldukça farklı ürün ve hizmetler sunması doğaldır. Böyle bir çoğulcu yapıda insanlar, inandıkları dini tıpkı

pazardaki bir müşteri gibi araştırır, inceler ve eğer beğenirse seçerek o dinin esaslarına bağlanırlar. Ancak bireylerin yapmış oldukları tercihler zaman içinde değişiklik gösterebilir. İnsanlar dini kimliklerini ve dini inançlarını her zaman değiştirme hakkına ve imkânına sahiptirler ve zaman zaman bu haklarını kullanıp bir başka inanca yönelebilirler (Kirman, 2005b: 153-154).

Çoğulcu toplum yapısının dini oluşum ve organizasyonların ortaya çıkışını hızlandırdığı, böyle bir yapıda dini oluşumların adeta mantar gibi çoğaldığı ifade edilmiştir. Çoğulcu bir karaktere sahip olduğu ifade edilen Amerika'nın, dini grupların süpermarketi haline geldiği ve 2550 Hristiyan cemaati olduğu, buna ek olarak 600 civarında Hristiyanlık dışı yeni dini oluşumun varlığı (Kirman, 1999: 228) dikkate alındığında çoğulculuk ile dini karakterli yeni toplumsal hareketlerin yaygınlaşması arasında yakın bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Buna bağlı olarak dinin artık dünyayı meşrulaştırma fonksiyonunun kaybolmaya başladığı, bunun yerine değişik dini grupların çekişme halindeki birçok alt-dünyalar karşısında değişik araçlar kullanmak suretiyle kendi özel alt-dünyalarını sürdürmeye çalıştıkları ifade edilmiştir. Buna bağlı olarak dini meşrulaştırmaların bu çok sesliliğinin, bir kimsenin aralarından seçim yapacağı bir imkânlar çokluğu olarak bilinçte içselleştirileceği, böylelikle herhangi bir seçimin göreceleştirilip kesin olmaktan çıkarılacağı söylenebilir. Bu türden bir belirsizlik ortamında birey, anlam dünyasını oluşturan 'kutsal kubbe' sini kaybedecek ve yeni arayışlara girecektir. Dolayısıyla geleneksel dinin kendisine sunduğu reçetelerden hoşnut olmayan birey, farklı çözümler sunan yeni oluşumlara katılmak isteyecektir (Berger, 2011: 254-58).

Berger'e göre, çoğulcu yapının can alıcı sosyolojik özelliği, dinin bundan böyle yukarıdan dayatılmayıp bir ürün gibi pazarlanması gerektiğidir. Bugün bir malı söz konusu mala ilişkin iştahları kabartmaksızın isteksiz bir tüketici topluluğuna pazarlamak çok zor gözükmektedir. Çünkü O'na göre, belli bir grubun eski dini geleneklere karşı ilgisi halen varlığını sürdürmektedir. Ancak artan çoğulcu yapı karşısında dini gelenekleri değişmez bir hakikat olarak korumak oldukça güç hale gelmiştir (Berger, 2011: 248-249). Bu düşüncelerden hareketle Berger, tarihsel arka planları ne olursa olsun tüm çoğulcu yapıların diğer bir özelliğinin; eski dini tekellerin, kitlelerin bağlılığını sağlamak için, dini inanç ve uygulamalarını olduğu gibi kabul edilebilir olmaktan çıkarmak olduğunu belirtmiştir. Bağlılık bir gönül işidir ve tanımı gereği hiç de değişmez değildir. Netice itibarıyla, daha önceleri dayatılabilen dini gelenekler, şimdilerde pazarlanabilen bir olgu olarak görülmektedir. O bundan böyle "satın almak" zorunda olmayan bir müşteriye "satılmalıdır". O'na göre çoğulcu durum her şeyden önce bir pazar durumudur. Çoğulcu yapıda dini ürünler reklamı yapılabilen, alınıp-satılabilen, gerektiğinde bir yenisiyle değiştirilebilen tüketim malları haline dönüşmektedir. Böyle bir durumda dini aktivite pazar ekonomisinin mantığına göre belirlenmeye başlayacaktır. Bu bağlamda dini çoğulculuk, dini grupların tekel olmaktan çıkıp rekabetçi pazarlama merkezleri haline dönüşmeleri durumunu (Berger, 2011: 241) ifade etmektedir. Dahası dini tekelcilikten arınma dini ürünlerin içeriklerini de değiştirmiştir. Dini kurumların ürünlerinin satılabilir ve pazarlanabilir olmaları gerektiğini ısrarla vurgulayan Berger, ortaçağ köylülerini cehennem ateşiyle ve Tanrı'nın gazabıyla korkutmakla, günümüzde zengin muhitlerde yaşayan insanlara böyle bir akideyi pazarlamak arasında derin bir farklılığın olduğunu belirtmektedir. Başka bir ifadeyle dinler, artık tüketicinin ihtiyaçlarını dikkate almak durumundadır. Ancak ürettiği ürünün ilahî kaynaklı olduğunu iddia eden bir kurum için bu hiç de kolay bir şey değildir (Berger, 1999: 131-132).

Ancak serbest piyasa ekonomisinin mantığı çerçevesinde dini tercihlerin yapılması anlayışı, hem dini grubun taraftarlarına uygun dini dünya görüşünün üretilmesi hem de bu gruba mensup olan bireylerin kendi dini anlayışlarının ve dünya görüşlerinin meşru olup diğerlerinin yanlış olduğu şeklinde bir ayrımcılığa yol açarak toplumu bir çatışmaya sürükleyebilecektir. Bu nedenle, kutsallıkla ilgili ortaya çıkan farklı yorumların yol açtığı inanç karmaşasının, birey ve toplum sağlığını tehdit etmek suretiyle sosyal düzeni ve istikrarı bozma potansiyeli taşıdığı (Bodur, 2004: 17) ifade edilmiştir.

Öte yandan sosyal bilimlerde yeni ve farklı bir paradigma olarak sunulan rasyonel seçim kuramını savunanlar arasında Amerikalı sosyolog ve ekonomistlerin ağırlıklı olarak yer alması; serbest din pazarların ideal tipi olarak sık sık ABD'nin çoğulcu din yapısına atıfta bulunulması, üstelik ABD'de oldukça geniş bir din pazarının olması, dolayısıyla bu pazarda son derece yoğun bir rekabetin yaşanması ve din mobilitenin çok yaygın olmasıyla (Iannaccone 1991: 158-159) açıklanabilir. Bu bağlamda Davie, eğer Avrupa'da serbest din piyasanın ortaya çıkışına müsaade edilseydi, Amerika'dakine benzer bir şekilde dini kurum ve grupların orada da gelişip yaygınlaşabileceklerini belirtmiştir. O'na göre sekülerleşme teorisi Avrupa için ne manaya geliyorsa, rasyonel seçim kuramı da Amerika için o manaya gelmektedir (Davie, 2001: 101-103). Anlaşılan Davie, rasyonel seçim kuramının genel hatlarıyla Amerikan toplumu için geçerli olabileceğini, dolayısıyla kuramı diğer toplumlara genellemenin hatalı olacağını ifade ederek kuramı eleştirmiştir. Ayrıca, din gibi manevi ve kutsal öğelerin ön planda olduğu bir alanın 'ticaret kültürünün çıkar eksenli çarkının' içine dâhil edilmesi ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.

Rasyonel seçim kuramına yöneltilecek eleştirilerden bir diğeri ise kuramın sosyal aktörleri, sosyal ve kültürel bağlamın dışında gördüğü için çok fazla bireyseldir. Kaldı ki insanlar yeni bir marka araba seçtikleri gibi kolay ve doğrudan din değiştirdikleri bir aşamanın çok uzağındadırlar. Üstelik araba markası seçerken bile sosyal ve kültürel bağlamlar içinde üretilen normlara riayet edildiği (Furseth ve Repstad, 2013: 215-216) gerçeğinden hareketle bireylerin sosyal çevreden bağımsız olarak rasyonel tercihlerde bulunabilmelerinin pek mümkün olmadığı söylenebilir.

Rasyonel seçim teorisini sert bir şekilde eleştiren Bruce, dini davranışın akla yatkın ve makul olma anlamında genel olarak rasyonel olabileceğini, ancak bu durumun ekonomik rasyonalitenin ya da rasyonel seçim modellerinin beklentileri çerçevesinde gerçekleşen uygulamalar tarafından yeterince aydınlatılamayacağını savunmaktadır. O, bu tür bir yaklaşımın olsa olsa bütünüyle seküler olan bir toplumda anlamlı olabileceğini, dolayısıyla günümüzde tamamen seküler bir toplum olmadığından bunun pek bir anlam ifade etmediğini dile getirmiştir (Bruce, 1993: 193).

Öte yandan rasyonel seçim kuramının, 'postmodernite' olarak adlandırılan toplumlarla aşağı yukarı eş zamanlı ortaya çıkması oldukça manidar bir durumdur. Çünkü postmodernitenin dini içerikleri nesnellikten arındırıp göreceleştirilmesi bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda önceleri kapalı bir toplumda yaşayan insanlar için kendi inanç dünyaları mutlak hakikati temsil etmekte iken, iletişim ağının yaygınlaşmasıyla her türden inanç ve kimliğin farkına varılması söz konusu olmuştur. Bu süreçte birey, mevcut normların tümünün göreceli olduğu ve herhangi bir inancın geçerliliğine karar verecek bir üst konumun mevcut olmadığı gerçeğiyle karşı karşıya kalmaktadır. Dolayısıyla din inançlar çoğulcu bir toplumsal yapıda aşağı yukarı eşitlenmiş ve aralarında hangisinin üstün değerde olduğuna hüküm verecek bir üst ilke kalmamıştır (Arslan, 2011: 89). Benzer şekilde Hick (2002: 61), "sonsuzun sonlu tasvirleri olmasına

rağmen büyük dinî gelenekler tarafından çizilen kavramsal haritalar kendi farklı projeksiyonları bağlamında aşağı-yukarı eşit derecede güvenilirdir. Bu nedenle onlar hayat boyunca olan yolculuğumuzda bize rehberlik etmede aşağı-yukarı eşit derecede faydalıdır” diyerek dini açıdan çoğulcu bir yapının bireylerin ‘mutlak hakikate’ olan güvenlerini temelden sarsacağını ifade etmiştir.

Sonuç olarak günümüz dünyasında dinler, 20. Yüzyılın son çeyreğinde yeni bir olgu olarak beliren çoğulculukla halleşmek zorundadır. Geçmişin dini tekelleri artık mevcut değildir ve kapitalist toplumların farklılaşan koşulları altında da bu durum muhtemelen sürecektir. Postmodern toplumda dini kurumlar, toplumsal hayatın kuşatıcı sembollerini tekelinde tutma imtiyazından mahrum kalmışlardır. Birey artık hayatının büyük bir bölümünü dinî sembollerin ya hiç olmadığı ya da en az düzeyde olduğu alanlarda geçirmektedir. Böylesi bir durumda bireyin önünde dini çeşitlilik arzı endam etmekte ve birey oldukça “farklı” dini görüşlerle karşı karşıya kalmaktadır. Çoğulculuk sebebiyle birey için artık din, bir zamanlar geleneksel dini kurumlar tarafından kendisine sunulduğu gibi şüphe götürmez nesnel bir gerçeklik değil, barındırdığı çeşitlilik içerisinde seçim yapılabilen bir ürün haline dönüşmüştür (Arslan, 2011: 83-84).

4.3.3. Yeni Dindarlık Biçimleri

20.yüzyılın son çeyreğinde kitle iletişim teknolojisinde yaşanan hızlı gelişmelerle birlikte toplumsal yaşamın önemli ölçüde değiştiği gözlenmektedir. Bu değişimler, sosyal hayatın tümünü etkileyerek toplumun hemen kurumuna sirayet etmiş ve bireylerin gündelik yaşamlarında kendisini hissettirmeye başlamıştır. Bu değişimlerden dini kurum ve pratiklerin de kaçınılmaz bir biçimde etkilenmesinden ötürü, dini inanç ve ibadetlerde ilk bakışta tuhaf gibi görünen bazı değişiklikler gözlenmeye başlamıştır. Literatürde “dindarlığın yeni biçimleri” olarak da adlandırılan bu dönüşümlerin, postmodern söylemin yaygınlık kazanmasına koşut olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

“Kutsal olanın yahut onun özel bir formu olmak itibarıyla belli bir dinin muayyen bir zaman ve şartlarda belli bir kişi veya grup ya da toplum tarafından yaşanması” (Günay, 2006: 22) olarak tanımlanan dindarlık, din sosyolojisi araştırmalarında önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle din sosyologları, konuyu aydınlığa kavuşturmak amacıyla birçok dindarlık tipolojisi geliştirmiştir. Ancak araştırmacıların çoğu, dini yaşantının belirli bir formu üzerinde yoğunlaşarak dindarlığı birtakım kalıpların içerisine sıkıştırma eğiliminde olmuştur. Dolayısıyla dindarlığın bir toplumdan ötekine, bir dönemden diğerine değiştiği ve hatta aynı dini geleneğin bile zaman içerisinde tüm sürekliliğine rağmen bir şekilde sosyal değişimden etkilendiği (Günay, 2006: 14) noktası çoğu zaman ihmal edilmiştir.

İnsanoğlunun bugüne kadar yaşadığı en derin dönüşüm süreci olan, geleneksel toplumu ve değerlerini yıkarak radikal sosyal değişimlere neden olan modernleşme süreci genellikle pozitivist, teknoloji merkezli ve rasyonalist eğilimli olarak algılanan doğrusal gelişmeyle, mutlak doğrulara inançla, toplumsal düzenin rasyonel bir biçimde planlanmasıyla ve bilginin standartlaştırılmasıyla özdeşleştirilmektedir. Buna karşın postmodernite, kültürel alanın yeniden tanımlanmasında heterojenliği ve farklılığı özgürleştirici güçler olarak öne çıkarmaktadır. Parçalanmanın, belirlenemezliğin ve bütüncül söylemlere karşı derin güvensizliğin, postmodern düşüncenin temel özellikleri olduğu ifade edilmiştir (Harvey, 2012: 21). Düşünsel alanda gerçekleşen bu dönüşüm bireylerin gündelik yaşamına da sirayet etmiştir. Bu etkinin en çok “görünürlük”

kazandığı alanın din olduğu ve dolayısıyla dini pratiklerin, postmodernitenin yaymış olduğu düşünsel iklimden doğrudan etkilendiği söylenebilir.

Postmodern söylemle birlikte topluma yayılan söz konusu bu düşünsel atmosferin, bireylerin akıl yürütme biçimlerinde kendisini gösterdiğini belirten Alatl (2009), günümüz dünyasının artık Aristo'nun "ya o ya bu" mantığına göre değil de Buda'nın "hem o hem bu" mantığına göre şekillenen bir yapıda olduğunu öne sürmektedir. Buna göre hem felsefi planda hem de günlük yaşamda keskin sınırların ortadan kalktığını, birbirine zıt olan kavram ve düşünce yapılarının birlikte var olabildiklerini yani "siyah-beyaz" bir dünyadan "gri" bir dünyaya geçiş yaşadığımızı belirtmektedir. Hatta bu anlayışın zikredildiği en eski kaynaklardan birinin İslam'daki Mutezile ekolünün savunduğu "El-menziyetü beyne'l menzileteyn" yani "iki konum arasında bir konum" anlayışı olduğunu ifade etmektedir.

Atlal'nın "sadece siyah ya da beyaz yoktur, gri alanlar da vardır" şeklinde özetlenebilecek olan söylemindeki "ya siyah ya beyaz" ifadesi, modernliğe referansla eleştirilmektedir. Aslında söylem üzerinden eleştirilen noktanın, bir şeyin doğru ya da yanlış olması arasındaki kesin çizgi ve ayrımlar olduğu söylenebilir. Bu tür çizgi ve ayrımların gündelik yaşamda sıkıntı oluşturabileceği düşüncesi, postmodernitenin 'hiper-gerçek' kavramını ön plana çıkarmaktadır. Buna göre 'hiper-gerçek', doğru ile yanlış arasındaki ayrımları buharlaştırarak bu kavramların içeri boşaltmaktadır. Ayrımların ortadan kalkması, her şeyin mümkün hale geldiği "olabilirlikler" dünyasını gündeme getirmekte; postmodern bir dille ifade edilecek olursa "anything goes" (ne olsa gider) durumunu ortaya çıkarmaktadır (Tekin, 2011: 19). Dolayısıyla bu düşünsel mantığın günümüz postmodern toplumlarındaki dini yaşayışa olan etkisinin, birtakım uç noktalar arasında seçim yapmaktan ziyade bunların birbirine eklemlendiği bir çeşit 'alaşım dindarlığı' görünümünde ortaya çıktığı söylenebilir.

Dindarlığın büründüğü söz konusu bu yeni formun, ülkemizde özellikle son yirmi yılda sıkça 'görünür' hale geldiği söylenebilir. Örneğin 2008 yılında Cemal Reşit Rey Senfoni Orkestrası'nın "Hira'dan" adlı Kutlu Doğum Senfonisini icra etmesi, bunun tipik bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Dahası 1980'lerde pop konserine katılan türbanlı kız görüntüsü hayal bile edilemezken artık bu tür konserlerde ön sırayı kapatan, MP3-çalarında ünlü pop sanatçıları dinleyen türbanlı kız görüntüsü neredeyse sıradan hale gelmiştir. Öte yandan namaz kılmakla suçlanan bir milli futbolcumuzun "namazımı da kılarım, golümü de atarım" demesi, İstanbul'da yoksullara yardım eden bir dini vakıfta kadınların bir tarafta ihtiyaç sahipleri için yardım kolileri hazırlarken, kızlarının diğer odada müzik kanalında Madonna'yı dinliyor olması (Köse, 2013: 13-16), günümüz toplumunda dinin ve dolayısıyla dindarlığın açıkça 'kabuk değiştirdiğinin' bir göstergesi olarak görülebilir.

Bu değişimin, toplumsal yaşamın neredeyse bütün alanlarında ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim Caprice Hotel adında Türkiye'nin batı kıyısında yer alan, muhafazakâr bir girişimcinin sahip olduğu yeni ve lüks bir otelin popüleritesi, bu değişimin en çarpıcı örneklerinden birisidir. Söz konusu bu otel, kendilerine "resmi" ve laik alana karşılık gelmeyen alternatif bir alan yaratmaya çalışan yeni dindar orta sınıfın oluşumunun habercisi olarak görülmüştür. Caprice Hotel, müşterilerine İslami kurallara uygun bir yaz tatili sunarak Müslüman kadın ve erkeklerin, dindarlıklarından taviz vermeyerek beş yıldızlı bir otelde 'diğerleri' gibi tatil yapabilecekleri, kelimenin tam anlamıyla postmodern bir ortam sağlamaktadır. Öyle ki burada namaz saatlerine dikkat edilmekte ve otelin "bar"ında sadece alkolsüz içecekler satılmaktadır. Erkekler ve

kadınlar için ayrı plajlar ve yüzme havuzları bulunuyorken her iki cins için de ‘haşema’ adı verilen mayolar otelin “butik” inden satın alınabilmektedir (Bilici, 2013: 217-222).

Bu tür mekânların ortaya çıkmasının altında yatan temel faktörün, “dinin aslında hiç de korkulacak bir şey olmadığını göstermek”, “dinin çağdaş yaşamın gereklerine uyum sağlayabileceğini kanıtlamak” ya da “dindar olmayan kesimleri İslam’a ısındırmak” olduğu söylenebilir. Dahası, belirli bir refah düzeyini yakalamış Müslüman kesimin, ‘dünyanın nimetlerinden’ yararlanmasına imkân sağlamak adına çıkılan bu yolda Türkiye’nin toplumsal şartlarının ve ekonomik gereksinimlerinin yepyeni bir formda bir araya geldiği gözlenmektedir. Özellikle 1990’ların sonu ve 2000’li yılların başında ‘İslami pop’ adında bir müzik türünün patlaması, gözde mankenlerin iç çamaşırı defileleriyle tesettür defileleri arasında mekik dokur hale gelmesi, güzellik ve kozmetik salonlarının ‘türbanlılara özel’ bir tarzı kataloglarına eklemesi ve nihayet mayo sektörünün ‘haşema’ tarzı ile kendine yeni bir ticari kalem oluşturması (Atay, 2012: 80) bu durumu gözler önüne sermektedir.

Öte yandan gündelik yaşamın sıradan aktivitelerine bakıldığında dini değerlerin hemen hemen her etkinliğe sirayet ettiği görülebilir. Örneğin, bireylerin birlikteliklerine meşruiyet sağlamak amacıyla düzenlenen nişan ve düğün törenlerinde eğlenme geleneği öteden beri toplumumuzda yer etmiş kültürel bir unsurdur. Ancak bir taraftan doyarsa eğlenmek isteyen, diğer yandan bazı müzik aletlerinin dinen caiz görülmemesinden ötürü rahatsızlık duyan dindar çevreler bu ikilemi aşmak adına bir ‘ara form’ olarak “ilahili müzik gruplarını” *icat* etmişlerdir. Bu gruplar ilahilerden oluşan repertuvarlarını ‘salavatlar’ eşliğinde halay çekerek icra etmektedirler. Dolayısıyla böylesi bir tablo, her şeyin birbirine karışarak yeni bir şekle büründüğü, herhangi bir şeyin saf halini bulmanın neredeyse imkânsız hale geldiği postmodern bir dönemin içinde olduğumuzun göstergesi olarak kabul edilebilir.

Dinin ve dindarlığın büründüğü bu yeni formların örneklerini artırmak mümkündür. İnançlar-arası evliliklerde yaşanan hızlı artış, özellikle genç Müslüman kadınların Müslüman olmayan erkeklerle evliliklerine karşı artan bir tolerans; sanatçılar, mankenler, sporcular ve elit zümreden insanların arasında giderek artan umre ve hac etkinlikleri; önce tarihi camilerde namaz kılma-özellikle Eyüp Sultan camiinde-ardından beş yıldızlı otellerde kahvaltı yapma; günlük ibadetlerini düzenli bir şekilde yapmadığı halde dost ve akrabalarına kutsal dini gecelerde cep telefonundan kısa mesaj atma vb. davranışlar örnek olarak verilebilir. Toplumun genellikle muhafazakâr kesimlerinde ortaya çıkan bu tür tutum ve davranışların, “dini olanın” kamusal alana “seküler” bir bağlantıyla yansıdığını gösteren kalıplar olduğu söylenebilir. Ayrıca bu tür kalıpları sergileyenler kendilerini seküler olarak tanımlamalarına rağmen dini olana doğru yönelme eğilimleri kamusal alanda gözlenmektedir. Buradan hareketle, Türkiye’nin sosyo-kültürel değişim sürecinde dini değerlerle seküler değerler arasında zıtlık yerine yakınlaşma eğiliminin daha baskın olduğu (Kirman and Baloğlu, 2012: 159) ifade edilmiştir.

Birbirine zıt olarak görülen bu iki kutbun (dini ve seküler) postmodern dönemlerde iç içe geçmesinin, İslami kimliğe sahip bireylerin günlük yaşamında önemli bir yer edinmeye başladığı gözlenmektedir. Zira günümüzde, İslami aktörlerin büyük şehirlerin popüler mekânlarına karıştıkları, küresel iletişim ağlarını kullandıkları, özellikle televizyon programlarındaki kamusal tartışmalara katıldıkları, tüketim kalıplarını takip edip piyasa kurallarını öğrendikleri, kısacası seküler zamana adım atarak bireyleşme, profesyonellik, tüketicilik gibi değerlerle tanışmaya başladıkları (Göle, 2012: 90) ifade edilmiştir.

Postmodern dünyanın bu yeni değerleriyle hemhâl olan İslami aktörler, öteden beri sorgulanamayan ya da dile getirilemeyen bazı konuları gündeme getirmişlerdir. Örneğin 1990'lı yılların sonlarına doğru dini çoğulculuk ve dinler-arası diyalog çerçevesinde İlahiyat camiasında “Cennet müminlerin tekeli altında değildir” gibi bir tartışma ortaya atılmış; 1998 ve 1999 Ramazan aylarında büyük bir kampanyayla seslendirilen “kadınların Cuma namazına gidip gidemeyeceği veya cenaze namazı kılıp kılamayacağı” ile ilgili sorular gündeme getirilmiştir (Aktay, 1999: 216-217). Anlaşılan o ki, her şeyi sorgulamanın mübah olduğu postmodern dönemlerde dinin buyruklarından bir kısmı tartışmaya açılarak ‘dokunulur’ hale getirilmiştir.

Dindarlık algısında yaşanan bu türden bir dönüşümün izlerini çoğu zaman kişilerin gündelik konuşmalarında da görmek mümkündür. Postmodern söylemin bireye yönelik aşırı yönelimi, dini inanç ve uygulamalar konusunda; “Ben böyle düşünüyorum”, “Zihnim kilisemdir” ve “Bizzat kendim bir mezhebim” (Günay, 1999: 105) şeklinde ifade edilen kişiye özel dindarlık tiplerinin oluşmasına yol açmıştır. Böylesi bir durumun altında yatan temel faktörün, dinin emir ve buyruklarına yeterince riayet edemeyen insanların Kitap’a uyma yerine, postmodern söylemin sağlamış olduğu görecelik zırhına sarılarak ‘kitabına uydurma’ yolunu tercih etmeleri olduğu söylenebilir. Benzer şekilde, Yapıcı’nın (2007: 27) da ifade ettiği gibi, dini sadece Allah ile kul arasında kutsal ve içsel bir bağ olarak kabul eden ve dinî inançlarını günlük hayatlarına yansıtılamaya gayret gösteren “laik dindar” kesiminin ortaya çıktığı gözlenmektedir. Bu haliyle onlar, dinin etkisini günlük hayatlarında pek fazla hissetmedikleri için ‘liberal dindar’ olarak da adlandırılmaktadır.

Bu tür değişim ve dönüşümler akşamdan sabaha gerçekleşen gelişmeler değil, birtakım sosyal süreçlerin etkisiyle vuku bulan olgulardır. Dolayısıyla günümüzde örneklerine sıkça rastladığımız yeni dindarlık formları da belirli sosyal süreçlerin etkisiyle yaşanan gelişmelerdir. Bu noktada Durkheim’ın “her sosyal olgu ancak başka bir sosyal olguyla açıklanabilir” ilkesinden hareketle Türkiye’de yeni dindarlık formlarının ortaya çıkmasında etkili olan toplumsal faktörleri şöyle sıralayabiliriz:

1-1980’lerden sonra uygulanan liberal sosyo-ekonomik politikalar, bilhassa özelleştirme ile ilgili politikalar,

2-Kitle iletişim araçlarının yaygınlık kazanması ve özelleşmesi (Televizyon, gazete, radyo ve dergiler),

3-Toplumu sekülerleştirici bir güç olarak eğitimin yaygınlaşması,

4-Boş zaman, tatil ve eğlence ile ilgili tutumların değişmesi (Kirman and Baloğlu, 2012: 160).

Dindarlığın yeni formları olarak karşımıza çıkan oluşumlar, sadece ülkemizde değil başta ABD olmak üzere tüm dünyada vuku bulan sosyolojik hadiselerdir. Özellikle 1970’lerden sonra hızla yayılan yeni dini hareketlerin ve paranormal olgulara karşı artan ilginin, modernitenin kutsalı ve doğaüstünü dışlayan ve dolayısıyla insanın manevi yönünü yok sayan tutumuna karşı bir tepki olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Dahası, postmodern söylemlerin ortaya çıkmasıyla yeni dini hareketlerin ve paranormal eğilimlerin yaygınlık kazanması arasında bir koşutluk ilişkisinin var olduğunu söyleyebiliriz. Bu koşutluk yalnızca tarihsel kesitte bir eşzamanlılıktan değil, aynı zamanda moderniteye karşı ortak bir tepkiselliğin var olmasından ileri gelmektedir. Bu tepkinin, modernleşmeyle birlikte bireylerin ekonomik açıdan belirli bir refah seviyesini yakalamış olmalarına rağmen manevi açıdan derin bir yoksunluk içine girmelerinden ötürü ortaya çıktığı söylenebilir. Bu nedenle yeni dini hareketler, Kirman’ın (2010: 65)

da belirttiği gibi, günümüz toplumunda manevi kurtuluşa ermenin çeşitli yollarını gösteren yeni ve farklı öğretilere sahip oldukları iddiasıyla ortaya çıkmışlardır. Yeni dini hareketlerin en önemli özelliğinin “mistik tecrübe”yi ön plana çıkarmaları olduğunu ifade eden Kirman, burada sözü edilen mistik tecrübenin Hristiyan mistisizmi ya da İslam’daki tasavvuf anlayışıyla paralellik göstermediğini vurgulamaktadır. O’na göre bu akımlar daha ziyade, Tanrı’yla veya kutsal varlıkla doğrudan ilişki, yani kutsalın doğrudan tecrübesi için imkân sunan oluşumlardır.

Bu tür oluşumların postmodernite söylemiyle ilişkilendiriliyor olmasında en önemli faktör, postmodernitenin modernliği eleştirirken sıkça kullandığı, modern yaşamın insanı maddenin esiri yaptığı ve bu durumun insanın manevi gereksinimlerini karşılamak üzere mistik oluşumları artırdığı savıdır. Bu nedenle, akılcı paradigmayı ve kuralcılığı açık bir şekilde eleştiren postmodern epistemolojinin, özellikle küresel ilişkiler ağı ile birlikte paranormal ve parapsişik eğilimleri tırmandırdığı söylenebilir. Modern bilimin referans çerçevesi tarafından açık bir şekilde şüphe ile karşılanmasına karşın, postmodern söylemin geniş yelpazesinde kendine yer bulabilen paranormal olgular günümüzde basın yayın organlarında, kitle iletişim araçlarında ve gündelik yaşamda gittikçe artan bir ilgiye sahip olduğu görünmektedir. Zira bugün hemen her gazete ve dergide bir burç, fal ve astroloji sayfası ile karşılaşabilmekteyiz. Parapsişik ve kehanetsel konular dergi kapaklarında ve gazetelerin üst sütunlarında, haber ve tartışma programlarının başat konuları arasında yerlerini almaktadır (Arslan, 2011: 15).

Bu tür oluşumlara olan ilginin artmasında rol oynayan faktörler modernleşme sürecinin dinamikleri içinde aranmalıdır. Modernleşme sürecinde yaşanan hızlı değişim, aşırı rasyonelleşme, bireyselleşme ve güvensizlik durumları toplumsal yapıdaki inanç boşluğu ile birlikte bir anlam krizi ve toplumsal anomiyeye kapı aralamış; bu da birtakım mistik, büyüsel nitelikli, yeni ve sözde (pseudo) dini hareketlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yanı sıra, hemen her şeyi iletişim araçlarıyla tüketime dönüştüren enformasyon kültürü de bu tarz inanışların insanların ilgi alanına girmesinde oldukça etkili olurken, postmodernist söylemin gizemli eski geleneklere yeniden ilgi duyması da önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır (Arslan, 2006: 9). Anlaşılan bu tür dinî oluşumlar, toplumsal hayatın işleyişine hâkim olmaya başlayan aşırı maddeci eğilimlere karşı duyulan rahatsızlığın sonucunda ortaya çıkan anlam krizlerinden beslenmektedir.

Öte yandan bu tür hareketlerin, mevcut anlam krizinden yola çıkmasının onlara bir meşruiyet zemini sağladığı söylenebilir. Bu gruplar bu tür krizlerden ve modernliğin getirdiği sorunlardan yararlanarak kendilerine bir “meşruiyet alanı” açmaktadır. Her ne kadar ruhçu ve dini nitelikte olsalar da, bazı modern söylemlerden (astroloji, astrofizik, parapsikoloji, alternatif tıp, alternatif bilim vb.) referans aldıklarından seküler bir yapıya sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu sayede bir taraftan olabildiğince mistik, akıldışı ve paranormal unsurları bünyesinde barındırırken diğer taraftan bu irrasyonel ilkeleri postmodern bir söylemle sunarak son derece rafine ve özgün bir felsefi dil kullanabilmektedirler. Dolayısıyla bu tür gruplar, seküler ve kutsal formların iç içe geçtiği ‘postmodern dini formlar’ olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dini tarzların, eski geleneksel ya da folk inanışlar, mistik ve ezoterik inanışlar ile astroloji, fal, uzay kültü gibi popüler yönelimleri bünyelerinde içselleştirdikleri gözlenmektedir. Bu anlamda “hem seküler hem de kutsal formlar” olarak adlandırılabilen bu oluşumlar, çevrecilikten tıbbı, felsefeden fiziğe, ekonomiden dine, silahlıktan nükleer atıklara, müziğe, sanat ve edebiyata kadar çok geniş bir alanda modernliğe karşı eleştirel argümanlar geliştirip bazı itirazlar öne sürerek toplumsal meşruiyetlerini pekiştirmeye çalışmaktadır (Arslan, 2006: 15; 2008: 26).

“Postmodern dini hareketler” olarak da adlandırabileceğimiz bu yeni dini akımlar, savundukları inançları ve benimsedikleri yaşam tarzını topluma mal edebilmek için içinde bulunduğumuz çağın sunduğu imkânlardan olabildiğince istifade etmektedirler. Bu bağlamda çağımızın en etkili kitle iletişim aracı olarak görülen bilgisayar ve internetin oldukça etkin bir şekilde kullanıldığı gözlenmektedir. Neredeyse her dini grup ya da hareket kendine ait bir web sitesi oluşturmakta, bu site aracılığıyla fikirlerini kitlelere iletebilmekte ve üye sayısını artırabilmektedir. Bu sayede manevi âleme hitap eden dinin, ‘sanal âleme’ girmesi söz konusu olurken dini öğelerin yeni bir platformda yeni bir şekle girmesi mümkün olabilmektedir. Postmodern dönemlerde dinin elektronik bir hüviyet kazanması, Kirman’ın da belirttiği (2011: 101-102) gibi, aslında dinin hiçbir zaman bireyin ve toplumun yaşantısından silinemeyeceğini, bilakis ortaya çıkan yeni durumlarda da bir şekilde kendine yer edineceğini gösteren çok önemli bir gösterge olarak değerlendirilebilir. Üstelik dinlerin sanal ‘âlemde’ boy göstermesi sadece yeni dini oluşumlar için değil kurumsal dinlerin bünyesinde bulunan mezhepler için de geçerlidir. Örneğin Hristiyan Batı dünyasında, özellikle Evanjeliklerin öncülüğünde ortaya çıkan ve bu yüzden “televangelizm” olarak adlandırılan oluşumun bir anlamda misyonerliğin postmodern şekli olarak da nitelenmesi mümkündür. Sanal ortam aracılığıyla yapılan bu tür propagandalar sayesinde oluşuma yeni üyeler kazandırılmakta ve önemli oranda bağış toplanabilmektedir.

Öte yandan internet ortamında sunulan sanal ritüeller, gerçek hayatta birtakım dini tecrübeleri yaşama imkânı bulamayan bireylerin bu ihtiyaçlarını, kısmen de olsa sanal ortamda karşılayabilmelerine olanak vermektedir. Kudüs’e gidip Ağlama Duvarı önünde dua etme imkânı bulamayan Yahudilerin, dua isteklerini bazı web siteleri aracılığıyla Ağlama Duvarı’na gönderebilmeleri; Papa’nın Twitter üzerinden günah çıkartılabileceğini söylemesi; gerçek hayatta Kâbe’yi tavaf etme imkânına sahip olamayan bir Müslüman’ın, sanal hac uygulamalarıyla bu tecrübeyi elde etmesi bunların somut örneği olarak gösterilebilir (Haberli, 2014: 8). Öte yandan bazı dini grupların müntesipleri, inandıkları ‘davanın’ liderleri tarafından düşman olarak tanımlanan kimi ülkelerin ya da kurumların internet sitelerine çeşitli saldırılarda bulunabilmektedir. Kendilerine ‘Siber hilafet’ adını veren bu gruplar, düşmanlarının internet ortamında bulunan veri tabanlarına girerek Siber Cihat’ın devam edeceğini ifade etmektedirler. Anlaşılan postmodern dönemlerde din, kendisini çağın gereklerine en iyi şekilde adapte edip kutsal alanın sınırlarından taşarak seküler alana sıçramıştır.

4.3.4. Popüler Kültür ve Din

20. yüzyılın son çeyreğinde kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla birlikte toplumsal yaşamda ve gündelik pratiklerde önemli değişimler yaşanmaya başlamıştır. Bu dönemde bilginin sınır tanımayan bir hızla iletilebilmesi mümkün olmuş; toplumsal yapının en temel unsurlarından biri olan kültür, bulunduğu coğrafyanın sınırlarını aşarak başka bölgelere kolayca aktarılabilir hale gelmiştir. Böylelikle kültür, mekânlar arasındaki mesafenin neredeyse ortadan kalktığı böylesi bir ortamda, içinde bulunulan dönemin temel parametrelerinin izlerini taşıyan yeni formlara bürünmüştür. “Kitle kültürü” olarak adlandırılan yeni bir kültür formunun bu bağlamda ortaya çıktığı, bu gelişmenin de postmodern dönemle tarihsel bir koşutluk ilişkisi içinde olduğu ve dönemin genel atmosferini yansıttığı söylenebilir.

Sosyal bilim literatüründe “bir toplumda yaygın bir biçimde paylaşılan; iletişim, müzik ve sanat yoluyla yayılan kültürel değerler ve fikirler bütünü” olarak tanımlanan kitle kültürünün, sanatsal açıdan düşük değere sahip olsa da, temel amacının modern

yaşamın hızlı temposunda yorulan insanları eğlendirmek, onlara hoşça vakit geçirtmek suretiyle gerçek yaşamdan uzaklaşarak rahatlama imkânı sağlamak olduğu söylenebilir. Kitle kültürünün üretiminde, doğası gereği tüketim amaçlı ve topluma yukarıdan dayatılan kapitalist bir ürün olmasından ötürü, kitle iletişim araçları ve dijital medya çok önemli bir yer tutmaktadır. Bu nedenle kitle kültürü, kitle iletişim araçlarının denetiminde gelişen ve çoğunlukla magazin ve popülerite ile sınırlı olan tekdüze bir kültür olarak da tanımlanmaktadır (Kirman, 2011: 186). Ancak söz konusu kavram bu çerçevede kullanılıyor olsa da bazı sosyal bilimciler tarafından eleştirilmiştir. Örneğin Gans'a göre 'kitle' kavramı, farklılaşmayan bir kolektivitelyi, bireylerden ya da grup üyelerinden daha çok bir kalabalığı, "kitle kültürü" tabiri ise kalabalıkların "kültürsüzlüğünü" ifade etmektedir ve çoğu bilim adamı tarafından objektif olmaması, aksine değer yargısı içeren bir kavram olması nedeniyle eleştirilmiştir (Akt. Arslan, 2004: 45). Bu nedenle kitle kültürü kavramının değer yargısı içeren çağrışımı nedeniyle sosyal bilim camiasında pek rağbet görmediği, bunun yerine "popüler kültür" kavramının daha objektif bir kavram olarak sosyal bilimlerde kabul gördüğü söylenebilir.

Özellikle son otuz yılda teknolojinin baş döndürücü bir hızda geliştiği ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasının insanları birbirine daha çok yakınlılaştırdığı, böylece kültürler arası alışverişin daha kolay hale geldiği gözlenmektedir. Böylesi bir ortamda kültürün daha kolay aktarılabilmesinin önü açılmış, buna bağlı olarak niteliği de değişime uğrayarak çeşitli formlara dönüşmüştür. İfade ettiği anlam bakımından kitle kültürüyle benzer yanları olsa da, genel anlamda popüler kültürün, "bir toplumda geniş bir şekilde paylaşılan inançları, pratikleri ve bunların örgütlendiği nesneleri dile getirdiğini" (Mutlu, 2001: 27) söyleyebiliriz. Kolay yayılabilen, kolay tüketilebilen ve daha çok kişiye hitap edebilen popüler kültür; yenilikçilik ve yaratıcılık yerine daha önce denenmiş, başarısı kanıtlanmış, bazı şablonlara uyum sağlayan, potansiyel kitlelere belirli bir süreliğine çekici gelen ürünler sunmaktadır. Bu karakterinden dolayı popüler kültür ve ürünlerinin; insanları âni yaşamaya, daha gelip geçici olaylara ilgi duymaya ve sınır tanımayan bir tüketime sevk ettiği (Ercins, 2009: 492) ifade edilmiştir.

Öte yandan kültürle ilgili sosyal bilim çalışmalarında analitik bir kolaylık sağlamak amacıyla zaman zaman 'ideal tipler' geliştirildiği de gözlenmektedir. Bunlardan biri de "yüksek kültür-popüler kültür" ayrımını esas alan tipolojidir. Buna göre "yüksek kültür ve üst sınıf", "popüler kültür ve alt sınıf" arasında bir çeşit tekabüliyet kurularak ilkinin bir azınlığın kültürü olduğu ve bu nedenle elit kültürü ifade ettiği, popüler kültürün ise çoğunluğun kültürü olduğu yani halkı ifade ettiği varsayılmaktadır. Bu nedenle popüler kültürün, toplumun çoğunluğunun ya da geniş bir halk kesiminin benimseyip yaşattığı kültürü ifade ettiği (Arslan, 2004: 39) belirtilmiştir. Bu iki kesimin kendine has yaşam tarzlarının olduğunu düşündüğümüzde, benimsedikleri kültürel değerlerin de farklılık göstereceği rahatlıkla söylenebilir. Bu farklılaşmanın en belirgin ve dikkat çeken yönü, kuşkusuz, din alanında gözlenmektedir.

Dini değerlerin toplumun farklı kesimlerine göre değişiklik gösterdiği ve bu nedenle farklı sosyal tabakaların kendine has dindarlıklarının söz konusu olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla, taşraya has ve yerel çapta folk inanışların zamanla kitleselleşip yaygınlaşarak popülerleştiği gözlenmektedir. Bu nedenle sosyal bilimciler arasında, kitleselleşip popülerleşen ve evrensel dinlere ait inanışlarla farklı şekillerde kaynaşip yeni bir forma bürünen halk inanışlarını tanımlamak için "popüler din" ya da "popüler dindarlık" kavramı kullanılmaktadır. Dahası halk arasında yaygın olan bu tür

uygulamalardan bahsetmek, aynı zamanda din-toplum arasındaki karşılıklı ilişki ve etkileşimin bariz bir örneğinden bahsetmek anlamına gelmektedir. Din sosyolojisinin konusu basitçe, din-toplum arasındaki karşılıklı etkileşimler ve buradan doğan dinî gruplaşmalar, başka bir deyişle dini toplumsallaşma tarzları olarak özetlenecek olursa, halk katındaki dini tezahürlerin din sosyolojisinin temel konuları arasında yer aldığı rahatlıkla söylenebilir. Bu yüzden kendi içerisinde anlamlı bir düzenliliğe sahip olan halk katındaki inanış ve uygulamaların, dinin toplumda aldığı farklı şekillerin sonucu olarak ortaya çıkan sosyo-dini bir kategori olduğu (Arslan, 2008: 10-13) ifade edilmiştir.

Popüler dindarlık olgusunu kendi toplumumuz açısından düşündüğümüzde bu tür oluşumların, İslam'da resmi din yorumu yanında geniş kitlelerin örf, adet ve inanışlarını içerisine alan, kitabi din yorumuna nazaran nispeten sistemsiz fakat farklı nitelikteki inanışların belli bir mantık örgüsüne sahip olmaksızın bir arada bulunduğu bir dindarlık tarzını yansıttığı söylenebilir. Toplumumuzda gözlemlenen bu popüler dindarlık biçimi, sayısal anlamda küçük çaptaki kitabi dindarlık tarzına oranla daha geniş bir insan kitlesinin dini anlayışını yansıtmaktadır. Bu bağlamda geniş halk kitleleri içinde yaygın olan popüler dindarlığın, İslam'ın resmi-kitabi yorumunun getirdiği ilke ya da prensipleri reddetmeksizin ve ilkesel olarak Müslüman din bilginlerini eleştirmeksizin kitabi dinden bağımsız olarak ayrı bir alanda hayatiyet bulduğunu (Arslan, 2004: 62) söyleyebiliriz. Öte yandan bu türden bir halk dindarlığının ortaya çıkmasının altında yatan temel faktörün aile içi yaşantılarda gizli olduğunu belirten Mardin (2012: 61-62), kültürün ailelerden geldiğini anımsatarak bu kültürün bütün yönleriyle sonraki kuşaklara aktarılmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Zira bir kültürün içinde bulunan her aile, o kültürün bütün niteliklerini bünyesinde toplayamayacağından sadece ailece seçilmiş bazı özelliklerin aktarılmasını sağlayan bir süzgeç gibi çalışmaktadır. Buradan hareketle O, aileden dini değerlerin ancak belirli bir kısmının tevarüs edeceğinden kültürün özel bir formu olarak dinin, “ailelerin çocuklarına anlattıkları din” olduğunu savunmuştur. Türk toplumunda özellikle 13.yüzyıldan beri ailelerin aktardığı dini değerlerin zamanla resmi İslam anlayışından uzaklaşarak yeni bir forma büründüğünü ve bu durumun özellikle alt tabakalarda bulunan aileler için geçerli olduğunu belirtmiştir.

Resmi din söyleminden mülhem olsa da zaman içinde günlük yaşamın bir parçası haline gelen popüler dindarlıkta, bazı nesne ya da olguları kutsallaştırma eğilimi ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda popüler dindarlığın, dinin öğretilerinin halk kitlelerince yeniden şekillendirilmesinin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Bu şekillendirmenin renklerini ise, toplumun psiko-sosyal ihtiyaçları ve dini algılama düzeyleri belirlemektedir. Bu noktada, dinin temel öğretilerini içeren kitabi dinin ötesinde kültürel şartlar ve yaşam biçimleri devreye girmektedir. Ülkemizde bu tür dindarlığın en canlı sergilendiği mekânlardan birisi türbelerdir ve türbe ziyaretleri çerçevesinde ortaya çıkan pek çok inanç ve ritüelin halkın yaşam biçiminin ve ihtiyaçlarının doğrudan yansımaları (Köse, 2013: 53) olduğu ifade edilmiştir. Üstelik bu tür uygulamalara İslami bir kılıf giydirilerek davranışın meşrulaştırımı sağlanabilmektedir. Örneğin bazı ‘dilekler’ için türbeye giden insanlar, bu davranışın eleştirisinden kaçınmak için “önce Allah’tan istiyorum, sonra buradaki zattan imdat diliyorum” veya “önce Allah’tan, sonra buradaki zattan istiyorum” demektedir. Yine Hıdırellez’deki eski dinlere ait bazı uygulamalar, adak ve dilek tarzları, büyü bozma ile ilgili pratikler İslami renk verilerek yapılmaktadır. Anlaşılan insanlar atalarından kendilerine tevarüs eden bu inanışları bir taraftan devam ettirmek istemekte, diğer taraftan da İslami ilkelerle ters düşmenin

verdiği gerilimden kurtulmak için “iki inancı bir arada tutup” uzlaştırma yoluna başvurmaktadırlar (Arslan, 2008: 25).

Toplumsal yaşamın hemen her alanında gözlemlenebilen popüler dini inanışların insan hayatının doğum, evlilik ve ölüm gibi belli başlı dönemlerinde çok çeşitli uygulama ve merasimler şeklinde ortaya çıktığı gözlenmektedir. Örneğin mevlit okutma geleneğinin hem evlilik hem de cenaze merasimlerinde uygulanması oldukça ilginç bir örnektir. Benzer şekilde dini cemaat ve tarikatlarda görülen fikirler ve yaşam tarzları da popüler dindarlığın önemli biçimlerinin doğmasına kaynaklık edebilmektedir. Bu cemaat ve tarikatlara has olarak uygulanıp resmi olarak kabul edilmeyen musiki şöenleri ve zikir halkaları gibi dini uygulamalar popüler dindarlığın önemli tezahürleri arasında sayılmaktadır (Arslan, 2004: 65-66). Bütün bunlara ek olarak İslam’ın birincil kaynaklarında yer almamasına rağmen “kandil gecesi” kutlamalarının ve bu gecelere has birtakım ritüellerin halk arasında oldukça yaygın bir şekilde icra edilmesi, dinin popülerleşerek kitleselleştiğinin açık bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Öte yandan konuya farklı bir açıdan yaklaşan Kirman, modernleşme süreciyle birlikte toplumsal sistemlerin giderek daha çok rasyonelleşip seküler bir karaktere bürünmesinin; bidat, batıl inanç ve hurafeler karşısında rasyonel bir yaklaşım sergilenmesini kaçınılmaz kıldığını belirtmiştir. Ancak doğası gereği fizik âlemi aşarak metafizik âleme uzanan dinlerin inanç ve ibadet ile ilgili ilke ya da kurallarının tamamen rasyonel bir tarzda ele alınıp izah edilemeyeceğini (Kirman, 2009: 115-116) vurgulamıştır. Bunun en bariz örneğini türbe ve yatırlara olan ilginin gün geçtikçe artıyor olmasında görebiliriz. Her ne kadar resmi dini kurumlar ve din bilginleri açıklamalarıyla insanları türbelerden ve yatırlardan medet umulmaması yönünde uyarıyor olsalar da, insanlar metafizik alanla ilgili bir şeyler üretmekte, kendilerince bir belirlemede bulunmaktadır. Çünkü yaratılışı gereği cüzi olan insanoğlu gerçeğin belirsiz olduğu durumlarda bir yerlere tutunmak istemekte, birtakım belirsizliklerden kurtulmak ve kesin bir şeye inanma arzusu taşımaktadır. Metafizik alana ait manevi inançlar tam da bu noktada devreye girmekte ve insana kesinlik duygusu veren anlam dünyaları sunmaktadır (Köse ve Ayten, 2010: 23-24).

İnsanların bu tür uygulamalara yönelmesinde etkili olan diğer bir faktör de, hayatta karşılarına çıkan birtakım olaylar karşısında çaresiz kalmaları ve gücünün sınırlarını aşan durumlarla baş edememesidir. Bu nedenle popüler dini inanç ve ritüellerin birçoğunda, doğrudan ya da dolaylı olarak, birtakım olumsuzluklardan, acı ve ıstıraplardan kurtulma amacının var olduğunu söyleyebiliriz. Kendilerini güçsüz olarak gören insanlar, başlarına gelen ya da gelmesinden kaygı duydukları şeyleri üzerlerinden defetmek ya da bu duyguları yenmek için muskacılık, efsunlama, üfürükçülük, kurşun döktürme, bir insana iyilik ve hayır için yapılan ak büyü ile zarar ve kötülük için yapılan kara büyü, kem gözlerden korunma gibi çok yaygın olarak kullanılan birçok büyüsel pratiklere yönelmenin yanında medyuma ve falcıya gitme, muska takma, büyü yaptıрма, hocaya okutma gibi uygulamalara başvurabilmektedir (Arslan, 2004: 120-124).

Halk arasında oldukça yaygın olan bu tür uygulamalar yanında popüler öğelerin bilinçli bir şekilde üretilerek kitlelere mal edildiği diğer bir araç olan sinemanın, dini inanç ve uygulamaların yaygınlaştırılmasında sosyal açıdan önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Öyle ki, kültürel bir metin olarak sinema filmi, dini ve ahlaki değerlerin temsil edilmesi ve kültürel kodlarla topluma aktarılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Ayrıca filmler, bireysel dönüş ve manevi tüketimle meydana gelen yeni bir dini bilinçlenmenin kaynakları arasında da değerlendirilebilmektedir. Bu bağlamda

dini içerikli bir sinema filmi, dinin oluşturulmuş yeni bir popüler formunu temsil etmektedir. Dahası Budizm, Hristiyanlık, Yahudilik ve yeni dini hareketler gibi birçok dini geleneğin dini figür ve öğretilerinin farklı yönleriyle sinemada kullanılmasıyla çeşitli dini inanç ve argümanlar kitlelere ulaştırılmıştır. Örneğin İslam dininin doğuşunu ve yayılışını konu alan *Çağrı* filmi, son Dalaylama'nın yaşam öyküsünü konu alan *Kundun* filmi ile Hz. İsa'nın yaşamını konu alan *Tutku* filmi dinlerin temel öğelerini kutsal kişilikler aracılığıyla topluma aktarmaktadır. Bu tür dini filmlerden ayrı olarak içerisinde dini unsurları barındıran çok sayıda film olduğu da gözlenmektedir. Bu filmlerde, kendisine İncil'i misyon edinen kahramanlar, cinayet işlemesine rağmen Pazar günü ayinine katılan dinine bağlı insanlar, İncil'den alıntı yapan seri katiller gibi birçok farklı karakter dikkat çekmektedir. Dahası bu tür filmlerin arka planında yer alan İslam ve Müslüman imajlarının da oryantalist bir bakış açısını yansıttığı söylenebilir. Bu tür filmlerdeki Müslüman bir karakter Arap milleti ile temsil edilmekte ve terörizm, savaş, işkence ve şiddet gibi olgular İslam'la ilişkilendirilerek ele alınmaktadır (Yenen, 2012: 430-431). Anlaşılan postmodern zamanların en popüler eğlence araçlarından biri olan sinema, dini propaganda yapmanın ya da dini figürleri bünyesinde barındırarak kitlelere "eğlence" kisvesi altında birtakım mesajlar iletmenin en etkili araçlarından biri haline gelmektedir.

Dinin eğlence kültürünün içine serpiştirilmesi yalnızca sinema aracılığıyla değil, popüler kültürün en yaygın kitle iletişim aracı olan televizyon yoluyla da mümkün olabilmektedir. Özellikle dini gecelerde ya da ramazan ayında, belli televizyon kanalları ve gazetelerle anlaşma yaparak belli aralıklarla sürekli dini sohbet programlarında konuşmalar yapan "medya vaizlerinin" (Kirman, 2011: 213) peyda olması, popüler dinin önemli tezahürleri arasında sayılabilir. Benzer şekilde son zamanlarda, yalnızca 'dini kanallarda' değil diğer pek çok televizyon kanalında başörtülü spikerlerin ya da gazetecilerin ekranlarda boy göstermesi de bu çerçevede değerlendirilebilir.

5. SONUÇ VE TARTIŞMA

Toplumsal yaşamda son birkaç yüzyıldır, başlangıcı Rönesans ve Reform hareketlerine kadar götürülebilen olağanüstü değişim ve dönüşümlere tanıklık edilmektedir. Felsefi alt yapısı Aydınlanma düşüncesi tarafından oluşturulan bu süreç, sanayileşme sürecinin ve bilimde yaşanan gelişmelerin etkisiyle daha da ivme kazanarak bütün sosyal alanlarda etkisini hissettirmeye başlamıştır. ‘Modernleşme’ olarak adlandırılan bu dönemde; geleneksel toplumun yaşam biçimi, değerleri, inançları ve bazı ön kabulleri reddedilerek yerine bilimin ve aklın merkezi konumda olduğu bir sosyal yaşam ikame edilmiştir. Bu çerçevede bilimin ve aklın önderliği sayesinde insanoğlunun, yüzyıllar süren karanlık uykusundan uyanacağı ve daha huzurlu, mutlu ve refah dolu bir hayata adım atacağı öngörülmüştür.

Ancak 20. yüzyılda yaşanan birçok siyasal ve toplumsal gelişmenin bu iyimser öngörülerini boşa çıkardığı söylenebilir. Büyük savaşlara ve soykırımlara, kitlesel göçlere ve ekonomik krizlere sahne olan bu dönemde, modernitenin vadettiği huzur ve refahın gerçekleşmediği görülmüştür. Bu nedenle modern düşünceye ve onun temel kabullerine karşı radikal tepkiler dile getirilmeye başlamıştır. Bu tepkilerden en dikkat çeken; önceleri sanat, mimari ve felsefi platformda boy gösterip sonraları sosyal bilimlerin gündemine giren ‘postmodernite’ söylemidir. Zira başta modernite olmak üzere bütün totaliter yaklaşımları ‘büyük anlatı’ olarak nitelendirerek bu tür anlatıların iflas ettiğini ve yeni bir döneme girildiğini varsayan bu söylemin, modernitenin bütün argümanlarına karşı çıkarak ona alternatif olma iddiasıyla ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Geline nokta, modernitenin temel parametrelerinin hala varlığını sürdürdüğünü ancak özellikle bilgisayar ve internet teknolojisinin hızla gelişmesiyle birlikte, modernitenin tarihsel seyrinde bir ‘kırılmanın’ yaşandığı söylenebilir. Bu kırılma, moderniteden tamamen bağımsız yepyeni bir dönemin işareti olarak görülemese de, modernlikten sonrası anlamında yeni bir ‘post-modern’ dönemece girildiğinin işareti olarak değerlendirilebilir.

Öte yandan günümüz toplumlarının bütünüyle ‘postmodern’ olarak etiketlenmesi için yeteri kadar göstergenin olmadığı söylenebilir. Zira sosyal değişimler, birçok faktörün birlikte etkileşime girerek oluşturduğu oldukça uzun soluklu süreçlerdir. Örneğin günümüzde sosyologlar modernleşme sürecinin tarihsel köklerini, 18. yüzyılda başlayan Sanayileşme Devrimi’ne kadar geri götürebilmektedirler. Dolayısıyla bugün tecrübe ettiğimiz birtakım dönüşümler, ilerleyen yıllarda çok daha anlamlı bir tablonun içine yerleştirilebilecektir. Kaldı ki şu an için dünya çapında birçok toplumun modernleşme sürecini dahi tamamlayamadığı ve bu yüzden hala ‘gelişmekte’ olduğu düşünüldüğünde, bütünüyle postmodern bir döneme geçilebilmesi için uzun yıllara ihtiyacımız olduğu söylenebilir.

Sosyal hayatın değişimi için uzun yıllar gerekse de, akademik camianın gündeminin değişmesi o kadar uzun sürmemektedir. Özellikle ülkemizde 1990’lı yıllarda başlayan postmodernite tartışmalarını düşündüğümüzde, daha modernleşme süreci ve bu sürecin temel parametreleri olan rasyonelleşme, sekülerleşme ve bireyselleşme gibi süreçler bile yeterince irdelenmeden birdenbire postmodernite tartışmalarının içine girildiğini ve böylece bir anlamda “literatür atlaması” yapıldığını söyleyebiliriz. Böyle bir durumun ortaya çıkmasında en önemli faktörün, araştırmacıların bu tarz oluşumlara objektif değil de ideolojik temayüllerle yaklaşımları olduğu söylenebilir. Örneğin; din, modernleşme ve sekülerleşme arasındaki ilişkileri ele

alan tartışmalara bakıldığında bu tür sosyal olguların salt bir sosyal süreç olmaları hasebiyle değil de, ‘modernizm ve din’ ya da ‘sekülerizm ve din’ gibi başlıklar altında tartışılması böyle bir ideolojik tutumun yansıması olarak yorumlanabilir.

Öte yandan aynı ideolojik tutumun ‘postmodernite ve din’ tartışmalarına nispeten daha az yansıtıldığı görülmektedir. Modernleşme sürecini ‘modernizm’ olarak ele alıp şiddetle karşı çıkan kimi çevrelerin, söz konusu postmodernite olunca aynı tepkiyi göstermediği, tersine modernizme karşı böylesi bir radikal tepkinin ortaya çıkmasını memnuniyetle karşıladığı gözlenmiştir. Kanaatimizce bunun en önemli nedeni, modern söylemin referans çerçevesi içinde dinin yer almaması, buna karşın postmodernitenin dine de ‘seçeneklerden biri’ olarak kapı aralamış olmasıdır. Öyle ki din, postmodern söylem çerçevesinde, insanlara huzur ve mutluluk saylayan bireysel bir değer olması hasebiyle ele alınmış, modern yaşamın ‘ruhsuz iklimini’ yumuşatacak bir araç olarak görülmüştür. Bu bağlamda postmodernite, dini canlanmanın vesilesi olarak telakki edilerek bir bakıma ‘kutsalın dönüşü’ ile ilgili senaryoların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Söz konusu bu tablonun sosyal gerçekliği yeterince yakalayamadığı, esasında postmodernitenin din dâhil bütün totaliter yaklaşımları ‘büyük-anlatı’ olarak niteleyip reddettiği söylenebilir. Postmodern söylemin yeşil ışık yaktığı şey genel manada din kurumu değil, yaşamı daha anlamlı kılan ve bireylerin anlam haritalarına zenginlik katan ‘kültürel bir fenomen’ olarak dindir. Dolayısıyla postmodern söylemin, sanıldığı gibi dini canlanmaya ya da dinin sekülerleşme süreciyle kaybettiği sosyal önemini geri kazanmasına imkân sağlayacak bir potansiyele sahip olmadığı söylenebilir. Bilakis dinin, postmodern zamanlarda tüketimin merkezi bir konuma gelmesinden ötürü ‘meta’ haline gelerek dönemin atmosferine uyum sağlama yönünde bir seyir izlediği anlaşılmaktadır. Böylelikle dinin ve dinî pratiklerin, geleneksel yapısından yavaş yavaş koparak içinin boşaltıldığı söylenebilir. Bu bağlamda postmodern söylemle birlikte dinî bir canlanmadan ziyade dinin yapısal anlamda bir aşınmaya maruz kaldığı savunulabilir.

Öte yandan postmodern toplumun temel dinamiklerinden birinin tüketim merkezli yaşam biçimi olduğu, bu nedenle insanın hemen hemen her faaliyetinin ekonomik ilkelerle ilişkilendirilerek açıklanması yönünde bir eğilimin ortaya çıktığı gözlenmektedir. Bu bağlamda, din ve ekonomi arasında paralellik kurularak bireyin dini yaşantısının rasyonel tercihler doğrultusunda şekillendiği ifade edilmiştir. Buna göre bireyler, kendilerine sunulan farklı dini oluşumlardan birini rasyonel bir şekilde ‘maliyet-kar’ analizi yaparak seçmektedir. Ancak bu perspektif, insanın manevi yönünün bireysel davranışlardaki belirleyici rolünü hafife almakta ve bireylerin kararlarında her zaman akli referans almayabileceği noktasını gözden kaçırmaktadır. Bunun en bariz örneğinin, ‘paranormal’ ya da ‘parapsişik’ eğilimlere karşı duyulan ilginin her geçen gün artması olduğunu söyleyebiliriz. Başta dini yaşantıları olmak üzere günlük yaşamda bütünüyle rasyonel hareket etmeyen insanlar bu tür doğaüstü, mistik ve gizemli olgulara karşı ilgi duymaya devam etmektedir.

Ekonominin kavramlarını dini alana uyarlayan yaklaşımların ilham aldıkları bir diğer husus ise, postmodern dönemde artan bir şekilde gündeme gelen ‘dini çoğulculuk’ tartışmalarıdır. Modernizmin bütüncül ve evrensel kesinlik anlayışına karşı getirdiği itirazdan ötürü postmodern söylem, dinlerin hakikat söyleminin zeminini sarsarak hepsini eşit derecede makul konuma indirgemıştır. Bu durum, dini açıdan çoğulcu bir toplum modelinin ortaya çıkmasına neden olmuş, böyle bir ortamda bireyler bu çoğulcu din ‘pazarında’ istedikleri dini tercih etme şansına sahip olmuşlardır.

Modern dönemde dine mesafeli bir yaklaşım söz konusu iken postmodern dönemde çeşitli gençlik etkinlikleri ve festivallerde dahi dinin izlerini görmemiz mümkündür. Ancak buradaki din, daha ziyade popüler din olarak adlandırılabileceğimiz, kutsalın görünürlüğündeki bir artış olarak düşünülebilir. Bu bağlamda postmodern dönemde dinî bir canlanma varsa dahi bunun geleneksel anlamda kurumsal bir dinî canlanmayı temsil etmediği anlaşılmaktadır.

Postmodernite-din ilişkisinin diğer bir boyutu da dinî çevrelerin (dindar entelektüeller, dinî kurumların temsilcileri, gazeteciler vs.) postmodern söyleme karşı takındıkları tavırlardır. Dünya genelinde 1970'ler ve 80'lerde hemen her çevrede tartışılıp konuşulan postmodern söylemler, ülkemize ancak 90'lı yıllarda sirayet edebilmiştir. Tartışmaların temel eksenini 'moderniteye itiraz' oluşturduğundan ve modernist söylemde dine yaşama şansı verilmediğinden olsa gerek, özellikle ülkemizde birtakım dinî çevrelerde postmodern söylem büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. Postmodern söylem, her ne kadar bütün dinleri aynı mertebeye indirgeyip dışlasa da, bireyin yaşam alanında *seçeneklerden biri* olması nedeniyle dine de en azından bir şans tanımıştır. Böylelikle, modern dünyanın devasa duvarları içine sıkışıp kalan din, postmoderniteyle birlikte kendisine bir *koridor* imkânı bularak varlığını değişik formlar içinde de olsa devam ettirme şansı yakalamıştır. Kısacası postmodernlik tartışmaları ekseninde dinî çevreler, postmoderniteyi dinî canlanmanın bir vesilesi olarak okumak istemişlerdir.

Öte yandan postmodern söylemin en belirgin özelliklerinden biri de, birbirine zıt ya da ilgisiz unsurların bir araya getirilebilmesine imkân tanıyan 'eklektik' yapısıdır. Bu yapı dini yaşayış ve algılar üzerinde de etkili olmuş, böylece din ve dindarlık yeni bir karaktere bürünerek farklı formlar görünümünde zuhur etmeye başlamıştır. Bireyselliğin ön plana çıktığı bu tarz dindarlıklarda, bir taraftan çağın gereklerine ayak uydurulurken diğer taraftan dini hassasiyetlerin de dikkate alındığı gözlenmektedir. Bu sayede modern söylemle birlikte tarih sahnesinden silinmeye çalışılan dinin, postmodern dönemde 'kabuk değiştirerek' yeniden fakat farklı bir tarzda sahneye çıkmakta olduğu ve güncellenerek varlığını devam ettirdiği söylenebilir.

Son olarak, medya ve internet gibi kitle iletişim araçlarının hızlı bir şekilde gelişmesi de postmodern söylemin tezahürleri arasında sayılmaktadır. Öyle ki artık, herhangi bir bilginin ya da görüntünün anında başka bir yere taşınabilmesi mümkün olmuş, böylece görselliğin ön plana çıktığı 'siber' bir dünyaya geçiş söz konusu olmuştur. Dolayısıyla din de böylesi bir dönüşüme kendini adapte etmiş, görsel ve sanal âleme sirayet edip bambaşka mecralara doğru sürüklenerek 'popülerleşmeye' başlamıştır. Popülerleşen din, kimi zaman içeriği boşaltılarak servis edilmeye başlanmış ve böylece 'popüler dindarlık' adı verilen yeni bir olguyla karşı karşıya kalınmıştır. Bu durum öyle bir noktaya gelmiştir ki, artık neredeyse her programa ya da filme dini bir unsur eklenir olmuştur. Medya 'vaizleri'nden elektronik kiliseye, sanal ritüellerden siber cihad'a kadar birçok değişik formda karşımıza çıkabilen popüler dini unsurlara, önümüzdeki dönemlerde yenilerinin eklenmesinin oldukça muhtemel olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak 21. yüzyılda kitle iletişim teknolojisinin aklın sınırlarını zorlayacak şekilde gelişeceğini ve başta din olmak üzere toplumsal yaşama ilişkin bütün unsurların bundan bir şekilde etkileneceğini öngörmek mümkündür. Ancak insanoğlunun zihninde, yaşadığı evrenle ilgili soru işaretleri olmaya devam ettikçe ve ölümün arkasındaki sır perdesi aralanmadıkça dinin, her ne şekilde tezahür ederse etsin, birey için vaz geçilemez bir kavram olmaya devam edeceği söylenebilir.

KAYNAKLAR

- ABERCROMBIE, N., 1994. Dictionary of Sociology, Third Edition, Pengiun Books, New York, 510s.
- AHMED, A. S., 1995. Postmodernizm ve İslam, Çev.: O. Ç. Deniztekin, Cep Kitapları Yayınları, İstanbul, 332s.
- ADAMS, D. J., 1999. "Postmodernizmin Teolojik Anlamı", Çev. T. Yeşilyurt, Fırat Üniversitesi İFD, sayı 4, ss. 249-262.
- AKAY, A., 2002. Postmodern Görüntü, Bağlam Yayıncılık, Ankara, 232s.
- AKTAY, Y., 1999. Türk Dininin Sosyolojik İmkânı, İletişim Yayınları, İstanbul, 252s.
- _____, 2007. "Postmodern Dünyada Din: Bir Anlatı mı, Tanrı'nın İntikamı mı?", Der.: Y. Aktay, M. E. Köktaş, Din Sosyolojisi, Vadi Yayınları, Ankara, ss. 331-344.
- ALATLI, A., 2009. Aklın Yolu Da Bir Değildir, Destek Yayınları, Ankara, 168s.
- ALTUN, F., 2011. Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş, Küre Yayınları, İstanbul, 174s.
- ARON, R., 2000. Sosyolojik Düşüncenin Evreleri, Bilgi Yayınevi, Ankara, 524s.
- ARSLAN, M., 2004, Türk Popüler Dindarlığı, Dem Yayınları, İstanbul, 396s.
- _____, 2006. "Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: Yeni Çağ İnanışları Örneği", Değerler Eğitimi Dergisi, 4 (11), ss. 9-25.
- _____, 2008. Popüler Dini Yönelimlerin İncelenmesinde Karşılaşılan Güçlükler ve Çözüm Önerileri, Değerler Eğitimi Dergisi, 6 (15), ss. 9-35.
- _____, 2011. Paranormalizm ve Din, Bilsam Yayınları, İstanbul, 304s.
- ASLAN, A., 1998. "Batı Düşüncesinde Dini Çoğulculuk Meselesi", İslami Araştırmalar, sayı 2, ss. 143-163.
- ATAY, T., 2012. Din Hayattan Çıkar, İletişim Yayınları, İstanbul, 310s.
- AYDIN, M., 2000. Kurumlar Sosyolojisi, Vadi Yayınları, Ankara, 229s.
- BAUMAN, Z., 2013. Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları, Çev.: İ. Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 320s.
- BAYER, A., 2006. "Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme ve Din İlişkisine Yeniden Bakış", Yüksek Lisans Tezi, KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.
- BAYKAN, E., 2006. "Aşkın Olandan Bir Yol Olarak Din ve Modern Durum", Dicle Üniversitesi İFD, 8 (2), ss. 87-92.
- BİLİCİ, M., 2013. "İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı", İslamın Yeni Kamusal Yüzleri, Ed.: N. Göle, Metis Yayınları, İstanbul, ss. 216-236.
- BELL, D., 2006. "Kutsalın Dönüşü", Laik Ama Kutsal, Der.: A. Köse, Etkileşim Yayınları, İstanbul, ss. 57-70.
- BELLAH, R. N., 2002. "Din İle Sosyal Bilim Arasında", Der.: A. Köse, Sekülerizm Sorgulanıyor, İstanbul, Ufuk Yayınları, ss. 161-188.
- BERGER, P. L., 1999. "Dini Kurumlar", Çev.: A. Çiftçi, Toplumbilim Yazıları, Anadolu Yayıncılık, İzmir, ss. 71-137

- _____, 2002a, “Sekülerizmin Gerilemesi” , Der.: A. Köse, Sekülerizm Sorguluyor, İstanbul, Ufuk Yayınları, ss. 11-32.
- _____, 2002b, “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine” , Der. A. Köse, Sekülerizm Sorguluyor, İstanbul, Ufuk Yayınları, ss. 75-94.
- _____, 2011. Kutsal Şemsiye, Çev.: A. Coşkun, Rağbet Yayınları, İstanbul, 310s.
- BERGER, P. L. vd., 2000. Modernleşme ve Bilinç, Çev.: C. Cerit, Pınar Yayınları, İstanbul, 264s.
- BERMAN, M., 2013. Katı olan Her Şey Buharlaşıyor, Çev.: Ü. Altuğ-B. Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 476s.
- BRUCE, S., 1993. “Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior”, *Sociology of Religion*, 54 (2): 193-205.
- _____, 1999, *Choice and Religion*, Oxford University Press, 247s
- _____, 2002. *God is Dead, Secularization in the West*, Oxford, Blackwell Publishing, 267s.
- BODUR, H. E., 2003. “Küreselleşmenin Dini Boyutu ve Türk Toplumunu üzerindeki Yansımalarının Bir Değerlendirmesi”, *Dini Araştırmalar*, 6 (17), ss. 47-57.
- _____, 2004. “Küreselleşmenin Dini Alandaki Etkisi ve Ulus-Devlet”, *KSÜ İFD*, 2 (4), ss. 9-26.
- CEVİZCİ, A., 2002. *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1240s.
- _____, 2012, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul, 1344s.
- COŞKUN, A., 2010. Berger’in Modernleşme Anlayışı ve Din, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 4 (8), ss. 49-66.
- _____, 2013. “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, Der.: A. Coşkun, *Din, Toplum ve Kültür*, İz yayıncılık, İstanbul, 293s.
- COX, H., 2006. “Piyasa Tanrısı”, *Laik Ama Kutsal*, Der: A. Köse, Etkileşim Yayınları, İstanbul, ss. 21-34.
- ÇAPCIOĞLU, İ., 2011. *Modernleşen Türkiye’de Din ve Toplum*, Otto Yayınları, Ankara, 382s.
- ÇELEBİ, N., 2004. *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, Anı Yayıncılık, Ankara, 246s.
- ÇİĞDEM, A., 2012. *Bir İmkân Olarak Modernite*, İletişim Yayınları, İstanbul, 235s.
- _____, 2013. *Aydınlanma Düşüncesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 114s.
- DAVİE, G., 2001. “Din ve Modernite: Batılı Bir Bakış”, Çev.: R. Şentürk, Haz.: İ. Kurt- S. A. Tüz, *Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye (Uluslararası Tartışmalı İlmi Toplantı)*, İstanbul, Ensar Neşriyat, ss. 91-108.
- DEMİR, Ö., 2000. *Bilim Felsefesi*, Vadi Yayınları, Ankara, 176s.
- DEMİREZEN, İ., 2010. “Tüketim Toplumunun Oluşumu ve Din ile Etkileşimi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (3), ss. 97 -109.
- _____, 2015. *Tüketim Toplumu ve Din*, Dem Yayınları, İstanbul, 152s.
- DER LOO, H. ve REİGEN, W., 1993. “Modernizmin Paradoksları”, Çev.: K. Canatan, *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, sayı 1, ss. 114-127.
- DOBBELAERE, K., 1989. “The Secularization of Society? Methodological Suggestions”, *Secularization And Fundamentalism Reconsidered, Religion and*

- the Political Order Volume III, Edited by Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, Paragon House, New York, First edition, ss. 27-45.
- _____, 2006. "Sekülerleşmenin Üç Yüzü: Toplumsal, Kurumsal ve Bireysel Sekülerleşme", Laik Ama Kutsal, Der.: A. Köse, Etkileşim Yayınları, İstanbul, ss. 109-128.
- ERCİNS, G., 2009. "Türkiye'de Popüler Kültür Görünümleri ve Gençliğe Yansımaları", VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın, ss. 490-511.
- FURSETH, İ. ve REPSTAD, P., 2013. Din Sosyolojisine Giriş, Çev.: İ. Çapcıoğlu-H. Aydınalp, Birleşik Yayınevi, Ankara, 408s.
- GAZO, E. W., 1992. "Postmodernizmin Aydınlanmayı Eleştirisi", Çev.: Ş. Deniz, İslami Araştırmalar Dergisi, 6 (1), Ankara, ss. 1-16.
- GELLNER, E., 1993. "Mülakat", Knş: Ş. Alpay, Türkiye Günlüğü, Sayı 24, Ankara, ss. 57-63.
- GİDDENS, A., 2012. Modernliğin Sonuçları, Çev.: E. Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 162s.
- GORSKİ, P. S., 2000. "Historicizing The Secularization Debate Church, State And Society In Late Medieavel And Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700", American Sociological Review; Feb.; 65 (1), ss. 138-168.
- GÖLE, N., 2011. Melez Desenler, Metis Yayınları, İstanbul, 175s.
- _____, 2012. Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar, Çev.: E. Ünal, Metis Yayınları, İstanbul, 169s.
- GÜNAY, Ü., 1999. "Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutu", AÜİFD, Cumhuriyetin 75. Yıldönümüne Armağan, Özel Sayı, Ankara, ss. 91-117.
- _____, 2006. "Dindarlığın Sosyolojisi", Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi, (Ed.) Ü. Günay-C. Çelik, Karahan Kitabevi, Adana, ss. 1-60.
- _____, 2012. Din Sosyolojisi, İnsan Yayınları, İstanbul, 677s.
- HABERLİ, M., 2014. Sanal Din, Pınar Yayınları, İstanbul, 190s.
- HABERMAS, J., 1994. "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", Çev.: G. Naliş, Postmodernizm, Der.: N. Zekâ, Kıyı Yayınları, İstanbul, 116s.
- HAMILTON, M., 2001. Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives, London, Routledge, ss. 185-214.
- _____, 2010. "Sekülerleşme Var mı Yok mu?", Sosyoloji: Başlangıç Okumaları, (Ed.) A. Giddens, Çev.: G. Altaylar, Say Yayınları, İstanbul, ss. 454-465.
- HARVEY, D., 2012. Postmodernliğin Durumu, Çev.: S. Savran, Metis Yayınları, İstanbul, 407s.
- HAZIR, M., 2012. "Postsekülerliğin Gelişi: 21. Yüzyılda Sekülerliğin Sosyolojisini Yapmak", Akademik İncelemeler Dergisi, 7 (2), ss. 141-154.
- HİCK, J., 2002. İnançların Gökkuşağı, Çev.: M. Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 215s.
- HUNTINGTON, S. P., 1971. "The Change to Change: Modernization, Development and Politics", Comparative Politics, Vol.3, No.3, ss. 283-322.

- HUYSSSEN, A., 2011. "Postmodernin Haritasını Yapmak", Der.: M. Küçük, Modernite Versus Postmodernite, Say Yayınları, İstanbul, ss. 231-262.
- IANNACCONE, L. R., 1991. "The Consequences of Religious Market Regulation: Adam Smith and the Economics of Religion", *Rationality and Society*, 3 (2): ss. 156-177.
- _____, 1992. "Religious Markets and the Economics of Religion", *Social Compass*, 39 (1) : ss. 123-131.
- _____, 1995. "Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34 (1), ss. 76-88.
- KANT, İ., 1984. Seçilmiş Yazılar, Çev.: N. Bozkurt, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 271s.
- KELLNER, D., 2011. "Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar", Der.: M. Küçük, Modernite Versus Postmodernite, Say Yayınları, İstanbul, ss. 409-451.
- KILIÇ, R., 2004. "Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?", *Dini Araştırmalar*, 7 (19), ss. 13-18.
- KIZILÇELİK, S., 1994. "Postmodernite: 'Modernlik Projesine' Bir Başkaldırı", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 30, ss. 86-97.
- KIZILÇELİK, S. ve ERJEM, Y., 1996. Açıklamalı Sosyoloji Sözlüğü, Saray Kitabevi, İzmir, 672s.
- KİRMAN, M. A., 1999, "Batıda Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlerin Bazı Özellikleri ve Toplumsal Tabanları", *Dini Araştırmalar*, 2 (4), ss. 223-233.
- _____, 2005a. Din ve Sekülerleşme, Karahan Yayınları, Adana, 303s.
- _____, 2005b. "Dinin Ekonomik Modeli", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 18-19, ss. 147-165.
- _____, 2008a. "Dinin Pazar Modeli ve Din Hizmetleri", Haz. M. Bulut, I. Din Hizmetleri Sempozyumu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, ss. 495-505.
- _____, 2008b. "Bireycilik ve Bencilliğin Yükselişi", *Diyanet Aylık Dergi*, 215 (Kasım), Ankara, ss. 16-19.
- _____, 2009. "Modernleşme Süreci ve Din", *Diyanet İşleri Başkanlığı IV. Din Şurası*, ss. 112-122, Ankara.
- _____, 2010. Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi, Birleşik Yayınevi, Ankara, 370s.
- _____, 2011. Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü, Rağbet Yayınları, İstanbul, 391s.
- _____, 2013. "Rasyonel Seçim Teorisi", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22, ss. 66-99.
- KİRMAN, M. A., and BALOĞLU, B., 2012. "New Forms of Religiosity Within Secularization Process in Modern Turkey", *World Journal of Islamic History and Civilization*, 2 (3): ss. 158-165.
- KOLAKOWSKI, L., 1999. Modernliğin Sonsuz Duruşması, Çev.: S. Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 367s.

- KORKUT, Ş., 2008. “Bireysel Özgürlük ve Bireycilik”, Diyanet Aylık Dergi, 215 (Kasım), Ankara, ss. 4-9.
- KÖKER, L., 2012. Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi, İletişim Yayınları, İstanbul, 263s.
- KÖSE, A., 2002. “Sekülerden Kutsala Yolculuk”, Sekülerizm Sorgulanıyor, Der. A. Köse, Ufuk Yayınları, İstanbul, ss. 203-222.
- _____, 2013. Enteller Aleykümselam Der Mi?, İz yayıncılık, İstanbul, 221s.
- KÖSE, A. ve AYTEN, A., 2010. Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları, Timaş Yayınları, İstanbul, 328s.
- KÖYLÜ, M., 2003. “Çağdaş Bir Din Eğitimi Teorisi Olarak Çoğulcu Din Eğitimi Modeli: Batı Örneği”, Dini Araştırmalar, 6 (17), ss. 241-267.
- KUMAR, K., 2010. Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma Çağdaş Toplumun Yeni Kuramları, Çev.: M. Küçük, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 264s.
- KURT, A., 2012. Din Sosyolojisi, Sentez Yayıncılık, Bursa, 295s.
- KÜÇÜK, M., 2011. “Postmodernin Modern Karakteri Ya Da Dönemleştirmenin İronisi”, Modernite Versus Postmodernite, Der. M. Küçük, Say Yayınları, İstanbul, ss. 27-65.
- LUCKMANN, T., 2003. Görünmeyen Din, Çev.: A. Coşkun- F. Aydın, Rağbet Yayınları, İstanbul, 111s.
- LUKES, S., 1974. “Types of Individualism”, Dictionary of the History of Ideas, (Ed.) P. P. Wiener, ss. 594-605.
- <http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaGenText/tei/DicHist2.xml;chunk.id=dv2-66;toc.depth=1;toc.id=dv2-66;brand=default> (15.11.2014).
- LYON, D., 2000. Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times ,Polity Press, 188s.
- LYOTARD, J. F., 2013. Postmodern Durum, Çev.: İ. Birkan, Bilgesu Yayınları, Ankara, 127s.
- MARDİN, Ş., 2012. Din Ve İdeoloji, İletişim Yayınları, İstanbul, 182s.
- MARSHALL, G., 1999. Sosyoloji Sözlüğü, Çev.: O. Akınhay, D. Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 917s.
- MARTİN, D., 2002. “Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek”, Der. A. Köse, Sekülerizm Sorgulanıyor, İstanbul, Ufuk Yayınları, ss. 189-202.
- MERT, N., 1994. “Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam”, Cogito, Sayı 1, ss. 89-101.
- MİCHEL, S. J., 1994, “Laisizme Katolik Bir Bakış”, Çev.: D. Şengeç, Cogito, Sayı 1 , ss. 103-110.
- MOMİN, A., 2013. “Din ve Gelişme”, Din Toplum ve Kültür, Der.: A. Coşkun, İz Yayıncılık, İstanbul, 293s.
- MOUZELİS, N. P., 2001. Örgüt ve Bürokrasi: Modern Teorilerin Analizi, Çev.: H.B. Akın, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, 222s.
- MUTLU, E., 2001. “Popüler Kültürü Eleştirmek”, Doğu Batı, 4 (15), ss. 11-45.
- NORRİS, P., and INGLEHART R., 2005. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide, Cambridge University Press, 304s.
- OZANKAYA, Ö., 1991, Toplumbilim, Cem Yayınevi, İstanbul, 552s.

- ÖZKİRAZ, A., 2007. Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum, Çizgi Kitabevi, Konya, 154s.
- ÖZLEM, D., 2001. Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji, İnkılap Yayınları, İstanbul, 408s.
- PERŞEMBE, E., 2002. “Modernlik Gerçeğinden Postmodernlik Söylemine Din Sorunu”, EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler, 6 (13), ss.1-16.
- RİTZER, G., 2011. Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek, Çev.: Ş. S. Kaya, Ayrıntı Yayınları, 270s.
- ROBINSON, F., 2002. “İslam’da Sekülerleşme”, Çev.: C. Çelik, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 13, ss. 343-355.
- ROSENAU, P. M., 1998. Postmodernizm ve Toplumbilimleri, Çev.: T. Birkan, Ark Yayınları, Ankara, 341s.
- ROY, O., 2013. Küreselleşen İslam, Çev.: H. Bayrı, Metis Yayınları, İstanbul, 194s.
- SARIBAY, A. Y., 1994. Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam, İletişim Yayınları, İstanbul, 215s.
- SİMMELE, G., 2009. Bireysellik ve Kültür, Çev.: T. Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 364s.
- SMİTH, A. D., 1995. Toplumsal Değişme Anlayışları, Çev.: Ü. Oskay, Gündoğan Yayınları, Ankara, 248s.
- SOLMAZ, B., 2011. “Modernlik ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler”, Selçuk Üniversitesi İFD, 32, ss. 35-58.
- STARK, R., 2002. “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme” , Der.: A. Köse, Sekülerizm Sorgulanıyor, İstanbul, Ufuk Yayınları, ss. 33-74.
- STARK, R. and BAİNBRIDGE, W. S., 1987. A Theory of Religion, Peter Lang New York, 390s.
- SWATOS, W. H., and CHRISTIANO, K. J., 1999. “Secularization Theory: The Course of a Concept”, Sociology of Religion, 60 (3), ss.209-223.
- TAYLOR, C., 2011. Modernliğin Sıkıntıları, Çev.: U. Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 112s.
- TEKİN, M., 2000. “İslam’ın Postmodern İmkânı”, Selçuk Üniversitesi İFD, Sayı 10, ss. 561-575.
- _____, 2011. “Türkiye Toplumunun Dinî Hayatında Postmodern Tezahürler”, İstanbul Üniversitesi İFD, 25, ss. 5-28.
- TOKAT, L., 2007. “Dini Çoğulculuk Hangi Açıdan Mümkündür?”, Milet ve Nihal, 4 (2), ss. 49-102.
- TOPÇUOĞLU, A. ve AKTAY, Y., 1999. Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm, Vadi Yayınları, Ankara, 352s.
- TOURAİNE, A., 2002. Modernliğin Eleştirisi, Çev.: H. Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 428s.
- TÜZER, A., 2009. Din ve Rasyonalite, Lotus Yayınları, Ankara, 407s.
- ÜNAL, M. S., 2012. “Bireycilik ve Din”, Din Sosyolojisi El Kitabı, (Ed.) N. Akyüz, İ. Çapçioğlu, Grafiker Yayınları, Ankara, ss. 223-236.
- YAPICI, A., 2007, “Gelenek ile Modernlik Arasında Sıkışan Din Anlayışları ve Dindarlık”, DEM Dergisi, sayı 2, ss. 24-29.

- YENEN, İ., 2012. “Medya ve Din”, Din Sosyolojisi El Kitabı, (Ed.) N. Akyüz, İ. Çapcıoğlu, Grafiker Yayınları, Ankara, ss. 423-434.
- ZEKÂ, N., 1994. “Yolları Çatallanan Bahçe, Aynalı Gökdelenler, Dil Oyunları ve Robespierre”, Postmodernizm, Der.: N. Zekâ, Kıyı Yayınları, İstanbul, 116s.
- WACH, J., 1987. Din Sosyolojisine Giriş, Çev.: B. İnandı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 65s.
- WALLACE, R. A. and Wolf A., 2002. Çağdaş Sosyoloji Kuramları, Çev.: L. Elburuz, M. R. Ayas, İzmir, 350s.
- WALLERSTEİN, İ., 1995. “Hangi Modernliğin Sonu?”, Çev.: A. Palabıyık, “Theory and Society”, Vol. 24, No. 4, pp, 471-488, http://www.sdergi.hacettepe.edu.tr/makaleleler_cerceve.htm, (23.05.2014).
- WEBER, M., 2002. Sosyoloji Yazıları, Çev.: T. Parla, İletişim Yayınları, İstanbul, 547s.
- _____, 2013. Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Çev.: L. Boyacı, Yarın Yayınları, İstanbul, 157s.
- WILSON, B., 1987, “Secularization”, The Encyclopedia of Religion, (Ed.) Mircea Eliade, Vol, 13, Macmillan Publishing Company, New York, Collier Macmillan Publisher, London, ss. 159-165.

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı – Soyadı : Talip DEMİR
Doğum Yeri ve Tarihi : 1983 / Osmaniye

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Selçuk Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji
Yüksek Lisans Öğrenimi : KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Doktora Öğrenimi : -
Bildiği Yabancı Diller : İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri ✓ : KIRMAN, M. A. ve DEMİR, T., 2015. “Sekülerleşme Perspektifinden Mahremiyetin Dönüşümü”, 27-29 Mart 2015 tarihleri arasında Ordu Üniv. İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen Din Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumunda Sunulan Bildiri.
✓ TURNER, B. S. 2015. “Din ve Çağdaş Sosyolojik Teoriler”, Çev: T. DEMİR, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6 (11), ss.201-220.

Çalıştığı Kurumlar : MEB, Öğretmen (2007-2014);
Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı, Arş. Gör. (2014- Devam ediyor)

İletişim

E-Posta Adresi : talipdemir27@hotmail.com
Tel. :
Tarih :