



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**BİR SEKÜLERLEŞME TEORİSİ OLARAK
VAROLUŞSAL GÜVENLİK TEORİSİNİN ANALİZİ**

DOKTORA TEZİ

AKBARSHAH AHMADI

BURSA 2016



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**BİR SEKÜLERLEŞME TEORİSİ OLARAK
VAROLUŞSAL GÜVENLİK TEORİSİNİN ANALİZİ**

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan

Akbarshah AHMADİ


DANIŞMAN

Doç. Dr. Kemal ATAMAN

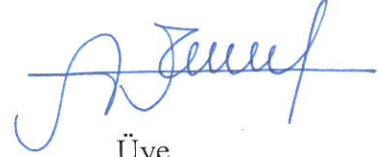
BURSA 2016

TEZ ONAY SAYFASI
T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

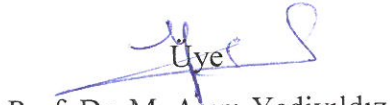
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda 71121020 numaralı Akbarshah Ahmadi'nin hazırladığı "Bir Sekülerleşme Teorisi Olarak Varoluşsal Güvenlik Teorisinin Analizi" konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 18/11/ 2016 Cuma günü 14:00-16:00 saatleri arasında yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının ~~başarılı~~..... (başarılı/başarısız) olduğuna ~~oybirliği~~..... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.



Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)

Doç. Dr. Kemal Ataman
Uludağ Üniversitesi



Üye

Prof. Dr. Abdurrahman Kurt
Uludağ Üniversitesi


Üye
Prof. Dr. M. Asım Yediyıldız
Uludağ Üniversitesi


Üye

Prof. Dr. Asım Yapıcı
Çukurova Üniversitesi


Üye
Doç. Dr. Abdullah Özbolat
Çukurova Üniversitesi

18/11/ 2016

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans/ Doktora tezi olarak sunduğum “Bir Sekülerleşme Teorisi Olarak Varoluşsal Güvenlik Teorisinin Analizi” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

18.11.2016



Adı Soyadı : Akbarshah Ahmadi
Öğrenci No : 711121020
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : Doktora
Statüsü : Y.Lisans Doktora



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 01/12/2016

Tez Başlığı / Konusu: **Bir Sekülerleşme Teorisi olarak Varoluşsal Güvenlik Teorisinin Analizi**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam **166**.... sayfalık kısmına ilişkin, 01/12/2016 tarihinde şahsım tarafından **Turnitin**..... adlı intihal tespit programından (Turnitin) aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % **4**.. 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dâhil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.

01.12.2016

Adı Soyadı: Akbarshah AHMADI

Öğrenci No: 711121020

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: Doktora

Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman

Doç. Dr. Kemal ATAMAN

01.12.2016

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Akbarshah AHMADI

Üniversite : Uludağ Üniversitesi

Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri

Bilim Dalı : Din Sosyolojisi

Tezin Niteliği : Doktora Tezi

Sayfa Sayısı : xi+177

Mezuniyet Tarihi : .../.../ 2016

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Kemal ATAMAN

BİR SEKÜLERLEŞME TEORİSİ OLARAK VAROLUŞSAL GÜVENLİK TEORİSİNİN ANALİZİ

Din ve benzeri yapılanmaların modernleşme sürecinde tedrici olarak gücünü yitirerek kaybolmasını öngören klasik sekülerleşme teorileri, genelde iki ana sosyolojik damardan beslenmektedir: Birincisi, Weberyen olarak da nitelendirilebilen Weber'in rasyonelleşme tezinden esinlenen teorilerdir. İkincisi ise Durkheim'in farklılaşma tezine dayanan teorilerdir. Fakat bu iki farklı sosyolojik damara dayanan klasik sekülerleşme teorilerine, çağdaş modern toplumlardaki dini değişimi, özellikle dini canlılığı açıklayamadığından dolayı eleştiriler yöneltmiştir. Bu bağlamda tezin ana çerçevesini oluşturan varoluşsal güvenlik teorisi, bahsedilen eleştirilere cevap niteliği taşıma iddiasındadır. Zira varoluşsal güvenlik teorisi, klasik teorilerden farklı olarak sekülerleşmenin ana katalizörününün rasyonelleşme ve farklılaşma değil, güvenlik olduğunu belirterek küresel anlamda sekülerliği ve dini canlılığı açıklayabileceğini ileri sürmektedir.

Bu çalışma, varoluşsal güvenlik teorisinin söz konusu iddialarının teorisinin beslendiği ve geliştiği vasat itibarıyla klasik teorilerden farklı olmadığını ve küresel anlamda dindarlığı açıklayacak tek bir perspektiften bahsetmenin güç olduğunu iddia etmektedir. Bu sebeple çalışma, varoluşsal güvenlik teorisinin iddialarını eleştirel bir biçimde ele alarak sosyolojik veriler ve analizler ışığında kendi iddialarını ortaya koyacaktır.

Anahtar Kelimeler: Varoluşsal Güvenlik Teorisi, Sekülerleşme, Modernleşme, Pippa Norris ve Ronald Inglehart.

ABSTRACT

Name and Surname : Akbarshah AHMADI
University : Uludag University
Institute : Institute of Social Sciences
Field : Philosophy and Religious Studies
Branch : Sociology of Religion
Degree Awarded : PhD
Page Number : xi+177
Graduation Date : ... / ... / 2016
Supervisor (s) : Associate Prof. Dr. Kemal ATAMAN

A CRITICAL ANALYSIS OF EXISTENTIAL SECURITY AS A SECULARIZATION THEORY

Classical secularization theories, which predicted that religion and belief in supernatural forces would extinct by losing its importance gradually, generally rely on two different sociological vein. The first, which can be described as Weberian is based on Weber's rationalization thesis. The Second one is based on Durkheim's differentiation thesis. But classical thoeries which are based on these two sociological vein have been criticized due to their insufficient explanations of religious change and religious revival in contemporary modern societies. Within this context existential security theory which is the main subject of this study aims to respond criticisms which directed to classical theories. For this reason, existential security theory unlike classical theories argues that the main accelerator of secularization is neither rationalizaton nor differentiation but security. In this regard this theory argues that based on security it is able to explain secularity and religious revival worldwide.

This study argues that the theory of existential security in terms of its sociological ground is not different from classical theories. In addition, this study unlike existential security theory argues that it is difficult to explain religiosity by a single perspective worldwide. For this reason the study examines the claims of existential security theory in the light of sociological data and analyses critically.

Key Words: Existential Security Theory, Secularization, Modernization, Pippa Norris and Ronald Inglehar

TEŞEKKÜR

Şüphesiz bu çalışma pek çok kişi ve kurumun katkısı ve desteği olmadan mümkün olmazdı. Bu çerçevede akademik ve düşünce hayatımda önemli izler bırakan entelektüel birikiminden çok istifade ettiğim özellikle doktora sürecinde tez konusunun seçiminden tezin son satırlarının yazılmasına kadar her aşamasında ilgi, alaka ve yardımını yakından hissettiğim kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Kemal ATAMAN Bey'e teşekkürü bir borç bilirim. Tez jürisinde bulunan Prof. Dr. Abdurrahman KURT, Prof. Dr. M. ASIM YEDİYILDIZ, Prof. Dr. Asım Yapıcı ve Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT hocalarıma yapıcı eleştiri ve katkılarından dolayı şükranlarımı sunarım. Ayrıca bu çalışmanın tüm aşamalarında fikirlerine müracaat ettiğim, hiçbir zaman yardımını benden esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Vejdi BİLGİN Bey'e müteşekkirim. Yine doktora sürecinde gerek resmi gerek gayri resmi dersler çerçevesinde kendisinden çok şey öğrendiğim değerli hocam Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Türkiye'de okumama vesile olan değerli hocam Prof. Dr. Saffet KÖSE, akademik hayatımın oluşmasında katkısı olan kıymetli hocam Prof. Dr. Mehmet AKGÜL ve pek çok konuda tecrübelerinden istifade ettiğim desteğiyle her zaman yanımda olan değerli hocam Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÇELENK Beylere teşekkür etmeyi kadirşinaslığın bir gereği olarak addederim.

Tezin yazım aşaması boyunca bana çalışma ortamı sağlayan aileme, kardeşim Zahra Hanımefendi'ye, özellikle tezimi defalarca okuma zahmetinde bulunup dil açısından düzeltmeler yaparak tezin olgunlaşmasında önemli katkısı olan sevgili eşim Büşra Hanımefendi'ye teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca 2004 yılından bu yana çalışmalarına maddi destek sağlayan Türkiye Diyanet Vakfı'na minnettar olduğumu da bildirmek isterim.

Bu çalışmayı, bugünlere gelmemde büyük emekleri olan, büyük fedakârlıkla ve her daim dualarıyla beni destekleyen sevgili annem Simingul Hanımefendi'ye ve muhterem babam Timur Shah Beyefendi'ye ithaf ediyorum.

Akbarshah AHMADİ

Bursa/2016

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	iii
YEMİN METNİ	iii
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
TEŞEKKÜR	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SEKÜLERLEŞME TARTIŞMALARI

I. KAVRAM ARKEOLOJİSİ.....	9
A. SAECULUM	9
B. SEKÜLER.....	12
C. SEKÜLERLEŞME	13
D. SEKÜLERİZM.....	16
E. SEKÜLERLEŞME, SEKÜLERLİK VE SEKÜLERİZM: BİR DEĞERLENDİRME	20
F. SEKÜLERLEŞMENİN KAYNAKLARI	22
G. SEKÜLERLEŞME: LEKSİKAL BİR ANALİZ	25

II. SEKÜLERLEŞME TEORİSİ.....	27
A. TARİHSEL ARKA PLAN	27
B. SİSTEMATİK SEKÜLERLEŞME TEORİSİ.....	29
C. KLASİK SEKÜLERLEŞME TEORİSİ.....	34
1. Harvey Cox (1929-)	36
2. Peter Berger (1929-).....	39
3. Bryan Wilson (1926-2004)	42
III. SEKÜLERLEŞME TEORİSİNİN ELEŞTİRİSİ	46

İKİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞSAL GÜVENLİK TEORİSİ

I. KAVRAMSAL BİR İNCELEME	54
A. GÜVENLİK KAVRAMI.....	54
B. ONTOLOJİK GÜVENLİK	56
II. VAROLUŞSAL GÜVENLİK KAVRAMI VE TARİHSEL ARKA PLANI. 58	
III. VAROLUŞSAL GÜVENLİK TEORİSİ	64
A. VAROLUŞSAL GÜVENLİK ODAKLI SEKÜLERLEŞME TEORİSİNE GENEL BİR BAKIŞ	64
B. GÜVENLİK, DİNDARLIK VE SEKÜLERLEŞME	71
C. KÜLTÜR, DİN VE SEKÜLERLEŞME	74
D. DİNİ DEĞERLER VE SEKÜLERLEŞME	78
E. DİNİ KÜLTÜR VE SEKÜLERLEŞME	82

F. SANAYİ SONRASI TOPLUMLARDA DİNDARLIK VE SEKÜLERLEŞME 86

G. DEMOGRAFİ, DİNDARLIK VE SEKÜLERLEŞME..... 97

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VAROLUŞSAL GÜVENLİK TEORİSİNE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

I. VAROLUŞSAL GÜVENLİK TEORİSİ: SOSYOLOJİK BİR ÇÖZÜMLEME

..... 103

A. MODERNLEŞME, İNSANİ GELİŞİMLİK VE SEKÜLERLEŞME 103

B. AVRO-SEKÜLERLİK & ABD DİNDARLIĞI 111

C. MODERNLEŞME, VAROLUŞSAL GÜVENLİK VE RISK..... 125

D. VAROLUŞSAL GÜVENLİK, DİN VE DİNDARLIK..... 131

II. MODERNLEŞME VE SEKÜLERLEŞME: GENEL BİR

DEĞERLENDİRME 142

A. SEKÜLERLEŞME: HİSTORİYOGRAFİK BİR PERSPEKTİF 142

B. YENİ BİR PARADİGMAYA DOĞRU: ÇOĞULCULAŞMA 144

SONUÇ..... 151

KAYNAKLAR 154

ÖZGEÇMİŞ..... 177

KISALTMALAR

a.g.e	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
a.g.md.	: Adı Geçen Madde
a.g.r.	: Adı Geçen Rapor
B.	: Baskı
Bkz.	: Bakınız
BRS	: Baylor Religion Survey
C.	: Cilt
CISR	: Conference Internationale de Sociologie Religiuse
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
EVS	: European Value Survey
GDO	: Genetiği Değiştirilmiş Organizma
GSS	: General Social Surveys
JJRS	: Japanese Journal of Religious Studies
KST	: Klasik Sekülerleşme Teorisi
M.Ö.	: Milattan Önce
NIS	: New Immigrants Survey
OECD	: Organization for Economic Co-operation and Development
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
ss.	: Sayfadan Sayfaya
ŞÜİFD	: Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
UNDP	: United Nations Development Programme
vs.	: Vesaire
WVS	: World Value Survey
yay.	: Yayınları
yay.haz.	: Yayına Hazırlayan

GİRİŞ

Sekülerleşme teorisi, sosyolojinin bir pozitif bilim olarak ortaya çıkmasından 1980'li yıllara kadar, söz konusu bilimin bir alt dalı olan din sosyolojisinde merkezi konumunu korumuştur. Hatta sekülerleşme teorisi, çağdaş din sosyologlarından Jose Casanova'nın işaret ettiği gibi, sosyal bilimlerde paradigmatik konuma yükselmiş tek teori olmuştur¹. Bu sebeple sosyolojinin kurucu babaları, özellikle sosyolojinin isim babası olan Auguste Comte'un çalışmaları ve onun sosyolojiye yüklediği anlam dikkate alındığında, sosyolojinin sekülerleş(tir)me temalı bir bilim veya sekülerleş(tir)me sosyolojisi olarak kurgulandığı iddia edilebilir. Ya da David Martin'in ifade ettiği üzere sosyoloji, dinden bağımsız olarak toplum içindeki insanı incelemesi bakımından sekülerleşme sürecinin bir parçası olarak değerlendirilebilir². Zira klasik sosyolojinin çerçevesi çizilirken asli misyonu Malcolm Hamilton'un belirttiği gibi, toplumlarda dini inanç ve pratiklerin varlığının sebebini açıklamak ve bilimi yayarak “akıl dışılığa” işaret eden dinin kaybolmasına zemin hazırlamak olmuştur. Bu nedenle sosyoloji, ortadan kalkacağı düşünülen dinin yerine ikame edilecek en iyi aday olarak kabul edilmiştir. Çünkü bu bakış açısına göre din, metafizik ve akıl dışılıkla ilişkilendirilirken, sosyolojinin hem dinin toplumsal anlamda yapıcı rolünü icra edebileceği hem de dinin aksine sağlam ve objektif temellere dayandığı düşünülmüştür³. Bir diğer deyişle sosyal bilimcilerin büyük bir kesimi, bilim ve teknolojinin evrimsel gelişimiyle birlikte din veya doğaüstücü inançların inkıza uğrayacağını düşünerek yeni kurulacak modern toplumlarda söz konusu metafiziksel yapılanmaların yer alamayacağına kanaat getirmiştir⁴. Sözelimi Kanada asıllı Amerikalı antropolog Anthony F.C. Wallace, 1966 yılında kaleme aldığı kitabında, bilimsel ilerlemelerin neticesinde metafiziksel inanç sistemlerinin dünya genelinde kaçınılmaz olarak yok olmaya mahkûm olduğunu iddia etmiştir.

¹ Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, s. 17.

² David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2005, s. 17.

³ Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion*, London, Routledge, 2001, s. 2.

⁴ Bkz. Michael Ian Borer, “The New Atheism and the Secularization Thesis”, *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*, (ed.) Amarnath Amarasingam, Leiden, Brill, 2010, s. 125.

Dinin evrimsel geleceği yok olmadır (extinction). Doğa kanunlarına bağlı olmadan doğayı etkisi altına alan doğaüstü varlıklara ve doğaüstü güçlere inanç, erozyona uğrayıp ilginç tarihi bir hatıraya dönüşecektir... Doğaüstü güçlere inanç, bilimsel bilginin yükselen yeterliliği ve yayılması sonucunda izmihlale mahkûmdur...⁵

Aynı şekilde genç Peter Berger, yirmi birinci yüzyılda, dini geleneklerin seküler dünyaya karşı birbirlerine yapışarak kendini korumaya çalışan küçük insan gruplarının dışında, büyük oranda ortadan kalkmış olacağını kendinden emin bir şekilde dile getirmiştir⁶. Fakat erken dönem Rönesans'tan 1960'lı yıllara kadar sözünü ettiğimiz dinin akıbeti ile ilgili kehanetlerin tutmaması üzerine, dinin çöküşünü tedrici olarak esas kılan sekülerleşme teorileri, özellikle 1990'lı yıllardan itibaren yoğun bir şekilde kritize edilmeye başlanmıştır. Bir başka deyişle, modern Amerikan toplumunda dindarlığın nispi olarak istikrarlı bir biçimde seyrini sürdürmesi, Batı Avrupa ülkelerinde *New Age* “ruhçuluğun” yaygınlık kazanması, Müslüman ülkelerde “İslamcı” hareketlerin güçlenmesi, Latin Amerika'da Evanjelik hareketlerin yükselişi⁷, Afrika ve Uzak Doğu'da da Hıristiyanlığın yaygınlaşması gibi dünya genelinde dini istikrarı ve canlılığı gösteren hususlar, klasik sekülerleşme teorisinin* yeniden gözden geçirilip revize edilmesine sebebiyet vermiştir. Yani modernleşme neticesinde sekülerleşerek, Wallace'in ifadesiyle “tarihi bir hatıra”ya dönüşmesi beklenen din, Batı Avrupa'da politik ve toplumsal anlamda önemli ölçüde etkisini kaybetmiş gibi görünse de, Latin Amerika, Afrika ve Uzak Doğu'da yükselişe geçmiştir. Böylelikle Durkheim'in farklılaşma ve Weber'in rasyonelleşme teorilerinden mülhem geliştirilen klasik sekülerleşme teorilerine karşın, Amerikan dini tecrübesine dayanan dini pazar (religious market) modeli ortaya çıkmıştır.

Alternatif paradigma olarak nitelendirilen dini pazar modeli de, tıpkı KST gibi, modernleşme ve din arasındaki bağıntıyı ortaya koyamamıştır. Bu sebeple tezimizin asıl konusunu oluşturan varoluşsal güvenlik teorisi (existential security theory), genel anlamda sosyoloji, özel anlamda din bilim çalışmalarında ortaya çıkan

⁵ Anthony F.C. Wallace, *Religion: An Anthropological View*, New York, Random House, 1966, ss. 264-265.

⁶ Peter L. Berger, “A Bleak Outlook Is Seen For Religion”, *The New York Times*, 25 Şubat 1968, s. 3, <http://timesmachine.nytimes.com/timesmachine/1968/02/25/88926734.html?pageNumber=3>, (20.09.2016).

⁷ Pippa Norris, Ronald Inglehart, “Sellers or Buyers in Religious Market? The Supply and Demand of Religion”, *The Hedgehog Review*, C. VIII, S. 1-2, s. 70.

* Klasik sekülerleşme teorisi tezin geri kalanında KST şeklinde ifade edilecektir.

söz konusu paradigma krizini göz önünde bulundurarak modernleşme ve din arasındaki ilişkiyi güvenlik kavramı çerçevesinde ele almaktadır. Yani varoluşsal güvenlik teorisinin sahipleri olan Pippa Norris ve Ronald Inglehart*, farklılaşma ve rasyonelleşmeden ziyade, modernleşme ile birlikte elde edilen güvenliğin sekülerleşmeye sevk edeceğini ileri sürmektedir. Bu meyanda söz konusu sosyal bilimciler, geleneksel ve modernleşen toplumlardaki güvensizliği de dindarlığın en önemli nedeni olarak görmektedir.

Bir teori olarak varoluşsal güvenliğin temellerine dair düşüncelere Ronald Inglehart'ın hemen hemen tüm çalışmalarında rastlamak mümkün olsa da, teorik çerçevesi Pippa Norris ile birlikte 2004 yılında kaleme aldığı *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* adlı kitapta çizilmiştir. Bu kitap, veriler ışığında klasik dönemde din ve dindarlığın modern toplumlardaki serüveni ile ilgili sorulmuş soruları yeniden gündeme getirmek suretiyle, varoluşsal güvenliğin sekülerleşme sürecini nasıl tetiklediğini gösteren yeni bir çerçeve geliştirmeye çalışmıştır⁸. Aslında bu çalışma, yine Inglehart ve Norris tarafından 2003 yılında ortak olarak kaleme alınan *Rising Tide: Gender Equality and Cultural Change Around the World*⁹ adlı çalışmanın devamı mahiyetindedir. Zira adı geçen eserde, özellikle dindarlığın, kadın ve erkeklere yönelik eşitlikçi ya da geleneksel tutumları açıklamada oynadığı rol incelenmiştir. Fakat bu çalışma aynı zamanda çağdaş dünyada dinin rolüne dair tartışmalara katkıda bulunmak amacıyla da hazırlanmıştır¹⁰. Bu kapsamda, varoluşsal güvenlik teorisinin hipotezleri, bir metaanaliz çerçevesinde, 1980-2001 yılları arasında dünyanın bütün büyük dinlerini kapsayan seksen ülkede gerçekleştirilen *Dünya Değerler Araştırmasının* (WVS) dört dalga çalışması ve *Avrupa Değerler Araştırması* (EVS) dayandırılarak test edilmiştir. Bu çalışmalar, dar gelirli toplumlar ve müesses demokrasiye sahip müreffeh toplumlar dâhil, dünya nüfusunun yaklaşık yüzde seksen beşini oluşturan çeşitli niteliklere sahip toplumları kapsamaktadır. Ayrıca Norris ve Inglehart, 2011 yılında *Sacred and Secular* adlı çalışmalarının yeni

* Pippa Norris ve Ronald Inglehart, tezin geri kalanında Norris ve Inglehart şeklinde ifade edilecektir

⁸ Pippa Norris, Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, New York, Cambridge University Press, 2004.

⁹ Ronald Inglehart, Pippa Norris, *Rising Tide: Gender Equality and Cultural Change Around the World*, New York, Cambridge University Press, 2003.

¹⁰ Norris, Inglehart, a.g.e., ss. xiii-xiv.

baskısında ve konuyla ilgili makalelerinde varoluşsal güvenlik teorisinin tezlerini, sosyal psikoloji, sağlık bilimleri literatürü ve servet çalışmalarının yanı sıra, *Dünya Değerler Araştırmasının* 2005-2007 yılları arasında 55 ülkede gerçekleştirdiği araştırmasının verileri ve Gallup Dünya Kamuoyu Araştırmasının (Gallup World Poll) 2007 yılına ait verileri ışığında yeniden test ederek desteklemeye çalışmıştır¹¹.

Norris ve Inglehart verilerin analizinde *milletler arası araştırma* (cross-national survey), *boylamsal* (longitudinal) ve *nesilsel analiz* (generational analysis) tekniklerine başvurmuştur¹². Böylelikle Norris ve Inglehart, sekülerleşme alanında yapılan tüm çalışmalardan farklı olarak, farklı toplumlardaki dindarlık ve sekülerlik düzeylerini, zaman aşımıyla belli bir grupta meydana gelen değişim trendini ve özellikle nesiller arasında dini anlamda oluşacak eğilim ve yönelim farklılıklarını ortaya koyarak sistematik bir biçimde dünya genelindeki dini değişim sürecine ışık tutmayı hedeflemektedir. Yani bu sosyal bilimciler, günümüze kadar yapılan sekülerleşme çalışmalarının odak sınırlılığı sebebiyle dindarlık ve sekülerlik düzeylerini küresel anlamda izah edemediğine işaret etmektedir. Zira Norris ve Inglehart'a göre, özellikle ABD özelinde yapılan çalışmalar ya da farklı bağımlı değişkenlere dayanan örnek olay çalışmaları, konuya ışık tutmaktan ziyade, onu daha da hararetlendirmektedir. Dolayısıyla adı geçen araştırmacılar nazarında böyle kapsamlı bir çalışmanın yapılmasının gerekliliği kaçınılmazdır¹³.

Sekülerleşmeyi “dini pratikler, dini değerler ve dini inançların sistematik bir şekilde erozyona uğraması”¹⁴ olarak tanımlayan Norris ve Inglehart, varoluşsal güvenlik teorisi çerçevesinde sekülerleşmenin, dini katılım, dini değerler ve dini inançlar olmak üzere üç farklı boyutuna odaklanmaktadır. Varoluşsal güvenlik teorisyenleri sekülerleşme süreciyle, Hristiyanlık (Katoliklik ve Protestanlık) bağlamında, dinin toplu bir biçimde ayin olarak icra edilen boyutunun azalacağını

¹¹ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 5. Ayrıca bkz. Pippa Norris, Ronald Inglehart, “Are High Levels of Existential Security Conducive to Secularization? A Response to Our Critics”, *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics*, (ed.) Stanley D. Brunn, C. I-V, Dordrecht, Springer, 2015, s. 3394.

¹² Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, ss. 34-36.

¹³ Norris, Inglehart, a.g.e., s. 33.

¹⁴ Pippa Norris, Ronald Inglehart, “Uneven Secularization in the United States and Western Europe”, *Democracy and the New Religious Pluralism*, (ed.) Thomas Banchoff, New York, Oxford University Press, 2007, s. 33.

öngörürken, aynı zamanda İslam ve Budizm bağlamında günlük ibadet ve meditasyon gibi bireysel dindarlığın da düşüşte ol/duğunu/acağını ileri sürmektedir¹⁵. Bir başka ifade ile Norris ve Inglehart'a göre varoluşsal güvenlik sağlandığı takdirde, genel olarak tüm din ve dinselilikler insanların hayatında merkezilikten çıkıp periferik bir konuma doğru evrilecektir. Bu kapsamda Norris ve Inglehart, modernleşme sürecinde dini otoritelerin kürtaj ve cinsellik gibi konularda azalan etkisine işaret ederek göreceli bir ahlak ve bireyselliğin yaygınlık kazanacağını ileri sürmektedir¹⁶.

Yukarıda işaret edildiği üzere, sosyolojik bir teori olarak varoluşsal güvenlik, yazarların 2004 yılında kaleme aldıkları ilgili eserlerinde şekillendiğinden ötürü, elinizdeki çalışma, yazarların ilgili diğer çalışmalarının yanı sıra, ağırlıklı olarak adı geçen eser esas alınarak, ontik ve ontolojik açıdan tetkik edilerek analiz edilecektir.

Bu bağlamda nitel bir çalışma olarak nitelendirilebilen bu tez, iki ana amaca ulaşmayı hedeflemektedir. Birincisi, bir neo-sekülerleşme teorisi iddiasını taşıyan varoluşsal güvenlik teorisinin, KST'den temelde bir farklılık arz etmediğini ve KST'nin yeni bir versiyonu olduğunu ortaya koymaktır. Yani varoluşsal güvenlik teorisi de, tıpkı “modernleşme oranınca sekülerleşme”yi savunan KST gibi, modernleşme sürecinin sekülerleşmeye neden olduğunu ileri sürmektedir. Bu sebeple tezde varoluşsal güvenlik teorisinin bir nüansla KST'nin devamı olduğu ortaya konacaktır. Tezin ikinci amacı ise, küresel anlamda dini değişimi açıklama iddiasında olan KST'nin, dini pazar modelinin ve özellikle varoluşsal güvenlik teorisinin iddialarını, veriler ışığında değerlendirerek global düzeyde dini değişimi açıklayacak tek bir teorinin zorluğuna ve sorunlarına işaret edip bunun imkanını tartışmaktır. Özellikle Peter L. Berger, Jose Casanova, Rodney Stark, David Martin gibi sekülerleşme teorilerine eleştirel yaklaşan duayen sosyologların düşüncelerine mukayeseli bir şekilde yer vermenin yanı sıra, dünya genelindeki bilhassa ABD ve Avrupa ülkelerindeki dindarlık-sekülerlik tartışmalarına dair bilgiler literatür incelemesi yoluyla çeşitli kaynaklardan taranacak, toplanan bilgiler içerik analizi tekniğiyle çözümlenecek ve anlayıcı gelenek çerçevesinde yorumlanarak söz konusu iddialarımız ortaya konulacaktır.

¹⁵ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 40.

¹⁶ Norris, Inglehart, a.g.e., ss. 40-41.

Sekülerleşme teorisi, Batı'da sosyal bilimlerde en çok incelenen konular arasında yer almaktadır. Buna karşın, Türkiye'de yapılan çalışmaların benzer düzeyde seyrettiğini iddia etmek zordur. Mamafih Türkiye'de pek çok çeviri ve telif eserin hazırlandığı da bir vakiydir. Bilhassa KST, Türk akademik çevresinde pek çok bilim insanı tarafından gerek doktora düzeyinde gerek yüksek lisans gerekse bağımsız çalışma olarak kitap ve makale çerçevesinde konu edilmiştir¹⁷. Sözelimi Mehmet Özyay'ın *Günümüz Sosyolojisinde Modernleşme-Sekülerleşme-Din İlişkileri* (2005) isimli doktora çalışması deskriptif ve teorik bir çalışma şeklinde hazırlanmış olup, genel anlamda sekülerleşme ve modernleşme bağlamındaki tartışmaların bir özeti mahiyetindedir. Mehmet Ali Kirman'ın *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Çalışma* (2005) başlıklı müstakil kitap çalışması ise bir alan araştırması olup, üniversite gençliğinin seküler eğilimlerini ölçmek için 2004–2005 yılları arasında Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi ve Kocaeli Üniversitesinin lisans öğrencileri üzerinde yapılmış sosyolojik bir çalışmadır. Volkan Ertit'in hazırladığı *Sekülerleşme: Dinden Uzaklaşmanın Hikâyesi* (2014) ile *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*¹⁸ (2015) adlı kitap çalışmaları KST'nin, kendi ifadesiyle “modası geçmiş” (unfashionable) bir teorinin inatçı savunucusu olan İngiliz Steve Bruce'un teorisinin¹⁹, Türkiye toplumuna uyarlanmaya çalışılmış bir versiyonu olarak değerlendirilebilir. Bizim çalışmamız ise, yukarıda da temas edildiği gibi, KST etrafında toplanan eleştirilere bir cevap niteliği taşıyan varoluşsal güvenlik teorisinin eleştirel bir analizi olup, sosyal bilimlerde din ve modernleşme eksenindeki güncel tartışmaları ele almaktadır. Bu sebeple tezde ele alınan konunun güncelliği, çalışmamızı, yukarıda bahsi geçen Türkiye'de yapılmış diğer sekülerleşme çalışmalarından ayırıştırarak farklı kılmaktadır. Yani sekülerleşme tartışmalarını güvenlik bağlamında ele alan varoluşsal güvenlik teorisinin kritiği niteliği taşıyan *Bir Sekülerleşme Teorisi olarak Varoluşsal Güvenlik Teorisinin*

¹⁷ Türkiye'de sekülerleşme, sekülerizm ve laiklik ile ilgili yapılan çalışmaların bibliyografik bir tanıtımı için bkz. Ömer Faruk Darende, “Sekülerleşme ve Laiklik Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi”, *ŞÜİFD*, C. VI, S. 11, 2015, ss. 151-187.

¹⁸ Volkan Ertit, *Sekülerleşme: Dinden Uzaklaşmanın Hikâyesi*, Ankara, Liberte Yay., 2014; Volkan Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*, Ankara, Orient Yay., 2015.

¹⁹ Bruce'un sekülerleşme teorisi için bkz. Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford, Blackwell Publishing, 2002; Steve Bruce, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, New York, Oxford University Press, 2011.

Analizi başlıklı çalışmamızı özgün kılan şey, bu hususta yapılan ilk çalışma vasfını taşımasıdır.

Bu kapsamda, üç bölüm ve sonuçtan oluşan tezimizin birinci bölümünde seküler, sekülerizm ve sekülerleşme kavramlarının soy kütüksel incelemesi yapılacaktır. Böylelikle Hıristiyani bir kavram olarak sekülerleşmenin kökenlerine ışık tutulup temelinde yatan Hıristiyanlıktaki “öte dünya” dışında “iki dünya” anlayışına işaret edilerek, söz konusu kavram Hıristiyanlık dışındaki diğer dinlere uyarlanmaya çalışıldığında çıkacak sorunlara dikkat çekilecektir. Bunun yanı sıra, birinci bölümde bir olgu olarak sekülerleşmenin historiografisi, sekülerleşme teorisinin sosyolojik arka planı ve klasik sekülerleşmecilerin düşünceleri, Harvey Cox, Peter Berger ve Bryan Wilson'un sekülerleşme teorileri çerçevesinde izah edilecek ve özet olarak klasik sekülerleşme eleştirilerine yer verilecektir.

Tezin ikinci bölümünde ise güvenlik, ontolojik güvenlik ve varoluşsal güvenlik kavramlarının anlamları ve varoluşsal güvenlik teorisinin arka planına ışık tutularak varoluşsal güvenlik teorisinin temel tezleri, KST çerçevesinde mukayeseli bir şekilde analiz edilecektir.

Varoluşsal Güvenlik Teorisinin kritiğinin yer aldığı son bölümde ise, “modernleşme sürecinin gerçekten sekülerleşmeye sebep olup olmadığı” sorusu sorularak özellikle modernleşmenin önemli sacayaklarından kentleşme ve bahusus gelişmişliğin varoluşsal güvenlik teorisinin iddiasının aksine sekülerleşmeyle sonuçlanamayabileceğine dair veriler sunulacaktır. Mamafih bu bölümde modernleşme sürecinin, varoluşsal güvenlik teorisyenlerinden farklı olarak, küresel ısınma, küresel terörizm gibi tehditleri de beraberinde getirdiğine temas edilerek modern toplumlardaki güvensizliğe işaret edilecektir. İlaveten, bu bölümde dindarlık saikinin ardında sadece güvenliğin olmadığına dair fikirler serdedilip, din ve dindarlık gibi kavramların tanımındaki muğlâklığın sekülerleşme tartışmalarını doğrudan etkilediğine dair tartışmalara yer verilerek, özellikle bu bağlamda Norris ve Inglehart'ın düştüğü çelişkili fikirlere dikkat çekilecektir. Ayrıca bir toplumun değişim sürecinde siyaset, ekonomi, eğitim, din gibi toplumsal kurumların icra ettiği fonksiyonların etkisinin büyüklüğüne işaret edilerek, küresel anlamda dini değişimi açıklayacak tek bir teoriden bahsetmenin güç olduğu vurgulanacaktır.

Üçüncü bölümün son kısmında ise, sekülerleşme mefhumunun historiografik bir perspektifle çözümlenmesi yapıp “modernleşme miktarınca sekülerleşme gerçekleşir” düşüncesini savunan, varoluşsal güvenlik merkezli sekülerleşme teorisi de dâhil, sekülerleşme teorilerine alternatif bir bakış açısı olarak modernleşme sürecinin kaçınılmaz bir şekilde sekülerleşmeyi değil, çoğulculaşmayı getireceğine dair yeni bir perspektif sunulacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

SEKÜLERLEŞME TARTIŞMALARI

I. KAVRAM ARKEOLOJİSİ

A. Saeculum

Fransız dili üzerinden Türkçeye geçen seküler¹ (séculier) kavramı, Latince *saecularis* kelimesinden türemiştir. *Saecularis* kavramı ise, *saeculum*² kökünden iştikak etmiştir. İlk defa Etrüskler tarafından kullanılan *saeculum*, bir insanın muhtemel yaşama süresini ya da bir insan kitlesinin (human population) muhtemel yenilenme (renewal) süresini ifade etmek için kullanılmıştır. Roma tarihçileri de, M.Ö. ikinci yüzyıldan itibaren, *saeculum* kavramını önemli tarihi olayları ve önemli savaşları dönemselleştirmek için kullanmışlardır³. Fakat zaman ve mekân olarak dünya çağrışımı yapan *saeculum* kavramına, dördüncü ve beşinci yüzyıldan itibaren, bir çağın ya da bir devrin ruhu manasında "dünya" anlamı⁴ yüklenmeye başlanmıştır. Aslında Latince dünyaya için *mundus* ve *saeculum* olmak üzere iki farklı kavram kullanılmaktadır. Grekçede kozmos olarak ifade edilen *mundus*, yer ve mekân olarak dünya anlamına gelirken, *aeon* sözcüğünün (sonsuzluk, devir) karşılığı olarak tercüme edilen *saeculum* ise zaman bakımından dünya anlamına gelmektedir⁵. Binaenaleyh Helenist dünya görüşü varoluşu mekânsal olarak algılamaktayken, Yahudi-Hıristiyan dünya görüşü ise varoluşu zamansal olarak anlamaktadır. *A Secular City* adlı kitabın yazarı Harvey Cox, iki farklı medeniyetin varoluş anlayışlarındaki farklılığı şöyle açıklamaktadır:

¹ TDK Türkçe Sözlük, Ankara, Türk Dil Kurumu Yay., 2011. Ayrıca bkz. Şemseddin Sami, *Kamus-ı Fransevi*, 4. B., İstanbul, Mihran Matbaası, 1905/1322.

² James Stormonth, *Etymological and Pronouncing Dictionary of The English Language*, Edinburgh-London, William Blackwood and Sons, 1881, s. 562.

³ "Saeculum", *World Heritage Encyclopedia*, <http://www.worldheritage.org/article/WHEBN0000094620/Saeculum>, (08.06.2015).

⁴ William H. Swatos, Kevin J. Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", *The Secularization Debate*, (ed.) Swatos and Olson, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2000, s. 3.

⁵ Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in the Theological Perspective*, New York, Collier Books Macmillan Publishing Company, 1990, s. 17.

Yunanlılar nazarında dünya bir mekân, bir lokasyondan ibaret idi. Onlara göre her şey bu dünya içinde meydana gelebilmektedir. Lakin bu dünyada hiçbir önemli hadise vuku bulmamıştır. Yani dünya tarihi diye bir şey yoktur. Fakat Yahudiler nazarında dünya haddi zatında yaratılış ile başlayan ve bir gaye doğrultusunda devam eden bir dizi olayların vuku bulduğu bir tarihtir... Yahudi inancının ilk dönem Hıristiyanları aracılığıyla Helen dünyası üzerindeki etkisiyle zamansal hakikat anlayışı hâkim olmuştur. Böylelikle dünya (world) tarih haline gelmiştir. Kozmos ebediyete (aeon) dönüşmüştür; *mundus* ise *saeculum* haline gelmiştir...⁶.

Cox'un işaret ettiği gibi, Hıristiyanlığın Avrupa'da yayılmaya başlamasıyla, özellikle Roma devleti Hıristiyanlığı resmi din olarak kabul ettikten sonra, Greko-Roman kültürü Yahudi-Hıristiyan geleneklerinin etkisi altında kalmıştır. Bunun bir sonucu olarak bir zaman kavramı olan *saeculum*, bir mekân kavramı olan *mundus* da içine alacak şekilde bir zaman-uzamsal (spatio-temporal) kavram haline gelmiştir. Böylece Cox'a göre Yahudi-Hıristiyan geleneklerinin Greko-Roman kültürüyle karşılaşmasında ilk başta Yahudi-Hıristiyan gelenekleri etkili olduysa da, özellikle gerçeklik kavrayışı etrafında yaşanan gerilim Hıristiyan teolojisinin bozulmasına yol açmıştır (plague).⁷ Zira zamansal dünya anlayışına sahip Yahudi-Hıristiyan gelenekleri, mekânsal bir dünya anlayışına evrilmeye başlamıştır. Bu da, gerçek dini dünyanın mekânsal olarak *saeculum* dışında aranması gerektiği düşüncesini beraberinde getirmiştir.

Tekrar başa dönecek olursak, Aziz Augustine de beşinci yüzyılda kaleme aldığı *Tanrının Şehri (De Civitate Dei Contra Paganos)* adlı eserinde *saeculum* sözcüğünü bir zaman-uzamsal kavram olarak kullanmaktadır⁸. Aziz Augustine bu eserinde İnsanın Şehri ve Tanrının Şehri olmak üzere birbirleriyle çatışan iki farklı dünyadan bahsetmektedir. "*Hoc Saeculum*" yani bu alem, hem mekân hem de zaman açısından içinde bulunduğumuz dünyayı simgelemektedir. "Gelecek âlem" (*saeculum futurum*) ise bu dünyanın sonuyla başlayan ebedi dünyayı temsil etmektedir. *Hoc saeculum*, Aziz Augustine'in ifadesiyle İnsanın Şehri, paganların

⁶ Cox, a.g.e., s. 16.

⁷ Harvey Cox, *The Secular City*, ss.16-17.

⁸ Yahudi-Hıristiyan ve Greko-Roman kültürlerinde zaman ve dünya anlayışı farklılığı için bkz. Cox, a.g.e., ss. 16-17; *saeculum* kavramının evrimi için bkz. Herbert De Vriese, Gary Gabor, *Rethinking Secularization Philosophy and The Prophecy Of a Secular Age*, Newcastle, Cambridge Scholar Publishing, 2009, ss. 27-78.

yaşadıkları, geçici, fani, temel karakteristiği günah olan bir dünya olup, maneviyatın timsali olan Tanrının Şehriyle zıtlık arz etmektedir. Paradoksal bir biçimde, Hakan Olgun'un da belirttiği üzere, Augustine yalnızca Paganların değil, aynı zamanda Hıristiyanların da bu Şehirde yaşayabileceğine işaret etmektedir.

...Augustine'e göre dünya bir yandan manevi diğer yandan ise dünyevi değerlerin egemen olduğu iki farklı toplumsal yapı (ülke ya da şehir) içinde tanımlanmaktadır. “Bu ülkelerden birisi, bu dünyada gerçek olarak vardır; diğeri ise Tanrıya dayanan bir ümit içinde yer almaktadır”*. Augustine'e göre örneğin paganlar, sözü edilen birinci ülkede yaşarken Hıristiyanlar, her iki ülkede de aynı anda yaşayabilmektedir...⁹

Ayrıca *hoc saeculum* asırlar ile ölçülen sıradan zamanı ifade ederken buna karşın, yüksek yaşam türüne sahip Tanrının Şehrinde ebedilik¹⁰ söz konusu olacağına inanılmaktadır. Nitekim günümüz resmi Hıristiyan dualarının son bölümlerinde yer alan *sæcula sæculorum* ifadesinin çevirisi olan “sonsuz dünya” (world without end) veya “sonsuz dek” (forever and ever)¹¹ Tanrı Şehrinin ebediliğine işaret etmektedir.

Görüldüğü üzere birden fazla semantik çağrışımı olan çağ¹², devir, yüzyıl ve dünya¹³ gibi manalara gelen *saeculum* sözcüğü, 1538 yılında Latince-İngilizce bir sözlükte “yüzyıl” anlamının yanı sıra “bin yıl”¹⁴ olarak da tercüme edilmiştir. Diğer Romantik dillerde de *saeculum* kavramının karşılığı olan *secolo*, *siglo* ve *siècle*, *sèculu* ve *secol* kavramları günümüzde de benzer anlamlar taşımaktadır¹⁵. Ayrıca çağ anlamında *saeculum* kavramının çoğul formu olan *seclorum*, Amerika Birleşik Devletlerinin 1 dolarlık banknotları üzerinde *Yeni Çağların Düzeni* (Novus ordo

* Bu cümle metnin orijinalinde tırnak içine alınmıştır.

⁹ Hakan Olgun, "Hıristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi", *İnsan & Toplum*, C. II, S. 4, 2012, s. 140.

¹⁰ Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Paul J. Griffiths, “Secularity and Saeculum”, *Augustine's City of God*, (ed.) James Wetzell, Cambridge, Cambridge University Press, 2012. Ayrıca bkz. Charles Taylor, *A Secular Age*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, ss. 264-265.

¹¹ Swatos, Christiano, a.g.m., s. 3.

¹² Hans H. Ørberg, *Latin-English Vocabulary*, Roma, Domus Latina, 2008.

¹³ Stormonth, a.g.e., s. 562.

¹⁴ Thomas Elyot, *The Dictionary Of Syr Thomas Eliot Knyght*, London, Londini in aedibus Thomae Bertheleti typis impress, 1538.

¹⁵ Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, s. 12.

seclorum)* şeklinde görülmektedir. Özetle, *saeculum* (hoc saeculum) bir zaman-uzamsal kavram olarak *Eschaton** ile başlayan Tanrının Şehri ve Tanrının Şehrini temsil eden Hıristiyanlık dışında kalan profan dünyaya işaret etmektedir. Böylelikle seküler kavramı da *saeculum*da olup biten geçici ve fani işlere, bir başka tabir ile umur-u dünyeviye gönderme yapmaktadır. Bu minvalde ileriki sayfalarda ele alınacak sekülerleşme kavramı da esasında *saeculum*da doğru evrilme sürecini ifade etmektedir.

B. Seküler

Seküler kavramının çağrıştırdığı anlamları iki grupta incelemek mümkündür. İlk grupta yer alan anlamı, yüzyılda bir olan, sonu tahmin edilemeyen bir zaman dilimidir. Kavramın söz konusu anlamının, özellikle bilimsel açıklamalarda, süreklilik arz eden, periyodik olmayan, bir süreç ya da asırlar boyunca meydana gelen bir fenomeni izah etmek için kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, yeryüzünün tedrici olarak soğuması olayı, yeryüzünün seküler soğuması¹⁶ veya ağırdan durgunluğa giden ekonomik durum, seküler durgunluk (secular stagnation) olarak ifade edilebilmektedir. Benzer şekilde, Roma döneminde her yüzyılın başında "seküler oyunlar" (Ludi Saeculares) adı altında üç gün üç gece kurban ritüeli ve tiyatral oyunları içeren tören ve şenlikler düzenlenerek yeni yüzyılın (saeculum) başı kutlanmaktaydı¹⁷. İkinci gruptaki anlamlarını yine iki grupta incelemek mümkündür. Birincisi, manastır dışında (saeculum) dini hizmetlerde bulunan rahip veya manastır kurallarına tabi olmayan fert için kullanılmaktadır¹⁸. Diğer bir anlatımla seküler kavramı teolojik bir kavram olarak manastır dışında çalışan din adamı anlamına gelmektedir. Katolik Kilisesi hukukuna göre, Hıristiyanlar ruhban (clergy) ve ruhban

* Bu ifade Yeni Dünyanın Düzeni olarak da çevrilmektedir.

* Eschaton (Dünyanın Sonu), bkz. <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/eschaton>, (02.09.2016).

¹⁶ "Secular", *The Encyclopædia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*, C. XXIV, 11. B., The Encyclopædia Britannica Company, New York, 1911, ss. 572-573.

¹⁷ "Secular Games", *The Encyclopædia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information*, C. XXIV, 11. B., s. 573.

¹⁸ *Webster's International Dictionary of English Language*, Australasian Edition, Springfield Mass, G & C Merriam Company, 1898.

olmayan (laicus-laik) iki farklı zümreden oluşmaktadır. Ruhbanlar zümresi kendi içinde de ikiye ayrılmaktadır¹⁹. Manastır dışında halk içinde papazlık ve piskoposluk gibi görevlerde bulunan sınıf seküler (secular clergy), toplumdan uzak manastırda münzevi hayatı tercih eden sınıf ise dini ruhban (religious clergy) olarak nitelendirilmektedir²⁰.

Kavramın diğer manası, ruhani olmayan, dinle herhangi bir bağlantısı olmayan²¹ veya manastır kurallarına tabi olmayan bir olguya gönderme yapmaktadır. Seküler kavramının bu anlamı, Avrupa Orta Çağ'ından itibaren yaygınlık kazanmıştır. Kavrama yüklenen son anlama yakın bir tanımlamayı, Robert Cawdrey tarafından 1604 yılında yazılan, en eski İngilizce sözlük olarak bilinen *A Table Alphabetical* sözlüğünde görmek mümkündür. Bir papaz yardımcısı olan Cawdrey sözlüğünde seküler kavramını dünyalık (worldly) ve dünyaya ait olan şeklinde izah etmiştir²². Yani seküler kavramı, dünyevi (bu dünya içinde olup biten) bir fenomene atıfta bulunmaktadır. Bu nispetle seküler kavramının, değişmeyen dini dünya karşısında değişen bir dünyaya işaret ettiği için, umumiyetle üstü kapalı bir şekilde değersiz bir olguyu ima ettiği söylenebilir. Bir başka ifadeyle, dini dünya değişime tabi olmayan, nihayetsiz bir cihanken, seküler dünya gelip geçici ve fanidir. Bundan dolayı dini dünya üstünlük ifade etmektedir²³.

C. Sekülerleşme

Sekülerleşme kavramı, hukuki bir terim olarak sivil hukukla eklesiyastik hukuku ve sivil mülkiyetle kiliseye ait mülkiyeti tefrik etmek için kullanılmıştır²⁴. *Kamus-i Fransevi*'de belirtildiği gibi sekülerleşme (sécularisation), "araziye-i vakfiyenin arazi-i emiriyeye tebdili" yahut "bir rahip emlakinin emval-ı devlete tahvilidir"²⁵. Bu anlamda sekülerizasyon/sekülerleşme kavramı ilk kez Protestan

¹⁹ Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, İstanbul, Yağmur Yayınevi, 2007, s. 151.

²⁰ Casanova, a.g.e., s. 13.

²¹ "Secular", *Encyclopedia Britannica*, s. 572.

²² Robert Cawdrey, *A Table Alphabetical*, London, I.R. for Edmund Weaner, 1604.

²³ Cox, a.g.e., s. 17.

²⁴ Swatos, Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", ss. 3-4.

²⁵ Şemseddin Sami, *Kamus-i Fransevi*, s. 1980.

reformları sırasında, 1646-48 yıllarında, "din savaşları" olarak nitelendirilen Katolikler ve Protestanlar arasındaki savaşı sonlandıran *Westphalia* Barış Antlaşmasında (Münster ve Osnabrück Antlaşmaları), Katolik Kilisesinin mallarının müsadereci anlamında kullanılmıştır²⁶. Barış müzakerelerinde görüşülmesi ve çözülmesi gereken konularından birini kiliseye ait gayrimenkuller teşkil etmiştir. Bilhassa İsveç ve Brandenburg toprak iddialarını karşılamak için kiliseye ait birtakım zenginliklerin, özellikle arazilerin diplomatik bir dil kullanılarak seküler idarelere devredilmesi gerekmektedir. Bu hususlar göz önünde bulundurularak kilise literatüründe kullanılan ve dünyevi olana gönderme yapan seküler ve onun türevi olan sekülerleşme kavramı, antlaşma taraflarından biri olan Fransız delegelerini temsilen Longueville Dükü tarafından, kilise arazilerinin sivil otoriteye taşınması anlamında önerilmiştir²⁷. Benzer bir şekilde dini bir şahsiyetin monastik kuralların dışına çıkması, dini bir rahibin (religious clergy-regular clergy) seküler rahipliğe geçişi²⁸ veya dini otoriteye bağlı olan herhangi bir şeyin kamusallaştırılması sekülerleşme olarak ifade edilmiştir.

Özetle Otuz Yıl ve Seksen Yıl Savaşlarını (1618-1648) nihayete erdiren *Westphalia*²⁹ barış antlaşmasının neticesinde, Vatikan merkezli tek Avrupa devleti fikri zayıflamış ve zamanla yerini ulus devletlere bırakmıştır. Bunun sonucunda özellikle Fransız devriminden sonra ulus devletler kilisenin taşınmaz mallarına el koymuş ve onları istimlak etmiştir. *Westphalia* antlaşmasında kilisenin gayrimenkullerinin kamusallaştırılması süreci, sekülerizasyon/sekülerleşme olarak ifade edilmiştir. Kısacası sekülerleşme, dini bir mülkiyetin veya kutsal idaresi altında olan bir mekânın sivilleştirilmesi anlamında kullanılmıştır.

²⁶ Ian Hunter, "Secularization: The Birth of a Modern Combat Concept", *Modern Intellectual History*, C. XII, S. 1, 2015, s. 6.

²⁷ Daha fazla bilgi için bkz. Olivier Tschannen, *A History of Secularization Issue*, University of Wisconsin, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Madison, 1989-1990, ss.75-76. Ayrıca bkz. Lary Shiner, "The Concept of Secularization in Empirical Research", *Journal for the Scientific Study of Religion*, C. VI, S. 2, s. 208,

²⁸ Hans Joas, *Faith as an Option: Possible Futures for Christianity*, (çev.) Alex Skinner, California, Stanford University Press, 2014, s. 10; Philip S. Gorski, Ateş Altınordu, "After Secularization?", *The Annual Review of Sociology*, S. 34, 2008, s. 60.

²⁹ *Westphalia Barış Antlaşması* hakkında daha fazla bilgi için bkz. Cathal J. Nolan, *The Age of Wars of Religions 1000-1650: An Encyclopedia of Global Warfare and Civilization*, London, Greenwood Press, 2006, ss. 931-936.

Seküler ve onun türevi olan sekülerleşme kavramları, yukarıda görüldüğü üzere, umumiyetle değerden uzak, nötr bir anlam ifade etmiş ve özellikle sekülerleşme kavramı tarihi bir olayı deskriptif bir biçimde açıklamak için kullanılmıştır. Fakat mürur- i zamanla seküler kavramına kutsal olmayan veya dinle uyuşmayan hayat tarzı anlamı da yüklenmeye başlanmıştır. Bir başka ifadeyle, seküler kavramı zamanla dinden bağımsız ve kutsalın karşıtı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu anlamdaki seküler kavramını, 1755 yılında Samuel Johnson tarafından yazılan İngilizce sözlükte görmek pekâlâ mümkündür. Johnson sözlüğünde seküler kavramını, ruhani olmayan (not spiritual), dünyevi, şu anki dünyaya ait olan gibi manaların haricinde, kutsal olmayan (not holy) olarak da açıklamıştır³⁰. Aynı şekilde 1881 yılında basılan James Stormonth'un etimolojik sözlüğünde, seküler kavramı ruhani ve kutsal olmayan, geçici ve dünyevi olarak tercüme edilmiştir³¹. 1927 yılında İsmail Fenni Ertuğrul tarafından Fransızca kaynaklardan esinlenerek hazırlanan *Lugatçe-i Felsefe*'de seküler kavramına karşılık olarak dünyevi ve alemi anlamlarına ilaveten gayr-i dini³² ifadesine de yer verilmiştir. Böylelikle menşei Hıristiyan teolojisinde olan seküler kavramı, felsefi, hukuki ve politik bir kavram haline gelerek dindışı olana veya kutsal olmayana işaret etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Bu kapsamda manastır dışında ve dinden bağımsız hayat tarzı, seküler kavramıyla ifade edilir olmuştur.

Seküler kavramının Tanrı buyruklarına uymayan ve ona taban tabana zıt bir hayat tarzı manasına evrilmesini, modernliğin çağrıştırdığı "burada ve şimdi" (Hic Et Nunc)³³ söylemiyle bağlantılı olarak düşünmek mümkündür. Bu anlayış tarzına göre insan dikkatini metafiziksel öte dünyadan bu dünyaya ve hâlihazıra çevirmek suretiyle, dinler tarafından vaat edilen cenneti bu dünyada kurabilmektedir. "Burada ve şimdi" tabirinde geçen "burada" ifadesinden kasıt yaşadığımız yer, yani dünya ve "şimdi"den de kasıt hâlihazırdır. Yani yegâne özne olarak tebarüz eden insanı, mekân olarak içinde yaşadığımız dünyayı ve zaman olarak da sadece şimdiiyi esas alan bu düşünce biçimi, dinler tarafından öte dünyada vaat edilen ve hep ertelenen

³⁰ Samuel Johnson, *A Dictionary of English Language*, C. II, London, J. Knapton, 1756.

³¹ James Stormonth, *Etymological and Pronouncing Dictionary of The English Language*, s. 562.

³² İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe*, yay. haz. Nejdet Ertuğ, Ankara, Aktif Düşünce Yay., 2014, s. 469.

³³ Bkz. Kwan Ki Kim, *Order and Agency in Modernity: Talcott Parsons, Erving Goffman and Harold Garfinkel*, NY, State University of New York Press, 2003, ss. 21-30.

güzellikleri yeryüzüne getirmeyi hedeflemektedir³⁴. Böylelikle bu düşünce biçiminin, modern toplumun nihai merhalesinde inanç ve inanç sistemlerinin sonunu öngören klasik sekülerleşme tezinin alt yapısını oluşturduğunu iddia etmek mümkündür. Dolayısıyla Hıristiyan teolojisinin bir kavramı olan seküler ve onun türevi olan sekülerleşme, özellikle 19. asırdan itibaren, aydın düşünürler tarafından dini olanın alternatifi olarak kullanılmış, başta politika olmak üzere toplumsal kurumları dinin tesirinden arındırmak anlamında sosyal bilim literatürüne girmeye başlamıştır.

D. Sekülerizm

1851 yılında bir İngiliz düşünürü olan George Jacob Holyoake, ilk kez seküler kavramını ideolojik ve felsefi bir düzleme taşıyarak sekülerizm tabirini icat etmiştir. Thomas Paine, Richard Carlile, Robert Owen gibi dönemin önemli düşünürlerinden etkilenen³⁵ ve 1849 yılında *A Secular Society* (Bir Seküler Topluluk) hareketini tesis etmeye başlayan Holyoake, dini ve metafiziksel düşünceden azade bir düşünce sistemi ortaya koymak için sekülerizm tabirini kullanmıştır. Holyoake dini bir muhitten gelmesine rağmen, *Owenism* ve *Chartism* gibi işçi haklarını savunan özgürlükçü akımlara intisap etmiş ve onların faaliyetlerine bizzat iştirak etmiştir³⁶. Bu sebeple Holyoake'un adı geçen hareketlerden ilham alarak *A Secular Society* hareketini kurduğunu iddia etmek mümkündür.

Holyoake, dünyada olup biteni, dini ve tabiatüstü herhangi bir gücü referans almaksızın yorumlamaya ve izah etmeye çalışmıştır³⁷. Holyoake *Sekülerizmin Prensipleri* (Principles of Secularism) adlı kitabında, teolojii yani dini düşüncüyü müphem, kifayetsiz ve güvenilmez bir kaynak olarak nitelendirmiş ve sekülerizmi bunlara rehberlik edecek bir prensipler bütünü olarak takdim etmiştir³⁸. Ona göre sekülerizm, "Tanrıya veya gelecek yaşama referansta bulunmaksızın, yaşamı

³⁴ Mehmet Akgül, "Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din", *Din Sosyolojisi*, (ed.) Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu, Ankara, Grafiker Yay., 2012, ss. 196-197.

³⁵ Michael Rechtenwald, "Secularism and the Cultures of Nineteenth Century Scientific Naturalism", *The British Journal for the History of Science*, C. XLVI, S. 2, 2013, ss. 231-232.

³⁶ Eric S. Waterhouse, "Secularism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, (ed.) James Hastings, New York, Charles Scribner's Sons, 1921, s. 348. Ayrıca bkz. Tschannen, a.g.e., ss.76-77.

³⁷ Shiner, a.g.m., s. 208.

³⁸ George Jacob Holyoake, *Principles of Secularism*, London, Book Store, 1871, s. 11.

bütünüyle bu dünyadan kaynaklanan ilkeler bağlamında yorumlayan ve düzene koyan bir sistemdir"³⁹. Bir başka deyişle Holyoake, dinden esinlenen bütün fikirlerin özellikle eğitim ve politika alanlarından dışlanması gerektiği düşüncesini sekülerizm çerçevesinde ele almıştır. Ateistik düşünce sistemine alternatif bir sistem oluşturmaya çalışan Holyoake, başlangıçta "netheism" ve "limitationism" gibi alternatif kavramların üzerinde durduysa da, düşüncelerini daha isabetli bir şekilde yansıtabileceği fikrine istinaden sekülerizm kavramını kullanmayı tercih etmiştir⁴⁰.

Holyoake, ateist olmasına rağmen sekülerizmin ateistik bir yapıya bürünmesine karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre sekülerizm ateistik bir yapıdan ziyade, agnostik bir hüviyeti haiz olmalıdır⁴¹. Zira Holyoake gibi dönemin aydın düşünürleri, sekülerizm ve seküler kavramlarını ateist ve "kafir" yaftalarından kurtulmak için icat etmişlerdir. Çünkü söz konusu ithamlar çoğunlukla geleneksel Hıristiyan toplumlar tarafından ahlaksızlık olarak algılanmaktaydı⁴². Kısacası, söz konusu ithamları bertaraf etmek amacıyla Holyoake, avukat bir arkadaşı W.H. Ashurst'un tavsiyesi üzerine *secularist* ifadesini kullanmaya başlamıştır⁴³. Bu endişenin yanı sıra Holyoake, liberal inançlı insanlarla birlikte seküler bir platformda çalışabileceğini göstermek için, *A Secular Society* hareketinin kapılarının onlara kapanmamasını istemiştir. Fakat *A Secular Society* hareketine mensup Charles Bradlaugh, Charles Watts, G.W. Foote gibi düşünürler, Holyoake ile aynı düşünceyi paylaşmamıştır. İnanç sistemlerine hurafe olarak yaklaşan Bradlaugh'a göre, sekülerizm teistik inanç sistemiyle mücadele ettiği sürece somut ilerlemeden bahsedilebilmektedir⁴⁴. Dolayısıyla Bradlaugh gözünde sekülerizm nihai merhalesinde ateizm fikrini kapsamaktadır⁴⁵. Böylelikle sekülerizm mefhumunun içeriği konusunda Holyoake ile ihtilafa düşen Bradlaugh, 1866 yılında *The National Secular Society** hareketini

³⁹ Mehmet Özay, *Sekülerleşme ve Din*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2007, s. 122.

⁴⁰ Waterhouse, a.g.md., s. 348.

⁴¹ Bkz. Waterhouse, a.g.md., s. 348.

⁴² Talal Asad, *Formations of the Secular*, Stanford California, Stanford University Press, 2003, s. 23.

⁴³ Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, s. 91.

⁴⁴ Bkz. Waterhouse, a.g.md., ss. 348-349.

⁴⁵ 19. ve 20. yüzyılda İngiltere merkezli din dışı (irreligious) hareketler hakkında bilgi için bkz. Colin Campbell, *Toward a Sociology of Irreligion*, London, Macmillan Press, 1971, ss. 47-57.

* Söz konusu topluluğun resmi internet sitesi: <http://www.secularism.org.uk/>.

kurmuştur. Adı geçen hareket hâlâ aktif bir şekilde, İngiltere merkezli olarak Avrupa'da faaliyetlerini sürdürmektedir.

Aynı zaman diliminde Fransız düşünür Victor Cousin, felsefe, devlet idaresi ve Fransız eğitim sisteminin dinden arındırılarak sekülerleşmesi gerektiğini savunmuştur. 1889 yılında, Friedrich Jodl Alman eğitim ve düşünce sisteminin dini unsurlardan ayıklanmasını, yani sekülerleştirilmesini, savunmuş ve 1892 yılında Alman Etik Kültür Topluluğunu (Deutsche Gesellschaft Für Ethische Kultur) kurmuştur. Fransız düşünürlerden etkilenen Jodl özellikle ahlakın teolojiden kurtarılarak sekülerleştirilmesinin gereğini dile getirmiştir. Dini öncüllerden bağımsız bir ahlakın icat edilmesini ve dinle devlet işlerinin tamamen birbirinden ayrılmasını savunan Felix Adler, 1876 yılında, benzer bir hareketi New York'ta kurmuştur⁴⁶.

Bir dünya görüşü olarak sekülerizmde ateizm, materyalizm, özellikle pozitivizm ve İngiliz Yararcılık (Utilitarinism) felsefesinin izlerini müşahade etmek pekâlâ mümkündür. Bu nispetle sekülerizm, gerçekliğin sadece bu dünyada olduğunu savunan bir doktrin olarak tanımlanabilir. Bu kapsamda 1911 yılında basılan Macmillan sözlüğünde “sekülerizm, ölümden sonra bir hayatın olmadığına ve yegâne meselemizin bu dünya olduğuna bir inançtır” şeklinde tanımlanmıştır⁴⁷.

Ayrıca yukarıda işaret edildiği gibi, zaten sekülerizm kavramının icadının arka planında, özellikle ateizm ve benzeri dünya görüşlerinin toplumsal bazda kabul edilmeyişi etkili olmuştur. Bir başka deyişle, sekülerizm de diğer pozitivist düşünce sistemleri gibi, tüm metafiziksel düşünce etkilerinden azade bir gerçeklik peşindedir. Örneğin, sekülerizm taraftarları, bilim anlayışı açısından pozitivist bir duruş sergileyerek, seküler bilimin sadece bu dünya hayatının tecrübesine dayandığını ve akıl rehberliğinde, deney sonucunda meydana geldiğini savunmaktadırlar. Bu yönüyle sekülerizm, pozitivizm ve materyalist felsefeyle mütevazilik arz etmektedir. Harvey Cox'un ifade ettiği gibi sekülerizm, “tıpatıp bir din gibi işlev gören bir

⁴⁶ Thomas E. Clarke, "What is Christian Secularity?", *Proceedings of The Catholic Theological Society of America*, Rhode Island, 1966, ss. 203-204. Ayrıca bkz. Tschannen, a.g.e., s. 76.

⁴⁷ *A Modern Dictionary of English Language*, London, Macmillan, 1911.

ideoloji ya da yeni bir örtük dünya görüşüdür (closed world view)⁴⁸. Bu çerçevede Cumhuriyetin ilk dönem felsefecilerinden İsmail Fenni Ertuğrul sekülerizmi gayr-i diniye mezhebi olarak adlandırarak şöyle açıklamaktadır:

Sekülerizm (sécularisme) bir usul- i felsefeden ziyade her şeyi hayat-ı dünyeviden ibaret ad etmeğe bir meyl manasındadır. Bu Allah'ı inkar değildir. Lakin hayat-ı dünyeviyyeyi ebedi olan hayat-ı uhreviyyenin yerine ikame edip onu ıslaha çalışmak ve hikmet ve inayet-i ilahiyyenin yerine ilmi ve ilm-i ilahinin yerine akılane bir insanıyyet-perverliği kabul etmektir. Binaenaleyh bir nev felsefe-i ilmiyye (positivisme) demektir⁴⁹.

Bu itibarla sekülerizm, felsefi bir düşünce tarzı olarak pozitivist ve materyalist kimliğe sahip bir dünya görüşü veya ideolojik bir düşüncedir. Bu sebeplerden ötürü sekülerizmi, Rönesans ve Protestan Reformasyon süreciyle birlikte başlayan on dokuzuncu yüzyılda Sanayi Devrimi, Fransız İnkılâbı ve Aydınlanma felsefesiyle zirveye ulaşan modern düşünceden bağımsız olarak düşünmemek gerekmektedir. Yani sekülerizmi, modern düşüncenin oluşumu bağlamında ele almak iktiza etmektedir.

Politik bir terim olarak sekülerizm/laisizm ise temelde din ve devlet erkinin işlerinin birbirinden ayrı olma durumuna işaret etmektedir. Yani sekülerizm, genelde devlet aygıtını, özelde ise hukuk prensiplerini, dini öğelerden ve etkilerinden uzak tutmak⁵⁰ anlamına gelmektedir. Bir başka tabirle sekülerizm, kamu alanı adı altında dinden arındırılmış bir alan oluşturarak dini olanı özel alana hapsetmektedir. Bu itibar ile politik bir kavram olarak sekülerizm, yeni bir kavramsallaştırma olup felsefi sekülerizmden beslenmektedir.

Türkçedeki laiklik kavramı, politik sekülerizm doktrinin muadili olarak kullanılmaktadır. Sekülerizm, daha çok Anglosakson veya Protestan mezheplerine bağlı ülkelerde yaygın olarak kullanılırken, laiklik (laicite, laicism) Fransa ve İtalya gibi Katolik ülkelerde kullanılmaktadır⁵¹. Fakat sekülerizm ve laiklik düşünce

⁴⁸ Harvey Cox, *The Secular City*, s. 18.

⁴⁹ İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe*, s. 469.

⁵⁰ Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul, Ötüken Yay., 1979, 163-164.

⁵¹ Bkz. Aytunç Altındal, *Laiklik: Enigma'ya Dönüşen Paradigma*, 2. B., İstanbul, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1994, ss. 25-35; Muhammed Cevad Nuru, "Meban-i Fikri Sekularizm", *Marifet*, S. 22, 1997/1376, s. 23.

biçimlerinin dine yaklaşım tarzları farklı olabilmektedir. Umumiyetle laik devletlerde din, devletin nezaretinde olup, dini kurumlar da devlet finansmanlığında çalışmaktadır. Buna karşın, ABD gibi sekülerizm anlayışını benimseyen toplumlarda din ve devlet idaresi birbirinden tamamen bağımsız olduğu için, devlet dini kurumlara finansmanlık yapmamaktadır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti de laik bir yapıya sahip olduğu için, Diyanet İşleri Başkanlığı Başbakanlığa bağlı bir kurum olup, devlet nezaretinde faaliyetlerini yürütmektedir. Dolayısıyla politik anlamda sekülerizm, özellikle laiklik, sadece din ve devlet işlerinin ayrılmasından ibaret değildir. Çünkü, Mehmet Taplamacıoğlu'nun belirttiği gibi, laik düzende "devlet yönetiminde bilimsel gereklerin ve dünya ihtiyaçlarının göz önünde tutulmasına ve dinin ancak vicdanla ilgili kalıp dünya ve siyaset işlerine karışmasının doğru olmayacağına ve bu kanı ile kurulan bir yönetim sisteminin gerçek ilerlemeyi sağlayacağı"⁵²na inanılmaktadır.

E. Sekülerleşme, Sekülerlik ve Sekülerizm: Bir Değerlendirme

Sekülerleşme tabiri, on dokuzuncu asrın ortasına kadar, kiliseye ait emlakın seküler idareye tahvili anlamında kullanılmıştır. Hugh McLeod'un işaret ettiği⁵³ gibi sekülerleşme tabiri, ilk defa daha kapsamlı bir anlamda tarihçi W.E.H Lecky tarafından 1865 yılında kullanılmıştır⁵⁴. Fakat Jan Bremmer'in de ifade ettiği gibi, Lecky'nin iki ciltten oluşan *History of The Rise and Influence of The Spirit of Rationalism in Europe* adlı eseri incelendiğinde sekülerleşmenin ilk anlamının hâlâ ağır bastığı görülmektedir. Zira Lecky, Avrupa'daki zihni ve politik sekülerleşmeden bahsederek aslında kavramın Fransa'daki yaygın kullanımını tekrarlamıştır⁵⁵.

Sekülerleşme M. Ali Kirman'ın da belirttiği gibi sosyolojik bir terim olarak toplumsal bir sürece işaret ederken sekülerlik (secularity) ise bir durumu,

⁵² Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, Ankara, Ank.Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, 1975, s. 361.

⁵³ Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe 1848-1914*, Hampshire, Macmillan Press LTD, 2000, s. 1.

⁵⁴ W.E.H Lecky, *History of The Rise and Influence of The Spirit of Rationalism in Europe*, C. II, New York, D. Appleton And Company, 1872, ss. 100-221.

⁵⁵ Jan Bremmer, "Secularization: Notes Toward a Genealogy", *Religion Beyond a Concept*, (ed.) Hent de Vries, New York, Fordham University Press, 2008, s. 436.

nitelendirmek için kullanılmaktadır⁵⁶. Bir başka deyişle, sekülerleşme bir sürece ve sekülerleşmeye alan açmaya çalışan sekülerizm bir düşünce biçimine işaret ederken sekülerlik ise söz konusu düşünce biçiminin ve toplumsal olarak nitelendirilen sekülerleşme sürecinin sonucu olarak ortaya çıkan bir duruma göndermede bulunmaktadır⁵⁷. Bu itibarla sekülerleşme ve sekülerliği, sekülerizmden bağımsız olarak düşünmemek gerekmektedir. Zira sekülerist bir düzen daima sekülerleşmenin gerçekleşmesi için gereken sosyo-kültürel ve politik zemini hazırlamaktadır. Böylece sekülerizm ile bağlantılı olarak sekülerleşme, dinden kopuş veya uzaklaşmaya işaret ederek, kutsal olarak algılanan şeylerin sıradanlaşması, kutsallığın modern toplumda giderek zemin kaybetmesi ve nihai kerte de ortadan kalkması sürecini anlatmaktadır. Bu nispetle sekülerleşme, seküler(ist) modern ideolojilerin bir sonucu olarak da okunabilmektedir.

Sonuç itibarıyla sekülerleşmeye farklı zaman dilimlerinde farklı anlamlar yüklenmiştir. Zaten sekülerleşme tezinin tanımı sekülerleşme tartışmalarının önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Fakat farklı anlam ve tanımlamalara sahip olmasına karşın sekülerleşme tartışmalarının ortak bir noktası olduğu görülmektedir. O da, Aziz Augustine'in dikotomik bir yapıya sahip "İki Şehir" tezinden mülhem kutsal olan ile kutsal olmayanın ayrımıdır. Yukarıda bahsedildiği gibi sekülerleşme süreciyle birlikte, "kutsal" idareye ait mallar sivil olarak ifade edilen alana intikal ettirilmiştir. Bir başka deyişle, sekülerleşme sürecinde kutsal dünyaya ait olan mülkiyet, profan dünyaya taşınmış ve dünyevi kılınmıştır. Bu durum da kutsal ve profan olmak üzere dualist bir katmanın olduğuna işaret etmektedir. Durkheimci sosyolojik paradigmaya göre dinin tipik karakteristiği, kutsal ve profan arasındaki mutlak ayrım da yatmaktadır. Jose Casanova'nın vurguladığı üzere sekülerleşme tabiri, içinde yaşadığımız bu dünya, dini ve seküler olarak iki heterojen ve dikotomik katmana ayrıldığında anlamlı olmaktadır. Ayrıca bu sosyal bilimci, bu dünyanın dini ve seküler olarak iki katmana ayrılmasının, bu dünya ve öte dünya ayrımıyla karıştırılmamasına dikkat çekmektedir. Zira sekülerleşme tartışmalarında üç dünya

⁵⁶ Mehmet Ali Kirman, *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Adana, Karahan Kitapevi, 2005, s. 52; M. Ali Kirman, "Sekülerleşme ve Dinin Geleceği", *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, (ed.) M. Ali Kirman-İhsan Çapcıoğlu, Ankara, Otto, 2015, s. 343.

⁵⁷ Ahmed Rıza Yezdani Mukaddem, "Sekülerizm ve Sekularizasyon", *Ulum-i Siyasi*, S. 32, 2005/1384, s. 82.

mevzu bahis olmaktadır. Bu ayrımlar doğru yapılmadığı zaman isabetsiz neticeler ortaya çıkacaktır. Casanova bu durumu şöyle izah etmektedir:

Tam olarak iki dünyadan değil, üç dünyadan söz edebiliriz. Mekân olarak öte dünya (cennet) ve bu dünya (yeryüzü) var. Fakat bu dünya kendi içinde dini dünya (kilise) ve seküler dünya (saeculum) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zamansal olarak da aynı üçlü ayrım söz konusudur. Tanrının ebedi çağı ile kilisenin temsil ettiği kurtuluşun kutsal-manevi zamanı ve seküler çağ (saeculum) olarak ikiye ayrılan zamansal-tarihsel çağı görebiliriz...⁵⁸.

Bahsi geçen tartışmalar önemsiz gibi görünse de, kanaatimizce sekülerleşme tartışmalarında çoğunlukla göz ardı edilen bir konu olup, tartışmanın anlaşılmasında kilit rol oynamaktadır. Özellikle sekülerleşme tartışmalarında kutsal (dini alan) ve profan (seküler alan) mutlak ayrımına İslam gibi diğer büyük dini geleneklerde rastlamak pek olası değildir. Dolayısıyla sekülerleşme tartışmalarını bu hususları dikkate alarak okumak yerinde olacaktır. Zira sekülerleşmenin, hem politik ve hukuki bir tabir olarak hem de sosyolojik bir teori olarak bu dikotomik (kutsal ve profan) ayrımının üzerine bina edildiğini iddia etmek pekâlâ mümkündür.

F. Sekülerleşmenin Kaynakları

Kutsaldan profana doğru bir yöneliş veya evriliş süreci olarak ya da insanın gözünün açılması, varoluşun öznesi haline gelme süreci olarak tanımlanabilen sekülerleşmenin kaynağı ve başlangıcı ile ilgili çeşitli görüşler mevzubahis edilmektedir. Sekülerleşmeyi "insanın dini ve metafiziksel denetimden kurtulması ve yüzünü öte dünyalardan bu dünyaya çevirmesi" olarak tanımlayan Cox, Alman teolog Friedrich Gogarten'in fikirlerine dayanarak sekülerleşmenin kutsal kitabın tarih anlayışından kaynaklandığını ifade etmektedir. Yani Cox, kutsal kitabın sekülerleştirici etkisinden bahsetmektedir. Ona göre modern anlamda sekülerleşmenin Hıristiyan Batı kültüründen neşet etmiş olması tesadüf değildir. Cox, bundan dolayı bilimin ve demokratik politik kurumların oluşmasının ve Batı kültürüne atfedilen bütün gelişmelerin, kutsal kitabın yapıcı rolünü dikkate almadan anlaşılmasının zor olacağını ileri sürmektedir. Bu kapsamda Cox, sekülerleşmeyi

⁵⁸ Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, s. 14.

tetikleyen kutsal kitap kaynaklı merkezi öneme sahip üç husustan bahsetmektedir: Birincisi, Yahudilikteki yaratılış nazariyesi (Creation) kozmik olarak algılanan doğanın tılsımını bozmuştur (Disenchantment of Nature). İkincisi, Yahudiler Eksodus (Exodus) ile politikayı kutsallıktan uzaklaştırmıştır (desacralization of politics). Üçüncüsü, Sina'daki ahitleşme ile putları yasaklayarak (Sinai Covenant) değerleri takdisiyetten arındırmıştır (Deconsecration of Values). Bundan ötürü Cox nazarında sekülerleşme, tamamen Yahudi-Hıristiyan bir hüviyete sahip olup kutsal kitabın özgün bir sonucudur⁵⁹.

Sekülerleşmeyi “toplum ve kültür kesimlerinin, dini kurum ve sembollerin egemenliğinden uzaklaştırılması süreci” olarak tanımlayan Peter L. Berger de sekülerliğin kökenlerini ilk dönem Yahudilikte aramak gerektiğini ileri sürmektedir. Protestanlığın sekülerleştirici gücünü ve etkisini inkar etmeyen Berger, sekülerleşme ve Protestanlık arasındaki ilişkinin yeni bir olgu olmadığına altını çizerek, esasında bunun eski İsrail dinine dayandığını söylemektedir. Ona göre dünyanın büyüden arındırma süreci, Eski Ahit ile başlamıştır⁶⁰. Zira Yahudiliğin neşvünema bulduğu vasat, kozmik bir evren ve Tanrı anlayışına sahipti. Yahudilik, Tanrıyı aşkınlaştırarak kozmik düzenden uzaklaşmış ve monoteist Tanrı anlayışını ikame etmiştir. Bir başka anlatımla, Eski Ahit ile beraber metafiziksel bir Tanrı fikri yerleşmiş, bir kadir-i mutlak olan doğaüstü Yaradan fikri yaygınlık kazanmıştır. Ancak Berger'e göre Katoliklik ahlaki rasyonelleşmeyi nihayete erdirerek, Eski Ahidin sekülerleştirici motiflerini geriletmiştir. Yani tılsımdan arındırılmış dünya yeniden tılsımlı hale gelmeye başlamıştır. Ne var ki Reform hareketleri Katoliklik tarafından yeniden büyüye büründürülen dünyayı yıkmıştır. Protestanlık Hıristiyanlığın sekülerleştirici motiflerini yeniden restore ederek gün yüzüne çıkarmıştır. Bir diğer deyişle Protestanlık, Katoliklikteki tevessül ağını ortadan kaldırmıştır. Bunun yanı sıra gizem, mucize ve büyüden kendini arındırarak sekülerleşmeye engel teşkil eden unsurları bertaraf etmiştir⁶¹. Kısacası, Aziz Augustine'in "iki şehir" tezinde yer alan

⁵⁹ Bkz. Harvey Cox, *The Secular City*, ss. 15-32.

⁶⁰ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, New York, Doubleday Dell Publishing Group, 1967, ss. 107-113.

⁶¹ Berger, a.g.e., ss. 113-122. Ayrıca Reformasyon sürecinin modern toplumun oluşmasında ve sekülerleşmesindeki etkilerine dair kapsamlı bilgi için bkz. Brad S. Gregory, *Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.

Tanrının Şehri, zamanla Katoliklik tarafından yegâne gerçeklik olarak algılanmış ve seküler olarak ifade edilen alan ihmal edilmeye başlanmıştır. Ancak Martin Luther "iki krallık" teziyle manevi (kilise) ve seküler olmak üzere her iki alanın da aynı kaynaktan beslediğini ileri sürerek bu iki alan arasında herhangi bir üstünlükten bahsedilemeyeceğini dile getirmiştir⁶². Böylelikle Protestanlık sekülerleşmeye ön ayak olmuş ve kutsallığı profan düzleme taşımıştır.

Sekülerlik ve Hıristiyanlık ilişkisini, *A Short History of Secularism* adlı kitabın yazarı Graeme Smith farklı bir düzleme çekerek, sekülerliğin Hıristiyanlığın en yeni tezahürü olduğunu iddia etmektedir. Ona göre, sekülerlik, Hıristiyanlığın çöküşü değil, aksine en son anlatım biçimidir. Yani Smith sekülerliğin, öğretilerinden yoksun Hıristiyan ahlakı olduğunu ileri sürmektedir⁶³. Bir diğer deyişle, Hıristiyan ahlakının önemli prensiplerinden iyilik ve yardımseverlik gibi erdemler, hâlâ modern Batılı insanın odağındadır. Bu durum insanların, kiliseye karşı mesafeli duruşlarına rağmen, genel anlamda Hıristiyanlığın ahlaki prensiplerine bağlı olduklarına işaret etmektedir.

Sekülerleşmenin kaynakları ile ilgili bir diğer görüş, ilk çağ Grek felsefecilerindeki sekülerleştirici motiflere dikkat çekerek sekülerliği, Anaxagoras'ın materyalistik fikirlerine dayandırmaktadır. Yani bu görüşe göre, Anaxagoras sekülerliğin babası olarak kabul edilmektedir. Zira Anaxagoras, evrenle, özellikle güneş ve ay ile ilgili dini açıklamaları reddederek, dini ve metafiziksel izahlar yerine somut bilgiye dayalı bir yaklaşım sergilemiştir⁶⁴. Anaxagoras ile başlayan bu seküler gelenek, Reformasyon ve Rönesans ile güçlenerek modern dönemde doruğa ulaşmıştır. Bu nispetle genel olarak modern dönem, bilhassa Aydınlanma düşüncesi, sekülerleşmenin en önemli katalizörü olarak kabul edilmektedir. Bir başka ifade ile modernitenin aşındırıcı etkisi neticesinde sekülerleşme sürecinin hız kazandığı düşünülmektedir. Bu minvalde sekülerleşmeyi Batı dini geleneğinin otantik bir fenomeni olarak gören Casanova, sekülerliğin Doğu Hıristiyanlığı dâhil, diğer dini geleneklerde bulunmadığını ifade etmektedir. Zira Batı Hıristiyanlığı, din-kutsal ve

⁶² Hakan Olgun, "Hıristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi", ss. 140-142.

⁶³ Graeme Smith, *A Short History of Secularism*, London, I.B. Tauris, 2008, ss. 2-3.

⁶⁴ Smith, a.g.e., ss. 21-22.

seküler-profan gibi kendine özgü dualistik bir yapı oluşturmuştur. İşte bu dualistik ayrıma diğer dini geleneklerde rastlanmamaktadır. Özellikle Orta Çağ Hıristiyanlığı tarafından sınırları keskin çizgilerle çizilen bu iki alan, Protestanlığın sekülerleştirici söylemleri aracılığıyla zayıflatılmaya çalışılmıştır. Yani sekülerleşme süreciyle birlikte dualistik yapı aşındırılmıştır. Böylelikle Casanova, sekülerleşmenin iki farklı dinamiğinden bahsetmektedir. İlkinin Hıristiyanlığın içsel sekülerleşmesi oluşturmaktadır. Bu süreçte profan ve geçici olarak algılanan düzlemler dinselleştirilmiştir. Bir başka deyişle, kutsallık ya da dinsellik manastırlardan dış dünyaya intikal ettirilerek, kutsal ve profan arasındaki çizgiler aşındırılmıştır. Fakat ikinci sekülerleşme dinamiği ile birlikte seküler olarak ifade edilen alanlar laikleştirilmiştir (laicization)⁶⁵. Bilhassa dinin, politika ve eğitim gibi toplumsal kurumlardaki egemenliğine son verilerek nüfuzu minimize edilmiştir.

Genel olarak sekülerleşmenin tarihsel arka planı, Rönesans ile başlayan ve "Orta Çağ" sonlandıran felsefi, bilimsel ve teknolojik gelişmeler bağlamında ele alınmaktadır. Zira söz konusu dönemde Hıristiyanlığın egemenliği, felsefi ve politik anlamda sona ermiş ve Reform hareketleri sonucunda insanın kutsalla olan ilişkileri yeniden dizayn edilmiştir. Bunun yanı sıra, sanayi devrimi ve Fransız İhtilali sonrasında meydana gelen bilimsel devrimler, Avrupa'nın çehresini dönüştürmüştür. Dolayısıyla bilimsel gelişmeler neticesinde, özellikle 19. asırda, belirleyici rolünü yitiren müesses dinin, toplumların modernleşmesi oranında etki ve nüfuz alanlarının azalarak nihayetinde kaybolacağı ön görülmüştür. Bir başka anlatımla, insanın çocukluk dönemine ait olduğu iddia edilen metafiziksel inançların, bilimsel gelişmeler ışığında ortadan kalkacağı düşünülmüştür. İşte sekülerleşme de insanın dinden uzaklaşma sürecini anlatmak için ortaya atılmış bir tez olarak tebarüz etmiştir.

G. Sekülerleşme: Leksikal Bir Analiz

Avrupa'nın uygarlık lisanı olarak ifade edilebilen Latin dili, Batı'nın müşterek din ve bilim lisanı konumundadır. Bu nispetle, gerek fen bilimlerinde, gerekse sosyal

⁶⁵ Jose Casanova, "Secular, Secularization, Secularisms", ss. 56-57.

bilimlerde kullanılan mefhumların kahir ekseriyeti Latince kökenlidir. Sekülerleşme kavramı da Latince kökenli olup, Batı dillerindeki ortak bir kavramsallaştırmadır. Fakat Doğu dillerinde, bilhassa Türkçe, Arapça ve Farsça gibi Müslümanların kültür ve medeniyet dillerinde sekülerleşme ve sekülerizmin, semantik çağrışımı ve işaret ettikleri anlam haritası bakımından, karşılığının bulunması güçtür⁶⁶. Zira bu kavramlar, Katolik ve Protestan toplumlarda, kilise ve devlet arasındaki gerilim ve modernite tecrübeleri sonucunda meydana gelmiştir. Bu itibarla seküler kavramı bağlamsal olarak teolojik, felsefi ve sosyolojik çağrışımları haizdir. Bunun yanı sıra sekülerleşme tezleri, daha önce tartışıldığı üzere, dünyanın kutsal ve profan dikotomik ayrımı üzerinde temellendirilmiştir. Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda, sekülerleşme kavramının diğer dillerdeki karşılığının bulunmasının zorluğu ortaya çıkmaktadır.

Yukarıda sözü edilen hususlara rağmen, Müslüman Doğu toplumlarında sekülerleşme ve ilgili diğer kavramlara karşılık bulunmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda sekülerleşme kavramı Türkçede dünyevileşme⁶⁷, dünyalık kılma⁶⁸ ve sekülerizm ise gayri dini mezhep⁶⁹, dünyacılık⁷⁰, dehrilik⁷¹, çağdaşlaşma⁷² gibi kavramlarla karşılanmaya çalışılmıştır. Arapçada ise sekülerizm için İlmaniyeye (العلمانية), dünyeviyye (الدنيوية)⁷³, dünyevi mezhep (المذهب الدنيوي)⁷⁴ ve sekülerleşmeye karşılık âlmānā (العلمنة)⁷⁵ kavramsallaştırmaları kullanılmaktadır. Farsçada *secularism* ve *secularization* sekuleri/z/s/m ve sekülerizasyon şeklinde kullanılmasının yanı sıra,

⁶⁶ Mehmet S. Aydın da sekülerleşme kavramının Müslüman dünyasında konuşulan dillerin hiç birinde tam olarak karşılığının bulunmadığını vurgulamaktadır. Bkz. Mehmet S. Aydın, "Dünyevileşme", *İslamiyat*, C. 4, S. 3, 2001, s. 13.

⁶⁷ Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, ss. 275-276.

⁶⁸ Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul, M.E.B. Talim ve Terbiye Dairesi Yayınları, 1969, s. 89.

⁶⁹ İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe*, s. 469.

⁷⁰ Orhan Hançerlioğlu, *Toplum Bilim Sözlüğü*, İstanbul, Remzi Kitapevi, 1993, s. 115. Ayrıca bkz. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, C.I, İstanbul, Remzi Kitapevi, 1985, s. 356.

⁷¹ Sekülerizmin "aşağı yukarı dehrilik" olarak çevirilebileceğini dile getiren Meriç, genel olarak Batılı terimlerin tam olarak Türkçeye çevrilemeyeceğinin altını çizmektedir. Bkz. Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, C. II, 2. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 52.

⁷² Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, (yay.haz.) Ahmet Kuyaş, 18. B., İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2012.

⁷³ *Atlas Encyclopedic Dictionary, English-Arabic*, Giza, Atlas Publishing House, 2003. Ayrıca bkz. Abd al-wahhab al-Misiri, Aziz al Azmah, *Al-İlmaniyah tahta al-Mijhar*, Beirut, Dar al-Fikr al-Muasir, 2000, ss.11-12.

⁷⁴ Zaki Badawi, *A Dictionary of the Social Social Sciences*, Beirut, Librairie du Liban, 1986, s. 370.

⁷⁵ Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid Al- Waseet A Concise Arabic-English Dictionary*, Beirut, Dar El-İlm Lilmalayin, 1992.

dünyacılık (دنیا گرایی) ve dünyevileşmek (دنیوی شدن) olarak da tercüme edilmektedir. Ayrıca bazı akademik çevrelerde sekülerleşme, örfileşmek (عرفی شدن)⁷⁶ olarak çevrilmektedir.

Sonuç olarak, bu kavramlara karşılık önerilen mefhumlar, özellikle Türk akademik çevresi tarafından pek önemsenmemiştir⁷⁷. Dolayısıyla sözü edilen kavramlar ya da benzer kavramlara karşılık bulmak yerine, kavramların orijinine sadık kalınarak Türkçeleştirilmesi daha isabetli olacaktır. Nitekim "sekülerleşme" kavramı da "sécular" kavramının fiil eki ilave edilerek Türkçeleştirilmiş biçimidir.

II. SEKÜLERLEŞME TEORİSİ

A. Tarihsel Arka Plan

Norris ve Inglehart'ın belirttiği üzere Auguste Comte, Herbert Spencer, Emile Durkheim, Max Weber, Karl Marx gibi sosyolojinin kurucu babaları, dinin tedricen önemini kaybedeceğini, sanayi toplumunun ortaya çıkmasıyla birlikte dinin ortadan kalkacağını öngörmüşlerdir⁷⁸. Modern toplumun ortaya çıkışı ile birlikte dinin, bilimin gelişimine paralel olarak gerileyeceği ve tamamen silineceği düşünülmüştür. Esasında Aydınlanma döneminden itibaren sadece sosyolojinin kurucu babaları değil, felsefe, antropoloji ve psikolojinin duayenleri de dini fenomenleri ve dini pratikleri maziye ait alışkanlar olarak nitelendirip, onların modern dönemde aşılacaklarını öngörmüşlerdir. Yani modern zamanlarda dinin izmihlali düşüncesi, klasik sosyal bilimde konvansiyonel ve sorgulanmaz bir perspektif sadedinde olmuştur⁷⁹. Bu minval üzere Casanova'ya göre sekülerleşme teorisi, Alexis de Tocqueville, Vilfredo Pareto ve William James hariç, tüm sosyal bilimciler tarafından kabul edilen bir paradigmadır. Diğer bir deyişle Karl Marx, John Stuart Mill, Auguste Comte, Herbert Spencer, E.B. Taylor, James Frazer, Ferdinand

⁷⁶ Ahmed Rıza Yezdani Mukaddem, "Sekulerizm ve Sekularizasyon", ss. 75-95.

⁷⁷ Daha fazla bilgi için bkz. Vejdi Bilgin, "Dünyevileşme: Dindarlıkta Öznenin Değişimi", *Din ve Toplum*, S. 10, Aralık 2012, ss. 18-29.

⁷⁸ Pippa Norris, Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, New York, Cambridge University Press, 2004, s. 3.

⁷⁹ Norris, Inglehart, a.g.e., s. 3.

Tönnies, George Simmel, Emile Durkheim, Max Weber, Wilhelm Wundt, Sigmund Freud, Lester Ward, William G. Sumner, Robert Park, George H. Mead gibi sosyal bilimin üstadları sekülerleşme, yani dinin tedricen ortadan kalkacağı, fikrine katılmışlardır⁸⁰. Bu sebeple dinin sosyal, politik ve ekonomik düzlemlerde zemin kaybederek ortadan kalkacağı sürecini anlatan sekülerleşme teorisi, genelde sosyal bilimlerin kurucu babalarının çalışmalarına dayandırılmaktadır. Adı geçen sosyal bilimciler eserlerinde umumiyetle modern toplumlarda dinin azalan etkisine dikkat çekmişlerdir. Örneğin, Durkheim dinin giderek prestij kaybetme sürecine işaret ederek modern toplumda dinin eskisine göre daha az etkin olduğunu ifade etmektedir. Durkheim düşüncesine göre, önceleri tüm sosyal olgular aynı zamanda dini olgular olarak algılanmaktaydı. Yani insanların zihinlerinde toplumsal ile dinsel olan eş anlamlı olarak yer almaktaydı. Zamanla politika, ekonomi ve bilim tedricen dinin hegemonyasından kurtularak özerk kurumlar haline gelmiştir. Bunun yanı sıra Durkheim'e göre, Tanrı giderek insanların yaşamından çekilmiş ve dünyayı insanlara tabir caizse tevdi etmiştir⁸¹. Özetle Durkheim toplumsal farklılaşma neticesinde dinin işlevsiz hale gelmesiyle sekülerleşmenin gerçekleşebileceğini savunmuştur. Fakat sekülerleşme teorisi, umumiyetle din sosyolojisinin sistematik kurucusu olarak nitelendirilen Weber'in çalışmalarıyla doğrudan ilişkilendirilmektedir⁸². Bunun nedeninin, Weber'in sosyolojinin kurucu babaları arasında sekülerleşme kavramını kullanan tek isim olması muhtemeldir. Weber çalışmalarında sekülerleşme kavramını sık kullanmamakla birlikte, kilise kurumuna ait emlakların istimlâki, geleneksel düşüncenin büyüsel unsurlardan arındırılması gibi çeşitli anlamlarda kullanmıştır⁸³. Bu minvalde Weber, sekülerleşme kavramını tırnak içine alarak, dini olguların modern toplumlarda ortadan kalkacağı anlamında da kullanmıştır. Örneğin *From Max Weber: Essays in Sociology* adlı eserinde Weber, sekülerleşmenin bir süreç olduğuna işaret edip, bu sürecin dini düşünceden beslenen fenomenlerin izmihlali olduğunu belirtmektedir. Yani Weber, modern zamanlarda tüm din kaynaklı fenomenlerin moderniteye karşı direnemeyip yenileceğini (succumb)

⁸⁰ Jose Casanova, *Public Religion in the Modern World*, s. 17.

⁸¹ Emile Durkheim, *The Division of Labour in Society*, (çev. W.D. Halls), Hampshire, The Macmillan Press LTD, 1994, s. 119.

⁸² Kevin J. Christiano, William H. Swatos, Peter Kivisto, *Sociology of Religion: Contemporary Developments*, 3. B., Maryland, Rowman & Littlefield Publishing Group, 2016, ss. 55-56.

⁸³ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Antônio Flávio Pierucci, "Secularization in Max Weber", *Brazilian Review of Social Sciences*, Special Issue, S. 1, Oct. 2000.

belirtmektedir⁸⁴. Zira Weber nazarında rasyonelleşmenin yaygınlaşması, dini değerlerin şekillendirdiği davranış ve tutumları önemsiz hale getirecek ve onların yerine rasyonellik üzerine kurulu davranış biçimlerini yerleştirecektir⁸⁵. Bir başka ifade ile tılsımı bozulmuş bir dünyada modern düzen kurulduktan sonra, modern kapitalist düzenin başta ihtiyaç duyduğu aetik ruhu dışta bırakılarak bürokrasiye ve rasyonelliğe dayalı, kalpsiz ve ruhsuz bir düzen ortaya çıkacaktır⁸⁶. Yani Rob Warner'in belirttiği üzere Weber, dinin önlenemez bir düşüş yaşadığını belirterek, modernitenin başat unsuru olan rasyonalitenin karşısında her şeyi kuşatıcı (all-encompassing) konumunu kaybettiğini ve özel alanlara çekildiğini ifade etmektedir⁸⁷. Bu itibarla Weber'in çalışmalarının sekülerleşme teorisinin alt yapısını oluşturduğunu iddia etmek mümkündür. Bu anlamda Hermann Lübbe, Weber'in sekülerleşme kavramını rastgele kullanmasının, onun din sosyolojisi çalışmalarının tamamının sekülerleşme teorisi olarak değerlendirilmesine engel teşkil etmeyeceğini vurgulamaktadır⁸⁸. Yani bu bakış açısına göre Weber'in din sosyolojisi çalışmalarının bir bütün halinde sekülerleşme teorisi olarak değerlendirilmesi pekâlâ mümkündür.

Kısacası sekülerleşme teorilerinin genel anlamda din ile ilgili sosyal felsefe, modern felsefe, klasik sosyoloji ve antropolojiye, özel anlamda ise Durkheim ve Weber'in çalışmalarına dayandığını iddia etmek mümkündür. Bir başka ifade ile Norris ve Inglehart'ın da gösterdiği üzere klasik sekülerleşme teorileri, Durkheim'in farklılaşma ve Weber'in rasyonelleşme tezinden beslenmektedir⁸⁹.

B. Sistemik Sekülerleşme Teorisi

Günümüz sekülerleşme teorisinin çerçevesi, büyük ölçüde Robert ve Helen Lynd tarafından çizilmiştir. Robert ve Helen Lynd, 1929 yılında yayınlanan

⁸⁴ Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, (ed.-çev. Hans H. Gerth-C. Wright Mills), New York, Oxford University Press, 1946, s. 307.

⁸⁵ Inger Furseth, Pål Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion*, s. 85.

⁸⁶ Karel Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Brussels, P.I.E. Peter Lang, 2004, s. 38.

⁸⁷ Rob Warner, *Secularization and Its Discontents*, London, Continuum, 2010, ss. 23-24.

⁸⁸ Anthony J. Carroll, "The Importance of Protestantism in Max Weber's Theory of Secularisation", *European Journal of Sociology*, C. L, S. 1, April 2009, s. 67.

⁸⁹ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, ss. 7-11.

Middletown Studies adlı saha araştırmalarında sekülerleşmeyi ilk defa sistematik bir biçimde kullanmışlardır. Fakat Lynd ailesinin çalışması dikkatlice incelendiğinde, sekülerleşmenin öz açıklamalı (self-explanatory) bir kavram olarak kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. Zira çalışmanın teorik çerçevesinde sekülerleşmenin sınırları çizilmemiş ve açık bir tanımı da yapılmamıştır. Fakat çalışmada kavramın net bir tanımının olmamasına rağmen Lynd ailesi, toplumsal farklılaşma, otonomlaşma, özelleşme ve dünyevilik (worldliness) gibi birtakım toplumsal dönüşmeleri sekülerleşme olarak ifade etmiřtir⁹⁰. Bir başka ifade ile adı geçen çalışma, genel olarak dinin siyasetten ayrılması, dini faaliyetlerin belli mekân ve zamanlarla kısıtlanması, dini nikâhın yerine resmi nikâhın (civil marriage) yaygınlaşması gibi günümüz sekülerleşme teorisinin alt unsurları olarak kabul edilen hususları sekülerleşme olarak nitelendirmiřtir⁹¹.

Sekülerleşmenin bir teori olarak kullanımına ise, Chicago Sosyoloji bölümüne mensup birtakım bilim adamının çalışmalarında rastlanmaktadır. Robert Park, Howard Becker, Robert Redfield ve Everett Hughes gibi sosyal bilimciler, 1920'li ve 1930'lu yıllarda, sekülerleşmenin popülaritesine katkıda bulunarak teorik çerçevesini oluřturmuřlardır⁹². Bu anlamda sekülerleşmeyi teorik bir perspektifte kullanan ilk Amerikalı sosyolog olan Everett Hughes⁹³, 1929 yılında “Personality Types and Division of Labor” başlıklı makalesinde iş bölümünün sekülerleşme sürecini ele almıřtır⁹⁴. Sekülerleşme teorisinin gelişimine katkıda bulunan bir diğer Amerikalı sosyolog, Robert Park'tır. Park'ın sekülerleşme teorisinin temelinde, kutsal ve seklerin dikotomik ayrımı yatmaktadır. Zaten kutsal ve seklerin dikotomik bir biçimde kullanımı ilk defa Park'ın çalışmalarında ortaya konmuştur. Park Ferdinand Tönnies'in cemaat ve cemiyet teorisinden ilham alarak kutsal ve seküler dikotomisini oluşturmuştur. Park'a göre kutsal toplumların temel özelliği, sabit bir düzene sahip olmalarında aranmalıdır. Seküler toplumların temel özelliği ise kutsal toplumun

⁹⁰ Oliver Tschannen, *A History of The Secularization Issue*, ss. 104-106.

⁹¹ Jan N. Bremmer, “Secularization: Notes Toward a Genealogy”, s. 435.

⁹² Tschannen, a.g.e., s. 108.

⁹³ Tschannen, a.g.e., s. 109.

⁹⁴ Bkz. Everett Cherington Hughes, “Personality Types and the Division of Labor”, *American Journal of Sociology*, C. XXXIII, S. 5, March 1928, ss. 754-768.

aksine, mobil bir düzeni haiz olmalarıdır. Park geliştirmiş olduğu sekülerleşme teorisiyle Howard Becker ve Rober Redfield gibi meslektaşlarını etkilemiştir⁹⁵.

Robert Hecker, sekülerleşme teorisini, 1930 yılında yazdığı doktora tezinde geliştirmiştir⁹⁶. Park'ın kutsal ve seküler ayrımı üzerine kurulu teorisini geliştiren Hecker'e göre kutsal toplum, hem zihnen hem de toplumsallık bakımından izole bir yapıya sahiptir. Yani kutsal toplum homojen ve münzevi bir yaşam tarzını muhafaza etmektedir. İzoleleştirilmiş yaşam biçimi de, adetlerin katılaşarak durağanlaşmasına neden olmakta ve toplumun tamamen dışa kapalı olmasını sağlamaktadır. Toplumun dışarıya kapalı olma durumu ise insanlarda yenilik fobisini (neophobia) meydana getirmektedir. Böylelikle kutsallık, bütün toplumsal kurumların yegane belirleyicisi olmaktadır. Özetle, birincil ilişkilerin ve akrabalık bağlarının güçlü olduğu kutsal toplumda, doğaüstüçülük hâkim düşünce biçimi olup, rasyonellik ise revaçta değildir. Seküler toplum ise kutsal toplumun tam aksine, hem zihnen hem de toplumsallık açısından dışa açık, ulaşılır ve rasyonel bir yapıya sahiptir⁹⁷. Tönnies'in cemaat ve cemiyet teorisini hatırlatan bu dualistik yapı, Becker'in sekülerleşme teorisinin alt yapısını meydana getirmektedir. Becker'e göre, kutsaldan seküler olana doğru bir evrilme söz konusudur. Yani bu süreçte kutsal olan sadece bir dönüşüm evresi geçirmemekte, aynı zamanda toplum da değişim yaşayabilmek için dinden uzaklaşmaktadır. Zira din değişime kapalıdır, hatta karşıdır. Bundan dolayı seküler, kutsalın reddi anlamına gelmektedir. Sekülerleşme de kutsaldan profana doğru evrilme sürecidir. Toplumların desekülerleşmesinden de bahseden Becker'e göre, sekülerleşme modern toplumlara özgü bir özellik değildir. Çünkü onun nazarında, her iki toplum biçimi iki zıt ucu temsil etmektedir. Bu nedenle toplumlar, tarih boyunca defaatle sekülerleşme ve desekülerleşme sürecinden geçmiştir. Yani her sekülerleşme sürecini bir desekülerleşme süreci takip etmektedir⁹⁸.

Sekülerleşme teorisinin gelişimine katkıda bulunan bir diğer Amerikalı sosyolog ise Robert Redfield'dir. Redfield, sekülerleşme teorisini ortaya koyduğu 1941 yılında yayınlanan *The Folk Culture of Yucatan* adlı eserinde, toplumları, halk

⁹⁵ Tschannen, a.g.e., s. 109.

⁹⁶ Tschannen, a.g.e., s. 110.

⁹⁷ John C. McKinney, *Consructive Typology and Social Theory*, New York, Meredith Publishing Company, 1966, s. 110.

⁹⁸ Tschannen, a.g.e., ss. 111-112.

(folk) ve şehir (urban) toplumu olmak üzere ikiye ayırıp incelemektedir. Küçük, homojen, izole bir yaşam biçimine sahip olma ve çok düşük okuma yazma oranı gibi hususlar, halk toplumunun temel özellikleri arasında yer almaktadır. Redfield, halk toplumunu homojenlik gibi sahip olduğu bazı temel özelliklerinden ötürü, kutsal toplum olarak da adlandırmaktadır. Şehir toplumu ise, halk toplumunun tam aksine, heterojen ve dinamik bir düzene sahiptir. Halk toplumundan şehir toplumuna doğru bir evrilişten bahseden Redfield'e göre, bu evriliş süreci kültürel çözülme, toplumun sekülerleşmesi ve bireyselleşmeyi beraberinde getirmektedir⁹⁹. Bir toplum, şehir toplumunun dinamiklerine ulaştığı oranda kültürel çözülme, sekülerleşme ve bireyselleşmeyi tecrübe edebilmektedir¹⁰⁰. Sekülerleşme sürecinin başlangıç noktasını kültürel çözülmeye gören Redfield, bir toplumun bir bütün olarak sekülerleşmesinin, toplumsal kurumların sekülerleşmesine bağlı olarak tahakkuk edeceğini düşünmektedir. Redfield sekülerleşmenin nihayetinde Tanrıların çöküşüyle tamamlanmış olacağına işaret etmektedir. Yani bir toplumun sekülerleşmesi, toplumsal sektörlerin dinden ve dini olgulardan tamamen arındırılması anlamına gelmektedir. Böylece halk toplumunda her şeyin ölçüsü olan kutsallık, şehir toplumunda ortadan kalkacaktır¹⁰¹.

Yukarıda işaret edildiği üzere Amerikalı sosyologların sekülerleşme teorileri büyük ölçüde Alman sosyologu olan Ferdinand Tönnies ve din sosyolojisinin kurucusu olarak kabul edilen Emile Durkheim'in fikirlerinden mülhem olarak geliştirilmiştir. Adı geçen sosyologların teorilerinde, özellikle Tönnies'in cemaat ve cemiyet kavramlaştırmasının ayrımının etkisi açıkça görülmektedir. Zira her üç sosyolog da toplumları Tönnies gibi iki kutba bölerek, A toplumundan B toplumuna geçiş sürecini sekülerleşme bağlamında incelemiştir. Bununla birlikte Tschannen'in de işaret ettiği gibi, sekülerleşmenin büyük boy bir kuram haline gelmesinde söz konusu sosyologların çalışmaları büyük önem arz etmektedir. Bu itibarla Park, Hecker ve Redfield'in çalışmalarının, sekülerleşmenin deskriptif bir kavramdan, genel toplumsal değişim kuramına dönüşmesine¹⁰² ve 1960'larda hararetle

⁹⁹ Tschannen, a.g.e., ss. 112-113.

¹⁰⁰ Harry Alpert, "The Folk Culture of Yucatan", (Book Review), *American Sociological Review*, 1941, s. 897.

¹⁰¹ Tschannen, a.g.e., ss. 113-114.

¹⁰² Tschannen, a.g.e., s. 116.

sekülerleşme tartışmalarının başlamasına zemin hazırladığını iddia etmek mümkündür.

Sekülerleşme, 1960'lardan itibaren sosyoloji ve din sosyolojisi ders kitaplarında konu olarak işlenmeye başlamıştır. Bu minvalde, sekülerleşme, 1969 yılından itibaren Avrupa'nın en önemli din sosyolojisi topluluğu olan CISR'nin* gündemine de alınmaya başlanmıştır. Bu anlamda sekülerleşmenin bir teori olarak sosyoloji literatürüne kabul edilmesi, 1960'lı ve 1970'lı yıllara tekabül etmektedir¹⁰³. Fakat sekülerleşme bir teori olarak hiçbir zaman üzerinde ittifak edilmiş bir tanıma sahip olmamıştır. Nitekim Larry Shiner, 1967 yılında, "The Concept of Secularization in Empirical Research" adlı eleştirel makalesinde bu hususa dikkat çekmeye çalışmıştır. Shiner adı geçen makalesinde sekülerleşmenin altı anlamını tespit etmiştir. Birinci anlamı dinin çöküşüdür. Dini doktrinler, semboller ve dini kurumlar sekülerleşme süreciyle birlikte prestij ve etkisini kaybedecektir. Nihai merhalede modern toplum dinden tamamen arındırılmış olacaktır¹⁰⁴. Sekülerleşmenin ikinci anlamı, bu dünyayla uyum içerisinde olmaktır. Bu dünyaya uyum sağlamak, insanların tüm dikkatini öte dünyadan bu dünyaya çevirmek suretiyle gerçekleşecektir. Ayrıca pragmatik yönelimler dini ve gayri dini tüm kurumlara nüfuz ettiğinden dolayı, dini ve dini olmayan arasında bir fark kalmayacaktır¹⁰⁵. Shiner'e göre, sekülerleşmenin üçüncü anlamı toplumun din ile olan bağlarının kopmasıdır. Böylece toplum bütün dini öğelerden kurtulup, dini, toplumsal ve siyasal anlamda etkisiz hale getirecektir. Bu surette din ancak özel alanda etkili olabilecektir. Sekülerleşmenin dördüncü anlamı, dini inanç ve kurumların yer değiştirme sürecidir. Geleneksel toplumda her şeyin ölçüsü olan din ve dini kurumlar belirleyici rolünü, insan tecrübesinin neticesinde ortaya çıkan kurumlara devredecektir. Böylelikle metafiziksel köklere dayanan din ve dini inanç, bu süreçte insan tarafından oluşturulan bir fenomenmiş gibi incelenecek; doğaüstü

*CISR 1948 yılında Jaques Leclercq liderliğinde kurulmuştur. Bu konuyla ilgili daha tafsilatlı bilgi için bkz. Karel Dobbelaere, "An Alternative Approach of Sociology of Religion in Europe: Accs and CISR Compared", *Sociological Analysis*, C. L, S. 4, Fiftieth Aniversary Special Issue, Winter 1989, ss. 377-387.

¹⁰³ Tschannen, a.g.e., ss. 19-26.

¹⁰⁴ Larry Shiner, "The Concept of Secularization in Empirical Research", *Journal For the Scientific Study of Religion*, C. VI, S. 2, 1967, s. 209.

¹⁰⁵ Shiner, a.g.m., s. 211.

kaynağından uzaklaştırılıp, tamamen antropolojikleştirilecektir¹⁰⁶. Shiner'e göre sekülerleşmenin beşinci anlamı dünyanın profanlaştırılması (desacralization) sürecini kapsamaktadır. Rasyonel ve bilimsel etkinliklerin artmasına paralel olarak dünyanın kutsal ve gizemli kimliği ortadan kalkacaktır. Sekülerleşmenin son anlamı ise, kutsal kimlikli bir toplumdaki dinden arındırılmış bir topluma doğru evrilmiş sürecini ifade etmektedir¹⁰⁷. Bu sürecin sonunda tamamen rasyonel ve bilimsel prensipler üzerine kurulmuş bir toplum ortaya çıkmış olacaktır.

Shiner'in açıklamalarından da anlaşıldığı üzere sekülerleşme, hem deskriptif bir kavram olarak hem de bir teori olarak çok geniş bir anlam haritasına sahiptir. Bu sebeple, bir teori olarak ortaya atılışından bu yana, sekülerleşme teorisi hakkında çeşitli yaklaşımlar sergilenmiştir. Söz konusu yaklaşımlar, teorinin kabulünden reddine kadar farklılık göstermektedir. Fakat bazı sosyologlar sekülerleşmeye bir tez veya teoriden ziyade, bir paradigma olarak yaklaşmaktadır. Bu anlamda Tschannen, sekülerleşmenin, 1960'lı yıllardan itibaren, bir paradigma olarak işlev gördüğünü belirtmektedir. Tschannen, Avrupa'nın en önemli din sosyolojisi topluluğu olarak nitelendirilen CISR'nin ve özellikle Bryan Wilson ve Karel Dobbelaere etrafında toplanan sosyologların, sekülerleşmeye paradigmatic bir çerçevede yaklaştığını ileri sürmektedir¹⁰⁸. Diğer bir anlatımla, söz konusu sosyologlar sekülerleşmenin, sosyolojinin klasik döneminde moderniteyle dinin ortadan kalkacağı söylemi gibi, modern toplumdaki dinin yaşadığı değişim ve dönüşümü açıklayacak bir paradigma olduğunu iddia etmektedir.

C. Klasik Sekülerleşme Teorisi

Daha önce ele alındığı üzere, umumiyetle sosyal bilimde Rönesans'tan itibaren din ile ilgili ileri sürülen fikirler, özellikle sosyal felsefe ve modernleşme bağlamında geliştirilen klasik sosyal bilim geleneğinin meta teorileri, KST olarak değerlendirilmektedir. Bundan ötürü klasik ya da geleneksel sekülerleşme teorisinin,

¹⁰⁶ Shiner, a.g.m., ss. 212-214.

¹⁰⁷ Shiner, a.g.m., ss. 215-217.

¹⁰⁸ Tschannen, a.g.m., ss. 27-37.

klasik sosyal bilimin kurucularının fikirlerine dayandığı kabul edilmektedir¹⁰⁹. Bu itibarla KST, söz konusu dönemdeki sosyal bilimcilerin din anlayışını yansıtmaktadır. Daha genel bir ifade ile KST'nin teorik çerçevesini, Batı'nın on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıldaki yaygın felsefi ve sosyolojik din anlayışı meydana getirmektedir¹¹⁰. Bu çerçevede Daniel Bell, sekülerleşmenin Aydınlanma felsefecilerinin din ile ilgili kehanetlerini yansıttığını iddia etmektedir. Bell'e göre Aydınlanma düşünürlerinin kahir ekseriyeti, dinin insanlığın çocukluk dönemine ait bir hurafe olduğunu düşünmüşlerdir. Bundan dolayı Aydınlanma felsefesinde, dinin gelişen modern aklın gücüne karşı yenilgiye uğrayacağına kesin gözüyle bakılmıştır¹¹¹. Yani Aydınlanmacı ve pozitivist paradigma, dinin insanın primitif geçmişinden günümüze gelen, bilim ve aydınlanma çağında yok olmaya mahkûm bir kalıntı olduğunu ileri sürmüştür. Zira pozitivist bakış açısına göre din, kurumsallaşmış cehaleti ve hurafeyi temsil etmektedir. Bu kapsamda Jeffrey Hadden, sekülerleşme teorisinin modernleşmenin bir uzantısı olarak, özellikle dinin ortadan kalkacağı düşüncesi çerçevesinde şekillendiğini söylemektedir.¹¹² Bu nispetle, KST'nin ana temasını modern sanayi toplumunda dinin akıbeti oluşturmaktadır. Çünkü klasik sekülerleşme teorisyenleri modernite ve sekülerleşmenin aynı zamanda gerçekleşeceğini iddia etmişlerdir. Böylelikle toplumların, modernite ile birlikte modernleşirken aynı zamanda sekülerleşeceği öngörülmüştür¹¹³. Lineer bir tarih anlayışı üzerinde kurulan KST, toplumun modernleştiği ölçüde sekülerleşeceğini, yani dinden uzaklaşacağını varsaymıştır. Yani modernleşme ve din arasında sıfır toplamlı (zero-sum) bir ilişki söz konusudur; birinin artması diğersinin azalması anlamına gelmektedir. Bu çerçevede Rodney Stark, KST'nin temel varsayımlarını beş maddede özetlemektedir:

- Herkesce paylaşılan kanaate göre, Tanrıları emekliliğe sevk edecek temel katalizör modernleşme sürecidir. Modernleşme neticesinde

¹⁰⁹ Philip Gorski, "Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Search", *Handbook of The Sociology of Religion*, (ed.) Michele Dillon, New York, Cambridge University Press, 2003, s. 111.

¹¹⁰ Jonathan Fox, *An Introduction to Religion and Politics*, Oxon, Routledge, 2013, s. 18.

¹¹¹ Linda Woodhead, Paul Heelas, *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000, ss. 309-310.

¹¹² Jeffrey K. Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Theory", *Social Forces*, C. LXV, S. 3, March 1987, ss. 587-588. Ayrıca bkz. Kevin M. Schultz, "Secularization: A Bibliographic Essay", *The Hedgehog Review*, C. VIII, S. 1&2, 2006, s. 171.

¹¹³ Jonathan Fox, a.g.e., s. 19.

ortaya çıkan sanayileşme, kentleşme ve rasyonelleşme süreçleriyle birlikte dindarlık azalacaktır.

- Modernleşme sürecinde din sadece kurumsal olarak değil, ferdi bilinç anlamında da çöküş yaşayacaktır.
- Modernleşme sürecinin bütün elementleri arasında dine en ağır darbe bilim tarafından vurulacaktır.
- Sekülerleşme süreci başladıktan sonra, adeta kendi kendine bağımsızlık sistemi kazandıran ve geri döndürülemeyen bir sürece dönüşecektir.
- Sekülerleşme, Hıristiyan Batı kültürü bağlamında ortaya çıkmasına rağmen, evrensel bir süreçtir. Yani modernleşen bütün toplumlar otomatikman sekülerleşecektir¹¹⁴.

Özetle, KST modern toplumlarda din ve doğaüstü inançların çöküşünü öngörmektedir. İşte on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıldaki Aydınlanmacı ve pozitivist düşüncenin bariz etkilerini taşıyan KST, özellikle 1960'lı ve 1990'lı yıllar arasında, umumiyetle sosyal bilimciler tarafından çokça paylaşılan bir teori olmuştur. Çağdaş sosyolojinin en önemli sosyologlarından Steve Bruce gibi sosyologlar tarafından günümüzde hararetle desteklenen KST, 1990'lı yıllardan itibaren yoğun sorgulamalara tabi tutulmuştur. Bu konu sonraki bölümlerde işleneceğinden dolayı, burada 1960'larda KST çerçevesinde önemli fikirler serdetmiş olan Harvey Cox, Peter Berger, Bryan Wilson gibi teolog ve sosyologların fikirlerine yer verilecektir.

1. Harvey Cox (1929-)

KST'nin önemli duayenlerinden biri olarak nitelendirilebilecek olan Amerikalı teolog Harvey Gallagher Cox'un¹¹⁵ sekülerleşme teorisi ile ilgili fikirlerini

¹¹⁴ Rodney Stark, "Secularization R.I.P.", ss. 43-45.

¹¹⁵ Cox'un fikirleri ve eserlerinin tanıtımı için bkz. Benton Johnson, "Continuity and Quest in the Work of Harvey Cox", *Sociological Analysis*, C. XLV, S. 2, 1984, ss. 79-83.

iki ayrı safhada incelemek gerekmektedir. Zira Cox, 1960'lı yıllarda hararetli bir sekülerleşme savunucusuyken, sonraki yıllarda fikirlerinden vazgeçmiş ve sekülerleşme teorisinin bir mit olduğunu dillendirmeye başlamıştır. Bir sekülerleşme teorisyeni olarak fikirlerini ana hatlarıyla 1965 yılında yazdığı *The Secular City* adlı eserinde ortaya koymuştur. Cox'un sekülerleşme anlayışı büyük ölçüde Alman teolog Friedrich Gogarten (1887-1967)¹¹⁶, Alman teolog Dietrich Bonhoeffer (1906-1945)¹¹⁷ ve Hollandalı felsefeci teolog C.A. Peursen'in (1920-1996) fikirleri etrafında şekillenmiştir.

Cox, sekülerleşme sürecini “insanın dini ve metafiziksel denetimden kurtulması ve yüzünü öte dünyalardan bu dünyaya çevirmesi”¹¹⁸ olarak tanımlamaktadır. Yani sekülerleşme, öncelikli olarak insanın aklını ve dilini dinden ve ardından metafiziksel denetimlerden kurtarması demektir. Ona göre böylelikle insan din ve dinimsi yapılara dayalı telakkilerden kurtulmuş olacaktır. Aynı şekilde bu süreçte kapalı dünya görüşleri, doğüstü mitler ve kutsal simgeler de yıkılmış olacaktır¹¹⁹. Bu da insanoğlunun varoluş öznesi haline gelerek kaderine yön vermeye başlaması demektir.

Sekülerleşmeyi insanı pasifleştiren düzen (stultifying conventions) ve baskılardan özgürleştiren bir süreç¹²⁰ olarak da değerlendiren Cox'a göre, bu süreç insanı tiran Tanrıdan kurtararak adeta ona insanlığını hatırlatmaktadır. Diğer bir ifade ile sekülerleşme insanın rüştünü ispat etme sürecidir. Böylelikle rüştünü ispat eden insan sorumlu bir varlık olarak Tanrının ortağı konumuna yükselmektedir¹²¹. Cox'a göre pre-seküler insan, taşları ve dereleri cana yakın ve acımasız şeytanlarla, ağaçları ve vadileri hayaletlerle dolu büyülü bir bahçede yaşamaktaydı¹²². Bu anlamda Cox, sekülerleşme sürecinin insanı özgürlüğüne kavuşturduğunu düşünmektedir. Yani insanoğlunun bu büyülü bahçeden kurtulma süreci sekülerleşme olarak ifade

¹¹⁶ Gogarten'in sekülerleşme ile ilgili fikirleri için bkz. Larry Shiner, “Gogarten and the Task of a Theology of Secularization”, *Journal of the American Academy of Religion*, C. XXXVI, S. 2, 1968, ss. 99-108.

¹¹⁷ Oliever Tschannen, *The History Secularization Issue*, s. 172.

¹¹⁸ Harvey Cox, *The Secular City*, s. 15.

¹¹⁹ Cox, a.g.e., s. 1.

¹²⁰ Cox, a.g.e., s. 75.

¹²¹ Fred H. Blum, “Cox on the Secular City”, *Ethics*, C. LXXVIII, S. 1, 1967, s. 44.

¹²² Cox, a.g.e., s. 19.

edilmektedir. Cox nazarında bu süreç Yahudilik ile başlamıştır¹²³. Bir başka ifade ile tılsımlı dünyanın tılsımı, Yahudiliğin sekülerleştirici motifleri sayesinde bozulmaya başlamıştır.

Evrimsel bir perspektif ile Cox, insan zihninin yerleşim yerlerinin değişmesi neticesinde dönüştürüldüğünü iddia etmektedir. Bu çerçevede Cox, insanın modern toplumu kastederek seküler şehre ulaşana kadar farklı yerleşim düzenlerini tecrübe ettiğini ileri sürmektedir. Cox, bu yerleşim düzenlerini aşiret, kent (town) ve teknokent/seküler şehir olmak üzere üçe ayırmaktadır. Pre-seküler insanın yaşadığı aşiret düzeninde akrabalığa dayalı birincil ilişkiler söz konusu olmuştur. Sekülerleşme süreci ile birlikte kabile insanının inanç sistemi hayaletler ve kötü ruhlardan Tanrılara, büyüden dualara, şamanlardan sihirbaz ve rahiplere, mit ve sihirden din ve teolojiye evrilmiştir. Ekonomik gelişmeler neticesinde kabile hayatından kent hayatına geçiş, insanlık tarihi açısından devrim niteliğinde olmuştur. Zira kent hayatı yeniliklerin kapısını aralamıştır. Bu anlamda bilimsel devrimler ve teknolojinin gelişmesine paralel olarak, kitap basımı, rasyonel teoloji çalışmaları yaygınlık kazanmış ve pre-seküler düzen yerine kapitalist ve bürokratik düzen ikame edilmiştir. Böylelikle kabile ve teknokent arasında bir geçiş olan kent yerini teknokent/seküler şehre bırakmıştır. Cox'a göre teknokentin en belirgin karakteristikleri belirsizlik, mobilete, rölativite ve profanlık gibi hususlardır. Kısacası, sekülerleşme sürecinin son aşaması, seküler şehrin kurulması ile tamamlanmış olacaktır. Bu itibar ile sekülerleşme sürecinin tamamlayıcısı şehirleşme olgusudur. Şehirleşme sürecinin sonunda ortaya çıkan ve insan yaşamı için en ideal mekân olan seküler şehir dinin sonu anlamına gelmektedir. Fakat paradoksal bir biçimde Cox, insanın Tanrı ile hakiki ilişkisinin seküler bir düzlemde gerçekleşeceğine işaret etmektedir¹²⁴. Sekülerleşme sürecini Yahudiliğin başlangıcına kadar götüren Cox, bir taraftan bu süreci özgürleştirme süreci ve insanın dikkatini öte dünyalardan sadece bu dünyaya yöneltmesi olarak takdim etmekte ve diğer taraftan paradoksal bir biçimde seküler şehirde insanın Tanrısıyla ideal ilişkiler kurabileceğini ifade etmektedir.

¹²³ Cox, a.g.e., s. 15.

¹²⁴ Blum, a.g.m., ss. 44-45.

Cox 1999 yılında kaleme aldığı “The Myth of Twentieth Century: The Rise and Fall of Secularization” başlıklı makalesinde, dünya genelindeki dini canlanmaya dikkat çekerek sekülerleşmenin yirminci yüzyılın miti olduğunu ifade etmektedir. Adı geçen makalede bir takdim yazısı yazan Jan Swygendouw'nun de işaret ettiği gibi Cox, *The Secular City* adlı eserinde ortaya koyduğu sekülerleşme ile ilgili fikirlerine tezat teşkil edecek beyanlarda bulunmaktadır¹²⁵. Fakat Cox, seküler şehirde maneviyatın devam edeceğine dair fikirlerine atıfta bulunarak, genel olarak düşüncelerinde kopukluktan ziyade bir bütünlüğün olduğunu savunmaktadır¹²⁶.

2. Peter Berger (1929-)

Modern sosyoloji disiplininde önemli bir yeri olan Peter Ludwig Berger'in sekülerleşme ile ilgili görüşlerini, Cox gibi erken ve geç olmak üzere iki dönemde incelemek gerekmektedir. Zira Berger, 1960'lı yıllardan 1980'li yıllara kadar sekülerleşme teorisini savunmuş ve bu alanda yeni ufuklar açmıştır. Bilhassa din sosyolojisinin klasikleri arasında yer alan *The Sacred Canopy* adlı çalışmasında kendi sekülerleşme teorisini ortaya koymuştur. Fakat 1970'li yıllardan itibaren Berger, sekülerleşme konusuna eleştirel yaklaşıma başlamış ve 1990'lı yıllardan itibaren yanıldığını itiraf etmiştir¹²⁷. Bu kapsamda Berger dinin buhranından ziyade, sekülerleşme teorisinin buhranından bahsetmenin daha isabetli olacağını ifade etmiştir. Bu çerçevede “From Secularity to World Religion”, “From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity”, “Secularization Falsified”, “The Desecularization of the World” gibi makaleleri yazarak sekülerleşmenin yanlışlandığını belirtmiştir.

Genç Berger, sekülerleşmeyi “toplum ve kültür kesimlerinin, dini kurumların ve sembollerin egemenliğinden uzaklaştırılması süreci” olarak tanımlamaktadır¹²⁸. Berger bu sürecin hem dini hem de sosyopolitik nedenlerine dikkat çekmektedir. Bu

¹²⁵ Harvey Cox, Jan Swygendouw, “The Myth of Twentieth Century The Rise and Fall of Secularization”, *JJRS*, C. XXVII, S. 1-2, Spring 2000, s. 2.

¹²⁶ Cox, Swygendouw, a.g.m., s. 9.

¹²⁷ Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Charles T. Mathewes, “An Interview with Peter Berger”, *The Hedgehog Review*, C. VIII, S. 1-2, Spring & Summer 2006, ss. 152-161.

¹²⁸ Peter Berger, *The Sacred Canopy*, s. 107.

çerçevede Berger sekülerleşme sürecini, Weber'den esinlenerek Yahudiliğin başlangıcına kadar götürmektedir. Ona göre Yahudilik büyü ve benzeri tılsımlı inançları dışlayarak salt monoteistik bir Tanrı inancını ikame etmiştir. Böylelikle sekülerleşme süreci başlamıştır. Fakat zamanla Katolik teolojisi Yahudiliğin rasyonelleştirici motiflerini yok etmiştir. Protestanlığın ortaya çıkışıyla birlikte tekrar büyüsel, mucizevî ve mistik elementler Hıristiyanlıktan atılmıştır. Dolayısıyla Berger'in sekülerleşme teorisi açısından, genel anlamda Yahudilik, özel anlamda Protestanlık bir kırılma noktasını teşkil etmektedir. Çünkü Berger'e göre, Yahudilik ve Protestanlık sekülerleşme sürecine ön ayak olmuş ve sekülerleştirici tohumların ekilmesinde etkin bir rol oynamıştır. Özellikle Protestanlık, dinin ritüel ve sakramental boyutlarını ortadan kaldırmış, insan ve Tanrı ilişkisini zayıflatarak dinin izmihlaliyle sonuçlanacak süreci başlatmıştır¹²⁹. Bu anlamda ironik bir biçimde Hıristiyanlık kendi mezarını kendisi kazmıştır¹³⁰.

Berger nazarında kilise kurumu, Hıristiyanlığın içsel sekülerleştirici motiflerinden bir diğeridir. Zira kilise kurumunun varlığı, beraberinde doğal olarak dinin kurumsal ihtisaslaşmasına yol açmıştır. Yani bu durum dini, kiliseye hapsederek kilise dışındaki alanları kilise denetiminden uzaklaştırmış ve yaşam dinin rehberliğinden yoksun bırakılmıştır. Böylelikle Berger düşüncesine göre, kiliseden bağımsız olan ve yeniliklere açık olan profan alanda rasyonelleşme ve bilimsel etkinlikler neşvünema bulmuştur. Kilise kurumunun toplum dışında kalması, özellikle Reformasyon süreciyle birlikte hakikati temsil etme, yaşamı düzenleme ve ona yön verme anlamında kilise tekelinin kırılması, mezhepleşme ve gruplaşmalara neden olmuştur. Berger'e göre bu sürecin neticesinde ortaya çıkan dini çoğulculuk sekülerleşme sürecine hız kazandırmıştır. Zira dini çoğulculuk adeta bir dinler pazarının açılmasını sağlamıştır. Dinler pazarında insanlara çok seçeneğin sunulması, Berger'e göre genel anlamda dini düşüncenin toplumsal konumunu zayıflatmıştır¹³¹. Çoğulculuğa süreci, sekülerleşme sürecini hızlandırarak dini düşüncenin itibarını zedelemiştir¹³². Ayrıca, hakikat temsilinin çoğalması hakikatten şüphe duymayı

¹²⁹ Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion*, ss. 195-196.

¹³⁰ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, s. 129.

¹³¹ Hamilton, a.g.e., s. 197.

¹³² Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, s. 151.

tetiklemiştir. Fakat rasyonel seçim teorisinin bağlamında geliştirilen pazar modeline göre aksi bir durum söz konusudur*.

Yahudilik ve Protestanlığı bir kırılma noktası olarak kabul eden genç Berger, toplumsal, siyasal ve ekonomik faktörlerin de sekülerleşme sürecinin harekete geçirilmesinde etkili olduğunu belirtmektedir. Onun nazarında, bilhassa Reformasyon sürecinin sonunda meydana gelen modern düzen, sekülerleşme sürecinin yaygınlaşmasını sağlamıştır. Berger, modern düzene geçiş sürecini ifade eden modernleşmenin, sekülerleşmenin zemin hazırlayıcısı ve bu sürecin bir bölümü olduğunu iddia etmektedir¹³³. Yani modernleşme süreci, özünde sekülerleştirici motifler içermektedir. Bir toplum modernleşirken aynı zamanda aynı oranda sekülerleşecektir. Bir başka ifade ile bir toplum ne kadar modernleşirse, o miktarda dinden uzaklaşacaktır¹³⁴. Benzer bir şekilde bu süreçte felsefe, sanat, edebiyat, bilim, ekonomi vs. otonom bir konuma yükselerek din hegemonyasından uzaklaştırılmış olacaktır. Dolayısıyla din politik, sosyal ve kültürel anlamda rasyonel bir mercii olmaktan uzaklaşacaktır. Bu kapsamda din ve dini semboller sadece özel alanlara hapsedilecektir. Berger dinin ve dini sembollerin bireyin bilincinde de zamanla zayıflayacağını öngörmüştür¹³⁵. Zira Berger düşüncesine göre, dinin bir dünya görüşü olarak çökmesi, bireyin bilicinde de sekülerleşmesini tetikleyebilmektedir. Bir gök kubbe işlevi gören din, geleneksel toplumlarda her şeyi gölgesi altında tutmuştur. Modernite ile birlikte kutsal gök kubbe/şemsiye (sacred canopy) yıkılmıştır.

1968 yılında, *The New York Times* gazetesine “A Bleak Outlook Is Seen For Religion” isimli söyleşisinde (luncheon talk) Berger, dini geleneklerin yirmi birinci asırda büyük oranda ortadan kalkmış olacağını öngörerek dinin kendilerini korumak için seküler dünyaya karşı mücadele eden çok küçük insan grupları tarafından

* Bu konu tezin ilerleyen sayfalarında detaylandırılacaktır.

¹³³ Peter L. Berger, *Melekler Hakkında Söylenti*, (çev. Ali Coşkun - Nebile Özmen), İstanbul, Rağbet Yay., 2012, s. 167.

¹³⁴ Peter L. Berger, “From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity”, *The Sociology of Religion*, (ed.) Steve Bruce, C. I, Aldershot, Edwar Elgar Publishing, 1995, s. 636.

¹³⁵ Robert Wuthnow v.d., *Cultural Analysis*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1984, ss. 61-62.

yaşatılacağını ifade etmiştir¹³⁶. Berger, yirmi birinci asırdaki inançlı insanları, Amerika'nın bir üniversite kampüsünü ziyaret eden ve kampüsteki seküler atmosferden etkilenmemek amacıyla birbirine tutunarak korunmaya çalışan Tibetli astrologların durumuna benzetmiştir. Ayrıca Berger, konuşmasında sekülerleşmenin geri döndürülemez (no reversal) bir süreç olduğunu ifade ederek kültür, medeniyet ve coğrafya farkı olmaksızın her yerde aynı şekilde aşındırıcı gücünü göstereceğini iddia etmiştir¹³⁷.

Yukarıda ifade edildiği gibi Berger 1970'li yıllardan itibaren sekülerleşme teorilerine karşı eleştirel bir tavır takınmaya başlamış, 1990'lı yıllardan itibaren de yanıldığını itiraf ederek sekülerleşmeden ziyade, desekülerleşme sürecinden bahsetmeye başlamıştır. Berger'in ilgili görüşlerine ileriki bölümlerde temas edilecektir.

3. Bryan Wilson (1926-2004)

CISR'nin onursal başkanı olarak seçilen Bryan Wilson¹³⁸, KST'nin önemli savunucularından sayılmaktadır. CISR paradigması olarak da ifade edilen sekülerleşme paradigmasının oluşturulmasında büyük katkılar sunmuştur. Bilhassa *Religion in Secular Society* (1966), *Contemporary Transformation of Religion* (1976) ve *Religion in Sociological Perspective* (1982) adlı kitaplarında ve ilgili makalelerinde modern toplumlarda dinin değişen konumunu ele alarak kendi sekülerleşme teorisini geliştirmiştir. Wilson, akademik hayatının başlarında daha çok dini katılım ve istatistiki verilere dayanarak sekülerleşme teorisini desteklemeye çalışmıştır. Genel anlamda fikri istikrara sahip olan Wilson, hayatının sonraki aşamalarında ise, istatistiki bilgilerden ziyade, dinin toplumun işletim sistemindeki gücünün azalmasına odaklanmıştır. Bir başka ifade ile kiliseye katılıma ve dindarlık

¹³⁶ Peter L. Berger, "A Bleak Outlook Is Seen For Religion", *The New York Times*, 25 Şubat 1968, s. 3, <http://timesmachine.nytimes.com/timesmachine/1968/02/25/88926734.html?pageNumber=3>, (01.09.2015).

¹³⁷ Berger, a.e.

¹³⁸ Wilson hakkında kısa bilgi için bkz. Tsuyoshi Nakano, Benjamin Dorman, "In Memoriam: Bryan Ronald Wilson (1926-2004)", *JJRS*, C. XXXI, S. 2, ss. 495-498.

göstergelerine değil, dinin topluma rehberlik konusunda etkisiz hale gelmesine dikkat çekmeye başlamıştır. Tschannen'in de işaret ettiği gibi bu durum, onun fikirlerindeki istikrarı bozmamaktadır¹³⁹.

Cox ve Berger'den farklı olarak Wilson, sekülerleşme teorisinde bir bütün olarak dinin çökmesinden ziyade, dinin toplumsal prestijinin azalmasına dikkat çekmektedir. İngiltere'de dini katılımı ilgili istatistiklerden hareketle Wilson dinin genel anlamda toplum, özel anlamda insanların eylem ve düşünceleri üzerinde doğrudan belirleyici etkisini kaybedeceğini ileri sürmektedir. Özellikle kilise kurumu, geleneksel toplumlarda oynadığı yapıcı rolünü yitirip, insanlar üzerindeki etkinliğini kaybedecektir¹⁴⁰. Bu minvalde *Religion in Secular Society* başlıklı çalışmasında Wilson sekülerleşmeyi, “dini düşünce, pratik ve kurumların toplumsal öneminin kaybolma süreci”¹⁴¹ olarak tanımlamaktadır. Bir başka ifade ile “sekülerleşme, dini bilinç, etkinlik ve kurumların toplumsal önemini kaybetme süreci”dir. Adı geçen sosyal bilimciye göre, bu süreçte din toplumun işleyişindeki belirleyici rolünü kaybedip marjinalleştirilecektir¹⁴². Yani, Wilson sekülerleşme sürecinde toplumsal sistemin sekülerleşeceğini ileri sürmektedir. Bu anlamda sekülerleşme, dinin insan yaşamının merkezinden uzaklaştırılma sürecidir¹⁴³. Wilson'un izini takip eden ve günümüzde KST'nin en önemli savunucusu olarak nitelendirilebilecek olan Steve Bruce, Wilson'un sekülerleşme tanımını açımlayarak altı maddede özetlemektedir:

- Dini kurumların zayıflaması (decay),
- Dini kural ve prensiplerle teknik kriterlerin yer değiştirmesi,
- Dini kurumların mülkiyet ve ayrıcalıklarına siyasal güç tarafından el konması,
- Dini bilincin rasyonelleştirilmesi,

¹³⁹ Tschannen, a.g.e., ss. 208-209.

¹⁴⁰ Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society*, Middlesex, Penguin Books, 1969, s. 22.

¹⁴¹ Wilson, a.g.e., s. 14.

¹⁴² Bryan R. Wilson, “Secularization”, *The Encyclopedia of Religion*, (ed.) Mircea Eliade, C. XIII, New York, Macmillan Publishing Company, 1987, s. 160.

¹⁴³ Steve Bruce, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2011, s. 1.

- Birçok toplumsal etkinliğin dini kimliğinden tasfiye edilip seküler idareye devredilmesi,
- İnsanların doğaüstüne ayırdıkları zamanda azalmanın yaşanması¹⁴⁴.

Bruce'un açıklamalarından da anlaşıldığı üzere Wilson'a göre, geleneksel toplumda din, sosyal kontrol mekanizması gibi işlev görmüş ve toplumsal değerlere kaynaklık etmiştir. Ancak modern toplumda, sekülerleşme süreci neticesinde sosyal denetim mekanizması, teknik ve bilimsel mercilere tevdi edilmiştir¹⁴⁵. Bu süreç, geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş süreciyle paralellik arz etmektedir. Bu minvalde Wilson sekülerleşme sürecini, geleneksel toplum yaşam biçiminin (community) çöküşü olarak nitelendirmektedir. Bu sosyal bilimci, esasında bu sürecin toplumlaşmanın (societalization) doğal bir sonucu olduğunu belirtmektedir¹⁴⁶. Zira bu sosyal bilimci, toplumsallaşma neticesinde dinin, cemaat yapılı toplumlarda icra ettiği fonksiyonlarının bilim ve teknoloji tarafından yerine getirileceğini ileri sürmektedir. Bu itibarla bu bakış açısına göre din, küçük çaplı toplumlara özgü olup, özellikle kurtuluş vaatleri gibi dini söylemler modern toplumda karşılık bulamamaktadır. Bir başka deyişle, modern dünyada, din geleneksel toplumun doğal düzeninin bakiye ve hatırası olarak telakki edilmektedir. Wilson, bu değişme sürecinin insanların sadece doğaüstü inançlarını terk edeceği anlamına gelmediğini belirterek, özellikle oluşan yeni düzende gizem ve kutsaldan azade ampirik ve rasyonel bir düşünce biçiminin yaygınlaşmasının söz konusu olacağını da iddia etmektedir. Çünkü yeni toplumsal düzenin işleyişi, makine, elektronik alet ve bilgisayar gibi teknolojik cihazlar marifetiyle ayarlanmaktadır¹⁴⁷. İnsanlar sorunlarını çözmek için doğaüstü güçlere müracaat etmek yerine, bilimsel, deneye dayalı ve rasyonel araçlara başvurmaktadır. Bundan dolayı, din modern toplumun ilgisinin dışında kalmaktadır¹⁴⁸. Burada Wilson, bilimin hem bireysel hem de toplumsal anlamda dinin çöküşünü tetiklediğini iddia etmektedir. Zira onun düşüncesine göre, din geleneksel toplumda genel manada bütün evrene, özel manada insanın yaşadığı fiziki ve sosyal dünyasına anlam katarak onu açıklığa

¹⁴⁴ Bruce, a.g.e., s. 2.

¹⁴⁵ Bryan R. Wilson, "Aspects of Secularization in the West", *JJRS*, C. III, S. 4, Dec. 1976, s. 267.

¹⁴⁶ Wilson, a.g.m., ss. 265-266.

¹⁴⁷ Wilson, a.g.m., s. 266.

¹⁴⁸ Wilson, a.g.m., ss. 266-267.

kavuşturmaktaydı. Fakat çağdaş toplumlarda, evren ve evrende olup biten her şey bilim ve uzmanlar tarafından açıklanmaktadır. Yani artık açıklanmamış bir fenomen gizemli değil, bilimsel açıklamayı bekleyen bir sorun olarak algılanmaktadır¹⁴⁹. Böylelikle din, geleneksel aile kurumunda oynadığı rolü, kanun ve müeyyidelerin düzenlenmesindeki belirleyiciliğini yitirip, siyaset arenası ve eğitim sistemindeki dahlini de kaybedecektir¹⁵⁰. Yani din, gerek modern birey nezdinde gerekse toplumun işleyişinde ve ona yön verme konusunda etkisiz bir unsur haline gelecektir.

Wilson sekülerleşme sürecinde dinin rolünü de göz ardı etmemektedir. Bu sosyal bilimcinin düşüncesine göre, sekülerleşme sürecinin ortaya çıkmasında ve geliştirilmesinde din ve dini grupların da kısmen payı olmuştur. Zira insan, her şeyi din tarafından geliştirilen dil üzerinden inşa etmiştir. Bu çerçevede seküler ve modern düşünce dini söylemler üzerine bina edilmiştir. Fakat dinin seküler ve modern düşünce neticesinde ortaya çıkan yeni düzene uyumu Protestan mezhepler tarafından sağlanmıştır. Bu bağlamda Hıristiyan inanç sistemindeki mistik ve *sacerdotal** unsurların elimine edilmesinde Protestanlık ve Methodism yapıcı bir rol oynamıştır¹⁵¹.

Wilson, modern toplumlarda suç, boşanma, bağımlılık, intihar gibi toplumsal sorunların yükselen oranlarına dikkat çekerek seküler bir toplumda yaşamının acıklı olduğunu¹⁵² belirtmiştir. Bu sebeple sekülerleşmenin, bir toplumun üzerine inşa edilmesi gereken değerleri tehdit ettiğini ifade etmektedir¹⁵³. Fakat sekülerleşme sürecinin mutlak surette ferdi bilinç anlamında da gerçekleşeceği anlamına gelmediğini belirten Wilson, modern toplumlarda doğaüstüne inancın devam edebileceğini ifade etmektedir¹⁵⁴. Yani dinin, modern ve ruhsuz seküler toplumlarda

¹⁴⁹ Karel Dobbelaere, "Bryan Wilson's Contributions to the Study of Secularization", *Social Compass*, C. LIII, S. 2, 2006, s. 144.

¹⁵⁰ Wilson, a.g.m., s. 271.

* Sacerdotalism, papazın manevi gücünü ve önemini vurgulayarak insan ve Tanrı arasında aracı olarak bulunmasının zaruri olduğunu ifade eden bir Katolik doktrindir. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/sacerdotalism>, (01.09.2016).

¹⁵¹ Wilson, a.g.m., s. 261.

¹⁵² Olivier Tschannen, *A History of Secularization Issue*, s. 209.

¹⁵³ Wilson, a.g.m., s. 276.

¹⁵⁴ Bryan R. Wilson, "Secularization: The Inherited Model", *The Sacred in a Secular Age*, (ed.) Phillip E. Hammond, Berkely, University of California Press, 1985, s. 19. Ayrıca Linda Woodhead, Paul Heelas, *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*, s. 314.

yaşayan insanlar için bir teselli kaynağı olarak periferik bir konumda hayatîyetini sürdürebileceğini dile getirmektedir¹⁵⁵.

III. SEKÜLERLEŞME TEORİSİNİN ELEŞTİRİSİ

KST, rasyonelleşme, sosyal farklılaşma kentleşme, endüstrileşme, bürokratikleşme gibi süreçlerin şemsiye kavramı olan modernleşme sonucunda dinin çökeceğini öngörmüştür. Yani klasik sekülerleşme teorisyenleri, modernleşme süreci ile birlikte dinin hem toplumsal bazda hem de bireyin bilincinde çöküş yaşayarak tamamen ortadan kalkacağını iddia etmiştir¹⁵⁶. Sözelimi daha önce belirtildiği üzere Berger yirmi birinci asrın gelişinin dinin sonu anlamına geleceğini ifade etmiştir¹⁵⁷. Fakat bir meta anlatı olarak sekülerleşmenin büyük iddialarının, başından beri sosyal bilimciler arasında, özellikle 1960'lı yıllardan itibaren, büyük tartışmalara yol açtığı da bir vakıdır. Bundan dolayı, sekülerleşme bir teori olarak hiçbir zaman üzerinde ittifak edilmiş bir tanıma sahip olamadığı gibi, teorinin sosyoloji literatüründen atılması bile önerilmiştir. Nitekim David Martin, 1965 yılında yazdığı bir makalede, sekülerleşmenin yetersiz olduğuna dikkat çekerek sosyoloji literatüründen atılmasının isabetli olacağını savunmuştur. Martin sekülerleşmenin bilimsel bir tabirden ziyade rasyonelizm, Marksizm ve varoluşçuluk gibi din karşıtı ideolojilerin bir aparatı olduğunu ifade etmiştir¹⁵⁸. Böylelikle 1970'li ve 1980'li yıllardan itibaren sekülerleşme sorgulanmaya başlanmış ve kritize edilmiştir. Bu minvalde Andrew M. Greeley, Rodney Stark, Jeffrey Hadden, bir zamanlar sekülerleşmenin “havarisi” olarak nitelendirilen Berger gibi sosyal bilimciler, Martin'in izini takip ederek sekülerleşme teorisinin yanlışlandığını ifade etmeye başlamışlardır. Zira adı geçen sosyal bilimcilere göre, sekülerleşme teorisinin öngörülerinin gerçekleşmemiş olması, teorinin yanlışlandığı anlamına gelmektedir. Bu nedenle modernleşme bağlamında geliştirtirilen KST'ye, rasyonel seçim teorisi

¹⁵⁵ Wilson, “Aspects of Secularization in the West”, s. 276.

¹⁵⁶ Ali Köse, “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme”, *Laik Ama Kutsal*, (ed.) Ali Köse, İstanbul, Etkileşim Yay., 2006, s. 12.

¹⁵⁷ Bkz. Peter L. Berger, “A Bleak Outlook Is Seen For Religion”.

¹⁵⁸ Bkz. David Martin, “Towards Eliminating the Concept of Secularization”, *Penguin Survey of Social Sciences*, (ed.) J. Gould Baltimore, Middlesex, Penguin Books, 1965, ss. 169-182.

eksenli dini pazar modeli gibi, modern toplumlarda dinin konumunu açıklayacak alternatif teoriler geliştirilmeye başlanmıştır.

R. Stephen Warner, KST'nin özellikle Amerikan toplumundaki “dini canlılığı” izah edemediği hususunu, sosyolojide paradigma krizi olarak görmektedir. Bu nedenle Warner “sekülerleşme paradigması”na muadil yeni bir paradigmanın kurulmasının elzem olduğunu ifade etmektedir. Bu kapsamda Roger Finke, Rodney Stark ve William Sims Bainbridge gibi sosyologların rasyonel seçim teorisi etrafında geliştirdikleri fikirlerini, yeni bir paradigma olarak değerlendirmek mümkündür¹⁵⁹. Dini pazar modeli olarak da nitelendirilen¹⁶⁰ “yeni paradigma”, esas itibarıyla ekonomide yaygın bir biçimde kullanılan rasyonel seçim teorisine dayanmaktadır. Gorski'nin de vurguladığı gibi, KST inanç ve dini pratiklerin ülkeden ülkeye değişen trendini açıklayamamış ya da en azından bu soruna tatmin edici bir cevap verememiştir¹⁶¹. Dini pazar modeli, sekülerleşme teorisine alternatif olarak dini hadiseleri, ekonomik kavramları kullanarak, özellikle Amerikan toplumundaki dini çeşitliliği ve dini canlılığı izah etmeye çalışmaktadır. Yani dini pazar modeli, dini davranışlara kâr-maliyet penceresinden yaklaşarak dini grupları ve genel manada dinleri, bir pazarda kıyasıya bir rekabet içinde bulunan rakipler olarak ifade etmektedir. Dinselliğe talip olanları müşteri ve din hizmetçilerini de dinsellik tedarikçisi olarak lanse etmektedir. Bu arz-talep ilişkisinden dini pazar ortaya çıkmaktadır¹⁶². Bu itibarla dini pazar modeli, arz ve dinsellik olgusunun birbirine bağlı olduğunu belirtmektedir. Yani, dini rekabet dini canlılığı olumlu anlamda etkilerken, dini düzenleme (religious regulation) ise dinleri ve dini grupları olumsuz anlamda etkilemektedir¹⁶³. Bir başka anlatımla, arzın artması/dinselliğin sunulması ve rekabetçi bir ortamın oluşması, aynı zamanda dinselliğin artması anlamına

¹⁵⁹ Bu konudaki tartışmalar için bkz. R. Stephen Warner, “Work in Progress Toward a New Paradigm for Sociological Study of Religion in the United States”, *American Journal of Sociology*, C. XCVIII, S. 5, March 1993, ss. 1044-1093. Ayrıca bkz. R. Stephen Warner, “Parameters of Paradigms: Toward a Specification of the U.S. Religion Market System”, *Nordic Journal of Religion and Society*, C. XXI, S. 2, 2008, ss. 129-146.

¹⁶⁰ Mehmet Ali Kirman, “Dinin Ekonomik Modeli Küreselleşme Sürecinde Dine Yeni Bir Yaklaşım”, *OMÜİFD*, S. 18-19, s. 150.

¹⁶¹ Philip Gorski, “Historicizing The Secularization Theory”, *Handbook of The Sociology of Religion*, s. 113.

¹⁶² Ramazan Uçar, Adnan Selman, “Din-Rasyonel Seçim-Dini Pazar”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, C. VI, S. 11, Ocak 2012, ss. 42-43.

¹⁶³ Gorski, a.g.m., s. 113.

gelmektedir. Dini pazar modeline göre, Amerikan toplumunda sözü edilen ortam oluştuğu için ülkenin dindarlık düzeyi hep istikrarlı olmuştur. Avrupa'da kilise kurumunun, Amerikan toplumunun tam aksine, devletin tekelinde olmasının, rekabetçi dini pazarın oluşmasını olumsuz anlamda etkileyerek toplumun sekülerleşmesine yol açtığı ileri sürülmektedir.

Sekülerleşme teorisinin en önemli muarızlarından Stark ve Finke, Warner tarafından dile getirilen “paradigma değişimi” fikrine olumlu bakmaktadır. Yukarıda Warner'in de işaret ettiği gibi “yeni paradigma”nın temelleri, Stark ve arkadaşlarının fikirleri çerçevesinde şekillenmiştir. Diğer bir ifade ile, rasyonel seçim teorisi bağlamında geliştirilen dinin ekonomik modeli olarak da bilinen dini pazar, Stark, Finke ve Bainbridge'in çalışmalarına dayanmaktadır¹⁶⁴.

Bu minval üzere Stark, modernleşme süreci neticesinde meydana gelen çoğulculuğun, klasik sekülerleşme teorisyenlerinin aksine, sekülerleşmeye değil, dini pazarda rekabeti artırarak dini canlılığa sebebiyet verdiğini ileri sürmektedir. Yani klasik teorisyenlerce sekülerleşme sürecinin hızlandırıcılarından biri olarak kabul edilen çoğulculuk, Stark nazarında aslında dini rekabeti artırarak toplumda dini talebin oluşmasında başat rol oynamaktadır. Zira çoğulculuk, rekabet ortamını doğurmakta ve bunun neticesinde dini pazarda bulunan dini grupların yenilenmesini ve uzmanlaşmasını zorunlu kılmaktadır. Böylelikle pluralist ve rekabetçi bir yapıya sahip toplumun umumiyetle dindarlık göstergeleri yüksek olacaktır¹⁶⁵. Ayrıca, Stark sekülerleşmenin kendi kendini sınırlayan bir süreç olduğunu ifade etmektedir. Zira sekülerleşme, geleneksel dini kurumları etkisi altına alırken bölünmesine sebebiyet vermekte ve bunun neticesinde yeni dini yapılanmalar ortaya çıkmaktadır¹⁶⁶. Böylelikle Stark'a göre sekülerleşme kendi kendini sınırlamış olmaktadır. Bu bağlamda eleştirilerine devam eden Stark, sekülerleşme teorisinin yanlışlandığını açıkça dile getirmektedir. Yani bu sosyal bilimcinin gözünde sekülerleşme teorisyenlerinin vurguladığı “dini düşüş” fikri bir mitem ibaret olup gerçeklik ile bir alakası yoktur. Zira Stark, birçok sosyal bilimcinin 18. yüzyıldan itibaren, özellikle Kuzey ve Batı Avrupa ülkelerinde modernleşme süreciyle birlikte dini inanç ve

¹⁶⁴ Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion*, s. 215.

¹⁶⁵ Linda Woodhead, Paul Heelas, *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*, ss. 462-463.

¹⁶⁶ Woodhead, Heelas, a.g.e., s. 469.

pratiklerde bir düşünün gerçekleştiğini iddia ettiğini dile getirmektedir. Aynı şekilde birçok sosyal bilimcinin söz konusu ülkelerin günümüzde en düşük dindarlık göstergelerine sahip olduğu konusunda hemfikir olduğunu ifade etmektedir. Stark, bu fikirde olanların, toplumda mevcut dindarlığın yakın bir gelecekte ortadan kalkacağını da düşündüklerini ileri sürmektedir¹⁶⁷. Fakat Stark, Amerikan toplumundaki yaygın dindarlığa dikkat çekerek Avrupa'da da istikrarlı bir dini düşüşten bahsedilemeyeceğini ifade etmektedir¹⁶⁸. Ayrıca savaş ve devrim gibi toplumun yapısını alt üst eden toplumsal olaylar, dindarlık ve dini katılımı etkilemektedir. Bu nispetle, zaman zaman toplumsal dindarlık göstergelerinde düşüşler gerçekleşebilmektedir. Bu minval üzere Avrupa, bilhassa Kuzey ve Batı Avrupa bölgelerinde dindarlık düzeyi, modernleşme sürecinden önceki dönemlerde de düşük seviyelerde olmuştur. Bunun yanısıra, günümüz Avrupa'sında din kurumsal anlamda erozyona uğramasına rağmen, bireysel dindarlık anlamında ise güçlü bir biçimde yerini korumaktadır. Bu sebeple Stark'a göre, bir ülkenin çoğunluğu Tanrı inancına sahip olduğu müddetçe sekülerleşmesinden söz etmek ve o ülkeyi seküler olarak tanımlamak yanlış olacaktır¹⁶⁹.

Stark sekülerleşme teorisinin esasında bir “inanç altın çağı” mitine dayandığını ileri sürmektedir. Yani sekülerleşme teorisyenleri, geçmişte dünyanın bir bütün olarak daha dindar olduğunu ve insanların da dini vecibelere hassasiyetle riayet ettiğini düşünmektedir. Bu bakış açısına göre, “inanç altın çağı” veya dindar geçmiş fikri bir nostaljiden ibaret olup, tarihi ve bilimsel temelden yoksundur. Zira geçmişte de günümüzde olduğu gibi toplumun elit tabakası başta olmak üzere, bütün toplumsal kitleler iddia edildiğinin aksine dini kurumlarla içli dışlı olmamıştır. Stark, on birinci yüz yılda yaşamış Malmesbury'li William adlı bir rahibin (monk) İngiliz toplumunun soylularının dindarlıklarıyla ilgili şu sözünü aktarmaktadır: “Onlar, Hıristiyanlığın öngördüğü biçimde sabahları kiliseye gitmiyorlar, yatak odalarında eşlerinin kollarında uzanıyorlar...”. Stark, “Orta Çağ”da sıradan insanların da çok nadiren kiliseye gittiklerini ileri sürmektedir. Özellikle Alexander Murray'nin “Piety and Impiety in Thirteenth-Century Italy” adlı makalesine dayanarak, 13. yüzyılda

¹⁶⁷ Rodney Stark, “Secularization, R.I.P.”, *The Secularization Debate*, ss. 45-46.

¹⁶⁸ Rodney Stark, “Secularization: The Myth of Religious Decline”, *Fides et Historia*, C. XXX, S. 2, 1998, s. 7.

¹⁶⁹ Rodney Stark, a.g.m., s. 8.

İtalyan toplumunun büyük bir bölümünün kiliseye nadiren gittiğini iddia etmektedir. Başka bir ifade ile Stark, Murray'nin rivayetlerine dayanarak sadece sıradan insanların değil, aynı zamanda rahiplerin de zevk u sefa içinde olduklarını ve kiliseye pek uğramadıklarını iddia etmektedir. Bu durumun sadece İtalyan toplumu ile kısıtlı olmadığını belirten adı geçen sosyal bilimci, 15. yüzyılda İngiltere'de dindarlık göstergelerinin benzer bir minvalde gerçekleştiğini belirtmektedir¹⁷⁰. Stark, Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde bulunan tarihi mahalle kiliselerinin, mahallelerinin nüfus oranına göre çok küçük çapta olmasının “inanç altın çağı” fikrini çürütür mahiyette olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca Stark, çeşitli tarihi kilise belgelerine dayanarak sanıldığı aksine, papazların da din konusunda ihmalkar olduklarını, özellikle dini bilgilerinin eksik olduğunu, hatta her zaman yapılan Latince duaları bile doğru okuyamadıkları gibi anlamadıklarını da ileri sürmektedir. Stark'a göre, din adamlarının din konusunda ilgisizlik ve cehaleti, sıradan insanların dindarlıklarının ve dini bilgi seviyelerinin ne durumda olduğunu açıkça göstermektedir¹⁷¹. Bunun yanı sıra, Swatos ve Christiano'nun da işaret ettiği gibi, pre-modern toplum kutsalla iç içe olsaydı, insanlar Tanrının buyruklarına uygun bir hayatı sadece manastırlarda değil, her mekânda sürebilirdi¹⁷². Diğer bir ifade ile, modern öncesi toplumlar, özellikle Avrupa, bir “inanç altın çağı” tecrübe etmiş olsaydı, seküler dünyadan kaçış olarak nitelendirilen manastırlara çekilmenin bir anlamı kalmazdı. Bu sebeple adı geçen sekülerleşme eleştirmeni, dini katılımı büyük oranda bir düşüşün gerçekleştiği iddiasının (decline) yukarıda bahsedilen “dindar geçmiş” gibi yanlış bir algıya dayandığının altını çizmektedir. Bazı toplumlarda meydana gelen dini katılım düşüklüğü de Stark nazarında modernleşmeden kaynaklanmamaktadır. Yani Stark, modernleşme sürecinde Avrupa'nın Hıristiyanlıktan uzaklaşması fikrine katılmamaktadır. Zira bu sosyal bilimci, Andrew Greeley'nin Avrupa'nın hiçbir zaman Hıristiyanlaştırılmadığı ve bundan dolayı Hıristiyan bir Avrupa'dan bahsedilemeyeceği fikrine iştirak etmektedir. Bu itibarla Stark, sekülerleşme teorisinin modern toplumda dinin konumunu açıklayamadığını ve yetersiz (irrelevant) kaldığını ifade etmektedir¹⁷³. Yani Stark, sekülerleşmenin dinin geçmişi

¹⁷⁰ Stark, “Secularization, R.I.P.”, s. 47.

¹⁷¹ Stark, a.g.m., ss. 48-9.

¹⁷² William H. Swatos, Kevin J. Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", *The Secularization Debate*, s. 12.

¹⁷³ Stark, a.g.m., ss. 52-55.

ve geleceği ile ilgili bahsi geçen yanlış olduğu gün yüzüne çıkmış kehanetlerinden sonra, onu başarısız teoriler mezarlığına defnederek “huzur içinde yat” (requiescat in pace) deme zamanının geldiğini belirtmektedir¹⁷⁴.

Sekülerleşme teorisinin önemli muarızlarından biri olan Jeffrey Hadden, eleştirilerini Stark'ın izini takip ederek dile getirmektedir. Hadden özellikle “Toward Desecularizing Secularization Theory” adlı kapsamlı makalesinde sekülerleşme teorisinin çelişkilerine dikkat çekerek, sekülerleşmenin varsayımlarının doğrulanmış bir teoriden ziyade, bir ideoloji veya doktrin olduğunu ileri sürmektedir¹⁷⁵. Hadden'e göre, dinin zayıflayarak sahneden çekileceği düşüncesi, dönemin evrimci modernleşme modeline göre ya da ona paralel olarak uydurulan sosyokültürel bir üründür¹⁷⁶. Bu sosyal bilimci, bilimsel verilerin sekülerleşme teorisini desteklemediğine işaret ederek eleştirilerini dört maddede özetlemektedir:

- Sekülerleşme sistematik bir teori değildir, karman çorman (hodgepodge) bir araya getirilen fikirlerden meydana gelmektedir.
- Mevcut veriler sekülerleşmeyi desteklememektedir.
- Sekülerleşmenin etkin olduğu, özellikle kurumsal dini erozyona uğrattığı bölgelerde yeni dini hareketlerin ortaya çıkması, dinin bütün kültürlerde var olabileceğine işaret etmektedir.
- Dinin reform, isyan ve devrimle iç içe olduğu ülkelerin sayısı hergün artmaktadır. Bu da sekülerleşmenin, modernleşen toplumda dinin özel hayata geçeceği varsayımının yanlışlandığını göstermektedir¹⁷⁷. Kısacası sekülerleşmenin muarızlarına göre, sekülerleşme teorisinin öngörülerinin aksine, global anlamda din ve dinsellik yükselmektedir. Dolayısıyla modernleşme neticesinde laikleşmesi, sekülerleşmesi ve global politik arenada önemini kaybetmesi beklenen din, merkezi

¹⁷⁴ Stark, “Secularization: The Myth of Religious Decline”, s. 19.

¹⁷⁵ Jeffrey K. Hadden, “Toward Desecularizing Secularization Theory”, *Social Forces*, C. LXV, S. 3, 1987, s. 588.

¹⁷⁶ Hadden, a.g.m., s. 607.

¹⁷⁷ Hadden, a.g.m., s. 598.

konumunu hâlâ korumaktadır¹⁷⁸. Özellikle yukarıda bahsedilen ABD ve Batı dışı toplumlar, sekülerleşme eleştirmenlerinin sık sık başvurduğu alan olarak görünmektedir. Zaten sekülerleşme teorisinin yetersiz veya yanlış olarak değerlendirilmesine sebebiyet veren durum da, dünya genelinde dinin etkinliğini gözle görülür bir biçimde sürdürmesi, özellikle uluslar arası anlamda dinin siyaset arenasında etkin bir faktör olarak yer alması olmuştur. Bilhassa *Pentecostalism* gibi bazı nevezuhur hareketlerin global olarak yükselişi, modern toplumların lokomatifi olan Amerikan toplumunda dinin canlılığını sürdürmesi, Müslüman coğrafyada dinin siyasi ve sosyal anlamda güç ve prestijini büyük ölçüde muhafaza etmesi ve aynı coğrafyada "İslami" hareketlerin ortaya çıkması sekülerleşme kehanetlerine meydan okumaktadır. Bundan dolayı Berger'in işaret ettiği gibi, bugün Batı Avrupa hariç dünya en az eskisi kadar dindar bir konumdadır. Berger bazı istisnalar dışında dünyanın bir bütün olarak aşırı (furious) dindar olduğunu ifade etmektedir¹⁷⁹. Yani Batı ve Orta Avrupa dışında ABD, Müslüman ülkeler, Hint yarımadası ve Uzak Doğu ülkeleri gibi modern ve modernleşen toplumlarda din etkisini yitirmek bir yana, eskisine nazaran daha da güç kazanmaktadır. Ayrıca Batı Avrupa'da siyasi arenada da muhafazakar sağ partilerin gözle görülür canlanması bir başka dikkate değer husustur.

Böylelikle global anlamda dini canlılığa¹⁸⁰ dair örnekler, özellikle yeni dini hareketlerin yükselişi ve geleneksel dinlerde tecdid-ihya hareketlerinin artan görünürlüğü, sekülerleşme teorisinin öngörülerinin doğrulanmadığına işaret etmektedir¹⁸¹. Umumiyetle mevzubahis olan gelişmeler, "Kutsalın geri Dönüşü" (The Return of Sacred)¹⁸², "Tanrının İntikamı" (The Revenge of God)¹⁸³,

¹⁷⁸ Jeffrey Haynes, "Religion and Politics in Europe, the Middle East and North Africa", *Religion and Politics in Europe, the Middle East and North Africa*, (ed.) Jeffrey Haynes, Oxon, Routledge, 2010, s. 11.

¹⁷⁹ Peter L. Berger, "The Desecularization of the World", s. 2.

¹⁸⁰ Global anlamda dinlerin yükselişi ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Monica Duffy Toft, Daniel Philpott, Timothy Samuel Shah, *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*, New York, W.W. Northern & Company, 2011.

¹⁸¹ Talip Küçükcan, "Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası", *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 13, 2005, s. 113.

¹⁸² Bkz. Daniel Bell, "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion", *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, C. XXXI, S. 6, Mar. 1978, ss. 29-55.

¹⁸³ Bkz. Gilles Kepel, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, (çev. Alan Braley), Park, Polity Press, 1994.

“Desekülerleşme Süreci” ve buna benzer özdeyişler şeklinde sosyal bilim literatürüne geçmiştir.

Tezin ikinci bölümünde özellikle yukarıda sözü edilen KST'ye yöneltilen eleştiriler dikkate alınarak geliştirilen varoluşsal güvenlik teorisi sosyolojik analizler çerçevesinde anlatılacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

VAROLUŞSAL GÜVENLİK TEORİSİ

I. KAVRAMSAL BİR İNCELEME

A. Güvenlik Kavramı

Emniyet olarak da ifade edilen güvenlik (security) kavramı, tehlike ve endişeden uzak, yasallığın hükümferma olduğu bir durumdur. Yani güvenlik, insanların, toplumda korku yaşamadan hayatını sürdürebileceği¹ fiziki emniyetin sağlandığı bir ortama işaret etmektedir. Latince kökenli bir kavram olan *security*, *se* (olmaksızın) ve *cura* (kaygı) kelimelerinden oluşan *securitas* sözcüğünden müştaktır. Bu anlamda *Securitas* kavramı kaygıdan uzaklık ve sükûnet içinde olmak anlamına gelmektedir². Bundan dolayı *security* kavramı korkusuzluk olarak da Türkçeye tercüme edilmektedir³.

Bir insanın tam olarak kendini güvende hissedebilmesi için maddi olarak yeterli imkâna sahip, fiziki olarak her türlü tehlikeden uzak, fert olarak toplumda kabul gören ve duygusal olarak kendine güvenen biri olması gerekmektedir. Yani birey hem sosyal (social) hem de toplumsal (societal) güvenliğe ihtiyaç duymaktadır. Bir başka ifade ile birey bir fert olarak sosyal güvenliğe muhtaç iken, toplumda yaşayan bir insan olarak da toplumsal güvenliğe gereksinim duymaktadır. Zira sosyal güvenlik insanın, bireysel anlamda, özellikle ekonomik güvenliğine ve toplumsal güvenlik ise onun kolektif kimliğine olası tehditlere karşı alınan tedbirlere işaret etmektedir⁴. Güvenlik kavramının bu geniş anlam çerçevesi, insani güvenlik (human security) kavramı etrafında toplanmıştır. Bilhassa “soğuk savaş” döneminin sona ermesi ve küresel anlamda uluslararası ilişkiler ağının yaygınlaşması ile birlikte

¹TDK Türkçe Sözlük, Ankara, Türk Dil Kurumu Yay., 2011; *New Webster's Dictionary of the English Language*, Deluxe Encyclopedic Edition, Chicago, The Delair Publishing Company, 1984.

²J. Frederik Arends, “Homeros'dan Hobbes ve Ötesine: 'Güvenlik' Kavramının Avrupa Geleneğindeki Boyutları”, *Uluslararası İlişkiler*, C. VI, S. 22, 2009, s. 5.

³Hamit Atalay, *İngilizce – Türkçe Sözlük*, C. II, Ankara, TDK Yay., 1999.

⁴Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Ole Wæver, “The Changing Agenda of Societal Security”, *Globalization and Environmental Challenges: Reconceptualizing Security in the 21st Century*, (ed.) Hans Günter Brauch, Berlin, Springer, 2008, ss. 581-593.

klasik güvenlik anlayışı tartışma konusu edilmiş ve askeri tehditlerin⁵ dışında, insanı maddi ve psikolojik olarak tehdit eden hususlar güvenlik kavramı bağlamında ele alınmaya başlanmıştır. Bu çerçevede, Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP) 1994 yılında yayınladığı insani gelişme raporunda, klasik güvenlik kavramının kapsamını genişletmiştir. İnsani güvenlik perspektifi olarak ifade edilebilen bu yeni yaklaşım, devletlerarasında meydana gelen insani güvenliği tehdit eden çatışma ve savaş gibi klasik tehdit unsurlarının yanı sıra, güvenlik kavramına yeni anlamlar yükleyerek yepyeni bir güvenlik anlayışını ortaya koymuştur. Raporunda, özellikle devletlerarasında yapılan savaştan kaynaklanmayan kıtlık, ekonomik güvensizlik, gelir güvensizliği ve sağlık güvensizliği gibi genel anlamda insani güvenliği tehdit eden hususlara dikkat çekilmiş ve bu unsurlar insani güvenlik kapsamına dâhil edilmiştir⁶. Raporunda insani güvenliği tehdit eden unsurlar açlık, hastalık, psikolojik baskı gibi kronik tehditler ve gündelik yaşam örüntülerinde meydana gelen ani muzır aksilikler (harmful disruption) olarak iki grupta incelenmiştir⁷. Bu bakımdan yeni güvenlik yaklaşımı, fakirlik ve işsizlikten korunmak için ekonomi güvenliği, açlıktan korunmak için gıda güvenliği, doğal ve çevresel felaketlerden korunmak için çevre güvenliği, fiziki şiddet, cinayet gibi toplumsal sorunlardan korunmak için birey güvenliği, hastalıklardan korunmak için sağlık güvenliği, etnik ve dini gerilimlerden korunmak için topluluk güvenliği, psikolojik baskı ve insan hakları ihlallerinden korunmak için politika güvenliğinin tesis edilmesini öngörmektedir⁸. Ayrıca rapor, insani güvenliğin evrenselliğine dikkat çekerek insani güvenliğin şu dört önemli özelliğe sahip olduğunu belirtmiştir:

- Güvenlik, evrensel bir kaygıdır.
- Güvenlik bileşenleri birbiriyle bağlantılıdır.
- Güvenlik, tedbirlerle sağlanır.

⁵ Ronald F. Inglehart, Pippa Norris, "The Four Horsemen of the Apocalypse: Understanding Human Security", *Scandinavian Political Studies*, C. XXXV, S. 1, 2012, s.71.

⁶ UNDP, *Human Development Report 1994*, New York, Oxford University Press, 1994, s. 3.

⁷ Matt McDonald, "Human Security and the Construction of Security", *Global Security*, C. XVI, S. 3, 2002, s. 279.

⁸ Paul Bacon, Christopher Hobson, "Incorporating Natural Disasters into the Human Security Agenda", *Human Security and Natural Disasters*, (ed.) Paul Bacon - Christopher Hobson, Oxon, Routledge, 2014, s. 8.

- Güvenlik, devlet merkezli değil, halk merkezlidir⁹.

Yukarıda belirtildiği gibi insani güvenliği tehdit eden bir unsur, evrensel bir boyutu haiz olup diğer toplumlar için tehdit unsuru olarak algılanmaktadır. Bunun yanı sıra, insani güvenliği tehdit eden söz konusu hususlar ve alınacak tedbirler birbiriyle bağlantılı olup her biri domino etkisine sahiptir. Yani, insani güvenliği tehdit eden bir unsur veya alınacak yanlış bir tedbir diğerlerini beslemektedir. Örneğin, fiziki şiddet (violence) ve çatışma, mahrumiyet ve fakirliğe yol açabilmektedir¹⁰.

B. Ontolojik Güvenlik

Sosyal bilim literatüründe insani güvenlik kavramının sözü edilen geniş anlam yelpazesine tekabül edecek benzer kavramsallaştırmalar mevcuttur. Örneğin, ontolojik güvenlik (ontological security) kavramı, insani güvenlik kavramına benzer bir anlam ağına işaret etmektedir. Bu çerçevede ontolojik güvenlik kavramı, psikiyatrik bir kavram olarak ilk defa R.D. Laing tarafından kullanılmıştır. Laing, 1960 yılında kaleme aldığı *The Divided Self* adlı kitabında ruh ve sinir sağlığının sadece biyolojik unsurlara bağlı olmadığını ve toplumsallığın da sinir sağlığını etkilediğini ortaya koymak için ontolojik güvenlik ve ontolojik güvensizlik kavramlarını icat etmiştir¹¹. Laing'e göre ontolojik güvenlik, özellikle zamansal anlamda insanın bütünsellik, canlılık, gerçeklik ve süreklilik hissine sahip olmasına işaret etmektedir. Ontolojik güvensizlik de, insanın söz konusu hususlardan müberra olmasına işaret etmektedir. Yani, ontolojik güvensizlik, insanın, kendisini tehlikede gördüğü, anksiyeteye boğulmuş, cansız ve bölünmüş bir benliğe sahip olduğu hissine kapılması demektir. Bir başka ifade ile ontolojik güvenlik, huzurlu bir yaşamın gerekli temeli iken, ontolojik güvensizlik de Laing'e göre benliğin altını oyarak ıstırap ve ruh hastalığına (psychosis) yol açmaktadır¹². Bu açıdan ontolojik güvenli

⁹ UNDP, a.g.r., ss. 22-23.

¹⁰ UN Human Security Unit, *Human Security in Theory and Practice*, New York, 2009, s. 6-7.

¹¹ R.D. Laing, *The Divided Self*, London, Penguin Books, 1990, ss. 39-61.

¹² Jessica Wolley, "Is Ontological Security Possible?", *British Journal of Undergraduate Philosophy*, C. II, S. 2, 2007, s. 176.

insan, mental olarak huzura sahip olup, varoluşun bütün risklerini ezcümle yaşamın toplumsal, ahlaki, biyolojik ve ruhsal tüm tehditlerini bertaraf edebilmektedir¹³.

Anthony Giddens, Laing'den etkilenerek ontolojik güvenlik kavramını sosyoloji literatürüne kazandırmıştır. Giddens, ontolojik güvenliği, “toplumsal kimlik ve benliğin (self) temel varoluşsal parametreleri dâhil olmak üzere, tabii ve sosyal dünyaların görüldüğü gibi olmasına dair itimat (confidence) veya güven (trust)” olarak tanımlamaktadır¹⁴. Giddens'e göre ontolojik güvenlik, insanın öz kimliğinin (self identity) sürekliliğine, maddi ve toplumsal muhitinin değişmezliğine (constancy) dair itimadıdır. Yani, insanın etrafındaki olan biten her şeyin güvenilirliği ve muhitin insana güvenilirlik duygusunu bahşetmesi, insanda ontolojik güvenliği oluşturmaktadır. Ontolojik güvenlik kavramının fenomenolojik olarak insanın dünyada olmaklığıyla ilgili olduğunu belirten Giddens, Erik H. Erikson'un fikirlerinden esinle, güven duyma sürecini insanın bebeklik dönemine kadar götürmektedir¹⁵. Erikson'un psikososyal gelişim teorisi çerçevesinde yer verdiği temel güveni, insan bebeklik döneminde edinmektedir. Psikososyal gelişim teorisine göre, bebek anne veya bakıcısının davranışlarında güvenilirlik hissettiği zaman, genel olarak temel güven duygusunu, özellikle annesi ve bakıcısına karşı geliştirerek edinmektedir¹⁶. Bu itibarla, insanın genel olarak diğer insanlara olan itimat etme duygusu (herhangi bir tehlike veya kötülük gelmeyeceğine dair hissiyat), bebeklik döneminde insana anne veya bakıcısı tarafından öğretilip adeta güven aşısı yapılmaktadır. Böylelikle, modern teknolojinin gelişimiyle paralel bir biçimde zuhur eden nükleer savaş gibi potansiyel ontolojik sorunlar, büyük ölçüde alışkanlık yoluyla bertaraf edilmektedir¹⁷.

Ontolojik güvenlik kavramı psikiyatri, psikoloji ve sosyolojinin yanı sıra siyaset biliminde de kullanılmaktadır. Uluslararası ilişkiler çerçevesinde devletlerin ontolojik güvenliği tartışmaları, özellikle Brent J. Steele ve Jennifer Mitzen'in

¹³ Laing, a.g.e, s. 39.

¹⁴ Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge, Polity Press, 1986, s. 375.

¹⁵ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1996, s. 92.

¹⁶ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 2003, ss. 734-735.

¹⁷ Giddens, a.g.e., ss. 92-94.

çalışmalarında yoğun bir şekilde konu edilmiştir¹⁸. Bir devletin ontolojik güvenliği, fiziki güvenliğe dayalı korkudan ziyade, varoluş kaygısı etrafında tartışılmaktadır. Zira sosyal aktörler olarak kabul edilen devletlerin de tıpkı insanlar gibi, fiziksel güvenliğin yanı sıra ontolojik güvenlik arayışı içinde olduğu düşünülmektedir.

Bu çalışmanın ana konusunu oluşturan varoluşsal güvenlik teorisi, yukarıda özetlenmeye çalışılan insani güvenlik kavramı etrafında teorikleştirilmiştir. Bahusus varoluşsal güvenlik teorisyenleri, insani güvenliğin, dindarlık dâhil kültürel değerlerin aşınmasına sebebiyet vereceğini ileri sürmektedir. Bu husus ilerleyen bölümlerde etrafıca ele alınacaktır.

II. VAROLUŞSAL GÜVENLİK KAVRAMI VE TARİHSEL ARKA PLANI

Varoluşsal (existential) kavramı varoluş ile ilişkin veya varoluş ile ilgili olandır. Kavram, umumiyetle Kierkegaard düşüncesinden esinlenerek Sartre tarafından kurulduğu kabul edilen ve varoluşun özden önce geldiğini savunan varoluşçuluk felsefesine gönderme yapmak için kullanılmaktadır¹⁹. Varoluşsal güvenlik ise insana yaşamının (survival) emniyette (secure) olduğunu hissettiren bir duygudur²⁰. Yani varoluşsal güvenlik, insanın yaşamının riskten beri, korkudan azade ve güvende olduğunu hissetmesi demektir. Felsefi bir kavram olarak varoluşsal güvenlik, yaşamın anlamsızlığına işaret eden varoluşsal kaygı, varoluşsal kriz, varoluşsal boşluk gibi varoluşsal sorunlardan yoksun bir yaşama işaret etmektedir. Fakat varoluşsal güvenlik kavramı, çok geniş bir anlam haritasına sahip olup, özellikle felsefe ve psikoloji mahfillerinde değişik anlam ağlarına gönderme yapmak için kullanılmaktadır.

¹⁸ Bu konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Brent J. Steele, "Ontological Security and Power of Self-Identity: British Neutrality and the American Civil War", *RIS*, C. XXXI, S. 3, July 2005, ss. 519-540. Bkz. Brent J. Steele, *Ontological Security and International Relations*, London, Routledge, 2008. Ayrıca bkz. Jenniefer Mitzen, "Ontological Security in World Politics: State Identity and the Security Dilemma", *EJIR*, C. XII, S. 3, 2006, s. 341-370.

¹⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yay., 1999, ss. 889-892.

²⁰ Pippa Norris, Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 4.

Sekülerleşme tartışmaları bağlamında varoluşsal güvenlik, bir teori olarak Pippa Norris ve Ronald Inglehart'ın çalışmalarında şekillenmiştir. Varoluşsal güvenlik teorisinin temelleri ise özellikle Inglehart'ın, 1970'li yıllardan beri çeşitli eserlerinde genel olarak modernleşme kuramı çerçevesinde, özellikle post materyalizm ve ekonomik gelişmeye paralel olarak, dini değerler dâhil, tüm geleneksel değerlerin değişim ve dönüşüme uğrayacağı tezine dayanmaktadır. Zira Inglehart'ın postmateryalist bakış açısına göre, İkinci Dünya Harbi'nden sonra, Batı toplumlarında, bilhassa modernleşmiş Avrupa ülkelerinde refah ve zenginlik sonucunda insanlar maddi taleplerden ziyade, eşitlik, aidiyet, kendini ifade etme, kendini gerçekleştirme, yaşam kalitesi ve çevrenin korunması gibi “değerlere” öncelik tanımaktadır²¹. Kuşaklar arasında meydana gelen bu değişim ve dönüşüm süreci, Inglehart tarafından “sessiz devrim” (silent revolution) olarak nitelendirilmiştir. Bu konuyu ilk defa 1971 yılında bir makale kapsamında ele alan Inglehart, 1977 yılında yazdığı *The Silent Revolution: Changing Values Political Styles Among Western Publics* adlı kitabında detaylıca incelemiştir²². Inglehart post materyalizm tezini, Abraham Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinden esinle saha araştırmalarına dayandırarak, müreffeh toplumlardaki postmateryalist eğilimlere yönelişin giderek yükseldiğini ileri sürmektedir. Inglehart'a göre, bilhassa kuşaklar arasında gerçekleşen eğilim değişiminden dolayı, yeni nesil daha çok postmateryalist değerler olarak nitelendirilen değerlere yönelmektedir²³. Postmodern değerler olarak da nitelendirilen söz konusu değerler, Inglehart'ın “kuşaklar arası değer değişimi” tezine dayanmaktadır. Kuşaklar arası değer değişimi tezine göre insanlar öncelikli olarak en çok ihtiyaç duyduğu şeylere yönelmektedir. Burada sosyoekonomik çevre büyük ölçüde değer ve ihtiyaç hiyerarşisini belirlemektedir. Yani, iâşe ibate gibi fizyolojik ihtiyaçların yanı sıra fiziki güvenlik, insanın entelektüel ve estetik ihtiyaçlarına galebe çalarak geri plana itilmesine sebebiyet vermektedir. Çünkü fizyolojik olarak doyurulmamış insan için entelektüel ve estetik ihtiyaçlar ikinci planda kalmaktadır. Bu itibarla Inglehart nazarında, insanlık tarihinin büyük bir

²¹ Bkz. Ronald Inglehart, “The Silent Revolution in Europe: Intergenerational Change in Post-Industrial Societies”, *The American Political Science Review*, C. LXV, S. 4, 1971, ss. 991-1017.

²² Bkz. Ronald Inglehart, *The Silent Revolution: Changing Values Political Styles Among Western Publics*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

²³ Ronald Inglehart, *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton, Princeton University Press, 1997, s. 33.

bölümünde istikrarsızlık, öngörülemezlik, ekonomik mahrumiyet, açlık ve kıtlık gibi sorunları insanoğlu doğal olarak en öncelikli problemleri olarak görmüştür. Zaten benzer bir saik bütün canlılarda görülmektedir. Ayrıca Inglehart'a göre, yakın tarihe kadar insanların ekseriyetinin yaşama teminatı olmamıştır. Fakat kültürlerin gelişmesi ve değişmesi neticesinde, kültür kaynaklı şiddeti besleyen etmenler devre dışı bırakılmaya başlanmıştır. Böylelikle Inglehart'a göre şiddete yol açan servetin biriktirilmesi hırs olarak algılanmış ve paylaşım esas erdem olarak görülmüştür²⁴.

Inglehart, Weber'in kapitalist toplumun gelişmesi ile ilgili tezine dayanarak, Protestan Avrupa gelenek ve kültüründe meydana gelen değişimin bir sonucu olarak, geleneksel anlamda hırs ya da ayıp olarak kabul edilen servetin biriktirilmesi olayının tamamen değiştiğini ileri sürmektedir. Zira yeni anlayışa göre servetin biriktirilmesi hırs ya da ayıp olarak değil, erdem olarak algılanmaya başlamıştır. Yani Protestan kültüründeki değişim, geleneksel paylaşım ve bağışa dayalı iktisat düşüncesini altüst etmiştir²⁵. Böylelikle yaygınlık kazanan kültür değişmelerine bağlı olarak dönüşümler, çeşitli psikolojik sorunları tetiklemesine rağmen, sanayi öncesi toplumlardaki ölümcül hastalıklar ve açlık gibi ölüme sürükleyen sorunları azaltmıştır. Yani, dünyanın bir bölümünde hâlâ bir sorun olarak kabul edilen kötü beslenmeye bağlı olarak meydana gelen sorunlar, modernleşme süreci neticesinde özellikle sanayi toplumlarında ortadan kaldırılmıştır²⁶. Bütün bu gelişmelere rağmen, Inglehart düşüncesine göre toplumlar İkinci Dünya Harbine dek ekonomik refah düzeyine ulaşamamıştır²⁷. Bundan ötürü Inglehart, Marksist bir pencereden, özellikle sanayi toplumunun oluşumu sırasında kötü ekonomik şartlara bağlı olarak temel çatışmanın ekonomiden kaynaklandığına işaret etmektedir²⁸. Ancak yukarıda zikredildiği üzere, İkinci Dünya Harbine müteakip gelişen ekonomik güvenlik ve toplumsal refah, özellikle Batılı toplumlarda yükselmiştir. Öyle ki, İkinci Dünya Harbinden sonra dünya tarihinde görülmemiş bir zenginlik söz konusu olmuştur. Böylelikle Inglehart, kişi başına reel gelirin birçok sanayi toplumunda geçmişe

²⁴ Inglehart, a.g.e., s. 31-32.

²⁵ Inglehart, a.g.e., s. 32.

²⁶ Ronald Inglehart, "Modernization, Postmodernization and Changing Perceptions of Risk", *International Review of Sociology*, C. VII, S. 3, 1997, s. 449.

²⁷ Inglehart, *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, s. 32.

²⁸ Inglehart, a.g.e., s. 32.

nazaran yedi katına kadar arttığını ifade etmektedir. Özellikle Japonya gibi ülkelerde bu oranın 20 ya da 30 katına kadar yükseldiğini vurgulamaktadır. Ekonomide iyileşme süreci, insanlarda bir ekonomik güvenlik hissini oluşturmuştur. Bunun yanı sıra, ekonomideki iyileşme refah devletinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Inglehart'a göre ekonomik güvenlik ve refah sayesinde insanlık tarihinde ilk defa yaşamın garanti altına alınabileceğini hisseden, varoluşsal güvenliğe sahip bir nesil arzi endam etmeye başlamıştır. Böylece postmateryalist değerlere yönelik revaç bulmuştur²⁹.

Inglehart'ın gözünde geleneksel siyaset biçimini, geleneksel dini, toplumsal normları ve cinsellik normlarını altüst eden ve İkinci Dünya Harbinden sonraki nesilde bariz bir şekilde görülen postmateryalist değerlere yönelmeyi sağlayan iki önemli faktör bulunmaktadır: Birincisi, müreffeh toplumlarda yükselen bir güvenlik söz konusudur. Inglehart'a göre sanayi öncesi toplumlarda insanların mutlak kanunlara bağlı kalmasına sebebiyet veren risk ve stres ortamı, müreffeh toplumlarda artan güvenlik sayesinde azalmıştır. Bu itibarla modern insan, yani nispi olarak güvenli insan, pre-modern insana nazaran yerleşik toplumsal davranış örüntülerini gölgede bırakabilmektedir. İkincisi, toplumsal ve dini normları ayakta tutan aile gibi kurumlar, temelleri zayıfladığından ötürü fonksiyonelliğini yitirmektedir. Zira post-sanayi toplumlarda, geleneksel toplumlardan farklı olarak, çalışma hayatı aile dışına taşındığı için aile temel ekonomik bir kurum olarak görülmemektedir. Ayrıca post-sanayi toplumlarda ebeveynler çocukların yegâne hamisi olarak görülmemektedir. Çünkü post-sanayi toplumlarda genelde hayatta kalma sorumluluğu aileden devlete geçmiştir. Yani geleneksel toplumlarda olduğu kadar anne ve babanın ayrılması çocukları etkilememektedir. Inglehart'ın analizine göre, geleneksel ailenin yerine getirdiği eğitim gibi birtakım mesuliyetler, refah devletleri tarafından yerine getirilmektedir. Inglehart bunu, ailenin kurumsal anlamda temellerinin sarsıldığına ve zayıfladığına bir işaret olarak okumaktadır³⁰.

Inglehart düşüncesine göre, toplumsal refahın düşmesi gibi toplumun refah düzeyinde meydana gelen herhangi bir değişiklik, insanların ihtiyaç öncelikleri

²⁹ Inglehart, a.g.e., s. 32.

³⁰ Inglehart, a.g.e., ss. 40-41.

sıralamasını değiştirebilmektedir. Yani insanlar, genel manada güvenlik hissini kaybettiği takdirde, tedricen İkinci Dünya Harbinden önceki, özellikle pre-modern dönemdeki gibi en öncelikli ihtiyaç konumunda olan fiziki güvenlik ve fizyolojik ihtiyaçlar olarak nitelendirilen maddi kazanımlara yeniden yönelebilmektedir³¹.

Kültürel anlamda bu yönelim değişim sürecini postmodernleşme³² (postmodernization) olarak ifade eden Inglehart'a göre, sosyoekonomik çevre ve ihtiyaç hiyerarşisi arasında önemli bir bağ olmasına rağmen, insanın sosyalleşme ve kültürlenme yıllarında edindiği değerler, yaşamının ileriki aşamalarında etkili olmaya devam etmektedir³³. Bir başka deyişle, insanın gelişim yıllarında özümlediği değerler, yaşamının yönünü hayatı boyunca belirlemeyi sürdürmektedir. Bu yüzden postmodern değerlere evriliş ancak kuşak değişimi sonucunda meydana gelmektedir. Zira yukarıda belirtildiği gibi, sosyoekonomik çevrenin ideal düzeyde olması ya da toplumsal ve bireysel anlamda refah ve zenginliğin yükselmesi, gelişim yıllarında edinilen dünya görüşüne, yaşama yön verme noktasında engel teşkil edememektedir. Fakat modernleşme neticesinde gelişen ekonomik güvenlik, bireysel ve toplumsal bazda refah ve zenginlik, yeni neslin dünyaya bakış açısının büyük ölçüde yönünü değiştirmektedir. Zira Inglehart'ın nazarında ekonomik güvenlik ve toplumsal refah insanlarda yaşamlarının garanti altında olduğu hissini, yani varoluşsal güvenlik hissini oluşturmaktadır. Bunun neticesinde varoluşsal güvenli insan, kendini ifade etme ve kendini gerçekleştirme gibi postmateryalist değerlere yönelmektedir. İnancı reaktif bir davranış olarak algılayan Inglehart'ın nazarında dinin etkinliği, modern öncesi toplumlarda söz konusu olmuştur. Çünkü Inglehart'a göre, insanın varoluşu tehdit edildiği zaman stres baş göstermektedir. İnsanın stres ve karşılaştığı tehdit ile baş etmek için inanç sistemleri devreye girmektedir. Özellikle öngörülebilirlik ve olayları anlamlandırma hissi sağlayan inanç sistemleri, insanı bu stresli durumlardan kurtarabilmektedir. Aksi takdirde insan depresyon ve benzeri gibi psikolojik sorunlarla karşı karşıya kalabilmektedir. Inglehart'ın analizine göre büyük dini gelenekler, insanlara doğrudan öngörülebilirlik ve evrende olup biten her şeye hâkimiyet hissi sağlamasa da, muktedir ve koruyucu bir Tanrı fikri etrafında

³¹ Inglehart, *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, s. 35.

³² Inglehart, a.g.e., s. 5.

³³ Inglehart, a.g.e., s. 33.

şekillendiklerinden dolayı mensuplarına öngörülebilirlik ve hakimiyet hissini dolaylı bir biçimde sağlayarak anksiyeteye yol açacak olan stresle baş etmede yardımcı olmaktadır³⁴.

Inglehart, ekonomik güvenlik neticesinde postmateryalist değerlere ulaşan varoluşsal güvenli insanın, cinsiyete dayalı toplumsal rollerini gözden geçirerek cinsellik törelerini, politik ve dini temayüllerini yeniden biçimlendireceğini iddia etmektedir. Bu kapsamda Inglehart düşüncesine göre, gönenç düzeyine ulaşmış insan böylelikle seküler bir bilince doğru evrilmeye başlamaktadır. Zira pre-modern toplumlarda din ve benzeri yapılanmalar tarafından sağlanan güvenlik hissi, modern refah devletlerinin ortaya çıkması ile birlikte değişime uğramaktadır. Yani modern refah toplumlarında, pre-modern toplumlarda yaygın olan kırılma hissi minimize edilmiştir³⁵. Politika arenasında Inglehart'a göre gönenç ve güvenlik genel anlamda çoğulculuğa, özel anlamda ise demokrasiye kapı aralamaktadır³⁶. Ancak Inglehart, iyi ekonomik düzey ve postmateryalist değerler arasında doğrudan bir ilişkiden bahsedilemeyeceğini ifade ederek, bunun kişinin ekonomik düzeyinin yüksek olmasından daha ziyade, kendisini güvende hissetmesi ile ilgili olduğunu ileri sürmektedir. Yani güvenlik hissini oluşmasında salt ekonomik şartların iyi olması değil, aynı zamanda bireyin içinde doğup büyüdüğü soyokültürel çevre ve sosyal refah kurumları da etkin biçimde önemli bir rol oynamaktadır³⁷. Fakat genel anlamda Inglehart'ın tezlerine bakıldığında, ekonominin, bhusus güvenlik hissini oluşmasında ya da postmateryalist değerlere yönelişte başat katalizör konumunda olduğu görülmektedir.

³⁴ Inglehart, a.g.e., ss. 37-38.

³⁵ Inglehart, a.g.e., s. 33.

³⁶ Inglehart, a.g.e., s. 39.

³⁷ Inglehart, a.g.e., s. 34.

III. VAROLUŞSAL GÜVENLİK TEORİSİ

A. Varoluşsal Güvenlik Odaklı Sekülerleşme Teorisine Genel Bir Bakış

Tezin birinci bölümünde detaylı bir şekilde ele alındığı üzere, dinin modern endüstriyel toplumun gelmesi ile birlikte ortadan kalkacağı fikri, hemen hemen tüm klasik sosyal bilimciler tarafından paylaşılmıştır. Yani klasik sosyal bilimde, din ve doğaüstü inancın, modern ve modernleşen toplumlarda, pre-modern toplumlarda sahip olduğu belirleyici rolünü yitirerek modernleşme sürecinin nihayetinde ortadan kalkacağı düşünülmüştür. Norris ve Inglehart'ın da işaret ettiği gibi C. Wright Mills'in şu sözleri modern toplumlarda dini nasıl bir serencamın beklediğini özetler mahiyettedir:

Bir zamanlar düşünce, pratik ve kurumsal form olarak dünya kutsal ile dolu idi. Reformasyon ve Rönesans'tan sonra modernleşmenin güçleri tüm dünyada etkili oldu. Bu tarihsel sürecin doğal bir neticesi olarak sekülerleşme de kutsalın egemenliğini sarstı(loose). Böyle bir süreçte kutsal, muhtemelen özel alan hariç, tamamen ortadan kalkacaktır³⁸.

Din ile ilgili bu bakış açısı sekülerleşme teorisi çerçevesinde sistematikleştirilmiştir. Fakat dinin endüstriyel hatta post endüstriyel toplumlarda bile bir şekilde varlığını sürdürmesi, sosyoloji literatüründe KST olarak geçen teorinin sorgulanmasına neden olmuştur. Böylelikle sekülerleşme teorisinin karşıtları günümüzde dinin politika başta olmak üzere toplumsal kurumlarda icra ettiği fonksiyonlarına işaret ederek esasında izmihlale uğrayanın din değil, sekülerleşme teorisi olduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle dinin ekonomik modeli gibi alternatif teorilerin yanı sıra, Steve Bruce gibi bazı sosyologlar KST'yi gözden geçirerek yöneltilen eleştirilere yeni veriler ışığında cevap sunmaya çalışmıştır.

Çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden KST'nin güncellenmiş biçimi olan varoluşsal güvenlik teorisi de, yukarıda işaret edilen eleştirilere cevap niteliği taşımaktadır. Varoluşsal güvenlik teorisinin sahipleri, Amerikalı iki siyaset bilimcisi Pippa Norris ve Ronald Inglehart da KST'nin revize edilip güncellenmesinin gerekli

³⁸ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 3.

olduğunu ifade etmektedir. Norris ve Inglehart, KST'nin dünya genelindeki dini canlılığı açıklamakta yetersiz olduğu konusunda sekülerleşme karşıtları ile hemfikirdirler. Bu minvalde Norris ve Inglehart, klasik sosyolojik düşüncede çokça paylaşılan bir model haline gelen sekülerleşmenin, özellikle dinin modernleşme sürecinin nihayetinde ortadan kalkması öngörüsünün tutmadığını açıkça kabul etmektedir. Zira modern dünyada din öngörüldüğü gibi kaybolmamıştır ve hiç kaybolacak izlenimi de vermemektedir. Ancak Norris ve Inglehart'ın gözünde dinin günümüzde varlığını sürdürmesi, 20. yüzyılda din ve dinselliğin geleceğiyle ilgili geliştirilen düşünce ve öngörülerin, özellikle KST etrafında toplanan fikirlerin, tamamen yanlışlandığını göstermemektedir. Bu itibarla, adı geçen sosyal bilimciler “sekülerleşme teorisinin sosyoloji literatüründen atılması”³⁹, “tamamen hatalı olarak değerlendirilmesi”⁴⁰ ya da “başarısız teoriler mezarlığında defnedilmesi”⁴¹ gibi düşüncelerin prematüre ve büyük bir hata ol/duğunu/acağını iddia etmektedir⁴². Zira sekülerleşme karşıtlarının ısrarla üzerinde durdukları ABD ve dini canlılığa dair diğer örnekleri saptırıcı örnek olarak değerlendirilmektedir. Aynı zamanda Norris ve Inglehart, Weberyan ve Durkheimci sekülerleşme versiyonlarının çağdaş tartışmalarda şüpheyle karşılandığını da belirtmektedir. Bu çerçevede Norris ve Inglehart, dinin çöküşüne odaklı bir teoriden ziyade, dini değişimi izah edebilen bir teoriye ihtiyaç olduğu konusunda, Stark ve Finke gibi sekülerleşme teorisinin muarızlarıyla hemfikir olduklarını beyan etmektedir⁴³. Bununla birlikte Norris ve Inglehart sekülerleşme teorisinin sosyal bilim literatüründen atılması yerine, revizyondan geçirilmesi, yeniden biçimlendirilip güncellenmesinin daha isabetli olacağını düşünmektedir.

Bu kapsamda Norris ve Inglehart, varoluşsal güvenlik merkezli sekülerleşme teorisini geliştirmeye çalışmaktadır. Yani bu teori rasyonelleşme (Weberyan) ve

³⁹ Bkz. David Martin, “Towards Eliminating the Concept of Secularization”, *Penguin Survey of Social Sciences*, (ed.) J. Gould Baltimore, Middlesex, Penguin Books, 1965, ss. 169-182.

⁴⁰ Peter L. Berger, “The Desecularization of the World: A Global Overview”, *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*, (ed.) Peter L. Berger, Washington D.C., Ethics and Public Policy Center, 1999, ss. 1-18.

⁴¹ Rodney Stark, "Secularization R.I.P.", *The Secularization Debate*, (ed.) William H. Swatos Jr-Daniel V. A. Olson, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2000, ss. 41-66.

⁴² Ronald Inglehart, “Why Didn't Religion Disappear? Re-examining the Secularization Thesis”, *Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB-Mitteilungen)*, S. 105, 2004, s. 7.

⁴³ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 13.

işlevsel farklılaşma (Durkheimci) tezlerine dayanmayıp varoluşsal güvenlik tezi üzerine temellendirilmiştir⁴⁴. Zira bu sosyal bilimciler, rasyonelleşme ve işlevsel farklılaşma süreçlerinin toplumların sekülerleşmesinde kilit bir rol oynamış olabileceğini kabul etmelerine rağmen, varoluşsal güvenliğin bahsi geçen süreçlere nazaran toplumların sekülerleşmesinde daha etkili olduğunu/olacağını ileri sürmektedir. Çünkü varoluşsal güvenlik odaklı sekülerleşme teorisi, genel anlamda modernite ve din arasındaki münasebeti, özel anlamda dini değişim ve dönüşümün arkasındaki saikleri izah etme potansiyeline sahiptir. Yani varoluşsal güvenlik odaklı sekülerleşme teorisi, dini pratiklerde meydana gelen değişim ve dönüşümü bölgesel olarak değil, küresel anlamda açıklama iddiasını taşımaktadır⁴⁵. Bir başka ifade ile Norris ve Inglehart'a göre, varoluşsal güvenlik odaklı sekülerleşme teorisi dünya genelinde din-modernleşme ilişkisini açıklayabilecek potansiyele sahiptir. Bu amaçla gerçekçi bir sonuca varabilmek için dünya genelinde müreffeh (modern) ve fakir (pre-modern) toplumları sistematik ve mukayeseli bir biçimde ele almak gerekmektedir. Yani, sekülerleşmeyi ölçmek ya da gerçekleşiyor olup olmadığını ortaya koymak için meseleyi sadece Avrupa ve Amerika ya da Katoliklik ve Protestanlık bağlamında ele almak yeterli olmadığından dolayı dünya genelinde dinin gidişatını izleyerek resmin tamamına bakmak zaruridir⁴⁶. Çünkü Norris ve Inglehart'a göre, eleştirilerin çoğu anomali olarak adlandırılacak gelişmelere ve dünya genelindeki din-modernleşme bağlamında gelişen olaylardan ziyade belli bir bölgeye odaklıdır. Özellikle sekülerleşmenin gerçekleşiyor olup olmadığının, toplumların ulaştığı refah seviyesine göre değerlendirilmesi gerektiğinin altı çizilmektedir. Aynı zamanda varoluşsal güvenlik teorisyenleri, nispi olarak varoluşsal güvenli ve sekülerleşmiş olduğu kabul edilen modern Avrupa toplumlarında da dinin izdüşümlerinin tamamen kaybolmadığını ifade etmektedirler. Nitekim anketlere katılan ya da çeşitli resmi platformlarda yer alan Avrupa insanı kendini umumiyetle Protestan ya da Katolik olarak tanıtarak Tanrıya inandığını beyan etmektedir. Fakat varoluşsal güvenlik teorisyenlerine göre, bu toplumlarda dinin insanların yaşamlarına rehberlik ve etki etme konusunda tedrici olarak bir düşünüş meydana

⁴⁴ Norris, Inglehart, a.g.e., s. 217.

⁴⁵ Norris, Inglehart, a.g.e., s. 13.

⁴⁶ Norris, Inglehart, a.g.e., s. 4.

gelmiştir⁴⁷. Bu kapsamda bu teorinin sahiplerine göre, sanayi sonrası toplumlarda dini katılım ve değerlerin düşmesi ile birlikte, seçmen davranışlarına etki ettiği düşünülen dini ve mezhepsel faktörlerin devre dışı olma ya da dini bağlılıktan uzaklaşma (religious dealignment) süreci söz konusu olmuştur/olmaktadır. Yani dini aidiyet insanların sosyopolitik kararlarına etki etmemektedir. Norris ve Inglehart'a göre, dini anlamda gözü kapalı destek ya da bağlılık, gelişmekte olan toplumlarda sanayi sonrası toplumların aksine yürümektedir. Bir başka deyişle gelişmekte olan toplumlarda din, politik konularda önemli bir faktör olarak rol oynamaya devam etmektedir⁴⁸.

Daha önce de ifade edildiği üzere, bir kavram olarak varoluşsal güvenlikle kastedilen, insana yaşamının (survival) emniyette (secure) olduğunu hissettiren bir duygu olmasıdır. Yani varoluşsal güvenlik, insanın yaşamının riskten beri ve güvende olduğunu hissetmesi demektir. Fakat bir teori olarak varoluşsal güvenlik din ve dindarlığın, varoluşsal güvenliğe sahip olmayan toplumlarda canlılığını idame ettireceğini iddia etmektedir. Norris ve Inglehart varoluşsal güvenliğe sahip, toplumsal (socio-tropic) ve bireysel (ego-tropic) yaşam riskinin büyük ölçüde düştüğü post-sanayi ve müreffeh toplumlarda, dini pratik, ritüel ve inancın, sekülerleşme teorisyenleri tarafından öngörüldüğü gibi, sistematik bir şekilde erozyona uğradığını iddia etmektedir. Yani varoluşsal güvenliğin berkemal olduğu toplumlarda din ve dinsel, toplumsal önemini tedricen kaybederek insanların gündelik yaşamı üzerindeki etkisini yitirmektedir.

Bu kitap, insanların, bekanın (survival) garanti altına alınabileceği kadar güvende olduğu hissi anlamına gelen varoluşsal güvenlik duygusuna sahip olma durumunu vurgulayan sekülerleşme teorisinin revize edilmiş bir versiyonunu geliştirmektedir⁴⁹.

Kısacası Norris ve Inglehart'a göre dindarlık, esasen fiziki, toplumsal ve bireysel kırılabilirlik hissi, yani risk dolu yaşam tarafından reaktif olarak tetiklenmektedir. Böyle risk dolu bir ortamın insanı doğal olarak yüce bir varlığa

⁴⁷ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 5.

⁴⁸ Norris, Inglehart, a.g.e., s. 22.

⁴⁹ Norris, Inglehart, a.g.e., ss. 4-5.

inanmaya sevk edebileceğini dile getiren Inglehart, bu durumu “siperde (foxhole) ateist olmaz” aforizmasıyla özetlemeye çalışmaktadır⁵⁰.

Biz dindarlığın öneminin korunmasız (vulnerable) popülasyonlar arasında, özellikle bireysel anlamda yaşam tehdit riskiyle (personal survival-threatening risk) karşı karşıya kalan yoksul toplumlarda yaşayan insanlar arasında sürdürmekte olduğuna inanıyoruz. Biz fiziksel, toplumsal ve kişisel risklere maruz kalmanın dindarlığa sevk eden kilit faktör olduğunu iddia ediyoruz⁵¹.

Bu bakımdan varoluşsal güvenlik teorisyenlerinin dine, Marksist ve Freudyen bir pencereden yaklaştıkları aşikârdır. Zira Marks da dinin ortaya çıkışını primitif insanın doğa karşısındaki çaresizliğine bağlamaktadır⁵². Aynı şekilde dini, nevroz olarak tanımlayan Freud da, dini inancın bireysel ve toplumsal yoksunluklara tepki olarak ortaya çıktığını belirtmektedir⁵³. Dolayısıyla varoluşsal güvenlik teorisyenleri de tıpkı klasik sosyologlar gibi din ve dindarlığın fakirlik ve çaresizliğin, yani yoksunlukların yoğun olarak yaşandığı bir ortamın sonucu olarak ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Bu itibarla bir teori olarak varoluşsal güvenliğin klasik sosyoloji geleneğindeki din anlayışının izlerini bariz bir şekilde taşıdığı dikkat çekmektedir. Zira klasik modernleşme teorilerinde olduğu gibi varoluşsal güvenlik teorisi de, dini inancın neşvünema bulduğu zemin, yani güvensizlik, öngörülemezlik ve kırılabilirlik ortamı modern toplum tarafından ortadan kaldırıldığında dini inancın düşüşe geçeceğini ileri sürmektedir. Bu çerçevede Norris ve Inglehart'a göre, özellikle doğaüstücü dinler, bu bilinmeyen ve varoluşsal tehditlerle dolu dünyada insanlara itminan, öngörülebilirlik ve bhusus güvenlik hissi sağlamaktadır. Bir başka deyişle, mezkûr sosyal bilimciler metafiziksel dinlerin en önemli fonksiyonunun güven aşılama olduğunu ileri sürmektedir.

Gelişmekte olan toplumlarda modernleşme süreci özellikle en yoksul tabakalardaki yaşama (survival) yönelik olan tehditleri eksiltir. Böylece

⁵⁰ Inglehart, *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, s. 42.

⁵¹ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 4.

⁵² Furseth, Repstad, *An Introduction to Sociology of Religion*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2006, s. 30.

⁵³ Bkz. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, (çev. James Strachey), New York, W.W. Norton & Company, 1975.

güvenlik duygusunu yükselterek dinin sağladığı tatmine (reassurance) olan ihtiyacı azaltır⁵⁴.

Böylelikle dolaylı olarak tüm toplumların, Batı Avrupa toplumları gibi varoluşsal güvenliğe ulaştığı takdirde, doğal olarak dini nüfuzdan beri bir geleceğe doğru ilerleyebileceğine işaret edilmektedir. Yani modernleşme, fertlere hem bireysel hem de toplumsal anlamda varoluşsal güvenlik sunduğu takdirde sekülerleşme gerçekleşebilmektedir.

Varoluşsal güvenlik teorisyenleri dini değer, inanç ve pratiklerin aşınmasının, yani sekülerleşmenin, insani gelişmişlik ve sosyoekonomik eşitliğin sağlanmasına bağlı olarak gerçekleşeceğini ileri sürmektedir. Bir başka ifade ile varoluşsal güvenlik, toplumsal modernleşme, insani gelişmişlik ve ekonomik eşitliğin sağlanması ile ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple varoluşsal güvenlik teorisinin esasını modernleşme süreci teşkil etmektedir. Zira Norris ve Inglehart, toplumsal ve ekonomik gelişmeyi modernleşme kuramı çerçevesinde ele almaktadır. Bu kapsamda bu sosyal bilimcilere göre toplumsal modernleşme süreci, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş ve sanayi toplumundan bilgi, postmodern, postmateryalist gibi kavramlarla nitelendirilen toplumsal refah endeksli sanayi sonrası topluma geçiş olmak üzere iki önemli aşamayı kapsamaktadır. Böylelikle modernleşme süreci, gelişmekte olan toplumlarda yaygın varoluşsal tehditleri azaltarak bir telafi mekanizması olarak işleyen dinin fonksiyonunu erozyona uğratmaktadır. Zira modernleşme insanlara güvenlik aşılayarak dine olan ihtiyacı azaltmaktadır⁵⁵.

Norris ve Inglehart'a göre güvenliğin, bilhassa varoluşsal güvenliğin, en önemli ayağı sadece ekonomik gelişmişlik değil, ekonomik gelişmeyi de içine alan insani gelişmişliktir. İnsani gelişmişlik sayesinde toplumun bütün sektörleri eşit bir şekilde tedarüs, başka bir ifade ile eğitim hakkını elde etmenin yanı sıra, temel sağlık hizmetlerinden de faydalanabilmektedir. Ayrıca tüm toplum kesimleri yeterli miktarda besin ve temiz sudan faydalanma imkânına sahiptir. Özellikle insani gelişmişlik sayesinde yoksullara asgari geçim güvenliği sağlanmaktadır. Güvenliğin

⁵⁴ Pippa Norris, Ronald Inglehart, "Are High Levels of Existential Security Conducive to Secularization? A Response to Our Critics", *Mid-West Political Science Association Annual Meeting*, Chicago, 2010, s. 1.

⁵⁵ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 53.

sağlanmasında zenginlik ve refahın tüm toplumun katmanlarına yayılmasının önemine vurgu yapan Norris ve Inglehart'a göre, petrol gibi doğal maden rezervlerinden dolayı zengin bazı ülkeler, insani gelişmişlik kapsamında sayılan hizmetlerden yoksun halklara sahiptir. Yani mezkûr ülkeler yüksek milli gelire sahip olmalarına rağmen, insani gelişmişlik konusunda mesafe kat edememektedir. Zira söz konusu toplumlardaki toplumsal eşitsizlik, muhteris elit tabakanın varlığı ve hükümet bazında yaygın yolsuzluk gibi sorunlar toplumsal sefaletle yol açarak toplumsal güvenliğin sağlanmasına engel oluşturmaktadır⁵⁶. Bu nedenle zenginlik ya da ekonomik gelişmişlik, genel anlamda güvenliği, özel anlamda varoluşsal güvenliği sağlamada yegâne amil olarak görülmemektedir. Zira zenginlik ya da ekonomik gelişmişlik kadar zenginliğin toplumun tüm kesimlerine dengeli bir şekilde paylaşılması da önem arz etmektedir⁵⁷. Kısacası Norris ve Inglehart nazarında sekülerleşmenin asli tetikleyici ögesi olarak görülen güvenlik, John Von Heyking'in de belirttiği gibi, temel ihtiyaçlar, toplumsal eşitlik, istihdam ve temel sağlık hizmetlerine ulaşmanın yanı sıra toplumda suç ve savaş riskinin düşük olması anlamına da gelmektedir⁵⁸.

Modernleşme sürecinin birtakım öngörülebilir değişimleri getireceğini ileri süren Norris ve Inglehart, sekülerleşmeye bir eğilim olarak yaklaşılması gerektiğini ifade ederek, sekülerleşmenin sarsılmaz bir yasa (iron law) olmadığını açıkça belirtmektedir. Böylelikle Usame bin Ladin gibi hem zengin hem de fanatik bir dindarın olabileceğine işaret etmekte ve fakat böyle istisnai durumların genel kaideyi bozmayacağını da ileri sürmektedir. Zira Norris ve Inglehart'a göre, daha önce belirtildiği üzere, insanların dini inanç dâhil dünya görüşlerinin temeli gelişim yıllarında atılmaktadır. Bundan dolayı bu sosyal bilimcilere göre gelişim yıllarında bireysel ya da toplumsal anlamda riske maruz kalan insanlar dindar olmaya daha eğilimli olmaktadır⁵⁹. Dolayısıyla varoluşsal güvenlik teorisyenlerine göre sekülerleşme deterministik bir süreç olmasa da, büyük ölçüde insani gelişmişlik

⁵⁶ Norris, Inglehart, a.g.e., ss. 53-54.

⁵⁷ Norris, Inglehart, "Are High Levels of Existential Security Conducive to Secularization? A Response to Our Critics", s. 12; Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 16, 54.

⁵⁸ John Von Heyking, "Secularization: Not Dead, But Never What It Seemed", *International Studies Review*, C. VII, S. 2, 2005, s. 279.

⁵⁹ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 5

düzeiy ve sosyoekonomik eşitlik gibi modernleşme sürecine bağı olarak gelişen toplumsal süreçlere göre öngörüleabilmektedir⁶⁰.

B. Güvenlik, Dindarlık ve Sekülerleşme

Norris ve Inglehart'a göre zengin ve fakir toplumlar, insani gelişmişlik, sosyoekonomik eşitsizlik ve bundan mütevellit insani güvenlik ve riske maruz kalma/kırılgnalık bakımından farklılık göstermektedir⁶¹. Daha önce de belirtildiğı gibi burada güvenlik kavramına, klasik anlamı olan toprak bütünlüğüne yönelik alınan askeri tedbirler dışında anlam yüklenmektedir. Güvenlik kavramına özellikle 1994 yılında BM Kalkınma Programı tarafından hazırlanan insani güvenlik çerçevesinde yüklenen kapsamlı anlam ağına göndermede bulunmaktadır. Yani muhtelif risk ve tehlikelerden azade, ekonomik güvenlik, sosyal güvenlik, toplumsal güvenlik, sağlık güvenliğı, çevre güvenliğı gibi insani güvenlik kavramının alt birimlerini muhtevi, özellikle insan yaşamını her açıdan teminat altına alan bir anlam ağı kastedilmektedir⁶². Genel anlamda güvenliğın, özel anlamda insani güvenliğın yegâne sağlayıcısı olmasa da en büyük temin edicisinin ekonomik gelişmişlik ve insani gelişmişlik olduğuna işaret edilmektedir. Toplumların gelişmesine modernleşme kuramı çerçevesinde yaklaşan Norris ve Inglehart, ekonomik gelişmişliğın sanayileşme ile sağlanacağını ifade etmektedir. Yani sanayileşme ve insani gelişmişlik, fakirliğın en belirgin göstergeleri olan kıtlık, prematüre ölümler, açlık ile ilgili hastalıklar, kontrol edilebilir doğa afetlerinin denetlenememesi, temel sağlık hizmetlerinin fıkdanı gibi sorunların ortadan kaldırılmasında kilit rol oynamaktadır. Böylelikle bu sosyal bilimcilere göre, sanayileşen toplumlar geçime dayalı taşra zirai toplumundan üretim yapan orta gelirli topluma geçiş yaparken, sanayileşme genel olarak aşırı fakirliğı, belirsizliğı ve gündelik insan yaşamına tehlike oluşturan sorunları büyük ölçüde azaltmaktadır. Bunun sonucunda sanayileşme ya da toplumsal modernleşme, yaşam koşullarını teknolojik olanaklar

⁶⁰ Norris, Inglehart, "Sellers or Buyers in Religious Markets? The Supply and Demand of Religion", *The Hedgehog Review*, C. VIII, S. 1-2, s. 90; Norris, Inglehart, "Uneven Secularization in the United States and Western Europe", s. 47.

⁶¹ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 13.

⁶² Bkz. UNDP, *Human Development Report 1994*, New York, Oxford University Press, 1994.

vasıtasıyla kolaylaştırarak kırılabilirlik ve öngörülemezlik risklerini minimize etmektedir. Aynı şekilde bu süreçte okuma ve yazma oranı eskiye nazaran artmaktadır⁶³.

Kısaca toplumsal modernleşmenin, insan yaşamını zorlaştıran sorunları ortadan kaldırarak nispi olarak ekonomik gelişmişlik ve sosyoekonomik eşitliği sağlayarak insani güvenliği tesis ettiği ifade edilmek istenmektedir. Norris ve Inglehart'a göre insani güvenlik, insanın değer yönelimini etkilemesi hasebiyle bilhassa dindarlık açısından kilit bir role sahiptir⁶⁴. Zira bir toplumda insani güvenliğin tesis edilip edilmemesi, dindarlık için kritik önemi haiz olup, o toplumdaki dindarlık göstergelerinin yönünü de tayin edebilmektedir. Daniel Silver'in işaret ettiği gibi varoluşsal güvenlik teorisyenlerinin nazarında din, varoluşsal güvenlikten yoksun insanlar için teselli kaynağı olmaktadır⁶⁵. Yani kırılabilirlik, belirsizlik, güvensizlik insanın ümit dağıtan, özellikle öte dünyayı vadeden doğaüstü güçlere inanmasını olası kılmaktadır. Sözü edilen olumsuz koşullara bağlı olarak insan dini inanca sarılarak ona daha çok önem vermektedir. Fakat yukarıda zikredildiği üzere, toplumların modernleşmesi ile birlikte varoluşsal güvenlik, nispi olarak iyi sağlık hizmetleri, yeterli miktarda besin, doğaya denetim sağlayan olanaklar ve ekonomik gelişmişlik sağlamakta ve böylelikle din ve benzeri doğaüstü inançların neşvünema bulduğu zeminler tabir caizse kurutulmaktadır⁶⁶. Yani tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş sürecinde genel olarak dindarlık seviyesinde azalmanın yaşanacağı belirtilmektedir.

Karmaşık insani gelişmişlik süreciyle birlikte mutlak fakirlik ve insan yaşamını tehdit eden riskler ortadan kaldırılarak bu dünyada yaşam daha güvenli hale getirildiği takdirde metafiziksel dünyanın cazibesi toplumların ilgisini daha az çekecektir⁶⁷.

⁶³ Norris, Inglehart, a.g.e., ss. 14, 16.

⁶⁴ Norris, Inglehart, a.g.e., s. 14.

⁶⁵ Daniel Silver, "Religion without Instrumentalization", *European Journal of Sociology*, C. XLVII, S. 3, 2006, s. 423.

⁶⁶ Silver, a.g.m., s. 423.

⁶⁷ Norris, Inglehart, a.g.e., s. 71.

Kısaca bir toplumda dindarlık, toplumsal modernleşme, insani gelişmişlik ve ekonomik eşit(siz)liğe bağlı olarak seyrini sürdürmektedir⁶⁸. Bir başka ifade ile varoluşsal güvenliğin temel sağlayıcıları olan toplumsal modernleşme, insani gelişmişlik ve ekonomik eşitliğin fıkdanı dindarlığın yükselmesinde temel saik olarak görülmektedir. Burada Norris ve Inglehart klasik sekülerleşme teorisyenlerinin izini sürmektedir. Zira klasik sekülerleşme teorisyenlerinin gözünde modernleşme ve din/dindarlık arasında ters orantılı/sıfır toplamlı bir ilişki söz konusudur; birinin artması diğzerinin azalması anlamına gelmektedir. Yani klasik sekülerleşme teorisyenlerinin nazarında dinin etkinliğini gölgede bırakarak aşındıran temel katalizör modernleşme sürecidir. Fakat dünya genelinde modernleşen toplumlarda İrlanda, İtalya, özellikle ABD gibi modern toplumlarda, nispi olarak toplumsal gücünü yitiren dinin Batı Avrupa toplumlarından farklı olarak, bir şekilde canlılığını koruması klasik sekülerleşme teorilerinin sorgulanmasına neden olmuştur. Bu saikle adı geçen sosyal bilimciler klasik sekülerleşme teorisyenlerinden ayrılarak genel anlamda modernleşme, özel anlamda insani gelişmişlik sürecinin de lineer bir süreç olmadığını ifade etmektedir. Bunun için ekonomik gelişmişlik ve sosyoekonomik eşitlikle insani güvenlik arasında deterministik bir ilişkidenden bahsedilemeyeceğinin altını çizen Norris ve Inglehart'ın analizine göre, ekonomik gelişmişlik insani güvenliğin olmazsa olmazı olsa da yegâne sağlayıcısı değildir. Çünkü Meksika, Kolombiya ve Brezilya gibi bazı gelişmekte olan ülkelerde yükselen burjuvazinin yanı başında varoşlarda fakirler yaşamını güvensiz bir zeminde sürdürmektedirler⁶⁹. Bu sebeple Norris ve Inglehart'ın nazarında bir toplumda refah ve zenginliğin yükselmesi kadar, zenginliğin tüm toplum katmanlarına yayılması ve paylaşılması da önem arz etmektedir⁷⁰. Zira sosyoekonomik eşitsizlik ve benzeri toplumsal sorunlar, insani güvenliğin tesis edilmesinde engel teşkil edebilmektedir. Ayrıca modernleşme ve insani gelişmişlik sonucunda tebarüz eden refah toplumlarında tesis edilen güvenlik bile, 2011 yılında Japonya'da meydana gelen tsunami gibi önlenemez büyük doğa afetleri, ani resesyon gibi ekonomik kriz ya da

⁶⁸ Norris, Inglehart, "Sellers or Buyers in Religious Markets? The Supply and Demand of Religion", *The Hedgehog Review*, C. VIII, S. 1-2, ss. 72-73.

⁶⁹ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 16.

⁷⁰ Norris, Inglehart, "Are High Levels of Existential Security Conducive to Secularization? A Response to Our Critics", s. 3400.

11 Eylül saldırıları gibi olaylar sonucunda altüst olabilmektedir⁷¹. Bütün bu olasılıklara rağmen varoluşsal güvenlik merkezli sekülerleşme teorisyenlerince modern ve modernleşen toplumlarda güvenlik seviyesinin yükseleceği ve bunun neticesinde dindarlık düzeyinde bir azalmanın yaşanacağı öngörülmektedir. Bunun yanı sıra varoluşsal güvenlik teorisyenleri, erkeklere nazaran nispeten yüksek olan kadın dindarlığının da psikolojik ve biyolojik nedenlerden ziyade, varoluşsal güvensizlikten kaynaklandığına işaret etmektedir. Zira bu sosyal bilimcilere göre, dünya genelinde erkeklere oranla kadınlar daha çok kırılganlık ve yoksulluk gibi varoluşsal güvenliği ortadan kaldıran yaşam şartlarına maruz kaldıkları için dindarlığa yönelmektedir⁷². Bu nedenle Norris ve Inglehart'a göre dindarlık, cinsiyet ayrımından ziyade, yaşam şartlarına bağlı olarak gelişmektedir. Dolayısıyla modernleşme süreci neticesinde temin edilen güvenlik, kadın dindarlığını da doğrudan olumsuz anlamda etkilemektedir. Ayrıca, Inglehart'ın gözünde, sağlanan varoluşsal güvenlik neticesinde sadece dindarlık düzeyinde azalma meydana gelmemekte, aynı zamanda hoşgörü ve tolerans da olumlu anlamda etkilenmektedir. Yani bu bakış açısına göre varoluşsal güvenlik duygusu, genel anlamda demokratik değerler, özel anlamda hoşgörünün oluşmasında başat rol oynarken varoluşsal güvensizlik ise, grup içi dayanışmayı, yabancı düşmanlığını ve tahammülsüzlüğü (intolerance) tetiklemektedir⁷³.

C. Kültür, Din ve Sekülerleşme

Varoluşsal güvenlik merkezli sekülerleşme teorisinin sahibi Norris ve Inglehart'a göre, toplumların dini gelenekleri adeta bir hafıza zinciri olarak süregiden bir etkiye sahiptir. Bir başka ifade ile din menşeli dünya görüşleri, toplumların kültürlerini şekillendirmiş ve değerlerinin üzerinde kalıcı bir şekilde iz bırakmıştır.

⁷¹ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, ss. 16-17.

⁷² Pippa Norris, Ronald Inglehart, "Existential Security and the Gender Gap in Religious Values", <https://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Acrobat/SSRC%20The%20gender%20gap%20in%20religiosity%20Norris%20and%20Inglehart%20%233.pdf>, (08.09.2016).

⁷³ Bkz. Ronald Inglehart, Mansoor Moaddel, Mark Tessler, "Xenophobia and In-Group Solidarity in Iraq: A Natural Experiment on the Impact of Insecurity", *Perspectives on Politics*, C. IV, S. 3, 2006, ss. 495-505. Ayrıca bu konuda geniş bilgi için bkz. Tara D. Siegle, *Does Existential Security Affect Religious Tolerance in the Middle East?*, George Town University (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Washington, 2015.

Böylelikle dini olarak sayılabilecek değerlerin etkileri hem dindar hem de seküler insanlar üzerinde bariz bir biçimde görülmektedir. Sözgelimi bilimsel araştırmalarca seküler toplumlar olarak kabul edilen Hollanda, Danimarka, Norveç, Finlandiya ve Almanya gibi ülkeler, nispi olarak dindar olan diğer Protestan toplumlar ile benzer değerleri paylaşmaktadır. Zira sözü edilen toplumsal değerler kilise yoluyla değil, eğitim sistemi ya da daha genel bir ifade ile sosyalleşme ve kültürlenme sürecinde öğrenilmektedir. Aynı şekilde Katolik bir toplum da, Protestan ya da Müslüman bir topluma nazaran diğer Katolik toplumlarla benzer değerleri paylaşmaktadır. Norris ve Inglehart'ın bir Estonyalı meslektaşlarından aktardığı şu söz ifade edilmek isteneni açıkça ortaya koyacaktır: “Biz hepimiz ateistiz fakat ben Lutheran bir ateistim, onlar ise Ortodoks ateisttirler”⁷⁴.

Norris ve Inglehart, dini geleneklerin sistematik bir biçimde insanların çalışma ahlakı, cinsel özgürlük ve demokrasi gibi konulardaki tercihleri üzerinde etkili olacağını ileri sürmektedir. Hatta dini anlamda herhangi bir mensubiyeti bulunmayan insan bile yaşadığı toplumun baskın kültürünün tesiri altında kalabilmekte ve kişisel tercihlerinde mensubu olduğu toplumun dini değerlerinin etkisi görülebilmektedir⁷⁵.

Silver'in de belirttiği gibi Norris ve Inglehart burada KST'den farklı olarak modernleşme ve sekülerleşme sürecinin, toplumların kültürel geleneklerine bağlı olarak çeşitli kulvarlarda ilerleyeceğine işaret etmektedir⁷⁶. Yani klasik sekülerleşme teorisyenlerinin aksine, varoluşsal güvenlik teorisyenleri toplumların geçmişlerinden bağımsız bir şekilde modernleşemeyeceğini belirtmektedir. Bilindiği üzere KST, sekülerleşme sürecini lineer ve evrensel bir süreç olarak öngörmüştür. Yani klasik sekülerleşme teorisyenlerince toplumların modernleştikçe kültürel geçmişinden bağımsız olarak sekülerleşeceği ifade edilmiştir. Peter Berger'in ifade ettiği gibi, klasik sekülerleşme teorisyenleri moderniteyi “birleşik bir ambalaj” (unified package) olarak algılamışlardır. Böylelikle klasikler nazarında sekülerlik de modernite ile iç içedir. Bunun yanı sıra klasik teoriye göre modernleşen her toplum, farklı kültürel geçmişlere sahip olsa da, aynı şekilde modernleşip sekülerleşecektir.

⁷⁴ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 17.

⁷⁵ Norris, Inglehart, a.g.e., s. 17.

⁷⁶ Silver, “Religion without Instrumentalization”, s. 423.

Berger klasiklerin bu iddiasını Amazon'da bulunan bir ormana elektrikli diş fırçası atıp bir kuşak sonra oranın Cleveland veya Düsseldorf gibi olacağını düşünmeye benzeterak alaycı bir dille eleştirmektedir⁷⁷. Sonuç olarak Silver'in de belirttiği üzere klasik sekülerleşme teorisyenleri, insan çeşitliliği (human diversity) ve kültür çeşitliliğini göz ardı ederek modernleşme/sekülerleşme sürecini yeknesak (uniform) bir süreç olarak algılayıp sürecin sonunda modernleşme, dolayısıyla sekülerleşmeyi tecrübe etmiş toplumların aynı yere varacağını iddia etmişlerdir⁷⁸.

Lineer bir tarih anlayışı veya evrimci bir perspektifle çerçevesi çizilen klasik modernleşme teorileri, özellikle Japonya gibi Batı dışı toplumların modernleşmesi ile birlikte de sorgulanmaya başlanmıştır. Ayrıca konu ile ilgili literatür bize Batı toplumları içinde de tek tip modernleşmeden bahsetmenin zor olduğunu söylemektedir. Zira genellikle toplumların kültür ve geleneklerinin izlerini kaybetmeden de değişim ve dönüşüm yaşadığına şahit olmaktadır. Bu çerçevede İsraili modernleşme uzmanı S. N. Eisenstadt, modernleşmenin farklı şekillerde gerçekleşebileceğini belirterek tek tip ya da homojen bir modernleşme sürecinden ziyade, çeşitli modernleşmelerden bahsedilebileceğini belirtmektedir. Eisenstadt bu düşüncesini “çoklu modernlikler” (multiple modernities) kavramı çerçevesinde ortaya koymuştur. Yani Eisenstadt'a göre modernite, çeşitli versiyonlara sahip olup farklı formlarda gerçekleşmektedir. Bu çerçevede Eisenstadt, Batı modelinin yegane model olmadığını altını çizerek⁷⁹ her toplumun kendi kültürel kodları çerçevesinde değişim ve dönüşüm yaşayarak modernleşmekte olduğunu açıkça savunmaktadır. Berger de Eisenstadt'tan esinle modernitenin çeşitli şekillerde gerçekleşebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre modernleşme sürecinin zorunlu olarak sekülerliği getir/diği/eceği düşüncesi, genel anlamda Batı dışı toplumların modernleşmesi, özel anlamda modern bir devlet olarak ABD'nin ortaya çıkması ile birlikte tabir yerindeyse yanlışlanmıştır. Berger nazarında dünyanın modern toplumlarının başında gelen ve özellikle Batı toplumları arasında dindarlık göstergesi yüksek olan ABD ve en az dindar olduğu kabul edilen Batı Avrupa örnekleri modernitenin seküler bir

⁷⁷ Peter Berger, Grace Davie, Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Hampshire, Ashgate Publishing Limited, 2008, s. 141; Peter L. Berger, *The Many Altars of Modernity: Toward A Paradigm For Religion in a Pluralist Age*, Boston, Walter de Gruyter, 2014, s. 68.

⁷⁸ Silver, a.g.m., s. 423.

⁷⁹ Bkz. S.N. Eisenstadt, “Multiple Modernities”, *Daedalus*, C. CXXIX, S. 1.

formda olabileceği gibi, dini bir formda da /dini olanla barışık olabileceğinin mümkün olduğunu göstermektedir⁸⁰.

Norris ve Inglehart'ın Eisenstadt'tan esinlendiklerine dair bir göndermeleri bulunmasa da toplumların kültürel geçmişlerinden varesten bir biçimde modernleşemeyeceğine işaret etmeleri, Eisenstadt'ın “çoklu modernlikler” kavramlaştırması ile benzer bir sonuca varmış olabileceklerini gösterebilir. Dolayısıyla Norris ve Inglehart toplumların kültürlerinin, özellikle dini kültürlerinin sekülerleşme sürecinin tamamlamasından sonraki süreçte de etkisini sürdüreceğini öngörmektedir. Zira Norris ve Inglehart'ın gözünde, yukarıda da ifade edildiği gibi, dini kültür kalıcı ve süreklilik arz eden bir etkinliğe sahiptir. Böylelikle Norris ve Inglehart, modern olanın zorunlu olarak seküler olacağını çürüten ya da seküler ve dini olanın yan yana olabileceğini gösteren ABD ve Batı Avrupa modelinden bağımsız olarak modernleşmiş toplumların durumunu göz önünde bulundurarak, genel anlamda modernleşme, özel anlamda sekülerleşmenin toplumların kültürel mirasları çerçevesinde gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Analizler ışığında bakıldığında zaman varoluşsal güvenlik merkezli sekülerleşmenin revize edilmiş bir teori olup tekbiçimci olarak ifade edilen modernleşme teorilerinden ayrıldığı görülmektedir. Bununla birlikte paradoksal bir şekilde varoluşsal güvenlik teorisinin, modernleşme süreci ile varoluşsal güvenlik mertebesine ulaşan her toplumun sekülerleşeceğini iddia etmesi, yine bu teoriyi klasik sekülerleşme teorilerinden farksız kılmaktadır. Zira Norris ve Inglehart da klasik sekülerleşme teorisyenleri gibi modernleşme sürecini Berger'in tabiriyle “birleşik bir ambalaj” olarak algılayıp sekülerliği modernitenin mündemiç bir unsuru olarak ele almaktadır. Dolayısıyla varoluşsal güvenlik teorisi de, modernitenin diğer meta anlatıları gibi, modernleşme yoluna giren her toplumun sekülerleşeceğini öngörmektedir. Fakat varoluşsal güvenlik teorisyenleri klasiklerden farklı olarak “çoklu sekülerlik”* perspektifinden bakarak her toplumun geçmişinin izlerini taşımak suretiyle sekülerleşeceğini öngörmektedir. Böylece Norris ve Inglehart, Batı toplumları ve Batı dışı toplumların heterojenlik arz eden farklı modernite tecrübelerinden hareketle, KST'nin muarızlarının eleştirilerinin önüne set çekmeye çalışmaktadır.

⁸⁰ Berger, Davie, Fokas, a.g.e., ss. 141-143.

* Norris ve Inglehart bu kavramı kullanmamaktadır.

D. Dini Değerler ve Sekülerleşme

Norris ve Inglehart'a göre din ve dini değerlere yönelik talep (demand) ya da rağbeti, insanın gelişim yıllarında insani güvenliğin mevcudiyeti ya da adem-i mevcudiyeti tayin etmektedir⁸¹. Bir başka deyişle varoluşsal güvenlik teorisyenleri dini talebin ya da genel anlamda inanç duygusunun fitri (intrinsic) olmadığını varsayarak toplum tarafından inşa edildiğine işaret etmektedir.

...Biz insanın gelişim yıllarındaki insani güvenlik koşulları altında yaşama tecrübesinin dine olan talebi şekillendirdiğine inanıyoruz... Daha az güvenli toplumlarda büyüme tecrübesi, dini değerlerin önemini artırmakta ve buna karşılık daha güvenli durumlar ise dini değerlerin önemini azaltmaktadır⁸².

Görüldüğü üzere bu sosyal bilimciler dini pazar teorisyenlerinin dine yönelik rağbetin sabitliği ile ilgili görüşlerini reddederek dini reflekslerin insanın kötü sosyoekonomik durumuna bağlı olarak geliştiğini ileri sürmektedirler. Bu itibarla Norris ve Inglehart'ın gözünde insanların genel anlamda doğaüstücü dinlere yönelik talebi sabit olmayıp onların toplumsal ve bireysel risk ve tehditlere maruz kalma oranına bağlı olarak sistematik bir şekilde değişmektedir⁸³. Böylelikle Norris ve Inglehart varoluşsal güvenlik teorisinin geçerliliğine dair veriler sunmalarının yanı sıra, dini pazar gibi rakip tezlerin küresel anlamda geçerliliğinin olmadığına dair de veriler sunmaktadır. Dini canlılığın, dini çoğulculuk ve dini tedarikçilikle doğrudan ilintili olduğunu ileri süren dini pazar modelinin, ABD kontekstinde geçerliliği vardır. Yani dini pazar modeli sadece ABD'deki dini değişimi ve dini canlılığı açıklayabilmektedir. Norris ve Inglehart, Mark Chaves ve Philip S. Gorski'nin 2001 yılında dini pazar modeline eleştiri olarak kaleme aldıkları "Religious Pluralism and Religious Participation"⁸⁴ adlı makalesine atıfta bulunarak bu modelin modernleşme sürecinde meydana gelen dini değişimi açıklamaktan uzak olduğunu ileri sürmektedir. Bu itibarla dini çoğulculuk ve dini katılım arasında olumlu bir bağıntı

⁸¹ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 18.

⁸² Norris, Inglehart, a.g.e., s. 18.

⁸³ Norris, Inglehart, "Are High Levels of Existential Security Conducive to Secularization? A Response to Our Critics", s. 3390.

⁸⁴ Bkz. Mark Chaves, Philip S. Gorski, "Religious Pluralism and Religious Participation", *Annual Review of Sociology*, S. XXVII, 2001, ss. 261-281.

bulunmamaktadır. Sözelimi adı geçen sosyal bilimcilerin bulgularına göre, Sovyet sonrası Doğu Avrupa'da dini çoğulculuk ve dini özgürlükle dini katılım arasında olumsuz bir korelasyon tespit edilmiştir. Kısacası bir toplumda yaşamda kalmanın güvence altında olup olmaması konusu, dini çoğulculuğa nazaran daha önemli bir yer işgal etmektedir⁸⁵. Yani insan yaşamının güvende olup olmaması, dini çoğulculuğa göre dini canlılığı ya da sekülerliği daha çok belirlemektedir. Bu nedenle arz yönlü teoriler (supply side theory) sosyal bilimlerde umumun teveccühüne mazhar olmamıştır.

Antropolojik ateizmin düşünce yatağında teorilerini geliştirmeye çalıştıkları aşikâr olan Norris ve Inglehart, tarım toplumlarında insanların esrarengiz ve kontrol edilemez doğa güçlerinin merhametine maruz bırakıldığını belirtmektedir.

Tarım toplumlarında insanlık esrarengiz (inscrutable) ve kontrol edilemez doğa güçlerinin merhametine bırakılmaktadır. Böylelikle söz konusu doğa güçlerinin nedenleri pek anlaşılmadığından dolayı insanlar olup biten her şeyi insanbiçimli ruh (anthropomorphic spirit) ve Tanrılara atfetme eğilimi göstermektedir⁸⁶.

Doğal olarak sebepleri anlaşılmayan doğa güçleri karşısında şaşkın kalan insanoğlu, Norris ve Inglehart'a göre, olup biten her şeyi antropomorfik ruhlara ve Tanrılara atfetmektedir. Zira antropolojik ateizm perspektifiyle dine yaklaşan Norris ve Inglehart, pre-modern toplumlarda insanoğlunun ekseriyetinin geçimini tarım sayesinde elde ettiğini iddia etmektedir. Bu sebeple çiftçiler her zaman ekime elverişli bir hava durumu, hastalıktan beri ve böceklerin istilasından uzak bir yaşam için dua etmişlerdir. Dolayısıyla varoluşsal güvenliğin tesis edilmediği modern öncesi toplumlarda yaşam bir belirsizlik içerisinde geçmiştir. Bundan ötürü yüce bir yaradandan hep medet umulmuş ve böylelikle geleneksel dinler insanların ekseriyeti tarafından yegâne teselli kaynağı olmuştur. Aynı şekilde din tabiatta olup biten olaylara anlam katan bir mekanizma olarak kabul görmüştür⁸⁷. Bu yorumlar on dokuzuncu yüz yıl sosyolojisi ve özellikle de antropolojisinin din hakkında geliştirdiği teorilerden farksız görünmektedir*.

⁸⁵ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 24.

⁸⁶ Norris, Inglehart, a.g.e., s. 19.

⁸⁷ Norris, Inglehart, a.g.e., ss. 19-20.

* Norris ve Inglehart'ın din anlayışı tezin üçüncü bölümünde detaylandırılacaktır.

Norris ve Inglehart'a göre yaşamda kalmanın belirsizliği, tarih boyunca insanların yaşam biçimini değiştirmiştir. Bu nedenle belirsiz bir dünyada yaşam, varoluşsal güvenlik arayışında olan insanın bir telafi mekanizmasına yönelmesini sağlamıştır. Yani pre-modern toplumdaki belirsizlik dinin cazibesinin temel bir etmeni olmuştur⁸⁸. Kısacası fiziki, toplumsal ve bireysel risk, dinin neşvünema bulduğu zemini hazırlamaktadır. Bu sebeple varoluşsal güvenlik de sel, deprem, kuraklık, tufan gibi doğal afetlerin yanı sıra savaş, insan hakları ihlali, fakirlik ve toplumsal eşitsizlik gibi insan kaynaklı risk ve tehlikelerden yoksun bir yaşama işaret etmektedir. Dolayısıyla dindarlık düzeyi varoluşsal güvenlik ile orantılı olarak değişmektedir⁸⁹. Özellikle sanayi devrimi ile birlikte insanlığın varoluşsal güvenliğe engel teşkil eden risk ve tehlikeleri bertaraf etmeye başladığı iddia edilmektedir. Bu kapsamda varoluşsal güvenlik teorisyenlerine göre sanayi devrimi, insanlık için yepyeni bir yaşam biçimini getirmiştir. Sanayi toplumunda sağlanan varoluşsal güvenlik düzeyine bağlı olarak ilkin Tanrı, kâinatı yaratıp kendi haline bırakan büyük bir saatçi olarak algılanmıştır. Fakat insanın teknolojik gücünün gelişmesine paralel doğaya hâkimiyeti artarak perçinlendikçe Tanrıya atfedilen güçlere inanç gitgide azalmıştır. Böylelikle Norris ve Inglehart'a göre materyalist ideolojiler sonucunda seküler dünya görüşleri yerleşerek dünya ve tarihin sekülerleştirilmesi ya da seküler yorumlarının yapılması ve seküler ütopyaların insan mühendisliği vasıtasıyla elde edilmesi gündeme gelmiştir⁹⁰. Özetle, maddi ve varoluşsal güvenliğin sağlanması ile birlikte bireyler otonomlaşmakta ve dünya görüşleri bireysellik kazanmaktadır. Varoluşsal güvenlik teorisyenlerine göre bu sürecin doğal sonucunda din zemin kaybetmekte ve dindarlık cılızlaşmaktadır⁹¹.

Norris ve Inglehart'ın nazarında, modernleşme kuramı çerçevesinde ekonomik gelişmişlik ile münteç sanayileşme süreci, yukarıda işaret edildiği gibi,

⁸⁸ Ronald Inglehart, Pippa Norris, "Why Didn't Religion Disappear? Re-examining the Secularization Thesis", *Cultures and Globalization: Conflicts and Tensions*, (ed.) Helmut Anheirer-Yudhishtir Raj Isar, London, Sage Publications Ltd, 2007, s. 253.

⁸⁹ Detlef Pollack, Olaf Müller, Gert Pickel, "Church and Religion in the Enlarged Europe: Analyses of the Social Significance of Religion in East and West", *Church and Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*, (ed.) Detlef Pollack- Olaf Müller- Gert Pickel, Surrey, Ashgate Publishing Limited, 2012, s. 4.

⁹⁰ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, ss. 19-20.

⁹¹ Phil Zuckerman, Luke W. Galen, Frank L. Pasquale, *The Nonreligious: Understanding Secular People & Societies*, New York, Oxford University Press, 2016, s. 74.

beraberinde bir dizi politik, dini, kültürel değişimleri getirmektedir. Özellikle insani gelişmişlik, dindarlık üzerinde aşındırıcı bir etki yaratmaktadır. Zira bu bilim adamları, tarım toplumundan sanayi ve ardından post-sanayi toplumuna geçen varoluşsal güvenli insanın, modern öncesi toplumlarda olduğu gibi güvensizliğe karşı rahatlatıcı ya da telafi edici bir mekanizmaya ihtiyacının azaldığını/azalacağını belirtmektedir⁹². Böylelikle post-sanayi refah toplumlarının ortaya çıkışı ile birlikte geleneksel spiritüel değerler, inançlar ve pratikler az sayıda insanın yaşamında hayati bir fonksiyon icra eder hale gelmiştir. Aynı şekilde bu sürecin ilerlemesi sonucunda insanların yaşadıkları topluluklarda da din, sanayi öncesi toplumdaki başat ve merkezi rolünü yitirmeye başlamıştır. Zira bu sosyal bilimcilere göre, sanayileşme süreci geleneksel normatif sistemler ile deneye dayalı modern dünya görüşü arasında kognitif bir uyumsuzluğu meydana getirmiştir. Bu itibarla geleneksel müesses dinlerin dünya görüşleri eskiye nazaran ikna ve mecbur edici tesirini kaybetmiştir. Ayrıca sanayi toplumunda insanoğlu kendisinin inşa ettiği bir muhitte hayatını sürdürmektedir. Burada Norris ve Inglehart, sanayi toplumuna geçiş ile birlikte insanın doğaüstü güçlere daha az ihtiyaç duyduğuna işaret etmektedir. Sözelimi sanayi toplumunda fabrikalarda çalışan insanları çalışmak için tarım toplumlarında olduğu gibi pasif bir biçimde güneşin doğmasını ya da mevsimin geçmesini beklemek zorunda değildirler⁹³. Kısacası toplumlar modernleştikçe, ekonomik gelişmişlik sağlanmakta ve bunun sonucunda din ve benzeri doğaüstü inançlara sevk eden belirsizlik ve güvensizlik ortamı varoluşsal güvenlik sayesinde ortadan kalkmaya başlamaktadır. Böylece ihtiyaç duyduğu güven duygusuna ulaşan varoluşsal güvenli insanın gözünde doğaüstü güçler, dini normlar ve pratikler önemsiz bir hale gelmeye başlamaktadır.

Norris ve Inglehart dindarlığın temel saikini varoluşsal güvensizlik olarak belirtse de güvenliksizliği dindarlığın yegane motivasyonu olarak görmemektedir. Zira adı geçen sosyal bilimcilere göre, tarih boyunca felsefeciler ve teologlar yaşamın anlamına cevap aramak için dine yönelmişlerdir⁹⁴. Ayrıca varoluşsal güvenlik teorisi, toplumların gelişmesinin bütün dini formların ortadan kalkacağı

⁹² Norris, Inglehart, a.g.e., s.18.

⁹³ Norris, Inglehart, a.g.e., s.19.

⁹⁴ Inglehart, Norris, "Why Didn't Religion Disappear? Re-examining the Secularization Thesis", s. 253.

anlamına gelmediğinin altını çizerek, dinin temel taşları yıkılsa da, bir başka ifade ile orijindeki anlamını yitirmesi durumunda bile, sembol ve kimlik şeklinde varlığını sürdüreceğini iddia etmektedir⁹⁵. Ancak bu süreçte insanların geleneksel dini değer, kurum ve liderlere karşı kayıtsız kalacakları ya da toplumda pratiğe dökülmeyen kimlik mesabesinde kalmış bir dindarlık düzeyinin yaşanacağı düşünülmektedir. Bu yönüyle varoluşsal güvenlik teorisyenleri KST'ye yöneltilen eleştirileri kısmen dikkate alarak teoriye yeni anlamlar katmışlardır. Zira KST, din ile ilgili Aydınlanmacı ve klasik sosyolojik düşüncüyü fikirlerinde yansıtan genç Berger'in sekülerleşme teorisinde olduğu gibi, dinin modern durum ile birlikte hem toplumsal hem kültürel hem de bireysel zihin anlamında geri çekileceğini öngörmüştür⁹⁶. Ancak Norris ve Inglehart düşüncesine göre, yukarıda zikredildiği gibi, modernleşmiş toplumlarda din toplumsal gücünü kaybetse de kültür düzeyinde varlığını sürdürebilecektir. Bu bakımından varoluşsal güvenlik merkezli sekülerleşme teorisi, klasik sekülerleşme teorilerinden ayrılmaktadır.

E. Dini Kültür ve Sekülerleşme

Daha önce bahsedildiği gibi, dini kültür ve geleneklerin izleri çağdaş Batı Avrupa sanayi sonrası toplumlarının ahlak, inanç, toplumsal düşünce ve davranışlarında rahatlıkla müşahade edilebilmektedir. Bunun yanı sıra Norris ve Inglehart, sekülerleşme sürecinin en çok, sözü edilen çağdaş sanayi sonrası toplumlardaki dini değerleri aşındırarak dini geleneklerin prestijini azalttığını ileri sürmektedir. Varoluşsal güvenlik teorisyenleri egemen dini kültürün, çağdaş dünyadaki gelişmelere uyum sağlayan ve evrimleşen (evolving), aynı zamanda geçmişin izlerini güçlü bir şekilde yansıtarak insanlarda izlek bağımlılığı (path-dependence) yarat/tı/aca/ğınını ileri sürmekte ve dini kültür ve toplumsal gelişmeler arasında karşılıklı bir etkileşimin mevcut olduğunun altını çizmektedir⁹⁷. Bu

⁹⁵ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 18.

⁹⁶ Bkz. Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, New York, Doubleday Dell Publishing Group, 1967. Ayrıca bkz. Peter L. Berger, "A Bleak Outlook Is Seen For Religion", *The New York Times*, 25 Şubat 1968, s. 3, <http://timesmachine.nytimes.com/timesmachine/1968/02/25/88926734.html?pageNumber=3>, (01.03.2016).

⁹⁷ Norris, Inglehart, a.g.e., ss. 20-21.

bağlamda toplumların geleneklerinden bağımsız olarak değişim tecrübe edememelerinin ardında yatan sebebin bu olduğu söylenebilir.

Ayrıca dini kültür çerçevesinde Norris ve Inglehart, umumiyetle sosyal bilimlerde Max Weber'in Protestanlık tezi bağlamında ele alınan hususları yeniden ele alıp Protestanlığın çağdaş Batı toplumlarında iş ahlakı üzerinde etkili olup olmadığını sorgulamaktadır. Bu noktada adı geçen sosyal bilimcilerin, elde ettikleri verileri Protestan ahlakının özellikle çağdaş Protestan toplumlarda belirleyiciliğini büyük ölçüde kaybettiği şeklinde yorumladığı görülmektedir. Bilindiği üzere Weber'in Protestan ahlakı tezine göre, kapitalist sistemin neşvünema bulabileceği maddi zeminler Batı dışı medeniyetlerde ortaya çıktıysa da, kapitalizmin gelişebilmesi için ihtiyaç duyduğu ruha/ethos sadece Batı medeniyeti içerisinde Protestan bağlamda rastlanmıştır. Weber'in düşüncesine göre bu veçhiyle kapitalist sistemin Batı'da ortaya çıkması rastlantı değildir⁹⁸. Weber'in tezinin geçerli ve güvenilir olduğunu varsayan Norris ve Inglehart, buradan hareketle Protestanlığın günümüzde kapitalist mantalitesi ve buna bağlı olarak gelişen değerler üzerinde izlerinin görülmesi gerektiğini ifade etmektedir⁹⁹. Konuyla ilgili dikkatimizi çeken husus, bu araştırmanın, Protestan toplumların iş ahlakı konusunda en düşük değerlere sahip olduğunu göstermesidir¹⁰⁰. Yani Weberyen tezin öngörüsünün aksine çağdaş Protestan toplumlarda iş ahlakı ve benzeri konularda Protestanlığın etik değerlerinin etki/izleri görülmemektedir. Bu çerçevede varoluşsal güvenlik teorisyenlerinin bulguları ışığında Müslüman toplumların iş ahlakı konusunda en yüksek değerlere sahip olduğu şeklinde bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

Bu konuya ışık tutmaya çalışan Norris ve Inglehart'ın yorumuna göre sanayi sonrası müreffeh toplumlar genellikle işten ziyade dinence ve kendini gerçekleştirme gibi konulara önem vermektedir. Sanayi toplumları ya da orta gelirli toplumlar ise toplumsal değerler sıralamasında çalışmayı öne çıkarmaktadır. Gelişmekte olan fakir toplumlarda ise çalışma ve iş, hayati bir önemi haiz olduğundan bir görev (duty) olarak addedilmektedir. Bundan dolayı gelişmekte olan

⁹⁸ Bkz. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, (çev. Talcott Parsons), New York, Charles Scribner's Sons, 1958.

⁹⁹ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 162.

¹⁰⁰ Norris, Inglehart, a.g.e., ss. 163-165.

fakir toplumların en yüksek iş ahlakı değerlerine sahip olması normal karşılanmalıdır¹⁰¹.

Çağdaş müreffeh toplumlarda Protestanlığın iş ahlakı ve benzeri konulardaki pasifliğine ise, özellikle Inglehart, materyalist ve postmateryalist tezi çerçevesinde açıklık getirmeye çalışmaktadır. Inglehart, Protestan ahlakın materyalist dünya görüşünün yerleşmesinde ya da modern dünyanın kurgulanmasında etkili olmuş olabileceğini ileri sürmekle birlikte, toplumsal refahın yükselmesi neticesinde materyalist değerlerden postmateryalist değerlere geçişte Protestan ahlakının belirleyici rolünü de kaybettiğini iddia etmektedir¹⁰².

Norris ve Inglehart dini kültür bağlamında Samuel Huntington'un “medeniyetler çatışması” tezini de tartışmaya açmaktadır. Zira Norris ve Inglehart'ın bulguları “medeniyetler çatışması” bağlamında iddia edilen tezleri sorgulamaktadır. Huntington'un “medeniyetler çatışması” tezine göre, Sovyetler Birliğinin çöküşünden sonra dünyada çatışmaların temel kaynağı ideoloji, ekonomi ve politika değil, din esinli medeniyetler ve kültürler olacaktır. Yani Huntington, kültüralist bir perspektiften, soğuk savaş sonrası dünyada çatışmaların tetikleyici ögesinin kültürler ya da medeniyetler olduğunu iddia etmiştir. Dünya medeniyetlerini dokuz farklı havzaya ayıran Huntington, temel çatışmanın Hıristiyan ve Müslüman Doğu arasında yaşanacağına işaret etmektedir. Özellikle Orta Doğu'daki despotik rejimler ve oradaki halkların başarısız demokrasi tecrübesine göndermede bulunan Huntington'a göre, Hıristiyan Batı'yı Müslüman Doğu'dan ayırıştırıcı konu ise temsili demokrasi değerleri etrafında yoğunlaşmaktadır¹⁰³. Fakat Norris ve Inglehart kendi çalışmalarının bulgularına dayanarak politik tutum ve davranışlarda Sovyetler Birliği tecrübesi olan toplumlar hariç, Hıristiyan Batı ve Müslüman Doğu arasında bir ayrımın olmadığını ifade etmektedir¹⁰⁴. Böylelikle Norris ve Inglehart'ın bulguları Huntington'un medeniyetler çatışması tezinin geçerliliğini sorgulamaktadır. Zira bulgular, Müslüman toplumların da Batı toplumları gibi demokratik değerleri

¹⁰¹ Norris, Inglehart, a.g.e., ss. 163-165.

¹⁰² Inglehart, *Modernization and Postmodernization*, ss. 27-31.

¹⁰³ Samuel P. Huntington, “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, C. LXXII, S. 3, 1993, ss. 22-49. Ayrıca bkz. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.

¹⁰⁴ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 154.

özümlediğini ortaya koymaktadır. Özellikle Bangladeş, Mısır ve Azerbaycan gibi Müslüman ülkeler, demokratik değerler konusunda İzlanda, İsveç, Avusturya ve Almanya gibi modern toplumlar nispetinde toplumsal desteğe sahiptir¹⁰⁵.

Ayrıca Norris ve Inglehart'ın çalışması demokratik değerler konusunda Doğu ve Orta Avrupa ülkelerinin yanı sıra, Latin Amerika'nın daha düşük toplumsal desteğe sahip olduğunu göstermektedir. Yine aynı çalışmaya göre, Batı ve Müslüman dünyası arasında bu husustaki temel bir fark, Müslümanların ağırlıklı olarak dini otoritenin toplumun sevk ve idaresinde etkin bir şekilde rol almasını desteklemeleridir¹⁰⁶. Batı ve Müslüman Doğu arasında demokratik tutum ve davranışlarda önemli bir fark görmeyen Norris ve Inglehart'a göre, Batı ve Müslüman Doğu arasında en belirgin ayrım ya da çatışma ise “cinsiyet eşitliği” ve “cinsel özgürlük” alanlarında yaşanmaktadır¹⁰⁷. Zira Norris ve Inglehart'a göre Batı toplumları, modernleşme süreciyle birlikte, özellikle kadın hakları hususunda önemli mesafeler kat etmiştir. Böylelikle kadının toplumsal bir aktör olarak toplumun tüm sektörlerinde faal bir biçimde yer almasına zemin hazırlanmıştır. Diğer bir anlatım ile modern Batı toplumlarında materyalist değerlerden postmateryalist değerlere yönelmek suretiyle erkek ve kadın arasında eşitlik sağlanmaya başlanmıştır¹⁰⁸. Kısacası kürtaj, evlilik dışı ilişkiler, boşanma ve eşcinsellik gibi cinsel özgürleşme kapsamına dâhil edilen hususlara yönelik toleransın Batı toplumlarında modernlik sayesinde kazanıldığına işaret edilmektedir. Bu itibarla Norris ve Inglehart nazarında, değerler manzumesi açısından Batı'yı Doğu'dan ayıştıran *demos* değil *erostur*¹⁰⁹. Dolayısıyla Norris ve Inglehart, kültürel değerlerin önemi noktasında Huntington'a hak verse de, onun özellikle Batı ve Müslüman dünyası arasındaki temel kültürel farkın kök nedeninin (root cause) belirlenmesi hususunda yanıldığına işaret etmektedir. Yani yukarıda temas edildiği gibi, Norris ve Inglehart bu iki medeniyet

¹⁰⁵ Pippa Norris, Ronald Inglehart, “Islamic Culture and Democracy: Testing the 'Clash of Civilizations' Thesis”, *Comparative Sociology*, C. I, S. 3-4, 2002, s. 254.

¹⁰⁶ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 148.

¹⁰⁷ Ronald Inglehart, Pippa Norris, “The True Clash of Civilizations”, *Foreign Policy*, S. 135, 2003, s. 65.

¹⁰⁸ Norris, Inglehart, “Islamic Culture and Democracy: Testing the 'Clash of Civilizations' Thesis”, s. 240.

¹⁰⁹ Inglehart, Norris, “The True Clash of Civilizations”, s. 65.

arasındaki kültürel ayrımın kök nedeninin cinsellik ile ilgili konular olduğunu ileri sürmektedir¹¹⁰.

Özetle Norris ve Inglehart, modernleşme süreci dolayısıyla varoluşsal güvenli toplumlardan geleneksel kodlardan uzaklaştığına işaret etmektedir. Nitekim Protestan etiğin günümüz Protestan toplumların iş ahlakı gibi konularda cılız olarak görülmesi sekülerleşme olarak okunmaktadır. Öte yandan, Batı ve Müslüman dünyası arasında yaşanan gerginliğin kök nedeninin demokratik değerler değil, cinsel özgürlük olduğunu belirten Norris ve Inglehart, aslında dolaylı olarak Müslüman dünyasının cinsellik ile ilgili konularda gönülsüz davranmasının sebebinin modernleşmemesinden kaynaklandığına gönderme yapmaktadır. Zira Norris ve Inglehart, yukarıda ifade edildiği üzere, modernleşme sürecinin birtakım öngörülebilir değişimleri beraberinde getir/di/ece/ğini iddia etmektedir. Dolayısıyla Müslüman dünyası da istenilen miktarda modernleşme, dolayısıyla varoluşsal güvenlik yönünde adımlar atsa, modern Avrupa toplumlarında ulaşılan sekülerlik düzeyine varılacağı ve *eros* etrafında yaşanan gerginliğin de bertaraf edileceği ileri sürülmektedir.

F. Sanayi Sonrası Topumlarda Dindarlık ve Sekülerleşme

Varoluşsal güvenlik teorisine göre, sanayi sonrası toplumlarda dini değerlerin azalan önemi, özellikle dini katılım ya da dini hayatın pratik yönlerine bariz bir şekilde yansımıştır¹¹¹. Norris ve Inglehart büyük dinlerin ve dinimsi yapıların ortak yönlerini özellikle pratik boyutlarını dikkate alarak sanayi sonrası toplumun değerlerini paylaşan bu dinlerin ve dini yapıların geleneklerinde benzer bir minvalde sekülerliğin yaşan/mış/makta olduğunu iddia etmektedir. Özellikle Hristiyanlık gibi dünyanın büyük dini geleneklerini çalışma kapsamına dâhil eden varoluşsal güvenlik teorisyenlerince, Hristiyan dini geleneği bağlamında dini katılım olarak ifade edilen ayinlere katılımın düşüşünün, Budist ve Müslüman dini kültüründeki gündelik meditasyon ve ibadetlerin aşınmasının, modernleşme dolayısıyla varoluşsal güvenlik

¹¹⁰ Norris, Inglehart, "Islamic Culture and Democracy: Testing the 'Clash of Civilizations' Thesis", s. 248.

¹¹¹ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 21.

nispetinde ters orantılı bir şekilde gerçekleşmesi beklenmektedir. Böylelikle modernleşme dolayısıyla varoluşsal güvenlik düzeyi yüksek olan toplumlarda dini pratiklerin sıklığında bir düşüş öngörülmektedir. Bir başka deyişle Norris ve Inglehart'a göre, dini katılım ve dini yaşamın pratik yönleri, en çok modernleşme ve ekonomik güvenlik dolayısıyla refah seviyesine ulaşmış toplumlarda erozyona uğra/mış/makta/dır¹¹².

Bu çerçevede tarım toplumları, gelişmekte olan sanayi toplumları ve sanayi sonrası toplumlar olmak üzere *Dünya Değerler Araştırması* kapsamında, 1981-2001 yılları arasında, 74 ülkede gerçekleştirilen araştırmanın verileri, Norris ve Inglehart'ın iddiasını doğrular niteliktedir. Zira araştırmanın verileri dini pratiklerin seyrinin en çok tarım toplumlarında yüksek olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde veriler dini pratiklerin en çok sanayi sonrası müreffeh toplumlarda düşüş yaşadığını ortaya koymaktadır. Bu minvalde Norris ve Inglehart'ın çalışmasının verileri, dini katılımın tarım toplumlarında %44, sanayi toplumlarında %25 ve sanayi sonrası toplumlarda ise %20 oranında seyrettiğini göstermektedir. Yani varoluşsal güvenlik teorisi çerçevesinde ortaya konan verilere göre, gelişmemiş toplumlarda nüfusun takriben yarısı minimum haftada bir kere bir dini törene katılmaktadır. Buna karşın gelişmekte olan toplumlarda nüfusun çeyreği ve gelişmiş toplumlarda ise toplumun beşte biri haftalık bir dini törene iştirak etmektedir. Veriler gündelik ibadet bazında da benzer oranları ortaya koymaktadır. Gündelik ibadet oranı, tarım toplumlarında %52, sanayi toplumlarında %34 ve sanayi sonrası toplumlarda ise %26 olarak gerçekleşmektedir¹¹³. Yani bu teze göre insani gelişmişlik ve ekonomik güvenlik, özellikle toplumsal refah, dini değerleri ve dini katılımı aşındırmıştır. Bir diğer ifade ile devlet aygıtı tarafından sağlanan toplumsal refah, tedrici olarak kiliseyi devre dışı bırakarak dindarlığı azalt/mış/mak/tır.¹¹⁴

Aynı çalışmada yer alan dinin önemi ile ilgili verilerde de, dini pratiklerde olduğu gibi, gelişmiş ve gelişmemiş toplumlar arasında oransal olarak büyük farklılıklar görülmektedir. Veriler dinin önemini, tarım toplumlarında %64, sanayi

¹¹² Norris, Inglehart, a.g.e., s. 21.

¹¹³ Norris, Inglehart, a.g.e., ss. 57-58.

¹¹⁴ Toplumsal refah harcamalarının dindarlık üzerindeki olumsuz etkisine dair bkz. Anthony Gill, Erik Lundsgaarde, "State Welfare Spending and Religiosity: A Cross-National Analysis", *Rationality and Society*, C. XVI, S.4, ss. 399-436.

toplumlarında %34 ve sanayi sonrası toplumlarda ise %20 olarak göstermektedir¹¹⁵. Dolayısıyla varoluşsal güvenlik teorisyenlerinin iddia ettiği gibi, genel anlamda dindarlık fakir toplumlarda yüksek ve modern müreffeh toplumlarda ise hayli düşük görünmektedir.

Norris ve Inglehart savlarını güçlü bir şekilde temellendirmek adına *Dünya Değerler Araştırmasının* verilerinin yanı sıra, 2002 yılında *Pew Global Attitudes Project* araştırma şirketi için gerçekleştirilen 44 ulusal araştırma çalışmasının verilerine de başvurmuştur. Ayrıca, *Gallup International Millennium Survey* şirketi tarafından 60 ülkede gerçekleştirilen verilerin de dindarlığın fakir tarım toplumlarında yüksek ve gelişmiş ülkelerde düşük olduğunu gösterdiğini iddia etmektedir¹¹⁶.

Bu kapsamda Norris ve Inglehart'ın araştırmasının bulgularına göre, dünyanın en dindar toplumları arasında Nijerya, Tanzanya, Uganda, Zimbabve, Endonezya, Filipinler ve Bangladeş gibi fakir ve gelişmekte olan toplumlar yer almaktadır. Seküler toplumlar arasında ise Danimarka, İzlanda, Finlandiya, Norveç, İsveç ve Japonya gibi müreffeh toplumların yanı sıra, Rusya, Azerbaycan Çekya Cumhuriyeti ve Estonya da yer almaktadır. Norris ve Inglehart, özellikle komünizm tecrübesi yaşamış toplumların seküler toplumlar kategorisinde yer almasının, baskıcı ateist ve komünist rejimden kaynaklandığına işaret etmektedir¹¹⁷. Yani Norris ve Inglehart, Sovyet Birliğinin baskıcı sultanının özellikle Doğu Avrupa'nın sekülerleşmesinde etkin bir şekilde rol oynadığına işaret etmektedir. Böylece Rusya, Azerbaycan gibi ülkelerde modernleşme dolayısıyla varoluşsal güvenlikten ziyade, baskıcı ve sekülerleştirici Sovyet rejiminden ötürü dinselliğin aşındığına ve sekülerleşme yaşandığına işaret edilmektedir. Fakat Norris ve Inglehart, Sovyet sonrasında söz konusu toplumlardaki dini canlılığın, ifade ve inanç özgürlüğü kapsamında değil, yaşanan ekonomik durgunluk ve sosyoekonomik eşitsizlikten dolayı meydana geldiğini iddia etmektedir¹¹⁸. Yani post komünist ülkelerdeki artan dindarlık, söz

¹¹⁵ Norris, Inglehart, a.g.e., ss. 57-58.

¹¹⁶ Norris, Inglehart, a.g.e., s. 59.

¹¹⁷ Norris, Inglehart, a.g.e., s. 60.

¹¹⁸ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, 2. B., s. 280.

konusu sosyal bilimcilere göre, zayıflayan ekonomi, eşitsizlik ve güvensizliğe bağlı yaşanmaktadır.

Norris ve Inglehart'a göre toplumdaki dindarlık düzeyi, dolaylı bir şekilde toplumsal modernleşme bağlamında gelişen insani gelişmişlik ve varoluşsal güven/siz/lik düzeyi tarafından belirlenmektedir. Yani bir toplumda dinin önemi, popülaritesi ve toplumsal prestiji varoluşsal güvenlik nispetinde değişmektedir. Bu sebeple Norris ve Inglehart düşüncesine göre, bir toplumdaki dindarlığın genel gidişatını ortaya koymak için dini cemaatlerin faaliyetleri gibi dinin popülaritesini artır/dığı/acağı iddia edilen faktörlerin incelenmesi elzem değildir. Zira bu sosyal bilimcilere göre modernleşme ve insani gelişmişlik, dolayısıyla varoluşsal güvenlik, bir toplumda dindarlığın yönünü belirlemektedir. Yani toplumsal kırılabilirlik ile insani gelişmişliğin yokluğu, hem dindarlığı hem de doğum oranını* tetiklemektedir. Bu çerçevede Norris ve Inglehart modernleşme, insani gelişmişlik ve güvenlik ile dindarlık arasındaki ters orantılı ilişkiyi ortaya koymak için BM Kalkınma Programı İnsani Gelişmişlik Endeksinin verilerine müracaat etmektedir. BM İnsani Gelişmişlik Endeksinin verileri dolaylı olarak insani gelişmişlik ve dindarlık arasında ters orantılı bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Fakat varoluşsal güvenliğin katalizörü olan insani gelişmişlik ve insani güvenlik ile dindarlık arasında doğrudan güçlü bir korelasyondan bahsetmek mümkün değildir. Zaten Norris ve Inglehart da varoluşsal güvenliği doğrudan ölçecek bir makyasın olmadığını belirterek insani güvenlik ve ekonomik eşitliğin dini değerleri aşındırmak suretiyle dolaylı bir şekilde dini katılımı zayıflat/tığ/acağ/ını ileri sürmektedir¹¹⁹. Zira Norris ve Inglehart'ın gözünde dini katılımın oranını belirleyen de dini değerlerdir. Yani varoluşsal güvenlik teorisyenlerine göre toplumlarda dini katılımın oranı, dini değerler ve dini inanç, nispetinde olur. Bir başka ifade ile toplumdaki yaygın dini değerler ve dini inanç o toplumda yaygın dini katılım anlamına gelmektedir. Yani dini değerler ve dini inanç, dini davranış ve pratikleri olumlu anlamda etkilemektedir. Bu çerçevede Norris ve Inglehart, verilerinin dini değerler ile dini inanç ve dini katılım arasında güçlü bir korelasyonun ($R^2=.73$) olduğunu gösterdiğini belirtmektedir¹²⁰. Kısacası

* Güvensizlik ve doğurganlık konusu demografi başlığı altında detaylı bir şekilde anlatılacaktır.

¹¹⁹ Norris, Inglehart, a.g.e., ss. 61-65.

¹²⁰ Norris, Inglehart, a.g.e., s. 223.

modernleşme dolayısıyla oluşan varoluşsal güvenlik, yukarıda işaret edildiği üzere, dini değerleri aşındırmak suretiyle dini pratikleri zayıflatmaktadır. Fakat Norris ve Inglehart'ın çalışmasının da ortaya koyduğu üzere, Nijerya, Uganda, Zimbabwe, İrlanda, Polonya ve Hindistan gibi bazı ülkelerde, beklenenin aksine, dini pratiklerin dinin öneminin oranına kıyasla daha yüksek olduğu görülmektedir. Aynı şekilde özellikle İran, Türkiye ve Mısır gibi Müslüman ülkeler, yüksek dini hassasiyete sahip olmalarına karşın, düşük dini pratik göstergelerini haizdir¹²¹.

Norris ve Inglehart'ın çalışmasında çok değişkenli analiz, makro düzeyde bir başka ifade ile meta analiz çerçevesinde insani gelişmişlik, insani güvenlik ve azami derecedeki ekonomik eşitlik, dolaylı bir şekilde dindarlığı aşındırarak dini değerlerin insanların gündelik yaşamındaki önemini azaltacağı ileri sürülmektedir. Norris ve Inglehart'ın elde ettikleri verilere göre, refahın yükselmesi ile sağlık ve eğitim alanında gelişmelere yol açan işgücünün endüstrileşmesinin neticesinde ortaya çıkan insani güvenlik, dini değerleri erozyona uğratarak dini davranış ve pratikleri olumsuz anlamda etkilemektedir. Fakat yukarıda işaret edildiği gibi Norris ve Inglehart, güvenliğin oluşumu ve dindarlığın yükselişi ile düşüşü konusundaki bulgularının nedensel bir ilişki ya da nedensel bir sonucun ortaya konması için yeterli olmadığını kabul etmektedir¹²².

Güvenliği ve dindarlığı tetikleyecek farklı faktörlerin olasılığına göndermede bulunan Norris ve Inglehart, kendi bulguları ışığında özellikle Weber'in bilim ve teknolojinin gelişmesi ile birlikte güç kazanan rasyonel dünya görüşünün, büyüsel ya da metafiziksel dini inancın temellerini sars/tığı/acağı tezini sorgulamaktadır. Zira araştırmanın bulguları, bilim ve inanç arasında ters orantılı bir ilişkinin söz konusu olmadığına işaret etmektedir. Yani Norris ve Inglehart'ın bulguları, bilim ve bilimsel gelişmelere önem veren toplumların aynı zamanda güçlü dini bağlılıklara sahip toplumlar olduğunu göstermektedir. Bulgular Weberyana tezin iddialarının aksine, Hollanda, Norveç ve Danimarka gibi modern seküler toplumların bilim ve bilimsel gelişmelere karşı kuşkuyla yaklaşan toplumların başında geldiğini ortaya koymaktadır. Bu sebeple Weberyana tezin günümüz modern toplumların

¹²¹ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, ss. 223-224.

¹²² Norris, Inglehart, a.g.e., ss. 65-66, 71.

sekülerleşmesini izah edebilen bir tez olmadığına işaret eden Norris ve Inglehart, aynı zamanda bunun modern Avrupa'nın oluşumu sırasında geçerli bir tez olmuş olabileceğine halel getirmediğini de belirtmektedir¹²³.

Kısacası Norris ve Inglehart insani güvenliğin, özellikle müreffeh ve eşitlikçi toplumların kırılganlık ve gündelik yaşamın risklerini azaltarak dini değerler ve dini inancın önceliğini olumsuz anlamda etkilediğini iddia etmektedir. Bu çerçevede Norris ve Inglehart, araştırmalarında yer verdikleri çok değişkenli analiz dâhil regresyon analizinin (regression analysis) de bu savlarını desteklediğini vurgulamaktadır. Norris ve Inglehart'ın verileri ışığında dinin ve dini değerlerin yanı sıra, pratik yönlerin de öneminin toplumların modernleşmesi ile orantılı bir şekilde düşüşe geçtiği görülmektedir. Norris ve Inglehart'ın ifadesi ile modernleşme güçleri sayesinde, “Hobbesian” durum olarak nitelendirilen berbat, vahşi ve kısa yaşamdan modern seküler olana doğru evrim yaşanmaktadır. Yani modernleşme, din ve dinselliğin yeşermesi için elverişli bir ortam hazırlayan modern öncesi “Hobbesian” durumu ortadan kaldırarak din ve dinselliği devre dışı bırakmaktadır. Zaten Norris ve Inglehart'ın nazarında araştırmanın verileri de bunu ispat etmektedir. Zira veriler, dünyanın en fakir toplumlarının aynı zamanda en dindar toplumlar olduğunu göstermektedir¹²⁴. Bu minval üzere dünyanın seküler toplumlarının da en gelişmiş modern toplumlar olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda tezinin savlarını ispat etmeye çalışan Norris ve Inglehart, varoluşsal güvenlik teorisinin muarızlarına yönelik cevaben yazdıkları makalelerinde, bilhassa *Sacred and Secular* adlı kitabın genişletilmiş ikinci baskısında, *Dünya Değerler Araştırmasının* beşinci dalgasının verilerinin yanı sıra, 2007 yılında *Gallup World Poll* araştırma şirketinin özellikle “Afrika Yaşanan Fakirlik Barometresi” gibi güvensizliği ve yaşanan fakirliği ölçmek için elde ettiği verilerine başvurmaktadır. Norris ve Inglehart'a göre *Yaşanan Fakirlik Endeksi* ile dini değerler arasında güçlü bir korelasyon ($R=0.541$ $P.000$ $N. 128$) bulunmaktadır. Bu çerçevede veriler Çad, Rwanda ve Mali gibi en fakir toplumların dini değerler hususunda en hassas; İsveç, Norveç, Danimarka ve Britanya gibi müreffeh sanayi sonrası toplumların en seküler olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Norris ve Inglehart'a göre, *Yaşanan Fakirlik Endeksi* ile dini katılım arasında

¹²³ Norris, Inglehart, a.g.e., ss. 65-68.

¹²⁴ Norris, Inglehart, a.g.e., ss. 60-69.

önemli (R=.497, P=.000, N.127) bir korelasyon mevcuttur¹²⁵. Dolayısıyla Norris ve Inglehart düşüncesine göre bu durum varoluşsal güvenlik teorisinin temel savlarını, yani fakirlik ve dindarlık arasındaki güçlü bir bağlantının olduğunu teyit etmektedir.

Norris ve Inglehart'ın araştırmasının bulguları aynı zamanda en dindar toplumlar arasında El Salvador, Polonya ve Meksika gibi vasat sosyoekonomik düzeye sahip toplumların yanı sıra, İrlanda ve ABD gibi gelişmiş müreffeh toplumların da olduğunu göstermektedir¹²⁶. Yani Norris ve Inglehart'ın elde ettikleri veriler de beklentilerin aksine, ABD, İrlanda, İtalya gibi ülkelerin toplumsal refah seviyesine ulaşmış olmalarına rağmen, özellikle Batı Avrupa ve İskandinav ülkelerinin tersine, yüksek dini göstergelere sahip olduğunu göstermektedir. Özellikle Norris ve Inglehart'ın verilerinin de gösterdiği üzere, ABD, İtalya ve Güney Afrika gibi bazı modern ülkeler dini katılım oranında düşüş bir yana, makul bir yükseliş kaydetmiştir. 1981-2001 yılları arasında dini katılım, ABD'de %3, İtalya'da %8, Güney Afrika'da %13 ve İzlanda, Finlandiya, Japonya, Meksika, İsveç, gibi ülkelerde %1 artmıştır. Benzer bir şekilde, yaşamın anlamı ile ilgili düşünme oranında da modern toplumlarda artış yaşanmıştır. Norris ve Inglehart'ın verilerinin işaret ettiği üzere, 1981-2001 yılları arasında, yaşamın anlamı ile ilgili düşünme oranında Arjantin'de %22, İsveç'te %17, Meksika'da %16, Kanada'da %15, Güney Afrika'da %15, İtalya'da %13, Güney Kore'de %12 ve ABD'de %9 yükseliş söz konusu olmuştur. Kısacası yaşamın anlamını düşünme oranında, Norris ve Inglehart'ın çalışmasının kapsamı içinde olan İzlanda, İspanya ve Britanya hariç tüm ülkelerde artış gözlenmiştir¹²⁷. Fakat Norris ve Inglehart, bu tablonun varoluşsal güvenlik odaklı sekülerleşme teorisiyle çelişmediğini iddia etmektedir. Zira bu sosyal bilimciler, insani gelişmişlik, insani güvenlik ve ekonomik eşitlik alanlarında mesafe kat eden tüm toplumların başat kültürlerine bağlı olarak sekülerleşmiş/ecek olduğunu ileri sürmektedir. Bu minvalde *Yaşanan Fakirlik Endeksinin* verilerine dayanan Norris ve Inglehart, dinin öneminin azalışı ile ilintili olarak dini katılımın düşüşünde yeknesak bir örüntünün olduğuna işaret etmektedir. Çünkü bu sosyal

¹²⁵ Norris, Inglehart, "Are High Levels of Existential Security Conducive to Secularization? A Response to Our Critics", s. 10. Ayrıca bkz. Pippa Norris, Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, 2. B., Cambridge, Cambridge University Press, 2011, ss. 256-60.

¹²⁶ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, ss. 59-60.

¹²⁷ Norris, Inglehart, a.g.e., ss. 73-75.

bilimcilerin sunduğu bulgulara göre, temel ihtiyaçlardan yoksun 10 kişiden 9'unun gündelik yaşamında din önemli bir yer teşkil ederken, temel ihtiyaçlara muhtaç olmayan 10 kişiden 6'sının yaşamında din önem arz etmektedir¹²⁸. Aynı şekilde, Norris ve Inglehart tarım toplumlarındaki tüm toplumsal sektör ve grupların da sanayi ve sanayi sonrası toplumlara nazaran daha dindardır olduğunu ileri sürmektedir. Zira toplumsal modernleşme, aşırı fakirliği ve insan varoluşunu tehdit eden riskleri bertaraf etmek suretiyle insanlar nezdinde metafiziksel dünyanın cazibesini gölgede bırakmaktadır¹²⁹.

Ayrıca Norris ve Inglehart, varoluşsal güvenlik teorisinin, hem modern toplumlar hem Batı toplumları arasında dindardır olan ABD'deki yüksek dini göstergeleri de açıklayabileceğini iddia etmektedir. Varoluşsal güvenlik teorisyenleri, özellikle *Yaşanan Fakirlik Endeksinin* Amerikan dindarlığının yoğunluğunu izah etmede yeterli dene sunduğunu iddia etmektedir¹³⁰. Özellikle tezin değişik yerlerinde sıklıkla işaret edilen ve Batı Avrupa modernleşmesinden farklı bir deneyime sahip olmasından dolayı bazı sekülerleşme teorisyenleri tarafından sekülerlik-dindarlık bakımından istisna kabul edilen ABD, Norris ve Inglehart nazarında varoluşsal güvenlik teorisi çerçevesinde açıklanabilmektedir. Yani Norris ve Inglehart'a göre dindarlığı bakımından Amerikan toplumu istisna yada anomali olmaktan ziyade, göze çarpan bir saptırıcı örnek (striking deviant case/outlier) teşkil etmektedir. Böylelikle Amerikan toplumunun, refah seviyesi yüksek toplumlar arasında yer alsa da, toplumsal fakirliğin yaşandığı bir toplum olduğuna işaret edilmektedir. Norris ve Inglehart, ABD'nin OECD ülkeleri arasında *gini katsayısı* (gini coefficient) miktasına göre en çarpık gelir dağılımına sahip olduğunu ileri sürmektedir¹³¹. Zira Lew Daly'nin de belirttiği gibi, varoluşsal güvenlik teorisyenlerine göre ABD, müreffeh toplumlar arasında en eşitsiz, en kötü sağlık güvencesine sahip bir toplum

¹²⁸ Norris, Inglehart, "Are High Levels of Existential Security Conducive to Secularization? A Response to Our Critics", s. 11, 22.

¹²⁹ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, ss. 70-71.

¹³⁰ Pippa Norris, Ronald Inglehart, "God, Guns, and Gays: Supply and Demand of Religion in the US and Western Europe", *Public Policy Review*, C. XII, S. 4, 2006, s. 225. Ayrıca bkz. Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 4, 25, 84; Norris, Inglehart, "Are High Levels of Existential Security Conducive to Secularization? A Response to Our Critics", s. 11; Norris, Inglehart, "Sellers or Buyers in Religious Markets? The Supply and Demand of Religion", s. 73.

¹³¹ Norris, Inglehart, "Are High Levels of Existential Security Conducive to Secularization? A Response to Our Critics", s. 12.

olup, toplumsal sefaletin yaygın olduğu bir ülkedir¹³². Bu bakımından ABD'nin müreffeh toplumlar arasındaki istisnai dindarlığı, istisnai refah anlayışına dayanmaktadır. Bu nedenle Norris ve Inglehart, ABD'de özellikle çalışma güvenliğinin, sağlık güvenliğinin, bir başka anlatımla toplumsal güvenliğin yokluğundan dolayı, kısmen orta sınıfa mensup insanlar da dâhil birçok Amerikan ailesinin ciddi ekonomik ve toplumsal risklerle karşı karşıya olduğunu ileri sürmektedir¹³³. Bilhassa Amerikan toplumunda sağlık hizmetleri alanındaki başarısızlık ve gelir dağılımındaki eşitsizlik, Norris ve Inglehart'a göre, toplumsal ya da varoluşsal güvensizliğe yol açmaktadır. Zira tezin değişik yerlerinde sıklıkla işaret edildiği gibi, Norris ve Inglehart'a göre bir toplumun modernleşmesi, dolayısıyla refahın yükselmesi kadar, refah ve zenginliğin toplumun tüm katmanlarını kapsayacak şekilde paylaşılması da önem arz etmektedir. Fakat yukarıda işaret edildiği üzere Amerikan toplumu, Norris ve Inglehart nazarında modern olmakla birlikte, aynı zamanda gelişmiş toplumlar arasında en eşitsiz gelir dağılımına sahip bir toplumdur. Böylelikle Amerikan toplumu, toplumsal modernleşme, özellikle insani gelişmişlik ve ekonomik eşitlik konusunda müreffeh Batı Avrupa ülkelerinin gerisinde kalmaktadır. Dolayısıyla varoluşsal güvenliğin olmadığı bir muhitte metafiziksel düşünceler, başvurulacak teselli mekanizmaları olarak tebarüz etmektedir. İrlanda ve İtalya'daki nispi istikrarlı mevcut dindarlığın da insani güvenlik noksanlığı ve sosyoekonomik eşitsizlikten kaynaklandığına işaret eden¹³⁴ Norris ve Inglehart'a göre, sanayi sonrası toplumlar arasında ABD doğal olarak en yüksek dindarlık göstergelerine sahip olmaktadır. Zira bu sosyal bilimciler, ekonomik gelişmişlik ve dindarlık arasında sistematik bir bağıntının olduğunu düşünmektedir. Varoluşsal güvenlik bağlamında özellikle milli hâsılanın dağılımında meydana gelen eşitsizliğin, dindarlığın neşvünema bulabileceği zemini hazırlayacağı

¹³² Lew Daly, "Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide Book Review", *Journal of Markets and Morality*, C. VIII, S.1, 2005, s. 135.

¹³³ Norris, Inglehart, "Sellers or Buyers in Religious Markets? The Supply and Demand of Religion", s. 89.

¹³⁴ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, ss.106-108.

düşünülmektedir¹³⁵. Bir başka deyişle, toplumdaki yaygın ekonomik eşitsizlik, dindarlığı tüm fertler nezdinde cazip hale getirmektedir¹³⁶.

Bu çerçevede fakir insanların zengin insanlara kıyasla iki kat dindar olduğunu düşünen Norris ve Inglehart'ın bulgularına göre, ABD'de gündelik ibadet oranı, düşük gelirliler arasında %66 iken, bu rakam yüksek gelirliler arasında %47'ye tekabül etmektedir¹³⁷. Ayrıca ABD'de sürekli göçün yaşanmasının kiliselerin üye sayısının artmasını olumlu anlamda etkilemiş¹³⁸ olabileceğine dikkat çekmeye çalışan Norris ve Inglehart, Woodberry, Hadaway-Marler-Chaves, Steenland ile Park'ın dindarlık ölçekleriyle ilgili araştırmalarına dayanarak *Gallup International Poll*'un sosyal istenirliği (social desirability) göz önünde bulunduracak yöntemlerin yokluğu gibi birtakım teknik nedenlerden dolayı dini katılıma dair verileri sistematik olarak şişirmiş olabileceğini de olasılıklardan saymaktadır. Zira 1950'den beri her iki senede bir araştırma yapan *American National Election Survey*'nin verilerine dayanarak Norris ve Inglehart, Amerikan toplumunda haftalık dini katılımın *Gallup International Poll*'un verilerinin hilafına, hiçbir zaman %25'i aşmadığını ileri sürmektedir. Bunun yanı sıra Norris ve Inglehart'a göre, *National Opinion Research Center* tarafından yıllık olarak gerçekleştirilen *The US General Social Survey*'in verileri de bunu teyit etmektedir. Mezûr araştırma müessesesinin verilerine göre Amerikan toplumunda haftalık dini katılım oranı, 1972-2002 yılları arasında, %25-%30 civarında seyretmiştir. Hatta dini katılımda düşüşün yanı sıra, haftalık dini törenlere hiç iştirak etmeyenlerin sayısında (%12'den %33'e) artış söz konusu olmuştur¹³⁹.

Ayrıca Norris ve Inglehart, ABD'de sekülerleşme sürecinin, özellikle geleneksel dini dünya görüşüne sahip İspanyol kökenli Latinlerin göçü tarafından

¹³⁵ Norris, Inglehart, "Uneven Secularization in the United States and Western Europe", ss. 47-48.

¹³⁶ Ekonomik eşitsizliğin dindarlık üzerindeki etkisi için bkz. Frederick Solt, Philip Habel, J.Tobin Grant, "Economic Inequality, Relative Power and Religiosity", *Social Science Quarterly*, C. XCII, S. 2, 2011, ss. 447-465.

¹³⁷ Norris, Inglehart, "Uneven Secularization in the United States and Western Europe", ss. 47-48.

¹³⁸ Inglehart, Norris, "Why Didn't Religion Disappear? Re-examining the Secularization Thesis", s. 255. Ayrıca bkz. Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, ss. 93-94.

¹³⁹ Norris, Inglehart, "God, Guns, and Gays: Supply and Demand of Religion in the US and Western Europe", s. 229.

gölgede bırakıldığına işaret etmektedir¹⁴⁰. Buna ilaveten Amerikan toplumundaki yaygın dindarlığın muhtemel nedenlerini sıralamaya çalışan Norris ve Inglehart'a göre, ABD'nin bir devlet olarak dindar mülteciler tarafından kurulmasının Amerikan toplumunda dindarlığın canlılığına zemin hazırlamış olabileceğini ifade etmektedir¹⁴¹. Yani bu teze göre ABD dini temeller üzerinde kurulmuş bir devlettir. Bu nedenle din Amerikan toplumunda canlılığını korumuştur.

Bunun yanı sıra Norris ve Inglehart, sekülerleşmenin seyrek bir şekilde özellikle varoluşsal güvenliğin sağlandığı bölgelerde gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Yani Norris ve Inglehart, Batı Avrupa ile paralel bir şekilde kısmi olarak sekülerleşme sürecinin ABD'de gerçekleşmiş olabileceğine işaret etmektedir. Norris ve Inglehart, özellikle *Gallup Poll*'un verilerine dayanarak, 1937-2001 yılları arasında, kilise ve sinagog üyeliğinde %73'ten %65'e bir düşüşün yaşandığına işaret etmektedir. Ayrıca bu sosyal bilimciler, *The General Social Survey* araştırma şirketinin verilerinin de kısmi olarak dindarlığın düştüğünü gösterdiğini düşünmektedir. Bu minvalde Norris ve Inglehart, 1972-2002 yıllarında, dini tercihi olmayanların, yani seküleristlerin sayısında artışın (%5-%15) meydana geldiğini belirtmektedir¹⁴². Kısacası Norris ve Inglehart'a göre, güvenilir veriler ABD'de Avrupa'daki gibi hızlı olmasa da, özellikle dini kimlik ve dini pratiklerde gözle görülür bir şekilde azalma meydana geldiğini göstermektedir. Bu sebeple Norris ve Inglehart, Amerikan toplumunun sekülerleşme dinamiğinin dışında tutulmaması gerektiğini vurgulamaktadır¹⁴³. Bu kapsamda söz konusu sosyal bilimciler, son 25 yıl içinde dini katılımın düşüşüne, özellikle hiç kiliseye gitmeyenlerin sayısının iki katına çıktığına dikkat çekerek, 2020'li yıllarda Amerikan halkının daha seküler olacağını öngörmektedir¹⁴⁴.

Özetle varoluşsal güvenlik teorisyenlerine göre, bazı modern toplumlarda hâlâ dinsellik yoğun olarak yaşansa da, genel anlamda Anglo-Amerikan toplumlar

¹⁴⁰ Inglehart, Norris, "Why Didn't Religion Disappear? Re-examining the Secularization Thesis", s. 255.

¹⁴¹ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, ss. 225-226.

¹⁴² Norris, Inglehart, "Uneven Secularization in the United States and Western Europe", ss. 39-40.

¹⁴³ Norris, Inglehart, a.g.m., s. 50.

¹⁴⁴ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, 2. B., s. 268.

dâhil tüm modern toplumlarda, özellikle Batı Avrupa toplumlarında dindarlık göstergeleri aşağı doğru eğim göstermektedir¹⁴⁵.

Amerikan toplumundaki dini canlılığın ardında yatan sebepleri izah etmeye çalışan Norris ve Inglehart, aslında diğer klasik sekülerleşme teorisyenleri gibi, modernleşmenin zorunlu olarak sekülerliği getireceği fikrinden hareket etmektedir. Bir başka deyişle, bu sosyal bilimciler de dolaylı olarak Batı Avrupa'nın modernleşmesini norm olarak kabul etmektedir. Yani bu anlayışa göre modernleşen her toplum, hem devlet mekanizması olarak hem de bireyler olarak toplumsal modernleşme, insani gelişmişlik ve ekonomik eşitlik dolayısıyla oluşan varoluşsal güvenlik ile paralel bir şekilde, Batı Avrupa toplumları gibi, din ve benzeri yapılanmaların etkisinden kurtularak kültürlerine bağlı olarak farklı kulvarlarda sekülerleşecektir. Bu itibarla ABD'deki dini canlılık, Amerikan toplumunun eksik modernleşmesinden kaynaklanmaktadır. Zira Norris ve Inglehart'ın gözünde Amerikan modernleşmesi, toplumsal refah, insani gelişmişlik, ekonomik eşitlik, özellikle refahın paylaşılması noktasında Batı Avrupa toplumlarının gerisinde kalmıştır. Böylelikle Norris ve Inglehart, dolaylı olarak modernleşme ve dindarlık arasında sıfır toplamı bir ilişkinin söz konusu olduğuna işaret etmektedir. Yani KST'de olduğu gibi, varoluşsal güvenlik endeksli sekülerleşme teorisince de, modernleşme oranında sekülerleşmenin gerçekleşeceği ileri sürülmektedir.

G. Demografi, Dindarlık ve Sekülerleşme

Geleneksel dini toplumlar, inanan neslin devamını sağlıklı bir şekilde garanti altına almak için aile kurumunun güçlü olması gerektiğine inanmaktadır. Bu bağlamda Norris ve Inglehart'a göre geleneksel dinler, bundan dolayı inananların çocuk sahibi olması, kadınların da çocuklara bakmak üzere evde kalmaları yönünde telkinde bulunmaktadır. Ayrıca geleneksel dinler, kürtaj ve boşanma gibi üreme ve

¹⁴⁵ Norris, Inglehart, "Sellers or Buyers in Religious Markets? The Supply and Demand of Religion", ss. 76-76; Norris, Inglehart, "God, Guns, and Gays: Supply and Demand of Religion in the US and Western Europe", s. 228.

aile birliğine halel getiren ya da tehlike oluşturan unsurları da yasaklamaktadır¹⁴⁶. Fakat sanayi sonrası toplumlarda yükselen insani gelişmişlik, dolayısıyla varoluşsal güvenlik, sekülerleşmenin yaşanmasına zemin hazırlayarak dini değerlerin önemini azalttığı gibi, paradoksal bir biçimde doğum oranlarını da azaltmaktadır. Binaenaleyh sanayi sonrası toplumlar bir taraftan dinden uzaklaşırken diğer taraftan nüfus azalımı yaşamaktadır. Geleneksel toplumlar ise dindarlık düzeyini muhafaza ederken, öte yandan da yükselen doğum oranına sahip olmalarından dolayı daha kalabalık bir geleceğe doğru yürümektedir¹⁴⁷. Çünkü modern toplumların aksine modernleşmemiş fakir toplumlar demografik olarak en yüksek doğurganlık oranına sahiptir¹⁴⁸. Yani modern toplumlar ve geleneksel toplumlar arasında demografik anlamda bir dengesizlik mevcuttur. Bu minvalde BM Kalkınma Endeksinin, 1970-1975 ve 2000-2005 yıllarına ait rakamlarına göre doğum oranı tüm toplumlarda düşüş yaşayarak, özellikle seküler toplumlarda 2.8'den 1.8'e ve dindar toplumlarda ise 3.3'ten 2.8'e inmiştir. Norris ve Inglehart'ın işaret ettiği gibi, hâlâ seküler ve dindar toplumların doğum oranları arasında ciddi bir fark mevcuttur¹⁴⁹. Böylelikle Norris ve Inglehart nazarında modernleşmiş ve modernleşmemiş toplumlar arasındaki bu demografik dengesizlik, sekülerleşmenin tüm dünyaya yayılmasına set çekmektedir¹⁵⁰. Bu teze göre, dini muhitte doğa/n/cak ve geleneksel dini dünya görüşüne bağlı olarak yetişen/ecek insan sayısı, seküler dünya görüşüne intisap edecek insan sayısının önüne geçmektedir. Bu sebeple, varoluşsal güvenlik teorisine göre dünya bir bütün olarak dindarlaşırken, modernleşme dolayısıyla sağlanan varoluşsal güvenlik sayesinde, modern toplumlar seküler bir geleceğe doğru ilerlemeye devam etmektedir¹⁵¹. Dolayısıyla varoluşsal güvenlik teorisyenleri, modernleşme sürecine bağlı olarak gelişmenin, insanların yaşam koşullarını tüm dünyada iyileştirerek sekülerleşmenin önünü açacağını iddia eden klasik teorisyenlerden farklı olarak, dindarlaşmanın yaygınlık kazanacağına işaret etmektedir¹⁵². Bu anlamda Norris ve Inglehart, “dünya birkaç istisna dışında eskisi kadar yoğun olarak (furiously) dindar,

¹⁴⁶ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 23.

¹⁴⁷ Norris, Inglehart, a.g.e., s. 22, 231.

¹⁴⁸ Pippa Norris, “Insecurity, Demography and Religion”, *Religion and Values Congress-Our Common Future*, 2-6 Kasım 2010, Hanover-Essen, s. 8.

¹⁴⁹ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 233.

¹⁵⁰ Norris, Inglehart, a.g.e., s. 231.

¹⁵¹ Ronald Inglehart, Pippa Norris, “Why Didn't Religion Disappear? Re-examining the Secularization Thesis”, s. 253.

¹⁵² Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 231.

hatta bazı yerlerde eskisinden daha dindar bir konumdadır”¹⁵³ diyen Peter L. Berger ile aynı fikri paylaşmaktadır. Zira Norris ve Inglehart da, çağdaş dünyanın geçmiş yıllara nazaran daha dindar olduğuna işaret etmektedir¹⁵⁴. Ancak Berger, Norris ve Inglehart'ın iddialarının aksine, sekülerleşme teorilerinin yanlışlandığına göndermede bulunmak için küresel anlamda bir dindarlaktan bahsederek dünya genelinde sekülerleşmeden ziyade bir desekülerleşme sürecinin yaşandığını iddia etmektedir¹⁵⁵. Norris ve Inglehart ise varoluşsal güvenlik bağlamında ele aldıkları sekülerleşme teorisinin beklenildiği gibi işlediğini ortaya koymak ve dünya genelinin modernleşme güçlerine teslim olmadığından dolayı din ve dindarlığın gelişmesine katkı sağladığını ileri sürmektedir. Zira Norris ve Inglehart'ın düşüncesine göre modernleşmemiş toplumlar, yüksek doğurganlık rakamlarına sahip oldukları için nüfus artışından dolayı sayı olarak yükselmektedir. Bir başka deyişle, varoluşsal güvenlik teorisyenlerine göre, çağdaş dünyada dindarlığın yoğunluğu dini canlılıktan değil, fakir toplumların yüksek demografik rakamlarından kaynaklanmaktadır. Zira Norris ve Inglehart fakir toplumların dünyanın en dindar¹⁵⁶, aynı zamanda en doğurgan toplumları¹⁵⁷ olduğunu ileri sürmektedir. Kısacası Varoluşsal güvenlik teorisi çerçevesinde dindarlığı toplumsal modernleşme ve insani güvenlik düzeyiyle doğrudan ilişkilendirmeye çalışan Norris ve Inglehart, iki önemli savı ispat etmeye çalışmaktadır:

1. Tüm müreffeh toplumlar son 50 yıl içerisinde seküler temayüllere doğru evrilmektedir.

2. Dünya bir bütün olarak (the world as whole) her zamankinden daha fazla geleneksel dini inançlara bağlı insana sahiptir¹⁵⁸. Yani Warner'in de işaret ettiği gibi,

¹⁵³ Peter L. Berger, “The Desecularization of the World: A Global Overview”, s. 2.

¹⁵⁴ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 231.

¹⁵⁵ Peter L. Berger, “The Desecularization of the World: A Global Overview”, *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*, (ed.) Peter L. Berger, Washington D.C., Ethics and Public Policy Center, 1999, ss. 1-18.

¹⁵⁶ Norris, Inglehart, “Are High Levels of Existential Security Conducive to Secularization? A Response to Our Critics”, s. 10.

¹⁵⁷ Norris, “Insecurity, Demography and Religion”, *Religion and Values Congress-Our Common Future*, s. 8.

¹⁵⁸ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 5.

varoluşsal güvenlik teorisi zengin ve müreffeh toplumların neden seküler ve fakir toplumların ise neden dindar olduğu sorusuna cevap aramaya çalışmaktadır¹⁵⁹.

Kültürü, toplumun varlığını sürdürme stratejisi olarak tanımlayan Norris ve Inglehart'a göre, toplumlar ayakta kalmak için farklı stratejiler geliştirmektedir. Müreffeh ve seküler toplumlar çok düşük doğum oranına sahiptir. Fakat bu toplumlar, insan üzerinde çok büyük yatırımlar yaparak yüksek eğitim düzeyi, ileri düzey ekonomi, yüksek teknoloji ve ortalama yaşam süresinin yüksek olduğu bir toplum hedeflenmektedir. Böylelikle toplum nezdinde her bir fert önemli hale gelmektedir. Buna karşın geleneksel toplumlar yüksek doğum oranına, dolayısıyla büyük nüfusa sahip olmaktadır. Bu toplumlarda birey üzerinde yatırım çok düşük seviyededir. Norris ve Inglehart'a göre, kız çocuklara nazaran oğlan çocuklara daha değer verilen bu toplumlarda, bir çocuğun ölümü trajik bir durum olmasına karşın felaket olarak değerlendirilmemektedir. Norris ve Inglehart'ın nazarında zaten çocuk ölümünün çok yüksek olduğu bu toplumlarda, insanlar zımni olarak bütün çocuklarının ayakta kalacaklarını (survive) beklememektedirler. Ayrıca modern toplumlar, geleneksel toplumların aksine, cinsiyet ayrımı yapmadan bütün bireyler üzerinde yatırım yapmaktadır. Böylelikle Norris ve Inglehart'a göre, eşit fırsatlar sunulan kadınlar da erkekler kadar topluma katkı sağlamaktadır. Bunun yanı sıra geleneksel toplumlarda okuma yazma hakkından mahrum kalan anneler, büyüttükleri çocuklara kritik ilk yıllarında modern toplumdaki çocuklara verilen entelektüel dürtüyü (intellectual stimulation) verememektedirler¹⁶⁰.

Özetle Norris ve Inglehart'a göre *Dünya Değerler Araştırması*nın verilerinin yanı sıra *Gallup International Poll*'un verileri de varoluşsal güvenlik teorisinin savlarını desteklemektedir. Böylelikle dünya genelindeki din ve dindarlığı izah edemediğinden dolayı başarısız teoriler mezarlığına defnedilmeye çalışılan sekülerleşme teorisi, (Weberyan ve Durkheimci perspektifte değil) varoluşsal güvenlik teorisi bağlamında açıklanabilir ve doğrulanabilir bir konuma yükselmektedir. Bir diğer ifade ile varoluşsal güvenlik teorisi, sahiplerine göre modernite ve din etrafında oluşan tartışmaları, özellikle klasik sekülerleşme

¹⁵⁹ Carolyn M. Warner, "Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide Book Review", *Perspectives on Politics*, C. III, S. 2, 2005, s. 404.

¹⁶⁰ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 23.

teorilerince açıklanamayan hususları izah etme kabiliyetini haiz olup verilerce de desteklenmektedir. Ancak bize göre, bütün bu izahlara rağmen, hâlâ özellikle modernleşme ve din bağlamında cevap bekleyen sorular mevcuttur. Ezcümle, modernleşme iddia edildiği gibi sekülerleştirici bir etkiye sahip midir? Aynı şekilde gayri safi milli hasıla artırımını ve insani gelişmişlik düzeyinin yükselmesi olarak görülen modernleşme ve dindarlık arasında ters orantılı bir korelasyon söz konusu mudur? Yani modernleşmenin mikyası olarak görülen gayri safi milli gelir ve insani gelişmişliğin, din ve dindarlık üzerinde aşındırıcı bir etkiye sahip olduğu yargısı güvenilir ve geçerli verilerle desteklenebilir midir?

Varoluşsal güvenlik teorisi çerçevesinde, yukarıda temas edildiği üzere Amerikan toplumu, özellikle sanayi sonrası toplumlar arasında İrlanda ve İtalya ile birlikte istikrarlı dindarlık göstergelerine sahip toplumlardır. Bu çerçevede Norris ve Inglehart'ın dolaylı olarak işaret ettikleri gibi, mezkûr toplumlardaki dini canlılık, tabir yerindeyse, eksik (toplumsal refahı getirmeyen) modernleşmelerinden mi kaynaklanmaktadır? Modernleşme oranında sekülerleşme gerçekleşir mi? Yoksa sekülerleşme modernleşmenin mündemiç bir cüzü olmayıp toplumların tarihsel olarak din-devlet ilişkilerine bağlı bir şekilde mi gerçekleşir? Ya da modernleşme aynı zamanda insan yaşamının risklere maruz kalmasına da mı sebep olur? Yahut modernleşme zorunlu olarak sekülerleşmeyi içermemekte, fakat dini olanın seküler olanla aynı düzlemde yaşamasını mecburi kılmakta mıdır? Bir başka deyişle sekülerleşme değil, çoğulculuşma modernleşmenin mündemiç bir cüzü müdür?

Norris ve Inglehart'ın bulgularının gösterdiği üzere, Fransa, Danimarka ve İngiltere'nin sanayi sonrası toplumları arasında sekülerlik bakımından en önde yer almaları, eksiksiz modernleşmelerinden (toplumsal refahı kapsadığından) mi neşet etmektedir? Benzer bir şekilde, Norris ve Inglehart'ın ileri sürdüğü gibi, tarım toplumlarında din ve dini değerlerin insanların gündelik yaşamlarının önemli bir parçası olması, özellikle dini pratiklerin ve katılımın bu toplumlarda en yüksek seviyede gerçekleşmesi modernleşmemelerinden mi kaynaklanmaktadır? Avrupa'nın sekülerliği global bir norm mudur?

Kısacası modernleşme ve dindarlık arasında sıfır toplamlı bir ilişki mi söz konusudur? Varoluşsal güvenlik ulaşılabilir bir şey midir? Genel anlamda din, özel

anlamda Hıristiyanlık, varoluşsal güvenliği sağlayabilir mi? Bu bağlamda dini inanç ile dindarlık, Norris ve Inglehart'ın iddia ettiği gibi, “Hobbesian” koşullarda mı ortaya çıkmaktadır? Son olarak sekülerleşme olarak adlandırılan süreci aslında dinin form değiştirmesiyle farklı bir din ve dindarlık algısının ortaya çıkması olarak okumak ne kadar yanlış olur? Bu ve benzeri sorulara bir sonraki bölümde varoluşsal güvenlik teorisi karşıtlarının görüşleri çerçevesinde cevap aranacaktır. Ayrıca varoluşsal güvenlik odaklı sekülerleşme teorisi dâhil, sekülerleşme teorilerinin savları, tarihyografik bir perspektifte kritize edilerek toplumların, özellikle Avrupa ve ABD'nin farklı tarihsel din-politika ilişkilerine ışık tutulup, bir çıkış yolu olarak modernleşme-çoğulculuşma bağlamında alternatif bir tez sunulmaya çalışılacaktır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VAROLUŞSAL GÜVENLİK TEORİSİNE ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM

I. VAROLUŞSAL GÜVENLİK TEORİSİ: SOSYOLOJİK BİR ÇÖZÜMLEME

A. Modernleşme, İnsani Gelişmişlik ve Sekülerleşme

İnsan bilincinde ve toplumsal yapıda devrimsel birtakım alterasyonları oluşturan bireysel ve kurumsal bir değişim sürecine işaret eden modernleşme, genellikle taşra zirai toplumundan sanayi toplumuna evrilme süreci¹ ya da toplumsal farklılaşma, toplumlaşma (societalization) ve rasyonelleşme² gibi hususları ifade etmek için kullanılmaktadır. Max Weber, bu toplumsal değişim süreci neticesinde yaygınlık kazanan rasyonel düşünme biçimi ile birlikte dinin, özellikle Batı'da marjinal bir konuma itileceğini ileri sürmüştür. Benzer bir şekilde sekülerleşme tartışmaları bağlamında klasik sekülerleşme teorisyenlerinden Steve Bruce, modernleşmenin, özellikle Avrupa'da Protestan reformları sonrasında meydana gelen bireyselleşme, yapısal ve toplumsal farklılaşma, rasyonelleşme, sanayileşme gibi süreçleri kapsayan karmaşık bir sürece tekabül ettiğini ifade etmektedir. Bruce bu karmaşık sürecin neticesinde özellikle Batı'da sekülerleşmenin gerçekleştiğini iddia etmektedir³. Bir başka ifade ile Bruce, modernleşmenin sözü geçen karmaşık süreci dâhilinde sekülerleşmenin gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Bu minvalde genç Peter Berger de modernleşmenin sekülerleştirici etkisine işaret etmektedir. Bilhassa genç Berger gözünde modernleşme zorunlu olarak dinin çöküşüne sebebiyet verecektir. Daha sonra sekülerleşme teorisine ilişkin görüşlerinden inhiraf eden Berger, klasik sosyolojik düşüncedeki yaygın sekülerleşme paradigmasını şöyle özetlemektedir:

¹ John McGrath, Jay P. Corrin, "The Modernization of the Western World", *The Modernization of the Western World: A Society Transformed*, (ed.) John McGrath- Kattleen Callanan Martin, Oxon, Routledge, 2015, s. 6.

² Royal Wallis, Steve Bruce, "Secularization: The Orthodox Model", *Religion and Modernization*, (ed.) Steve Bruce, Oxford, Oxford University Press, 1992, s. 9.

³ Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003, ss. 1-30. Ayrıca bkz. Steve Bruce, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2011, ss. 24-56.

Din sosyolojisi alanına ilişkin ilk çalışmalarında daha sonra sekülerleşme olarak adlandırılacak teorinin geçerliliğini varsaymışım. Bu teorinin temel iddiası gayet basitti: Modernite mutlaka dinin çöküşüyle sonuçlanacaktı. Bunu düşünen sadece ben değildim. Bu teori farklı formülasyonlarda (in one formulation or another) iddia edilen dini çöküş gerçeğini alkışlayan Aydınlanma çocukları, yani modern dünyada din ile ilgilenenler hatta bir kesim teologlar dâhil, herkes tarafından varsayılmıştı. Benim de aralarında olduğum (dinin çöküşüne) yas tutan insanlar da bu acı gerçekle yüzleşmenin gerektiğini düşünmüşlerdi...⁴

Kısacası sosyal bilimlerde dinin çöküşünü esas alan, Norris ve Inglehart'ın tabiriyle “geleneksel bilgelik” (conventional wisdom)⁵, dinin ve metafizik olanın modernleşme güçleri karşısında gücünü ve toplumsal prestijini yitirerek buharlaşıp ortadan kalkacağını varsaymıştır. Fakat din ve dinselliğe yönelik söz konusu bakış açısına, özellikle rasyonelleşme ve toplumsallaşma neticesinde sekülerleşmenin gerçekleştiğini iddia eden teorilere ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Yani modernleşme sürecinin önemli ayakları olarak değerlendirilen rasyonelleşme, farklılaşma ve Wilson'un Ferdinand Tönnies'ten mülhem toplumsallaşma tezi ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Ezcümle, Weber'in rasyonelleşme tezi, bilim ve teknolojiye güvenin yaygınlaşmasının, büyü ve metafiziksel olana inancın temellerini sarsacağını ileri sürmüştür. Fakat Norris ve Inglehart'ın çalışmasının da gösterdiği gibi veriler bu tezin aksine işaret etmektedir. Zira bilim ve teknoloji ile inanç arasında ters orantılı bir ilişki söz konusu ise bilim ve teknolojiye güvenen toplumların dinselliğe karşı ilgisiz olması beklenmektedir. Oysa araştırmaların bize sunduğu veriler, yaygın dini inanca sahip olan toplumların, beklenenin aksine, bilim ve teknolojiye en çok güven duyan toplumlar olduğunu göstermektedir. Bir başka deyişle Norris ve Inglehart'ın bulguları, Weberyana tezin iddialarının aksine, Hollanda, Norveç ve Danimarka gibi modern seküler toplumların bilim ve bilimsel gelişmelere karşı kuşkuyla yaklaşan

⁴ Peter L. Berger, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm For Religion in a Pluralist Age*, Boston, Water De Gruyter, 2014, s. ix.

⁵ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 3; Norris, Inglehart, “Sellers or Buyers in Religious Markets? The Supply and Demand of Religion”, *The Hedgehog Review*, C. VIII, No. 1-2, 2006, s. 70; Norris, Inglehart, “Uneven Secularization in the United States and Western Europe”, *Democracy and the New Religious Pluralism*, (ed.) Thomas Banchoff, New York, Oxford University Press, 2007, s. 32; Norris, Inglehart, “God, Guns, and Gays: Supply and Demand of Religion in the US and Western Europe”, *Public Policy Review*, C. XII, S. 4, 2006, s. 223.

toplumların başında geldiğini ortaya koymaktadır⁶. Bilim ve inanç arasında ters orantılı bir ilişkinin olmadığını savunan Rodney Stark'ın Amerikan toplumu bağlamında yaptığı araştırmanın sonuçları da, Amerikan akademik camiasında dindar akademisyenlerin seküler akademisyenlere nazaran sayısal olarak daha fazla olduğunu göstermiştir⁷. Ayrıca modernleşmenin önemli bir diğer ayağı olan kentleşme (urbanization) ya da Wilson'un ifadesi ile toplumlaşma (societalization), klasik sekülerleşme teorilerinde sekülerleşmenin önemli bir hızlandırıcısı olarak görülmektedir. Zira Wilson'a göre sekülerleşme, toplumlaşmanın/cemiyetleşme sürecinin doğal bir sonucu olarak meydana gelmektedir⁸. Fakat Callum G. Brown'un "Did Urbanization Secularize Britain" adlı çalışması kentleşmenin sekülerleşme sürecini hızlandırmadığı gibi, tam aksine toplumun dindarlaşmasına da katkı sağladığını ileri sürmektedir. Sözgelimi Brown İngiltere'de dini katılımı ciddi düşüşün, büyük sanayi kentlerine göçün durduğu ve tersine göçün başladığı Birinci Dünya Harbine müteakip dönemde meydana geldiğini belirtmektedir. Yani Brown'ın bulgularına göre, büyük sanayi kentlerinin kuruluşunun ardından, özellikle Viktoryan dönemin son çeyreğinde, din toplumsal prestij nokta-i nazarından zirvesini yaşamıştır⁹. Benzer bir şekilde David Martin de, mega kentlerin ortaya çıkışının Avrupa kontekstinde sekülerleşmeye katkı sağlamış olabileceğini mümkün görürken, kentleşmenin aynı sonucu Amerikan toplumu bağlamında doğurmadığına işaret etmektedir¹⁰. Bu ve benzeri eleştirileri dikkate alan Norris ve Inglehart, Weber'in rasyonelleşme tezi ve Durkheim'in fonksiyonel farklılaşma tezine dayanan sekülerleşme teorilerinin ciddi entelektüel tenkitlere tabi tutulduğuna işaret etmektedir. Zaten Norris ve Inglehart bundan ötürü sekülerleşme teorisini güvenlik kavramının geniş anlam ağı çerçevesinde temellendirmeye çalışmaktadır¹¹. Dolayısıyla bütün bunlar dikkate alındığında, rasyonelleşme, özellikle bilim ile teknolojinin yükselişi ve kentleşmenin sekülerleşmenin tetikleyicisi olarak değerlendirilmesi güç hale gelmektedir.

⁶ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, ss. 67-68.

⁷ Rodney Stark, "Secularization, R.I.P.", *Sociology of Religion*, C. LX, S. 3, 1999, ss. 264-265.

⁸ Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1989, s. 154.

⁹ Callu G. Brown, "Did Urbanization Secularize Britain", *Urban History Yearbook*, C. XV, May 1988, ss. 1-14

¹⁰ David Martin, "The Secularization Issue: Prospect and Retrospect", *The British Journal of Sociology*, C. XLII, S. 3, 1991, s. 467.

¹¹ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, ss.7-15.

Bu çerçevede modernleşme sürecini toplumun yetkinliğini ekonomik ve politik açıdan artıran bir süreç olarak tanımlayan Ronald Inglehart, modernleşmenin sanayileşme yoluyla ekonomiyi ve bürokratikleşme yoluyla da siyaseti yetkin hale getirdiğini ileri sürmektedir. Böylelikle Inglehart'a göre modernleşme, toplumu fakirlikten zenginliğe doğru sürükleyen bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır¹². Özellikle klasik sosyal bilimcilerin izini süren Norris ve Inglehart, selefleri gibi, bu toplumsal dönüşüm ve zenginleşme sürecinde dinin zemin kaybetmeye başla/dığını/yacağını iddia etmektedir. Dolayısıyla sekülerleşme teorisini revize etme iddiasında olan söz konusu sosyal bilimciler, yukarıda temas edilen klasik sekülerleşme teorisyenleri ile modernleşmenin sekülerleştirici etkisi noktasında aynı kanaati paylaşmaktadır. Ancak dinin modernleşme güçleri karşısında tamamen yok olmayacağına işaret eden varoluşsal güvenlik teorisyenleri, sekülerleşmenin klasik teorilerinde olduğu gibi rasyonelleşme ve toplumsal farklılaşma sonucu değil; modernleşme ile birlikte oluşan ekonomik gelişmişlik, toplumsal refah, insani gelişmişlik ve sosyoekonomik eşitlik neticesinde sağlanan güvenlik sayesinde gerçekleşeceğini ileri sürmektedir¹³. Yani yukarıda işaret edildiği üzere, varoluşsal güvenlik teorisinin yapı taşları olan insani gelişmişlik, insani güvenlik, toplumsal güvenlik, bireysel güvenlik ve ekonomik güvenlik, rasyonelleşme ve işlevsel farklılaşma gibi ancak modern koşullarda ulaşılabilir bir durumdur. Bu bakımından sekülerleşmenin başlatıcısı ve sağlayıcısı olarak görülen varoluşsal güvenlik, Weberyen ve Durkheimci paradigmalarda olduğu gibi, yine modernleşme sürecinde sağlanmaktadır. Böylelikle Norris ve Inglehart da, yukarıda temas edilen diğer sekülerleşme teorisyenleri gibi, modernleşme, özellikle insani gelişmişlik ve sosyoekonomik eşitlik ile sekülerleşme arasında bir bağıntının olduğunu varsaymaktadır. Fakat sekülerleşmenin modernleşmenin mündemiç bir cüzü olarak görülmesi, KST'ye yöneltilen eleştirilerinin başında gelmektedir. Yani Casanova'nın da belirttiği gibi sekülerleşmeyi modernleşme süreciyle ilişkilendirmek sekülerleşme tartışmalarındaki çıkmazın kök nedenini oluşturmaktadır¹⁴.

¹² Ronald Inglehart, *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, New Jersey, Princeton University Press, 1997, s. 5.

¹³ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, ss. 13-18, 217-219.

¹⁴ Jose Casanova, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", *The Hedgehog Review*, C. VIII, S. 1-2, 2006, s. 15.

Rodney Stark, özellikle Peter Berger¹⁵, Grace Davie¹⁶, Jose Casanova¹⁷ gibi sosyal bilimciler, Avrupa sekülerliğini kabul etmekle birlikte, bunu modernleşmeye değil, toplumların din-devlet arasında yaşanan tarihi tecrübelerine dayandırmanın gerçekçi olacağını vurgulamaktadır. Bu bakımından klasik sekülerleşmeyi revize etme iddiasında olan varoluşsal güvenlik teorisyenleri, sekülerleşmeyi rasyonelleşme ve işlevsel farklılaşmaya değil, güvenlik kavramına dayandırsa da, hareket noktaları itibarıyla klasik sekülerleşme teorisyenleriyle, örneğin sekülerleşmeyi “dini kurum, davranış ve bilincin toplumsal önemini kaybetme süreci”¹⁸ olarak tanımlayan KST'nin önemli mümessillerinden Wilson'un sekülerleşme teorisiyle aynılık arz etmektedir. Zira Norris ve Inglehart, modernleşmenin, özellikle bu süreçte sağlanan varoluşsal güvenliğin, öngörülebilir ve sistematik sekülerleştirici bir mahiyet taşıdığını iddia etmektedir. Yukarıda değinildiği üzere diğer sekülerleşme teorisyenleri için modernleşme hareket noktası olmuştur. Bu çizgide klasikler gibi modernleşmeyi hareket noktası olarak kabul eden Norris ve Inglehart tezinin savlarının doğruluğunu, *Dünya Değerler Araştırması* verileriyle ispat etmeye çalışmıştır. Bu çerçevede, bu sosyal bilimciler özellikle dini katılım ve ibadet etme oranı ile modernleşmenin makyası olarak görülen kişi başı gayri safi yurt içi milli hâsıla ve insani gelişmişlik arasında bir korelasyon tespit ettiklerini iddia etmektedirler. Dolayısıyla varoluşsal güvenlik teorisi, dini pazar modeli gibi alternatif bir teori veya paradigma olmaktan ya da Martin, Casanova ve Davie'nin eleştirel sekülerleşme teorilerinden ziyade, Wilson ve Bruce çizgisindeki KST'ye daha çok benzemektedir. Bu açıdan klasik sekülerleşme teorilerine yöneltilen eleştirilerin başında gelen sekülerleşmenin modernleşmenin mündemiç (intrinsic) bir cüzü değil, modernleşmeye ekstrinsik olduğu şeklindeki eleştiriler, varoluşsal güvenlik teorisi için de geçerlidir.

Bu bağlamda, sekülerleşme teorilerinin önemli muarızlarından sayılan Rodney Stark, varoluşsal güvenlik teorisyenlerinin bilinen konuları tekrarladığı

¹⁵ Bkz. Berger, *The Many Altars of Modernity*.

¹⁶ Bkz. Grace Davie, “Resacralization”, *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, (ed.) Bryan S. Turner, West Sussex, Blackwell Publishing, 2010, ss. 160-177.

¹⁷ Bkz. Jose Casanova, “Are We Still Secular? Exploration on the Secular and the Post-Secular”, *Post-Secular Society*, (ed.) Peter Nynäs- Mikas Lassander- Terhi Utriainen, New Jersey, Transaction Publishers, 2012, ss. 27-46.

¹⁸ Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, s. 149.

gerekçesiyle teorinin bir revizyonu kapsamadığına işaret etmektedir. Zira Stark, varoluşsal güvenlik teorisyenlerinin herkesçe bilinen Batı Avrupa sekülerliği dışında yeni bir şey ortaya koymadığını belirtmektedir. Stark, modernleşme ve sekülerleşme arasında zorunlu bir bağıntının olmadığını yineleyerek bunu istatistiki olarak ortaya koyduğunu ileri sürmektedir. Bu çerçevede varoluşsal güvenlik teorisinin hareket noktası olan genel anlamda modernleşme, özel anlamda insani gelişmişlik ile sekülerleşme arasında bir korelasyonun olup olmadığını test etmek için mezkur teoride kullanılan dindarlık ölçeklerinin aynısını kullanarak varoluşsal güvenlik teorisinin savlarını çürütecek sonuçlar elde ettiğini iddia etmektedir¹⁹.

Avrupa'da Modernleşme ve Dindarlık Arasındaki Korelasyon

	Dini Katılım*	Dua Sıklığı**
GDP per Capita	-0.093	0.168
İnsani Gelişmişlik Endeksi	-0.094	0.202

*Dini katılım korelasyonu 36 ülkede gerçekleştirilen araştırmalara dayanmaktadır.

**Dua sıklığı korelasyonu 22 ülkede gerçekleştirilen araştırmalara dayanmaktadır²⁰.

Stark'ın elde ettiği bulgulara göre modernleşme ve dindarlık arasında istatistik bilimince geçerli sayılabilecek bir korelasyon yoktur. Zira istatistik bilimince bir korelasyonun önemli olarak addedilebilmesi için tekillerin bire karşı yirmi olması gerekmektedir(the odds must be at least twenty to one). Bu itibarla Stark'a göre, tabloda görüldüğü üzere, modernleşme dindarlığı erozyona uğratarak sekülerleşmeye yol açan bir neden olarak görünmemektedir. Yukarıda da işaret edildiği gibi Stark, modernleşme ve dindarlık arasında ters orantılı bir korelasyonun var olmadığını altını çizmektedir²¹. Bu nispetle Casanova, bir toplumun, özellikle seküler toplumlar olarak kabul edilen Batı Avrupa toplumlarının, sekülerliğinin modernleşmeden ziyade, adı geçen toplumların kilisenin devlet, toplum ve sivil toplum arasında yaşanan tarihi örüntülerine bağlı olarak geliştiğine işaret

¹⁹ Rodney Stark, *The Triumph of Faith: Why World is More Religious Than Ever*, Delaware, ISI Books, 2015, s. 38.

²⁰ Stark, a.g.e., s. 39.

²¹ Stark, a.g.e., s. 38.

etmektedir²². Aynı şekilde Stark, bilhassa nispi olarak kabul ettiği Avrupa'nın sekülerleşmesinde birçok faktörün rol oynamış olabileceğini ifade etmektedir. Ancak bu sosyal bilimci modernleşmenin bu faktörlerden biri olmadığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla Stark'ın gözünde, Avrupa'yı sekülerleşmeye sevk eden etkeni modernleşmede değil, başka bir yerde aramak gerekmektedir²³.

Kanaatimizce, sanayileşme, cemiyetleşme, fonksiyonel farklılaşma, rasyonelleşme ve bürokratikleşme süreci olarak görülen modernleşmenin, dindarlık açısından aşındırıcı bir etkiye sahip olması olasılık dışında değildir. Yani sekülerleşmeye sevk eden etkenler arasına modernleşmenin karmaşık süreci de dâhil edilebilir. Fakat dinden uzaklaşma ya da insanın yaşamında metafiziksel olanın güç kaybetmesi olarak sekülerleşmenin kök nedeni, başka bir ifade ile yegâne katalizörü, modernleşme süreci değildir. Şayet Norris ve Inglehart'ın iddia ettiği gibi modernleşme güçlerinin etkinliği sonucunda dindarlık düzeyinde sistematik bir erozyon söz konusu ise, gerçekçi bir sonuç elde etmek için modern ve modern olmayan toplumları değil, modern toplumları kendi aralarında karşılaştırmalı olarak incelemek gerekmektedir. Zira öngörülebilir ve sistematik bir değişimden bahsedilebilmesi için en modern olanın en seküler olması beklenir. Fakat bu tezin modern toplumların, örneğin benzer gelişmişlik düzeyi ve benzer dini kimliğe sahip olan Fransa ve İtalya'nın, sekülerlik-dindarlık bakımından birbirine yakın konumda olmasını zorunlu kılması gerekirdi. Ancak daha önceki bölümlerde işaret edildiği üzere, Fransa en seküler toplumlar sınıfında yer alırken İtalya, Batı toplumları içinde en dindar toplumlar arasında yer almaktadır.

Bu kapsamda Tanrı ve ahiret inancını din kavramının merkezine oturtan Andrew M. Greeley de, çeşitli dini örüntülerin hâlâ gelişmiş müreffeh toplumlarda varlığını sürdürdüğüne işaret ederek, dini değişim sürecinin dindarlık bakımından azalış ve artışı aynı zamanda kapsadığını belirtmektedir. Zira Greeley İngiltere, Fransa ve Hollanda gibi bazı toplumlarda dindarlık seyrinde azalmanın yaşandığını ve özellikle Rusya gibi bazı komünist sonrası toplumlarda ise yükseliş gözlemlendiğini

²² Jose Casanova, "Exploring the Postsecular: Three Meaning of 'the Secular' and Their Possible Transcendence", *Habermas and Religion*, (ed.) Craig Calhoun- Eduardo Mendieta- Jonathan VanAntwerpen, Cambridge, Polity Press, 2013, ss. 36-37.

²³ Stark, *The Triumph of Faith*, s. 39.

belirtmektedir. Aynı şekilde dindarlık birçok Katolik toplumda nispi olarak değişmemiş gibi görünürken, özellikle bazı sosyal demokrat toplumlarda ise dini düşüşle artış birlikte yaşanmaktadır. Bu sebeple Greeley, Avrupa'da dini değişim anlamında yeknesak bir sürecin söz konusu olmadığını ifade etmekte ve sekülerleşme teorilerini kastederek tek boyutlu bir modelin Avrupa'nın çeşitlilik arz eden dini olgularını izah etmede yetersiz kal/dı/aca/ğına işaret etmektedir²⁴. Aynı şekilde varoluşsal güvenlik teorisini şüpheyle karşılayan David Martin de, İsveç'in Ghana'ya göre gelişmişlik ve varoluşsal güvenlik anlamında daha önde olduğunu anlaşıyor ve apaçık bir şey olduğunu belirtmektedir. Fakat Martin hiç kimsenin dini bir geleneğe bağlı olan Alsace'ye göre Limousin'in seküler bir geleneğe bağlı olmasının varoluşsal güvenlik çerçevesinde izah edemeyeceğini belirtmektedir²⁵. Yani varoluşsal güvenlik teorisinin geçerliliğini test etmek için Uganda ile Hollanda gibi ilk bakışta farklılığı hissedilen toplumları değil, gelişmişlik, kültür ve tarih bakımından birbirine yakın olan toplumları incelemek gerekmektedir.

Ezcümle, yukarıda Martin'in işaret ettiği Alsace ve Limousin gibi birbirine yakın dini ve kültürel geçmişleri paylaşan iki Fransız bölgenin birinin dindar olması ve diğerinin seküler bir kültüre sahip olmasının, gelişmişlik ve güvenlik bakımından açıklanması olası dışı görünmektedir. Casanova'nın da belirttiği gibi, hiç kimse Batı Almanya ve Doğu Almanya arasındaki dindarlık seviyelerindeki farklılıkları güvenlik ya da modernlik bağlamında açıklayamamaktadır. Zira Batı Almanya, Doğu Almanya'ya göre daha modern olmasına rağmen sekülerlik noktasında Doğu Almanya'nın gerisinde kalmaktadır. Aynı şekilde Slav kökenli Sovyet tecrübesi yaşamış iki Katolik toplum olan Polonya ile Çekya Cumhuriyeti arasındaki sekülerlik-dindarlık farklılığı ne modernlik ne de güvenlik çerçevesinde izah edilememektedir²⁶. Tezin ikinci bölümünde gösterildiği üzere, Polonya dindar toplumlar arasında yer alırken, Çekya Cumhuriyeti en seküler toplumlar arasında yer almaktadır. Aynı şekilde yukarıda zikredildiği gibi iki Latin kökenli Katolik toplum olan Fransa ile İtalya veya iki ultra modern Kalvinist-Katolik kökenli toplum olan

²⁴ Andrew M. Greeley, *Religion in Europe at the End of the Second Millenium: A Sociological Profile*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2003, s. xi.

²⁵ David Martin, *Religion and Power: No Logos without Mithos*, Surrey, Ashgate Publishing Limited, 2014, s. 26.

²⁶ Casanova, "Exploring the Postsecular: Three Meaning of 'the Secular' and Their Possible Transcendence", ss. 36-37.

Hollanda ile İsviçre arasındaki dindarlık alanında farklılık, modernleşme ve güvenlik kavramları etrafında açıklanamamaktadır²⁷.

Bu itibarla yukarıda belirtildiği gibi, sekülerleşmeye yol açan faktörler arasında modernleşmenin karmaşık sürecinin etkili olması ihtimal dışı olmayabilir. Ancak modernleşmenin sistematik bir sekülerleşme sürecini beraberinde getireceği savı, Sovyet toplumları, özellikle Fransa-İtalya veya Polonya-Çekya Cumhuriyeti örneğinde görüldüğü gibi, ikna edici olmaktan uzaktır. Kanaatimizce toplumlardaki değişimin izleri sürülürken söz konusu toplumların iç dinamikleri göz ardı edilmemelidir. Yani toplumun tarih hafızasındaki din-siyaset ilişkileri, mezkûr toplumun değişim yönünü ve hızını etkileyebilmektedir. Bahusus incelenecek toplumun özellikle modern devlet aygıtının sekülerizm anlayışı, toplumdaki sekülerlik-dindarlık yönünü etkileyebilmektedir. Örneğin, jakoben laikçi bir devlet yapılanması, ideolojisini topluma özellikle eğitim yoluyla yayabilmektedir. Bir başka deyişle, Fransa ya da sovyet tarzı sekülerizm anlayışına sahip olan bir devlet, din dışı ya da din karşıtı ideolojisini eğitim sistemiyle rahatlıkla yayarak toplumun sekülerleştirilmesine katkı sağlayabilmektedir. Bu bölümün ilerleyen kısımlarında bu konuya dair destekleyici verilere yer verilecektir.

B. Avro-Sekülerlik & ABD Dindarlığı*

Sekülerleşme tartışmalarındaki çıkmaz, Wilson ve Bruce gibi Avrupalı sosyal bilimciler ile başta Stark ve Greeley olmak üzere, Amerikan toplumunu esas alan sosyal bilimciler arasındaki farklı modernleşme anlayışına dayanmaktadır²⁸. Bir diğer anlatımla, sekülerleşme tartışmalarındaki bu açmazın altında modernleşme sürecinin sekülerleşmeye içkin olup olmaması iddiası yatmaktadır. Yani Avrupalı din sosyologları genellikle modernleşmenin sekülerleşmeye mündemiç olduğunu ileri

²⁷ Casanova, a.g.m., s. 36.

* Bu başlık Peter L. Berger'in Grace Davie ve Effie Fokas ile birlikte kaleme aldığı, *Religious America, Secular Europe: A Theme and Variations* adlı kitabın başlığından esinlenerek oluşturulmuştur.

²⁸ Jose Casanova, "Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective", *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, (ed.) Grace Davie- Paul Heelas- Linda Woodhead, Hampshire, Ashgate Publishing, 2003, s. 17.

sürerken, Stark çizgisindeki Amerikalı din sosyologları farklılaşmış modern bir toplum olarak ortaya çıkan Amerikan toplumunu dikkate alarak modernleşme sürecinin sekülerleşmeye içkin olmadığını iddia etmektedir.

Casanova'nın da belirttiği gibi, Avrupalı sosyal bilimcilerin Avrupa bağlamında geliştirdikleri teoriler, Polonya, İtalya, İrlanda bilhassa Amerikan toplumundaki dini değişimi açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Aynı şekilde, Amerikan toplumunda dini değişim sürecini açıklayabilen dini pazar modeli gibi teoriler de, ABD dışındaki, özellikle Avrupa'daki dini değişimin serencamını izah etmekten uzak gibi görünmektedir²⁹. Norris ve Inglehart'ın elde ettiği bulgular da bunu desteklemektedir. Söz konusu sosyal bilimcilerin bulgularına göre, dini pazar, Amerikan toplumundaki dini değişimin seyrini ortaya koyarken Avrupa'daki dindarlığı/sekülerliği açıklamakta kifayetsiz kalmaktadır³⁰. Kısacası her iki perspektif de global olarak dini değişimin modern toplumlardaki serüvenini açıklayamadığından dolayı eleştirilmektedir.

Küresel anlamda dini değişimi açıklama iddiasında olan Norris ve Inglehart, tezin ikinci bölümünde ele alındığı üzere, Batı Avrupa toplumlarının sekülerliğini varoluşsal güvenlik teorisi çerçevesinde açıklarken, dünya genelinde dindarlık göstergelerinin yüksek olduğu toplumlardaki, özellikle Amerikan toplumundaki, yaygın dindarlığın da, toplumsal refahın yokluğu ve ekonomik eşitsizliğe bağlı olarak gelişen varoluşsal güvensizlikten neşet ettiğini iddia etmektedir³¹. Ayrıca *Gallup International Poll*'a ait dindarlık rakamlarının, ABD'de adı geçen araştırma şirketi tarafından sosyal istenirliğin (social desirability) tespitine dair yöntemlerin yokluğu dolayısıyla, sistematik olarak şişirilmiş olabileceğine işaret eden³² Norris ve Inglehart, Latin Amerika'dan ABD'ye ağırlıklı olarak yüksek doğurganlığa sahip

²⁹ Casanova, a.g.m., s. 17.

³⁰ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, ss. 100-101. Ayrıca bkz. Pippa Norris, Ronald Inglehart, "Sellers or Buyers in Religious Markets? The Supply and Demand of Religion", *The Hedgehog Review*, C. VIII, No. 1-2, 2006, ss. 83-86.

³¹ Norris, Inglehart, "Sellers or Buyers in Religious Markets? The Supply and Demand of Religion", ss. 87-91.

³² Pippa Norris, Ronald Inglehart, "God, Guns and Gays: Supply and Demand of Religion in the US and Western Europe", *Public Policy Review*, C. XII, S. 4, 2006, s. 229.

inançlı insanlardan müteşekkil göç dalgalarının da dindarlığı olumlu anlamda etkilediğini iddia etmektedir³³.

Kanaatimizce, Norris ve Inglehart tarafından Batı Avrupa toplumlarına kıyasla Amerikan toplumundaki yaygın dindarlığın altında yattığı iddia edilen hususlar ikna edici gibi görünmemektedir. Zira Amerikan toplumundaki dindar kitlenin profili incelendiğinde, varoluşsal güvenlikçilerin iddia ettiklerinin aksi görülecektir. Çünkü ABD'de dindarlık, toplumun tüm sektörlerini kapsayacak şekilde yaygındır³⁴. Yani Amerikan toplumunda dindarlık, Norris ve Inglehart'ın iddia ettiği gibi, fakir ve yoksul çevrelerle sınırlı olmayıp elit, zengin ve refah düzeyinde yaşam süren insanlar arasında da cazibesi ve popülaritesini istikrarlı bir şekilde sürdürmektedir. Bir başka deyişle Amerikan dindarlık profilini, Gerhard E. Lenski'nin çalışmasının bulgularının gösterdiği gibi fakir ve yoksul insanlardan ziyade, bilhassa belli bir ekonomik güvenliğe sahip orta sınıf olarak nitelendirilecek insanlar oluşturmaktadır³⁵. Hatta benzer bir çalışma yapmış olan Stark ve Glock, yoksul ve fakir insanların ABD'de özellikle Pazar ayinlerinde gözden ırak olan kesimin başında geldiğini iddia etmektedir³⁶. Yani varoluşsal güvenlik teorisyenlerinin iddialarının aksine, en fakir ve yoksul insanlar, Amerikan dindarlık profilinde asli unsur olmayıp cılız olarak yer almaktadır. Böylece Grace Davie'nin de belirttiği gibi dindarlık, özellikle kiliseye katılım, Amerikan toplumunda sadece fakir ya da orta sınıfa mensup insanlara hasredilemeyecek kadar yaygındır³⁷. Bahusus mezkûr her iki çalışmanın verileri de, Norris ve Inglehart'ın dinin Amerikan toplumunda fakir ve yoksul kesimlerde yaygın olduğu tezinin doğruluğuna halel getirmektedir. Zaten Silver'in de belirttiği üzere, Norris ve Inglehart'ın kendi verilerinin de gösterdiği gibi, Amerika'da zengin ve elit kesiminin %47'si Tanrı

³³ Ronald Inglehart, Pippa Norris, "Why Didn't Religion Disappear? Re-examining the Secularization Thesis", *Cultures and Globalization: Conflicts and Tensions*, (ed.) Helmut Anheier- Yudhishtir Raj Isar, London, Sage Publications Ltd, 2007, s. 255.

³⁴ Casanova, "Exploring the Postsecular: Three Meaning of 'the Secular' and Their Possible Transcendence", s. 42.

³⁵ Gerhard E. Lenski, "Social Correlates of Religious Interest", *American Sociological Review*, C. XVIII, S. 5, 1953, ss. 533-544.

³⁶ Rodney Stark, Charles Y. Glock, *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, Berkley, University of California Press, 1968, ss. 97-98; Stark, *The Triumph of Faith: Why World is More Religious Than Ever*, s. 154.

³⁷ Peter Berger, Grace Davie, Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe: A Theme and Variations*, Hampshire, Ashgate Publishing Limited, 2008, s. 99.

inancına sahiptir³⁸. Aynı biçimde Heyking'in işaret ettiği gibi Amerikan dindarlığını yoksul çevrelere hasretmeye çalışan Norris ve Inglehart, Dallas ve Texas gibi zengin ve müreffeh bölgelerin, suç oranının yüksek olduğu kenar mahallelerden daha yüksek dindarlık göstergelerine sahip olmasını özellikle varoluşsal güvenlik çerçevesinde açıklayamamaktadır³⁹. Bu çerçevede şayet genel anlamda güvensizlik, özel anlamda varoluşsal güvensizlik insanların dindarlık veya doğüstü güçlere yönelmesini sağlıyorsa, Çin⁴⁰ ya da Vietnam toplumunun Amerikan toplumuna göre daha güvensiz olması hasebiyle daha dindar olması beklenmelidir. Fakat Norris ve Inglehart'ın bulgularının da gösterdiği üzere, Çin ve Vietnam, Fransa, Hollanda, Belçika gibi dünyanın en seküler toplumlarının başında gelmektedir⁴¹. Yani bu durum, din ve dindarlığın toplumdaki düzeyini ve konumunu tayin eden güvenlik dışında başka faktörlerin varlığını açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla din ve dindarlığın salt güvensizlik ve belirsizlik kavramları etrafında izah edilebilmesi, özellikle Çin örneğinde görüldüğü üzere, olası dışı görünmektedir.

Norris ve Inglehart'ın Amerikan sekülerleşmesinin İspanyol kökenli geniş ailelerin göç akını tarafından akamete uğradığı tezi de hayli sorunlu görünmektedir. Zira ABD'ye göç öncesi ve sonrasında Amerikan dindarlık göstergelerinde ne azalma ne de yükselme yaşanmıştır. Zaten 1972-2002 yılları arasında, Amerikan toplumunun dindarlık göstergelerindeki nispi istikrar Norris ve Inglehart'ın bulguları tarafından da teyit edilmektedir⁴². Bu minvalde Stark, özellikle son 40 yılda Amerikan dindarlık/kilise katılım göstergelerinde istikrarın görüldüğünü ve kayda değer bir değişimin yaşanmadığını vurgulamaktadır⁴³. Bahusus ABD sınırlarının göçmenlere kapalı olduğu 1920 ve 1965 yılları arasında, yukarıda zikredildiği üzere, Amerikan

³⁸ Silver, "Religion without Instrumentalization", s. 427.

³⁹ John Von Heyking, "Secularization: Not Dead, But Never What It Seemed", *International Studies Review*, C. VII, S. 2, 2005, s. 280.

⁴⁰ Bkz. Casanova, "Exploring the Postsecular: Three Meaning of 'the Secular' and Their Possible Transcendence", s. 42; Casanova, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", s. 13.

⁴¹ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 60.

⁴² Norris, Inglehart, a.g.e., ss. 92-93.

⁴³ Stark, *The Triumph of Faith*, s. 189.

toplumunda dindarlık istikrarlı seyrini koruduğu gibi, göçmenlere sınırların açıldığı 1965 yılından sonraki süreçte de istikrarlı seyrini muhafaza etmiş görünmektedir⁴⁴.

Ayrıca varoluşsal güvenlik teorisyenlerinin gelişmemiş ülkelerden gelen göçmenlerin dindar olacağı varsayımı da sorunlu bir bakış açısını yansıtmaktadır. Zira Casanova'nın işaret ettiği gibi, ABD'ye göç edenler ağırlıklı olarak ortalama bir Amerikalıdan daha yüksek tahsil ve gelire sahip insanlardan oluşmaktadır⁴⁵. Bunun yanı sıra Casanova ABD'ye başta Protestan olmak üzere Katolik, Yahudi, Müslüman, Hindu ve Budist cemaatlerin yerleştikten sonra daha dindar olduklarına dair ikna edici tarihi kanıtların olduğunu ileri sürmektedir⁴⁶. Böylelikle tarihi kayıtlar Norris ve Inglehart'ın ABD'de göç ve dindarlık ile ilgili iddialarını gölgede bırakmaktadır. Bilhassa Michael Foley ve Dean Hoge *NIS (New Immigrants Survey)* verilerinin göçmenlerin “daha dindar olduğu” varsayımını desteklemediğini ifade etmektedir. Söz konusu sosyal bilimciler, Casanova gibi, göçmenlerin Amerikan toplumunda yaşadıkça daha dindar olduklarını belirtmektedir⁴⁷. Yani bu teze göre göçmenler Amerikalılaştıkça dindarlık eğilimlerinde artış meydana gelmektedir. Raymond Brady Williams bu durumun göçmenlik psikolojisi ile alakalı olduğuna işaret etmektedir.

Göçmenlerin vatanını terk etmezden evvelki durumuna nazaran daha dindar olduğunu eldeki tüm veriler ortaya koymaktadır. Çünkü din, kimliği oluşturan önemli unsurlardan biri olup göçmenlere bir grup içinde uyumu sağlamada ve ferdi öz-farkındalığını oluşturmada yardımcı olmaktadır⁴⁸.

Bunun yanı sıra Almanya, Fransa, İngiltere ve Hollanda gibi Avrupa'nın en seküler toplumları, ABD'nin aldığı oranda olmasa da, özellikle 20. yüzyıldan beri Müslüman ve Afrika kökenli göçmenleri kabul etmektedir. Fakat Avrupa'da Norris ve Inglehart'ın göçmenlerin toplumu dindarlaştıracağı tezi yaşanmamıştır. Bir başka

⁴⁴ Casanova, “Exploring the Postsecular: Three Meaning of 'the Secular' and Their Possible Transcendence”, s. 43. Ayrıca ABD'ye göç akınlarının kısa tarihçesi, profili ve bu süreçte yaşanan sosyoekonomik değişim ve dönüşüm için bkz. Philip Martin, Elizabeth Midgley, “Immigration: Shaping and Reshaping America”, *Population Bulletin*, C. LXI, S. 4, 2006.

⁴⁵ Casanova, a.g.m., s. 43.

⁴⁶ Casanova, a.g.m., s. 43.

⁴⁷ Michael W. Foley, Dean R. Hoge, *Religion and New Immigrants: How Faith Communities Form Our Newest Citizens*, Oxford, Oxford University Press, 2007, ss. 64-65.

⁴⁸ Raymond Brady Williams, *Religious of Immigrants From India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, s. 29.

deyişle, Almanya'daki beş milyona yakın Müslüman cemaati ya da Fransa'daki altı milyonun üzerinde tahmin edilen Müslüman nüfus, yaşadıkları toplumların seküler kimliğini dönüştürecek ve değiştirecek potansiyele sahip olmamıştır. Bu ve yukarıda sözü edilen diğer sebeplerden ötürü, Norris ve Inglehart'ın göç ile ilgili tezi ikna edici olmaktan uzak görünmektedir.

Norris ve Inglehart'ın ABD'de dindarlık göstergelerinin *Gallup International Poll* tarafından iyi ölçülememiş ya da rakamların abartılmış olabileceği⁴⁹ tezi, bize göre gerçeklikten uzak bir düşünce gibi görünmektedir. Zira Amerikan toplumundaki Batı Avrupa'ya nazaran yüksek dindarlık göstergeleri ve nispi olarak stabil dindarlık görüntüsü sadece *Gallup International Poll* değil, *Dünya Değerler Araştırması* dâhil hemen hemen tüm kamu oyu yoklamaları tarafından teyit edilmektedir.

ABD'de Haftalık Kiliseye Gidenlerin Yüzdesi*

1974	%36
1978	%35
1980	%35
1984	%37
1988	%34
1990	%34
1994	%32
1996	%29
1998	%32

⁴⁹ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, ss. 91-92.

* Bir haftalıktan daha fazla, haftalık, takriben haftalık

2000	%34
2004	%33
2007	%36
2010	%37
2011	%33
2014	%34

Veriler 1974-2004 GSS'e; 2007,2010, 2014 BRS'e ve 2011 WVS'e aittir⁵⁰.

Ezcümle tabloda görüldüğü üzere, GSS, BRS ve WVS gibi araştırma şirketlerine ait veriler, 1974-2014 yılları arasında, Amerikan toplumunda özellikle kiliseye katılım oranında önemli bir değişimin meydana gelmediğini ortaya koyup kısmi istikrarın varlığını göstermektedir. Bu itibarla Norris ve Inglehart'ın ABD'deki yüksek ve nispi olarak istikrarlı dindarlık ile ilgili tezleri, bu satırların yazarına göre, Avrupa merkezli dini değişimi bir başka bağlamda bulma çabasına benzemektedir. Bu çaba, özellikle Batı Avrupa'nın sekülerleşme deneyimini yasa olarak kabul edip farklı tarih hafızasına sahip toplumlardaki dini değişimi ona uydurmaya çalışmaya benzemektedir. Yani bu teze göre dolaylı olarak Batı Avrupa modernleşme tecrübesi uyulması gereken bir ilke mesabesinde. Tüm modern ve modernleşmekte olan toplumlar *kültürel geçmişine bağlı olarak* Batı Avrupa sekülerleşme trendine girecektir. Bize göre verilerin de gösterdiği gibi, modern Amerikan toplumunda sanılanın aksine din ve dindarlık cazibesini nispi olarak devam ettirerek, küresel dini değişimi izah etme iddiasında olan varoluşsal güvenlik teorisyenlerinin savlarının inandırıcılığını sarsmıştır.

Sekülerleşme tartışmalarında vurgulanması gereken noktalardan biri toplumların tarihsel hafızasıdır. Bu çerçevede Kuzey Amerika ve Avrupa toplumlarının farklı modernleşme deneyimine sahip olması dikkatten kaçmaması

⁵⁰ Stark, *The Triumph of Faith*, s. 189.

gereken bir husustur. Sözcüleri din/kilise karşıtlığıyla (anti-clericalism) bilinen Fransız devrimcilerle çoğulcu ve liberal dünya görüşüne sahip Amerikan toplumunun kurucularının dine karşı benzer tutumlar sergilemedikleri bilinmektedir. Doğal olarak dini dışlayan jakoben bir modernleşme deneyimine sahip Fransız toplumu ile inançlı ya da en azından din ve dindarlara karşı hoşgörülü insanlar tarafından kurulan Amerikan toplumunda din ve dindarlığın aynı serencama uğrayacağını düşünmek, kanaatimizce yanlış sosyolojik çıkarımlara yol açabilmektedir. Bu itibarla, din-devlet bağlamında, toplumun tarih hafızasında yaşanmış hadiseler, dinin toplumdaki yerini önemli ölçüde tayin edebilmektedir. Bir başka anlatımla, toplumun tarihsel hafızasında yer alan olaylar, dindarlığın toplumdaki seyrini olumlu/olumsuz etkileyebilmektedir. Bu bakımından özellikle bir büyük anlatı olarak değerlendirilebilen varoluşsal güvenlik teorisi gibi dini değişim bağlamında küresel bazda *sistematik* bir teoriden bahsetmek zor görünmektedir.

Bu çerçevede ABD'nin, farklılaşmış modern bir toplum olarak kurulduğu dikkate alındığında⁵¹, farklı tarihsel evreleri geçirmiş Avrupa'dan, bilhassa din ve dindarlık noktasında, farklı bir konumda olduğu bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Sekülerleşmenin önemli öğelerinden biri olarak kabul edilen dinin devlet işlerinden uzak tutularak aile, siyaset, ekonomi gibi kurumlardan biri haline gelme süreci şeklinde özetlenen farklılaşmanın, bir süreç olarak Amerikan toplumunda hiç yaşanmadığı anlaşılmaktadır. Zira yukarıda işaret edildiği üzere, ABD zaten modern farklılaşmış bir toplum olarak tesis edilmiştir. Böylelikle Casanova'nın işaret ettiği gibi, ABD'de din ve dinsellik dünyanın diğer bölgelerinden, özellikle Avrupa kıtasından farklı olarak pre-modern dönemden tevarüs edilen bir olgu olmayıp, Amerikan modernleşmesinin bizzat önemli bir ögesi olarak ortaya çıkmıştır⁵². Bir başka deyişle din, Amerikan toplumunun kuruluş sürecinde kurucu unsurlar arasında yer almıştır. Bu minvalde Berger de Kuzey Amerika ve Avrupa'nın tarihsel hafızasında yaşanmış farklı tecrübelerle dikkat çekmektedir. Yani bu iki farklı coğrafya, kilisenin devlet işlerinden ayrılmasına dair birbirinden ayrı ve özgün tecrübelerle sahiptir. Avrupa toplumları, bu anlamda, kuruluşundan itibaren çok sayıda dini grubu bünyesinde bulunduran ABD'den farklı bir deneyime sahiptir.

⁵¹ Casanova, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", s. 10.

⁵² Casanova, "Are We Still Secular? Exploration on the Secular and the Post-Secular", s. 39.

Özellikle çoğu Avrupa devletinde, Vatikan merkezli dini yapılanmanın tekelinin kırıldığı Reformasyon sürecinden sonra da kiliseler modern ulus devletlerinin himayesinde kalmıştır. Daha önce de üzerinde durulduğu gibi, ABD kuruluşundan itibaren devlet kilisesine sahip olmamıştır. Berger, Alexis de Tocqueville'den esinle, kilise ve devletin birbirinden bağımsız olmasının dini canlılık açısından önem arz ettiğini ifade etmektedir. Zira Berger, din ile devletin özdeş ya da birbirine yakın olduğu durumlarda devlete karşı oluşacak bir soğukluk ya da mesafenin din kurumunu olumsuz anlamda etkile/di/yece/ğine işaret etmektedir⁵³. Yani dinin devlete yakın olması, insanlar nezdinde devletin itibarı zedelendiğinde din kurumunun da itibarının zedelenmesi anlamına gelmektedir.

Bu kapsamda Stark, kilisenin devlet tekelinde olmasının iki önemli sonucu doğur/duğunu/acağını/ ifade etmektedir. Birincisi, kilisenin devlet tekelinde olması tembel din adamlarının yetişmesine sebebiyet vermektedir. Zira Stark'a göre din adamlarının devlet memuru kapsamına dâhil olmaları ve böylece sabit bir gelire sahip olmaları, onlarda bir rehavet havası oluşturmaktadır. Çünkü cemaat sayısındaki artış ya da azalış din adamlarının memurluğunda olumlu ya da olumsuz bir etki yaratmamaktadır. Bu sebeple Stark, din adamlarında cemaat sayısını artırma ya da insanları kiliseye cezp etme motivasyonun zayıfla/dı/yaca/ğın ileri sürmektedir. Birinci hususun devamı olarak ikincisi, kilise kurumunun devlet idaresinde olması insanları, kiliseyi bir kamu kuruluşu (public utility) olarak görmeye sevk etmektedir. Stark'a göre böylelikle kilise devlete ait bir kamu kuruluşu olarak algılandığından insanlar nezdinde kiliseye sahip çıkma dürtüsü kaybolmaya başlamaktadır⁵⁴. Berger, Stark'tan mülhem, Amerikan toplumunda Avrupa toplumlarının aksine kiliselerin bir kamu kuruluşu olarak değil, gönüllülük esasına dayalı bir hayır kurumu (voluntary association) gibi faaliyet gösterdiğini belirtmektedir. Gönüllülük esasına dayalı faaliyet yapan hayır kurumlarının dinin toplumsal boyutuna tekabül ettiğine işaret eden Berger, çoğunlukla böyle kurumların çoğulcu ve rekabetçi bir zemine adapte olmaya daha yatkın olduğuna işaret etmektedir⁵⁵. Böylelikle Amerikan toplumunda

⁵³ Berger, Davie, Fokas, *Religious America, Secular Europe*, s. 16.

⁵⁴ Stark, *The Triumph of Faith*, s. 52.

⁵⁵ Berger, Davie, Fokas, a.g.e., ss. 16-17.

dinin canlılığını koruduğu ve özellikle Avrupa kıtasında ise dinin zayıfladığı, bilhassa sosyal düzlemde özel alana doğru sıkıştırıldığı düşünülmektedir.

Kuzey Amerika ve Avrupa arasındaki önemli farklardan bir diğeri, bu iki coğrafyada sanayileşme ve modernleşmeye bağlı olarak farklı Aydınlanma versiyonlarının tezahür etmiş olmasıdır. Bu kapsamda Berger, hemen hemen tüm Avrupa kıtası ve Latin Amerika'yı etkisi altında bırakan Fransız Aydınlanmasının, ruhban karşıtlığı ve kısmen din/Hıristiyan karşıtlığına odaklandığına dikkat çekmektedir. Berger, özellikle Aydınlanmacıların din karşıtlığının, Voltaire'in Katolik kilisesini kastederek “bu rezaleti ortadan kaldırın” sözünde özetlendiğini ifade etmektedir. Fransız devrimcilerin Voltaire'in sözüne mutabık davrandığına işaret eden Berger, 1905 yılında Fransa'da yasallaşan kilisenin devletten ayrılması kanununun da ABD'den çok farklı bir anlam taşıdığını ileri sürmektedir. Zira Fransız laikliği sadece dinin devlet idaresinden uzaklaşmasını öngörmemekte, aynı zamanda dini çağrıştıran tüm sembollerin kamu alanından tamamen ortadan kaldırılmasını da kapsamaktadır⁵⁶.

Benzer bir şekilde Avrupa'yı, kilise ve Aydınlanma arasında yaşanan savaşın yatağı olarak gören Martin, bu gerilimin neticesinde dinin/kilisenin marjinalize edilerek karşı çıkılması gereken bir olgu haline getirilip tüm kurumsal desteklerinden yoksun bırakıldığına işaret etmektedir⁵⁷. Ancak Gertrude Himmelfarb'ın belirttiği gibi, Amerikan düşünürlerin gözünde din bir tehlike olarak görülmediğinden dolayı, Amerikan Aydınlanmasının teması bir özgürlük politikası (the politics of liberty) olmuştur. Buna karşın Voltaire gibi Fransız Aydınlanma düşünürlerinin dini, hurafe ya da akıl dışı ve akli da dinin antitezi olarak görmelerinden dolayı, Fransız Aydınlanmasının temasının bir nevi akıl ideolojisi (the ideology of reason) olduğunu belirtmektedir⁵⁸. Dolayısıyla Fransız Aydınlanmacılar, akıl ve dinin bir arada olamayacağını düşünerek ikincisinin geri planda olmasının zaruri olduğunu vurgularken, yeni bir dünya kurma peşinde olan dinle barışık Amerikalı düşünürler ise, akıl ile dinin bir arada olabilirliğini olası hatta zorunlu görmeleri sebebiyle,

⁵⁶ Berger, Davie, Fokas, a.g.e., s. 17.

⁵⁷ Martin, “The Secularization Issue: Prospect and Retrospect”, s. 468.

⁵⁸ Bkz. Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments*, New York, Vintage Books, 2005, ss. 147-187, 189-225.

özellikle inanç özgürlüğünü savunmuşlardır. Böylece Amerikan Aydınlanmacıları sekülerliğin ne devlet aygıtında ne de toplumda meşrulaştırıcısı olmuştur. Fakat Berger'in işaret ettiği gibi, yirminci asrın ortasından itibaren Amerikan toplumunun tüm kesimlerinin gündelik yaşamını etkileyen kararların alındığı Amerikan yargı sisteminde, Fransız akıl ideolojisini anımsatan İsveçvari bir entelijansiya kümelenmeye başlamıştır⁵⁹. Yani Amerikan entelijansiyasının 1950'li yıllardan itibaren bir Avrupalılaştırma sürecine girdiğini, özellikle üniversite kampüslerinin büyük ölçüde seküler mabetlere dönüştüğünü ileri sürmek mümkündür⁶⁰. Genel manada Amerikan idari sistemi, Fransa ve diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, dinin terbiye edilmesi yönünde düzenlemelere gitmeyerek laikleştirme (laicization) çabası içerisine girmemiştir. Fakat yukarıda temas edildiği gibi son yıllarda yargı erki marifetiyle (eşcinsellerin evlenmesinin yasallaşması gibi)⁶¹ Amerikan toplumunun genel dini atmosferine aykırı kararlar alındığı müşahede edilmektedir. Bu bakımdan Amerikan toplumu şimdilik, bir Avrupalılaştırma sürecine girdiği izlenimini vermektedir.

Modern düşüncenin zirvesi olarak nitelendirilebilen Aydınlanmanın Avrupa'daki etkisi, sadece sosyal bilim ile sınırlı kalmayıp Hıristiyan teolojisini de içine almıştır. Bu süreç Stark'ın ifadesi ile, bir "aydınlanmış ruhban" sınıfının ortaya çıkmasının zeminini hazırlamıştır. Stark, "aydınlanmış ruhban" sınıfının oluşmasının dinin, özellikle dini katılımın, düşürülmesi noktasında etkili olduğunu ileri sürmektedir. Zira sıradan insanlar geleneksel vaaz, ritüeller vs. çerçevesinde ibadetini yapmak üzere kiliseye gitmektedir⁶². Fakat aydınlanmış din adamları cemaatçe beklenen ritüelleri usulünce yerine getirmek istemediklerinden dolayı insanların kiliseye karşı mesafe koymasına vesile ol/muştu/maktadı/r.

Bu çerçevede Stark, yıllardan beri Danimarka kilisesinde rahiplik yapan, inançsızlığını gizlemeyen, inancın modern insana yakışmadığını ve primitif bir şey

⁵⁹ Berger, Davie, Fokas, *Religious America, Secular Europe*, s. 18.

⁶⁰ Berger, Davie, Fokas, a.g.e., s. 19.

⁶¹ 2015 yılında Amerikan Yüksek Mahkemesi eşcinselliği anayasal bir hak olarak tanımlayarak eşcinsel evliliğin tüm eyaletlerde geçerli olmak üzere yasal zemini hazırlamıştır. İlgili kararın haberi için bkz. Ariane de Vogue, Jeremy Diamon, "Supreme Court Rules in Favor of Same-Sex Marriage Nationwide", 27 June 2015, <http://edition.cnn.com/2015/06/26/politics/supreme-court-same-sex-marriage-ruling/>, (08.06.2016).

⁶² Stark, *The Triumph of Faith*, s. 54.

olduğunu deklare eden Thorkild Grosbøll'a göndermede bulunarak Aydınlanmanın din karşıtlığına dair izlerinin, İskandinav ülkelerindeki din adamları arasında yaygın olduğunu belirtmektedir. Yani Stark, söz konusu coğrafyada devlet kiliselerinin uzun zamandan beri dinsizlik ve inançsızlıkla flört ettiğini ileri sürmektedir⁶³.

Anlaşıldığı üzere böylelikle ABD ve Avrupa'da din ve dindarlık farklı yönleri doğru yol almıştır. Zira bir toplumda ekonomi, siyaset, özellikle eğitim sisteminin düzenleyicisi ve yürütücüsü olarak devlet aygıtının belli bir dünya görüşü etrafında belirlediği yol haritası toplumun tüm kesimlerini etkisi altına aldığı gibi, din ve dindar insanları da etkileyebilmektedir. Bu itibarla özellikle inançtan uzaklaşma anlamında sekülerleşme doğal sosyolojik bir süreç olarak değil, tam tersine devlet eliyle gerçekleştirilen bir süreç olarak belirmektedir. Bu da Enzo Pace'nin özellikle Türkiye, Suriye, Irak gibi Müslüman toplumların modernleşmesi/sekülerleşmesi için kullandığı “yukarıdan sekülerleştirme” (secularization from above)⁶⁴ kavramlaştırmasıyla paralellik arz etmektedir. Nitekim Casanova Batı Avrupa'nın sekülerliğinin, yapısal sosyoekonomik gelişmişlik sürecinden ziyade, bilim (knowledge) endeksli sekülerist rejimin zaferi olarak izah edilebileceğine işaret etmektedir⁶⁵. Yani Casanova, ABD ve dünyanın diğer ülkelerinin Fransa gibi birçok Avrupa ülkesinde olduğu gibi sekülerist aşamalı tarihsel bir bilince (secularist historical stadial consciousness) sahip olmadığını belirtmektedir⁶⁶. Özellikle laikleştirme projesi çerçevesinde toplumu yeniden yapılandırma, yeniden kurgulama, yeniden dizayn etme ya da daha vulgar bir ifade ile toplum mühendisliği gibi hususlarda Amerikan entelektüellerinin sahip olmadığı aparatlara Avrupalı Aydınlanmacılar sahip olmuştur. Bu aparatların başında eğitim sistemi gelmektedir. Berger'in işaret ettiği gibi, özellikle Fransa'da “muallimler kolordusu” (corps of teachers) olarak nitelendirilen öğretmenler, yeni seküler modern Avrupalı aydın insanların yetişmesi için devletin resmi seküler ideolojisini orta dereceye kadar zorunlu eğitim yoluyla zerk etme imkânına sahip olmuştur. Fakat

⁶³ Stark, a.g.e., s. 55.

⁶⁴ Bkz. Enzo Pace, “The Helmet and the Turban: Secularization in Islam”, *Secularization and Social Integration: Papers in Honor of Karel Dobbelaere*, (ed.) Rudi Laemans- Bryan Wilson- Jaak Billiet, Leuven, Leuven University Press, 1998, ss. 165-175.

⁶⁵ Casanova, “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”, s. 15.

⁶⁶ Jose Casanova, “The Secular, Secularizations, Secularisms”, *Rethinking Secularism*, (ed.) Craig Calhoun- Mark Juergensmeyer- Jonathan VanAnwerpen, New York, Oxford University Press, 2011, ss. 67.

ABD'de ise yakın zamana kadar eğitim sistemi merkezi devlet yerine yerel idarelerin denetiminde kalmıştır. Bu sebeple mahallesinde Katolik ya da Protestan Okulu olmadığından çocuğunu devlet okuluna göndermek zorunda kalan Fransız ebeveynlerden farklı olarak Amerikalı ebeveynler, istediği eğitimi verdirme hatta beğenmediği öğretmenleri, işten alma dâhil, değiştirme olanağına sahip olmuştur⁶⁷.

Yukarıda görüldüğü gibi Avrupa ve ABD'nin, özellikle modern dönemde din-devlet bağlamında birbirine benzemeyecek kadar bariz farklı tarihsel tecrübelere sahip olduğu aşikârdır. Bundan ötürü doğal olarak bu iki coğrafyada din farklı konumlarda yer edinmiştir. Öyle ki Casanova'nın işaret ettiği gibi, ABD'de dindar olmak modern Amerikalı olabilmenin önemli bir unsuru olarak sayıldığından, Amerikalılar umumiyetle kendini dindar olarak takdim etme çabasına girebilmektedir. Buna karşın, Avrupa özellikle kıta Avrupa ve İskandinav toplumlarında, modern aydın Avrupalı olmaklığın sekülerlikten geçtiği düşünüldüğü için Avrupa insanı çoğunlukla kendini seküler olarak addedebilmektedir. Bu itibarla, Amerikalılar dindarlığını ve Avrupalılar da sekülerliğini bir miktar mübalağa etme eğilimi gösterebilmektedir⁶⁸. Bu yüzden dini değişim incelemelerinde toplumların kendine özgü dinamiklerinin göz önünde bulundurulması elzem gibi görünmektedir. Bilhassa Avrupa bağlamında kıtanın, Roma döneminden beri genel olarak bir homojen dini yapıya sahip olması ve Reformasyon sürecine müteakip din savaşlarının meydana gelmiş olması önem arz etmektedir.

Buna karşın, bir özgürlükler ülkesi olarak kurulan ABD bağlamında ise John Adams gibi “kurucu baba”ların kahir ekseriyetinin dinle, özellikle inançla barışık olması kanaatimizce güçlü bir dini yapılanmanın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Yani yeni bir dünyanın kurgulayıcıları olarak kurucu babaların dinle barışık olması, Amerikan toplumunda dinin, genel anlamda neşvünema bulmasına, özel anlamda toplumun tüm sektörlerine nüfuz etmesine katkı sağlamıştır. Bilindiği üzere Amerikan anayasasında yapılan ilk değişiklik, inanç özgürlüğünü teminat altına alarak devlet kilisesinin kurulmasını kesin bir dil ile yasaklamıştır. Fakat bu

⁶⁷ Berger, Davie, Fokas, a.g.e., s. 19; Peter L. Berger, “Reflections on the Sociology of Religion Today”, *Sociology of Religion*, Special Issue: Religion and Globalization at the Turn of the Millennium, C. LXII, S. 4, 2001, s. 448.

⁶⁸ Casanova, “The Secular, Secularizations, Secularisms”, ss. 67-68.

değişiklik, devletin işletim sisteminden dinin uzak tutulmasını sağladıysa da kanaatimizce hiçbir zaman Amerikan politika arenasında dinin siyasete karışmasını engelleyememiştir.

Bu itibarla Norris ve Inglehart'ta olduğu gibi, Avrupalı bir bakışla Amerikan toplumundaki yaygın dindarlığın nedenini, toplumsal refahın fıkdanında aramaktan ziyade, yukarıda bahsedildiği üzere, Avrupa kıtasından farklılık arz eden olgular çerçevesinde ele almak daha isabetli olacaktır. Bu çerçevede dinin toplumsal anlamda Avrupa kıtasındaki gücünü kaybetmesi, Casanova'nın da işaret ettiği gibi, sekülerizmin zaferi olarak okunabilmektedir⁶⁹. Buna karşın, Amerikan modernleşmesinin bizzat bir unsuru olan güçlü dini yapılanma ise ABD'de dinin canlı kalmasında önemli rol oynamıştır. Böylelikle modernleşme ve ona bağlı olarak gelişen rasyonelleşme gibi diğer olgular, din ve dindarlığın gücünü kaybetmesinde birinci derecede etken olarak görünmemektedir. Dolayısıyla modernleşme bağlamında geliştirilen, küresel anlamda din ve dindarlığı açıklayabilecek varoluşsal güvenlik teorisi gibi bir süper teoriden bahsedilmesi olası dışı gibi görünmektedir. Bir başka deyişle, Batı Avrupa ve ABD örneklerinde görüldüğü üzere her toplumun din ve dindarlığın toplumdaki seyrini etkileyecek kendine özgü dinamikleri mevcuttur.

Ayrıca burada Amerikan toplumu ile mukayese edilmeye çalışılan Avrupa toplumlarının da yeknesak bir yapıda olmadığı gibi, birbirinden farklı tarihsel ve kültürel geçmişlere, özellikle farklı dini kimliklere sahip olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla daha önce gösterildiği gibi, Avrupa bağlamında geçerli olabileceğine işaret edilen varoluşsal güvenlik teorisi, KST gibi tüm Avrupa ülkelerinde dini değişim sürecini izah edememektedir. Örneğin, 2008 ekonomik krizinden sonra Amy Erbe Healy ve Michael Breen, İrlanda, İspanya ve Portekiz'de oluşan belirsizlik ve özellikle ekonomik güvensizliğin dindarlığı tetikleyip tetiklemediğini test etmek için, 2002-2012 yıllarına ait *European Social Survey* araştırma kurumun verileri incelemiş ve söz konusu toplumların dindarlık düzeyinde kayda değer bir değişimin meydana gelmediğini tespit etmiştir. Hatta Healy ve Michael varoluşsal güvenlik teorisinin öngörülerinin tam tersini gösteren bazı bulgulara da ulaşmıştır. Yani

⁶⁹ Casanova, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", s. 15.

araştırmanın bulgularına göre, özellikle İrlanda'da krizden sonra dindarlık düzeyinde yükselme olmadığı gibi aksine düşüş yaşanmıştır. Ayrıca adı geçen sosyal bilimciler, dini inanç ve pratikler üzerinde daima etki eden etmenleri yadsıyan varoluşsal güvenlik teorisine göndermede bulunarak büyük boy bir teorinin, özellikle dindarlık gibi çok boyutlu bir mefhumu açıklayamayacağına işaret etmektedir⁷⁰. Çünkü daha önce temas edildiği gibi, tüm toplumlar farklı tarih hafızasına sahip olup kendi iç dinamiklerini belirleyen veya büyük ölçüde etkileyen etmenlere sahiptir. Böylelikle Martin'in de işaret ettiği gibi, toplumsal süreçler koşullara göre gelişmekte olup⁷¹, tüm toplumların sosyolojik olarak aynı kaderi paylaşacağını iddia etmek ihtimal dışıdır. Bilhassa Casanova'nın ifadesi ile “din söz konusu olunca küresel bir kaideden bahsedilemez”⁷². Bu sebeple Norris ve Inglehart'ın Avrupa merkezli varoluşsal güvenlik teorisi de, evrensellik iddiasında olan klasik sekülerleşme kuramı ve diğer büyük boy kuramların ötesine geçemeyerek onlarla aynı kaderi paylaşmaya mahkûmdur.

C. Modernleşme, Varoluşsal Güvenlik ve Risk

Tezini insani güvenlik kavramı etrafında geliştiren Norris ve Inglehart, güvenlik kavramını, temel ihtiyaçlar ve sağlık hizmetlerine sahip olma, toplumsal eşitlik, iş imkânı, suç oranı ve savaş korkusunun düşüklüğü olarak tanımlamaktadır⁷³. Varoluşsal güvenlik ise bu sosyal bilimcilere göre, hayatta kalmanın (survival) garanti altına alınabileceğine işaret eden bir duygudur (feeling)⁷⁴. Bir başka deyişle varoluşsal güvenlik, sübjektif bir his (sense) olup bireyin yaşamı ve maişetinin (livelihood) nispi olarak hastalık, işsizlik ve savaş (conquest) gibi tehditlerden

⁷⁰ Amy Erbe Healy, Michael Breen, “Religiosity in Times of Insecurity: An Analysis of Irish, Spanish and Portuguese European Social Survey Data, 2002-12”, *Irish Journal of Sociology*, C. XXII, S. 2, 2014, ss. 4-29.

⁷¹ Martin, “The Secularization Issue: Prospect and Retrospect”, s. 467.

⁷² Casanova, “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”, s. 17.

⁷³ John Von Heyking, “Secularization: Not Dead, But Never What It Seemed”, *International Studies Review*, C. VII, S. 2, 2005, s. 279.

⁷⁴ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 4, 245.

güvende olmasına işaret etmektedir⁷⁵. Toplumsal modernleşmeyi, tarım toplumundan sanayi ve sanayi toplumundan sanayi sonrası topluma geçiş olarak tanımlayan Norris ve Inglehart, genel anlamda güvenliğin modernleşme sürecinde tesis edildiğine işaret etmektedir. Bilhassa sanayileşme bir taraftan toplumların kalkınmasına katkı sağlarken, diğer taraftan insanın ihtiyaç duyduğu güvenli muhiti ekonomik güvenliği tesis ederek sağlamaktadır. Böylelikle modernleşme, özellikle gelişmekte olan toplumlarda yaygın olan insan yaşamını tehdit eden unsurları azaltan bir süreç olarak tebarüz etmektedir⁷⁶.

Varoluşsal güvenliğin sağlayıcısı modernleşme sürecidir. Yani varoluşsal güvenlik, modernleşme sürecinde insani gelişmişlik, kişi başı gayri safi milli hâsıla, ekonomik eşitlik, temiz suya ulaşma imkânı gibi hususlar sayesinde artmaktadır⁷⁷. Özellikle sanayileşme ile birlikte ortaya çıkan ekonomik gelişmişlik, güvenliğin sağlanmasında önemli bir rol oynamaktadır. Fakat ekonomik gelişmişlik, güvenliğin sağlanmasında yegâne bir öge olmayıp, aynı zamanda ekonomik büyümenin toplumun tüm kesimlerine eşit bir şekilde dağılmasının sağlanması da önem arz etmektedir⁷⁸. Norris ve Inglehart'ın ifadesiyle “güvenliğin ön şartı ekonomik gelişmişlikten ziyade, insani gelişmişliktir”⁷⁹. Yani bu perspektife göre insani gelişmişlik ya da sosyoekonomik eşitlik, genel anlamda insani güvenlik, özel anlamda varoluşsal güvenliğin tesis edilmesinde başat rolü üstlenmektedir.

Norris ve Inglehart'ın modernleşme sürecinin özellikle modern toplumlarda neden olduğu risk ve tehlikeleri hafife aldığı anlaşılmaktadır. Yani varoluşsal güvenlik teorisyenleri, modernleşme neticesinde ortaya çıkan risk ve tehlikelerin, fakir toplumlardaki gibi yaşamı tehdit etmediğini ileri sürmektedir. Zira bu sosyal bilimcilere göre modern toplumlarda refah, devletin elde tuttuğu engin kaynaklar ve aldığı güvenlik önlemleri bu risk ve tehlikeleri bertaraf etmektedir⁸⁰. Ancak

⁷⁵ Jonathan A. Lanman, “An Order of Mutual Benefit: A Secular Age and the Cognitive Science of Religion”, *Working with A Secular Age: Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative*, (ed.) Florian Zemmin- Colin Jager- Guido Vanheeswijck, Berlin, De Gruyter, 2016, ss. 79-80.

⁷⁶ Bkz. Norris, Inglehart, a.g.e., s. 53.

⁷⁷ Lanman, a.g.m., s. 80.

⁷⁸ Norris, Inglehart, “Are High Levels of Existential Security Conducive to Secularization? A Response to Our Critics”, *Mid-West Political Science Association Annual Meeting*, Chicago, 2010, s. 12.

⁷⁹ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 53.

⁸⁰ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, 2. B., s. 246.

günümüzün en önemli sosyologları arasında yer alan özellikle Ulrich Beck ile Anthony Giddens gibi, sosyal bilimciler ekolojik sorunlar, nükleer savaş riski ve küresel terörizm gibi insanlığın geleceğine tehdit oluşturan hususlara işaret ederek modernleşmenin birtakım muzır sonuçları da doğurduğuna işaret etmektedir. Bu çerçevede Giddens modernleşme sürecinin çift veçheli olduğunu belirterek özellikle insan yaşamına risk oluşturan veçhesine, ilk dönem sosyologları tarafından olması gerektiği şekilde dikkat çekilmediğine işaret etmektedir:

Modernite, yirminci asrın son yıllarında yaşayan herkesin şahit olduğu gibi çift veçheli bir fenomendir (double-edged phenomenon). Modern toplumsal kurumların gelişmesi ve bunların bütün dünyada yaygınlık kazanması, insanoğlunun güvenli ve ümit vaat eden (rewarding) bir yaşama nail olması için pre-modern öncesi sistemlerin tümünden daha büyük fırsatlar yaratmıştır. Fakat modernitenin bu yüzyılda apaçık olarak ortaya çıkmış bir karanlık veçhesi de belirlemiştir...⁸¹

Giddens küresel ısınma, küresel terör tehditleri gibi sorunları modernitenin “karanlık veçhesi” olarak nitelendirmektedir. Bir başka anlatımla Giddens, özellikle modernitenin “karanlık veçhesi”ne bağlı olarak gelişen modernleşme sürecinin kendine has birtakım risklere sebebiyet verdiğini ileri sürmektedir. Giddens söz konusu riskleri, modern toplumun özgül risk profili olarak nitelendirmektedir. Bu minvalde bilhassa risk kavramının küresellik kazandığını vurgulamaktadır. Giddens'e göre, insanlığın bekasını tehdit eden nükleer savaş anlamında riskin globalleşmesi ve riskin yeryüzündeki herkesi ya da çok sayıda insanı etkileyen olumsal olay sayısının artması anlamında globalleşmesi gibi hususlar, modern toplumlardaki riskin özgülüğünü ortaya koymaktadır.⁸²

Aynı şekilde Alman çağdaş sosyolog Ulrich Beck, modernleşmenin müsebbibi olduğu söz konusu tehditleri dikkate alarak modern toplumun, Norris ve Inglehart iddiasının tam zıddına, varoluşsal güvenli bir toplum değil, bir risk toplumu olduğunu ileri sürmektedir. Giddens gibi Beck de modernleşme sürecinin iki yönlü olduğuna işaret etmektedir. Yani modernleşmenin önemli bir bileşeni olan sanayileşme bir taraftan teknolojik olanaklar sunarak insan yaşamını kolaylaştırıp insanın uzun yaşamasına zemin sağlamaktadır. Öte yandan ise sanayileşmenin,

⁸¹ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990, ss. 7-8.

⁸² Giddens, a.g.e., ss. 124-125.

Chernobyl'de ve Hiroşima'da görüldüğü gibi, küresel tehditlerin oluşmasına neden olabileceğine işaret edilmektedir. Beck özellikle modern teknolojik aygıtların çevre ve insan sağlığına verdiği zararlara da dikkat çekmektedir.

Günümüzde insanlar eşyalarda bulunan ruhlarla temas kurmuyorlar. Fakat radyasyona maruz kalıyor, toksinli maddeleri (toxic levels) yutuyor ve nükleer soykırım anksiyeteleri, rüyalarında peşlerini bırakmıyor...⁸³

Modernleşme sürecinin getirdiği risk ve tehditler hususunda söz konusu sosyal bilimciler ile benzer fikirler serdeden ve Yahudi soykırımı bağlamında modernite eleştirilerini geliştiren Zygmunt Bauman'a göre Yahudi soykırımı, bir Yahudi ya da Alman sorunu olarak değil, kusursuz ve rasyonel bir toplum inşa etme amacı taşıyan modernlik projesinin bizzat bir sonucu olarak okunmalıdır. Bu sebeple Bauman modernleşme sürecinin risk ve tehditlerle dolu olduğuna göndermede bulunmaktadır⁸⁴.

Bu çerçevede Beck, içinde yaşadığımız küresel risk toplumunu geleneksel toplumlardan ayrıştıracak üç önemli özellikten bahsetmektedir: Birincisi, riskin, sebep ve sonuçları itibarıyla mekânsal sınırlılığa sahip olmayıp yöresizleşmesidir (delocalization). Yani her yer Chernobyl ya da Nagasaki olmaya adaydır. İkincisi ise küresel riskin özellikle sonuçları bazında hesaplanamaz olmasıdır. Küresel riskin Beck'e göre son özelliği ise telafi edilemez bir konumda olmasıdır. Yani Beck, küresel riskin kontrol edilebilir ya da telafi edilebilir olmaktan uzak olduğuna işaret etmektedir. Özellikle iklimin geri çevrilemez şekilde değişikliğe uğraması, insan genetiğinin geri döndürülemez biçimde mutasyona uğraması ya da nükleer silahların terör örgütlerinin eline geçmesi gibi çağdaş dünya için olumsal olaylara işaret ederek küresel risk toplumunun birtakım telafi edilemez risk ve tehlikelerle karşı karşıya kaldığını ifade etmektedir⁸⁵. Yani bir taraftan geleneksel ve modernleşmekte olan toplumlar yoksulluk, iç çatışmalar gibi fiziki güvensizliğe neden olan sorunlarla karşılaşırken, post-sanayi toplumlar da Beck ve Gidens'ın işaret ettiği sorunlarla

⁸³ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, (çev. Mark Ritter), London, Sage Publications, 1992, s. 72.

⁸⁴ Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, Polity Press, 2008.

⁸⁵ Ulrich Beck, "Living in the World Risk Society", *Economy and Society*, C. XXXV, S. 3, 2006, ss. 333-334.

mücadele etmektedir. Tam bu noktada Silver, iç çatışmalar gibi ciddi toplumsal sıkıntılarla boğuşan fakir bir ülkede yaşamakla, modern müreffeh toplumları kastederek küresel terörizm, global nükleer savaş ve yukarıda bahsi geçen sorunların tehdidi altında olan bir toplumda hayat sürmek arasında farkın olup olmadığını sorgulamaktadır⁸⁶. Dolayısıyla modern müreffeh toplumlar, geleneksel toplumlara göre güvenlik hususunda öndeymiş gibi görünse de, özellikle küresel terörizm ve küresel nükleer savaş gibi tehditlerle karşı karşıyadır. Bu itibarla Alphia Possami-Inesedy'nin belirttiği gibi, modernleşme neticesinde ortaya çıkan “risk toplumu”, bireyin bilinçaltında olduğu varsayılan ontolojik güvenliğini tehdit etmektedir⁸⁷. Zira modernleşme, gelişmişlik, fiziki güvenlik vesairenin yanı sıra, güvensizlik, belirsizlik alanları oluşturarak anksiyete ve kriz iklimini de beslemektedir. Nitekim Giddens, modernitenin krizlere eğilimli olduğunu belirterek bireysel kimliğin altını oyduğunu belirtmektedir:

Modern çağın krize-eğilimli doğası iki açıdan rahatsız edici sonuçlara sahiptir: Bireyin, ne kadar aklına getirmemeye çalışırsa çalışsın, rahatsız edici bulduğu bir genel belirsizlik iklimini besler ve kaçınılmaz olarak herkesi daha sınırlı düzeyde veya daha önemli çeşitli kriz durumlarıyla, bazen bireysel-kimliğin özünü tehdit edebilen krizlerle karşı karşıya bırakır⁸⁸.

Nitekim modernleşmenin olumsuz etkileri noktasında bilinçlenmenin yüksek olduğu ülkelerde, özellikle modern bilim ve teknolojik gelişmelere yönelik güven, oransal olarak en düşük seviyelerde seyretmektedir. Bu savı, Norris ve Inglehart'ın çalışmasının bulguları da göstermektedir. Yani söz konusu bulgular, Hollanda, Norveç ve Danimarka gibi modern toplumların, modern bilim ve bilimsel gelişmelere karşı kuşkuyla yaklaşan toplumların başında geldiğini ortaya koymaktadır⁸⁹. Norris ve Inglehart, bu bulguları bilim ve inanç arasında ters orantılı bir ilişkinin varlığını varsayan Weberyen tezi sorgulamak için kullanmaktadır. Kanaatimizce bu bulgular, aynı zamanda modernleşmenin yol açtığı birtakım

⁸⁶ Daniel Silver, “What does it mean for religion to be important”, *Our Common Future*, Hannover-Essen, 2-6 Nov. 2010, s. 1.

⁸⁷ Alphia Possami-Inesedy, “Beck' Risk Society and Giddens' Search for Ontological Security: A Comparative Analysis Between the Anthropological Society and the Assemblies of God”, *Australian Religion Studies Review*, C. XV, S. 1, s. 30.

⁸⁸ Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, (çev. Ümit Tatlıcan), 2.B., Ankara, Say Yayınları, 2014, s. 233.

⁸⁹ Bkz. Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, ss. 67-68.

krizlerin varlığına da işaret etmektedir. Yani modernleşmenin aynı zamanda güvensiz ve belirsiz bir ortam yarattığını göstermektedir. Zira yukarıda da işaret edildiği üzere, özellikle GDO'lu gıdalar ve büyük tahribata yol açacağı kesin gözüyle bakılan nükleer silahlanma hususunda toplumsal anlamda bilinçli olan toplumlar, modern teknoloji ve bilimsel faaliyetleri şüpheyle karşılamaktadır.

Ayrıca Norris ve Inglehart'ın araştırmasının bulguları dâhil tüm nitel ve nicel araştırmaların da ortaya koyduğu gibi, hemen hemen tüm modern toplumlarda her geçen gün anlam arayışı yükselmektedir. Bilhassa, Norris ve Inglehart'ın çalışmasının kapsamı içinde olan İzlanda, İspanya ve Britanya hariç tüm ülkelerde kayda değer bir artış meydana gelmiştir⁹⁰. Silver'in de işaret ettiği gibi mezkûr toplumlarda anlam arayışındaki artış, varoluşsal güvenlik teorisinin temel argümanlarını yadsımaktadır⁹¹. Yani modern toplumlarda yaşamın anlamını düşünme oranında meydana gelen artış, modern insanın, Norris ve Inglehart'ın iddiasının aksine, varoluşsal güvensizlik içinde olduğuna işaret etmektedir. Zira varoluşsal güvenli birey değil, varoluşsal boşluk ya da varoluşsal kriz içinde olan veya varoluşsal güvensiz bir birey ancak anlam arayışına girebilmektedir. Ayrıca Belçika, Finlandiya gibi varoluşsal güvenli olduğu düşünülen ülkelerin en çok intiharın yaşandığı ülkeler arasında yer alması, söz konusu toplumların varoluşsal güvenliğinden ziyade, varoluşsal güvensizliğine işaret etmektedir⁹². Kısacası bu da, modernitenin yol açtığı bir nevi güvensizlik ve belirsizlik ortamına işaret ederek modern toplumlarda özellikle yaşamın her anlamda garanti altına alınabileceği anlamına gelen varoluşsal güvenlikten bahsetmenin zor olduğuna işaret etmektedir.

Bu minvalde KST'nin savunucularından biri olan Bruce, modernleşmenin dini inanç ve pratikler üzerindeki aşındırıcı etkisi noktasında Norris ve Inglehart ile aynı fikri paylaşmaktadır. Özellikle Bruce, insanlar fakirlik ve yaşamı tehdit eden risklerden uzaklaştığı zaman, toplumların metafiziksel dünyanın cazibesi karşısında ilgisiz kalacağı konusunda varoluşsal güvenlik teorisinin makul olduğunu belirtmektedir. Ancak Bruce, böyle bir teorinin bir sanıdan (guess) öteye geçmeyeceğini de vurgulamaktadır. Zira varoluşsal güvenlik teorisinin üzerine

⁹⁰ Bkz. Norris, Inglehart, a.g.e., ss. 73-75.

⁹¹ Silver, "Religion without Instrumentalization", s. 427.

⁹² Bkz. Suicide Rates, <https://data.oecd.org/healthstat/suicide-rates.htm>, (06.07.2016).

kurulu olduğu *Dünya Değerler Araştırması*, bhusus insanların neden dindar olduklarına ve güvende/güvensiz hissedip hissetmediklerine dair doğrudan bir soru yöneltmemektedir⁹³. Aynı şekilde önemli çağdaş sosyologlardan David Martin, varoluşsal güvenlik teorisinin muğlak olduğunu ve kalıp (off-the-peg) din izahlarının bir yansıması olarak türediğini ifade etmektedir⁹⁴. Zira Heyking'in de işaret ettiği gibi, varoluşsal güvenlik teorisyenlerinin perspektifinde dindarlığın ana katalizörü olarak görülen kırılma hissi, bir çıkarsama sonucu olarak ortaya konulmaktadır. Bir başka ifade ile Norris ve Inglehart, insanların post-sanayi toplumlara nazaran tarım ve sanayi toplumlarında kırılma ve güvensizlik hissi içinde olduklarına dair herhangi bir sosyolojik veri sunmamaktadır⁹⁵. Ayrıca Norris ve Inglehart'ın kullandığı ölçekler, modernleşme sürecinin bizatihi sebep olduğu belirsizlik ve anksiyeteyi ölçme potansiyelinden uzak gibi görünmektedir. Zaten varoluşsal güvenlik teorisyenleri, güvenlik ve ekonomik eşitliğin sekülerleşmeye dolaylı olarak etki ettiğini belirtmektedir. Son olarak dindarlık, şayet sözü edilen modern toplumlarda modernleşmenin neden olduğu, Beck ve Giddens'in işaret ettiği belirsizliklere rağmen düşüşte ise, Norris ve Inglehart'ın kullandığı *Dünya Değerler Araştırması*'nin bahsedilen güvensizliğe işaret eden risk ve anksiyete formunu ölçmekten uzak olduğu aşikârdır.

D. Varoluşsal Güvenlik, Din ve Dindarlık

Din bilimleri çalışmalarında karşılaşılan en önemli sorunlardan biri, dinin mahiyeti ya da dini tanımlama sorunudur. Doğal olarak sosyal bilimciler de dine farklı açılardan yaklaşıma çalışmıştır. Bu çerçevede dinin mahiyetini esas kılan özsel din tanımları, dinin işlevlerine dikkat çeken fonksiyonel din tanımları ve belli bir tanımdan ziyade birden fazla hususa yer veren politetik din tanımları gibi tanımlar din sosyolojisi literatüründe sıklıkla yer almaktadır⁹⁶. Yani sosyal bilimlerde

⁹³ Steve Bruce, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, s. 196.

⁹⁴ David Martin, *Religion and Power: No Logos without Mythos*, Surrey, Ashgate Publishing Limited, 2014, s. 26.

⁹⁵ Heyking, "Secularization: Not Dead, But Never What It Seemed", s. 280.

⁹⁶ Bkz. Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, London, Routledge, 2001, ss. 12-24; Abdurrahman Kurt, *Din Sosyolojisi*, Bursa, Dora Basım Yayın,

üzerinde konsensüs sağlanmış bir din tanımı bulunmamaktadır. Hâlbuki sekülerleşme tartışmalarında dinin tanımlanması, sekülerleşme kavramının tanımlanmasına kolaylık sağlamakta, hatta Micahel Hill'in de işaret ettiği üzere, din tanımının belirlenmesi sekülerleşmenin mahiyetini ortaya koyarak tanımının yapılmasını mümkün hale getirecektir⁹⁷. Zira sekülerleşme genel olarak bir dini azalma veya dini çöküşten bahsetmektedir. Böylelikle öncelikli olarak azalacak ya da çöküş yaşayacak olgunun ne olduğu hayati önem arz etmektedir. John Torpey'nin belirttiği gibi, ortak bir kavramlaştırmamız olmadığında aynı konuyu tartıştığımız nasıl anlaşılacaktır? Bu minvalde ortak bir din tanımlaması olmadıktan sonra, bhusus sekülerleşme bağlamında dinin azalması ya da artmasından bahsetmek, Torpey'nin ifadesiyle “kaçınılmaz olarak bir duvara puding mıhlama çabasına benzemektedir”⁹⁸. Bu bakımından yukarıda işaret edildiği üzere dinin tanımlanması, sekülerleşme tartışmaları açısından hayli belirleyici olmaktadır. Örneğin, dine işlevselci bir perspektifle yaklaşan bir sosyal bilimci, klasik dinlerin fonksiyonlarının bir kısmını icra edebilen Marksizm gibi bir ideoloji, fanatizm derecesine varan futbol takımı taraftarlığı ya da ruhçuluk gibi *New Age* hareketlerin varlığının yaygınlığını öne sürüp sekülerleşmenin hiç gerçekleşmediğini kolaylıkla iddia edebilmektedir. Öte yandan din ve dindarlığa özcü bir zaviyeden yaklaşan bir sosyal bilimci, özellikle Batı Avrupa toplumlarında klasik Hıristiyan tezahürlerinde meydana gelen düşüşe işaret ederek sekülerleşmenin dini süpürüp sildiğini de ileri sürebilmektedir.

Norris ve Inglehart, sekülerleşmenin çok boyutlu bir fenomen⁹⁹ olduğunu belirterek onu, “dini pratikler, dini değerler ve dini inançların sistematik aşınma süreci”¹⁰⁰ olarak tanımlamaktadır. Fakat Norris ve Inglehart, varoluşsal güvenlik teorisini ele aldığı eserlerinde dini tanımlama çabasına girmemiştir. Bu itibarla varoluşsal güvenlik teorisinin şekillendiği *Sacred and Secular* adlı çalışmanın en büyük handikabı, din tanımının yokluğu gibi görünmektedir. Yani John Von Heyking de işaret ettiği gibi, söz konusu çalışmada cevap arananların başında dinin

2011, ss. 35-44; Keith A. Roberts, David Yamane, *Religion in Sociological Perspective*, 2. B., California, Wadsworth Publishing Company, 1990, ss. 3-9.

⁹⁷ Michael Hill, *A Sociology of Religion*, London, Heinemann Educational Books, 1973, s. 228.

⁹⁸ John Torpey, “A (Post-) Secular Age? Religion and the Two Exceptionalisms”, *Social Research*, C. LXXVII, S. 1, 2010, s. 271.

⁹⁹ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 42.

¹⁰⁰ Norris, Inglehart, a.g.e., s. 5. Ayrıca bkz. Norris, Inglehart, “Are High Levels of Existential Security Conducive to Secularization? A Response to Our Critics”, s. 4.

tanımlanması hususu gelmektedir¹⁰¹. Ancak varoluşsal güvenlik odaklı sekülerleşme teorisi incelendiğinde, Norris ve Inglehart'ın, Feuerbach, Marks ve Freud gibi klasik dönem sosyal bilimcilerinin din anlayışına benzer bir anlayışa sahip oldukları ortaya çıkmaktadır. Sözgelimi Marks, dinin ortaya çıkışını primitif insanın doğa karşısındaki çaresizliğine bağlamaktadır¹⁰². Bu perspektife göre dini oluşturan insanın kendisidir. Bir başka ifade ile Marks nazarında Tanrı insanı değil, insan Tanrıyı kendi imajında yaratmıştır¹⁰³. Zira Marks dinin, kitlelerin afyonu olduğunu belirtmektedir¹⁰⁴. Marks'a göre "dinin sefaleti hem gerçek sefaletin görünümü hem de ona karşı bir protestodur". Marks dinin, "ezilmiş bir yaratığın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, tıpkı ruhsuz durumların ruhu gibi olup insanların afyonu"¹⁰⁵ olduğunu ileri sürmektedir.

Özetle Marksist tez, doğada yaşanan olaylar karşısında çaresiz kalan ve sınıflı toplumlarda ise yabancılaşmış insanın, yaşadığı toplumsal yoksunlukların telafisini hayalinde icat ettiği öte dünyada arama yoluna koyulduğunu ifade etmektedir. Böylece insanın bir yüce yaradan konsepti etrafında din ve dindarlığı yarattığı düşünülmektedir. İnsanlık tarihi boyunca yaşamın anlamını arayan bir kısım felsefeci ve teologun mevcudiyetinin farkında olduğunu belirten Norris ve Inglehart da, benzer bir biçimde, insanların kahir ekseriyetinin dine ya da dindarlığa yönelik sebebinin tehlike ve belirsizlikle dolu olan bir dünyada güven duygusu ihtiyacı olduğunu ileri sürmektedir. Yani dindarlığın ortaya çıkmasının temel nedenlerinden en önemlisi, tehlike ve belirsizlikle dolu bir dünyada emniyete (certainty) duyulan ihtiyaçtır¹⁰⁶. Zira bu sosyal bilimcilere göre özellikle doğaüstücü olarak nitelendirilen dinlerin hemen hemen tümü doğada olup bitenler karşısında şaşkına dönen insana güvence sağlamaktadır. Bir başka deyişle, umumiyetle müteal bir güç etrafında şekillenen doğaüstücü dinler, olup bitenleri anlamlandıramayan insana doğada her şeyin bir düzen ve sistem içinde çalıştığına dair güvence vermektedir. Norris ve

¹⁰¹ Heyking, "Secularization: Not Dead, But Never What It Seemed", s. 279.

¹⁰² Inger Furseth, Pål Repstad, *An Introduction to Sociology of Religion*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2006, s. 30

¹⁰³ Malcolm Hamilton, *The Sociology of Religion*, s. 92.

¹⁰⁴ Christian O. Uchegbue, "A Critical Evaluation of Marx's Theory of Religion", *American Journal of Social Issues & Humanities*, C. I, S. 2, 2011, s. 56.

¹⁰⁵ Karl Marx, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, (çev. Annete Jolin- Joseph O'Malley), Cambridge, Cambridge University Press, 1982, s. 131.

¹⁰⁶ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 231.

Inglehart, böyle bir inanç ya da güvencenin stres ve anksiteyi azaltarak insanın gündelik yaşamına odaklanmasının zeminini hazırladığını belirtmektedir¹⁰⁷.

Bu itibarla dini inanç ya da inanma güdüsü, bu sosyal bilimcilerin gözünde sabit olmayıp çevresel şartlara bağlı olarak reaktif bir biçimde gelişen bir tür telafi mekanizmasıdır. Bu minval üzere Casanova'nın da yorumladığı gibi, Norris ve Inglehart'ın din anlayışı on dokuzuncu yüzyıldaki “pozitivist ilkel” din anlayışına dayanmaktadır. Yani bu perspektife göre din, salt sosyo-psikolojik bir olgu olup fiziki güvensizliğin yokluğundan neşet etmektedir¹⁰⁸. Bir diğer anlatımla, dine antropolojik ateizm perspektifiyle yaklaştığı anlaşılan Norris ve Inglehart'ın gözünde din, insanın güçsüzlüğü, cahilliği ve güvensizliğinden reaktif olarak neşet eden bir olgudur. Zira varoluşsal güvenlik teorisyenleri, kanıtlar aksine işaret etse de, güvensizlik koşullarında insanın güçlü ve koruyucu bir otoriteye gereksinim duyduğunu ileri sürmektedir¹⁰⁹. Böylelikle Norris ve Inglehart, Marksist bir perspektifle dinin en önemli fonksiyonun güven duygusu aşılıyarak bir telafi mekanizması işlevi görmek olduğuna işaret etmektedir. Çünkü bu sosyal bilimciler özellikle geçim/fakirlik sınırında olan insanlara dinin bir tatmin (reassurance) ve emniyet (certainty) duygusu bahsettiğini ifade etmektedir¹¹⁰. Scott Thomas'ın da belirttiği gibi, Norris ve Inglehart'ın gözünde din, gelişmemiş ve fakir toplumlarda bir tatmin etme formu ya da psikolojik bir telafi olarak işlev görmektedir¹¹¹. Dolayısıyla bu teoriye göre, modernleşme dolayısıyla oluşan varoluşsal güvenlik karşısında din, Casanova'nın ifadesiyle işlevsel geçerliliğini (functional relevance) ve varoluş nedenini (raison d'être) yitirmeye başlamaktadır¹¹². Zira varoluşsal güvensizlik ortamı ortadan kalktığı zaman din, bu önemli işlevini kaybetmektedir. Norris ve Inglehart'a göre, bu sebeple din, gündelik yaşamın fakirlik, hastalık ve prematüre ölüm tehlikesiyle şekillendiği toplumlarda, geçmişte olduğu gibi

¹⁰⁷ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, 2.B., Cambridge, Cambridge University Press, 2011, s. 246.

¹⁰⁸ Casanova, “Exploring the Postsecular: Three Meaning of 'the Secular' and Their Possible Transcendence”, s. 41.

¹⁰⁹ Norris, Inglehart, a.g.e., s. 246.

¹¹⁰ Norris, Inglehart, a.g.e., s. 231.

¹¹¹ Scott M. Thomas, “Outwitting The Developed Countries? Existential Insecurity and The Global Resurgence of Religion”, *Journal of International Affairs*, C. LXI, S. 1, 2007, s. 31.

¹¹² Casanova, a.g.e., s. 78.

günümüzde de canlılığını korumaktadır¹¹³. Bu tür indirgemeci din anlayışını Charles Taylor eksiltme anlatısı (subtraction story)¹¹⁴ olarak nitelendirirken, Silver Epikürcü olarak ifade etmektedir¹¹⁵.

Görüldüğü üzere bu sosyal bilimciler, tüm dinlerin varoluşsal güvenlik sağlayacağını varsaymaktadır. Dinlerin özellikle zorluklarla başa çıkma ve stresi azaltma gibi hususlarda sakinleştirici bir rol oynayabileceği birçok araştırma tarafından teyit edilmektedir¹¹⁶. Fakat tüm dinlerin varoluşsal güvenlik sağlayacağı hususu tartışma konusudur. Ezcümle antik Yunan dinlerinin Tanrıları, Silver'in aktardığına göre, insanlara güvenlik ve güvence vermek yerine belirsizlik vaat etmiştir¹¹⁷. Dolayısıyla insanlık tarihinin sayfalarında bu tür dini inançların varlığı, varoluşsal güvensizlik üzerine kurulu din anlayışını altüst emektedir. Bu çerçevede Hıristiyanlığın da bir din olarak varoluşsal güvenlik sağlayıp sağlamadığı noktasında farklı görüşler mevcuttur. Özellikle Eric Vogelin, Hıristiyanlığın özününün belirsizlik olduğunu belirtmektedir. Zira Vogelin, Tanrılar ile dolu bir dünyada güvenlik duygusunun Tanrılar sayesinde yok olacağına işaret etmektedir¹¹⁸. Böylelikle Vogelin inançlı bir Hıristiyan'ın varoluşsal güvenlikten yoksun haline göndermede bulunarak insanın güvenliği modern koşullarda aradığına işaret etmektedir. Bu nedenle Norris ve Inglehart'a göre, özellikle doğaüstücü dinlerin insanlara tatmin (reassurance) ve emniyet (certainty) duygusu sunacağı varsayımı sorunlu görünmektedir.

Kısacası “insanı Tanrı değil, Tanrıyı insan yaratmıştır” diyen Marks ve dinin insanın kendi çaresizlik ve acizyetini katlanır hale getirmek için icat ettiği bir şey olduğunu ifade eden¹¹⁹ Freud ile aynı paydada buluşan Norris ve Inglehart'ın düşüncesine göre din ve dindarlık, kontrol edilemez doğa olayları, acizlik, fakirlik,

¹¹³ Norris, Inglehart, a.g.e., s. 216.

¹¹⁴ Bkz. Charles Taylor, *A Secular Age*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

¹¹⁵ Silver, “Religion without Instrumentalization”, s. 425

¹¹⁶ Bkz. Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, New York, The Guilford Press, 1997..

¹¹⁷ Silver, a.g.m., s. 430.

¹¹⁸ Eric Vogelin, *The New Science of Politics: An Introduction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, s. 122.

¹¹⁹ Bkz. Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, (çev. James Strachey), New York, W.W. Norton & Company, 1975.

hastalık, prematüre ölüm gibi yoksunluklar neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple modernleşme süreciyle birlikte, dinin gelişim gösterdiği söz konusu ortamlar kurutulduğunda din ve dindarlık düşüş ya da çöküş yaşamaya başlayacaktır. Bir başka anlatımla, toplumsal modernleşme süreci ihtiyaç duyulan bireysel ve toplumsal güvenliği yükselterek dinin cazibesini azaltmaktadır. Böylece Norris ve Inglehart'a göre modernleşmiş müreffeh toplumlarda dini ya da spiritüel değerlerin önemi insanlar nezdinde düşmektedir. Fakat bu sosyal bilimciler, bu sürecin tüm dini formların ortadan kalkacağı anlamına gelmediğini belirterek, özellikle dini bir kimliğe veya ritüellere bağlılık gibi tortu ve sembolik unsurların, ilksel anlamını yitirse de varlığını sürdüreceğini ifade etmektedir. Örneğin nikâh, evlilik ve cenaze merasimlerinde kilisenin üstlendiği roller seküler toplumlarda bile mevcudiyetini korumayı idame ettirecektir. Aynı şekilde İngiltere, Fransa ve Danimarka gibi seküler toplumlarda insanlar dini katılım veya pratik dindarlık bakımından seküler eğilimlere sahip olmasına karşın, çocukluk döneminde aldığı terbiye dolayısıyla kültürel kimlik anlamında belli dini cemaatlere intisabiyetini sürdürmektedir. Bununla birlikte varoluşsal güvenlik teorisyenlerine göre, post-sanayi toplumlarında insanlar, geçmişten farklı olarak geleneksel dini liderler ve dini kurumlara karşı itaatkâr davranmayıp geleneksel dini vecibelere de pek riayet etmemektedir¹²⁰. Ayrıca Norris ve Inglehart *New Age* hareketlerin din kavramı çerçevesinde ele alınmasını şüpheyle karşılamaktadır. Bir başka deyişle Norris ve Inglehart, seküler olarak kabul edilen toplumlarda zuhur eden *New Age* hareketlerin varlığının sekülerleşme sürecine hanel getirmedini ima etmektedir. Zira Norris ve Inglehart'a göre din, öte dünyacı geleneksel dinlerdir ki bunlar genelde yaşamı tehdit eden risklere karşı güven duygusu sağlamaktadır. Fakat *New Age* hareketler bu dünyada maddi ve manevi ilerleme (improvement) vaat etmektedir. Yani Norris ve Inglehart'a göre yoga, astroloji ve meditasyon gibi *New Age* ruhçuluğun da temelde geleneksel öte dünyacı dinler ile benzerlikler taşıması ya da geleneksel dinler gibi anksiyete ve stresin hafifletilmesine karşın işlev görmesi olası olsa da, bu savı destekleyecek veri mevcut değildir¹²¹.

¹²⁰ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, 2.B., ss. 246-247.

¹²¹ Norris, Inglehart, a.g.e., s. 250.

Geleneksel din ve dindarlığa özcü bir perspektif ile yaklaştığı anlaşılan Norris ve Inglehart, paradoksal bir biçimde fonksiyonalist bir pencereden dinin yanı sıra seküler ideolojilerin de insana güven duygusu bahsettiğini ileri sürmektedir¹²². Bilhassa Norris ve Inglehart, komünist ülkelerde Marksizmin, bir din gibi insanlara psikolojik güvenlik, öngörülebilirlik ve yaşamın anlamı ve amacına dair bir duygu sağladığına işaret etmektedir. Özellikle komünizmin daha iyi bir toplum oluşturulması umudu, Norris ve Inglehart'a göre, insanlara bir yaşam amacı sağlamıştır¹²³. Yani varoluşsal güvenlik teorisyenleri, herhangi bir veri sunmadan, metafiziksel bir temelden yoksun bir ideoloji olan komünizmin, özellikle Sovyet ülkelerde insanların maddi ve manevi olarak doyumunu sağlayarak din gibi işlev gördüğünü iddia etmektedir. Fakat bu sosyal bilimciler, yukarıda da temas edildiği üzere, belki komünizmden daha fazla dini bir hüviyete sahip olan *New Age* hareketlerin din kavramı çerçevesinde ele alınmasını tereddütle karşılamaktadır.

Böylelikle klasik sekülerleşme teorilerinde olduğu gibi varoluşsal güvenlik teorisinin de indirgemeci bir din anlayışından hareket ettiği görülmektedir. Yani din ve dindarlık sadece kiliseye katılım ya da dini katılım ile sınırlandırılmaya çalışılmaktadır. Zira yukarıda görüldüğü üzere, dini kurumlara kültürel anlamda bağlılık veya bireysel anlamda dindarlık, din ya da dindarlık olarak değerlendirilmeyip göz ardı edilmektedir. Bilhassa dinin ortaya çıkışı hususunda indirgemeci bir anlayışa sahip olması Norris ve Inglehart'ı saptırıcı bir çıkarsamaya sevk etmektedir. Heyking'in de işaret ettiği üzere, böylelikle bu indirgemeci anlayış, Norris ve Inglehart'ın dini olanın yokluğuna odaklanmasını sağlayıp etkinliğini kaybetmemiş dini tezahürleri göz ardı etmesine sebebiyet vermektedir¹²⁴. Ezcümle geleneksel dini formlarda meydana gelen düşüşe odaklanıp özellikle işlevselci bir perspektifte din olarak sayılabilen *New Age* hareketlere ya da seküler toplumlardaki anlam arayışının artışı gibi varoluşsal güvenlik teorisini gölgede bırakabilecek hususlara dikkat çekmemektedir. Bu sebeple geleneksel dini formların düşüş veya çöküşüne odaklı sekülerleşme teorileri, Paul Heelas'ın da vurguladığı gibi, modern toplumlarda dini değişimi açıklayabilecek potansiyelden uzak görünmektedir.

¹²² Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 19.

¹²³ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, 2.B., s. 250.

¹²⁴ Heyking, "Secularization: Not Dead, But Never What It Seemed", s. 281.

Heelas'a göre, modern toplumlarda hem geleneksel dini formların hem de alternatif maneviyatçı hareketlerin düşüşte olduğunu iddia etmek apaçık bir hatadır. Heelas pek çok araştırmanın ABD dâhil birçok ülkede kiliseye katılımın düşüşte olduğunu göstermesine karşın, hemen hemen tüm endekslerin *New Age* benzeri maneviyatçı hareketlerin yükselişte olduğunu gösterdiğini belirtmektedir¹²⁵.

Bu kapsamda özellikle Avrupa'da dindarlığın kamudan özel alana çekildiğini savunan Grace Davie gibi bireyselleşme teorisyenleri, dinin hâlâ Avrupa'da canlı olup cazibesini koruduğunu ileri sürmektedir. Bu minvalde “ait olmadan inanma” (believing without belonging)¹²⁶ ve Müslüman kültüründeki farz-ı kifayeyi andıran “temsili din” (vicarious religion)¹²⁷ kavramını geliştiren Davie, Avrupa, özellikle Batı Avrupa toplumlarının modernleşmesi sonucunda müesses dinlerin devre dışı kalması ile birlikte bireysel dindarlığın arttığını iddia etmektedir. Yani Detlef Pollack'ın da belirttiği üzere, Davie gibi bireyselleşme teorisyenlerine göre modernleşme güçleri, özellikle Avrupa'da klasik dini tezahürleri zayıflatmıştır. Fakat din ve dindarlık form değiştirerek bilhassa kilise dışında ruhçuluk, meditasyon, astroloji, esoterizm gibi bireysel dindarlık olarak nitelendirilen formlarda hayatini sürdürmektedir¹²⁸. Yukarıda da belirtildiği gibi Davie bunu “ait olmadan inanma” olarak ifade ederken, benzer bir savı savunan Thomas Luckman da din/dindarlığın bu biçimini “görünmeyen din”¹²⁹ (invisible religion) olarak nitelendirmektedir.

Bireyselleşme teorilerinin perspektifine göre, özellikle Batı Avrupa ve Kuzey Amerika gibi modern müreffeh toplumlarda klasik dini örüntülerin aşınmasına karşın, bireyselleşen insanın da yeni dinimsi yapılara yöneldiği ya da yeni dindarlık biçimleri oluşturmaya başladığı görülmektedir. Yani din özel alana çekilirken, aynı zamanda dini otoritelerden bağımsız bir biçim almaya başlamıştır. Berger'in de işaret

¹²⁵ Paul Heelas, “Challenging Secularization Theory: The Growth of 'New Age' Spiritualities of Life”, *The Hedgehog Review*, C. VIII, S. 1-2, 2006, ss. 46-58.

¹²⁶ Bkz. Grace Davie, *Religion in Britain Since 1945: Believing without Belonging*, Oxford, Blackwell Publishers, 1995.

¹²⁷ Grace Davie, “Vicarious Religion: A Methodological Challenge”, *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, (ed.) Nancy T. Ammerman, Oxford, Oxford University Press, 2007, ss. 23-35.

¹²⁸ Detlef Pollack, “Religious Change in Europe: Theoretical Considerations and Empirical Findings”, *Social Compass*, C. LV, S. 2, 2008, s. 171.

¹²⁹ Bkz. Thomas Luckman, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, The Macmillan Company, New York, 1967.

ettiği gibi, Fransız sosyolog Danièle Hervieu-Léger çağdaş toplumlardaki bireysellik kazanan bu dindarlık biçimini nitelendirmek için “brikolaj” (bricolage) ve Amerikalı sosyolog Robert Wuthnow “yamalı bohça” (patchwork)) kavramını kullanmaktadır¹³⁰. Her iki kavramlaştırma vulgar bir tabirle bir nevi açık büfe, senkritize ve hibritleşen bir dindarlık biçimine göndermede bulunmak için kullanılmaktadır. Yani küreselleşen dünyada modern insan, dini konularda seçici davranarak beğenmediği bir dini doktrini rahatlıkla reddedip *à la carte* yemek menüsünden veya açık büfeden yemek seçer gibi, dini doktrinleri ya da dinlerin doktrinlerini inceleyerek kendisine hitap ettiğini düşündüklerinden bir kompozisyon oluşturmak üzere tercihte bulunabilmektedir.

Bu bakış açısına göre, geleneksel dini inanç, pratik ve kurumların formlarında düşüşü gösteren veriler mutlak surette sekülerleşmenin indikasyonu olarak okunmamalıdır. Zira geleneksel dini formlardaki düşüş, dinin bir istihale yaşayarak yeni farklı çehrelere büründüğüne işaret etmektedir¹³¹. Yani modern teknolojik gelişmelerle birlikte yeni bir yaşam biçiminin oluşması neticesinde din ve dindarlık yeniden kurgulanmaya başlanmıştır. Din ve dindarlık bu süreçte özellikle klasik dini formlara tezat oluşturacak şekilde yeni biçimlere evrilmeye başlamış ve bu çizgide yaşanmaya devam etmektedir. Dolayısıyla bu teze göre sekülerleşme göstergeleri yanıltıcı olabilir. Benzer bir şekilde David Lyon, sekülerleşme idesinin, müesses dindarlık dışında tüm inanç (faith), maneviyat ve akide (belief) formlarının izmihlaline göndermede bulunduğu sürece, bariz bir şekilde yanlışlandığının ortada olduğunu ileri sürmektedir¹³². Zira Robert Bellah'ın da vurguladığı gibi sekülerleşme, dinin dışsal kontrol sisteminin ve geleneksel dini inancın çöküşü anlamına gelmektedir. Fakat Bellah'a göre insanı diğer varlıklardan ayırıtıran sembolik bir form olarak din hiç gerilememiştir ve insan fitratı değişmedikçe de gerilemeyecektir¹³³. Benzer bir biçimde Robert Nisbet'in aktardığı üzere, Georg Simmel de, geçmişte dinsiz hiçbir toplumun var olmadığına işaret ederek gelecekte

¹³⁰ Peter Berger, “Foreword”, *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, (ed.) Nancy T. Ammerman, Oxford, Oxford University Press, 2007, s. vii.

¹³¹ James A. Beckford, *Social Theory and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, s. 52.

¹³² David Lyon, *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*, Cambridge, Polity Press, 2008, s. x.

¹³³ Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley, University of California Press, 1991, s. 227.

de var olamayacağını belirtmektedir¹³⁴. Aynı şekilde Emile Durkheim'in belirttiği üzere, dinde, dini düşüncenin içinde neşvünema bulduğu özel sembollerini sürekli olarak ayakta tutan ezeli bir şey vardır¹³⁵. Bu sebeple Durkheim dinin gerilemekten ziyade bir dönüşüm yaşayacağını ifade etmektedir¹³⁶. Özetle modern ya da postmodern toplumlar dâhil tüm toplumlarda metafiziksel temellere sahip olan veya olmayan dini bir boyutun her daim mevcudiyetini devam ettireceği aşikâr görünmektedir¹³⁷. Yani çağdaş toplumlarda din bir metamorfoz yaşayarak varlığını sürdürecektir. Dolayısıyla dini değişim teorilerinin, özellikle sekülerleşme teorileri gibi dini çöküşü merkeze alarak değil, metamorfoz yaşamış modern dindarlık biçimlerine de şamil olacak şekilde kurgulanması gerekmektedir.

Bu sebeple dini değişim araştırmalarının, özellikle dindarlık ölçeklerinin, Berger'in de vurguladığı gibi, sözü edilen dindarlık biçimlerini kapsayacak şekilde düzenlenmesi gerekmektedir. Zira Berger, Luckmann'ın “görünmeyen din” tezini referans alarak çağdaş toplumlarda bireysellik kazanan dindarlığın ağırlıklı olarak kilise ve sinagog gibi ibadet mekânları dışında yaşandığını belirtmektedir. Hatta Berger bu durumun yeni bir şey olmadığını ifade ederek, Avrupa'nın Katolik kilisesinin tekelinde olduğu zamanlarda bile, kilise dışında yoğun bir dindarlığın yaygınlığına işaret etmektedir¹³⁸. Özellikle Berger dindarlık araştırmalarında “Ortodoksluğu” ortaya koymak için geliştirilen ölçeklere muhatap olan deneklerin kendilerini nereye yerleştireceği hususunda şaşırıldığını ileri sürmektedir. Bu itibarla toplumsal olarak yaşanan dindarlık göz önünde bulundurularak ölçeklerin geliştirilmesi elzem gibi görünmektedir. Bu çerçevede dindarlık araştırmalarının bu husustaki eksikliğini kabul eden Norris ve Inglehart da, geleneksel doğaüstü dini formlar ve *New Age* gibi spiritüelist hareketler arasındaki farkların belirtilip dindarlık ölçeklerinin buna göre düzenlenmesi noktasında, bhusus Daniel Silver ile aynı düşüncede olduklarını belirtmektedir¹³⁹. Zira Silver, Norris ve Inglehart'ın dindarlık

¹³⁴ Robert Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, (çev. Yusuf Kaplan), İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2013, s. 356.

¹³⁵ Emile Durkheim, *The Elementary Form of Religious Life*, (çev. Joseph Ward Swain), 5. B., London, George Alain & Unwin, 1964, s. 427.

¹³⁶ Durkheim, a.g.e., s. 430.

¹³⁷ Bkz. Kemal Ataman, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, Bursa, Sentez Yayıncılık, 2014.

¹³⁸ Peter Berger, “Foreword”, *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, (ed.) Nancy T. Ammerman, ss. v-vi.

¹³⁹ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, 2.B., s. 250.

ölçeklerinin, özellikle doğaüstücü olmayan *New Age* olarak nitelendirilen dindarlık biçimlerini dışarıda bırakacak şekilde düzenlendiğine işaret etmektedir¹⁴⁰.

Sonuç olarak sosyolojik anlamda din ve dindarlığın neye tekabül ettiği konusu ipham taşıdıkça sekülerleşme de muğlâk bir kavramlaştırma olarak literatürde yerini korumaya devam edecektir. Yani din ve dindarlığın mahiyetinin muğlâklığı, doğrudan sekülerleşme kavramına yansımaya devam edecektir. Bu itibarla bize göre, din ve dindarlık kavramları üzerinde sosyolojik anlam ağı noktasında tam olarak bir konsensüsün sağlanması mümkün görünmese de, sözü edilen kavramların modern dindarlık biçimlerini kapsayacak şekilde geliştirilmesi imkân dâhilindedir.

¹⁴⁰ Silver, “Religion without Instrumentalization”, ss. 429-430.

II. MODERNLEŞME VE SEKÜLERLEŞME: GENEL BİR DEĞERLENDİRME

A. Sekülerleşme: Historiyografik Bir Perspektif

Rodney Stark ve William Sims Bainbridge, sekülerleşmenin* yeni bir şey olmadığını vurgulayarak daima dini geleneklerde yaşandığını belirtmektedir. Zira bu sosyal bilimciler, sekülerleşmenin, bazı dini kurumları dünyevileştirerek çökmesine sebebiyet verdiğine ve aynı zamanda yeni dini formların ortaya çıkmasına zemin hazırladığına işaret etmektedir. Bu itibarla sekülerleşme kendi kendini sınırlayan bir süreç olarak tebarüz etmektedir¹⁴¹. Yani Stark'ın vurguladığı gibi, sekülerleşme neticesinde kapanan bir mabet yerine yeni mabetler inşa edilmektedir¹⁴². Bir başka deyişle modernleşme süreci belli bölgelerde sekülerleşmenin hızlanmasına yardımcı olduğu gibi, sekülerleşme karşıtı birçok hareketin güçlenmesine de zemin hazırlamıştır¹⁴³. Örneğin Avrupa'da genel manada Hıristiyanlık zayıflarken, beş yüz milyon¹⁴⁴ mensubu olduğu tahmin edilen *Pentecostalism*¹⁴⁵, Asya, Afrika ve Güney Amerika'nın modernleşen toplumlarında modernleşmenin ajanı olarak hızla yayılmaktadır. Benzer bir biçimde Christian Smith *American Evangelicalism: Embattled and Thriving* adlı çalışmasında, Amerika'da Evangelicalism hareketinin kısmi olarak modernleşme ve sekülerleşmenin bir yan etkisi olarak neşvünema bulduğunu ileri sürmektedir¹⁴⁶.

Bu minvalde erken dönem Avrupa tarihçilerinden biri olan Callum G. Brown, sekülerleşmenin hep gerçekleştiğine işaret etmektedir. Ancak Brown sekülerleşme

* Burada sekülerleşme kavramına popüler anlamı olan yozlaşma, dejenerasyon veya dini kayıtsızlık manası yüklenmektedir.

¹⁴¹ Rodney Stark, William Sims Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley, University of California Press, 1985, ss. 429-430.

¹⁴² Stark, *The Triumph of Faith*, s. 196.

¹⁴³ Abdurrahman Kurt, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, Bursa, Emin Yay., 2009, s. 76. Mehmet Özey, modernite ile din arasındaki bu diyalektik ilişkiyi özellikle Mark Chaves, David Yamane, Wade Clark Roof-William Mckinney gibi sosyal bilimcilerin sekülerleşme anlayışlarına dayanarak “eklektik paradigma” olarak nitelendirmektedir. Bkz. Mehmet Özey, *Sekülerleşme ve Din*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2007, ss. 204-210.

¹⁴⁴ Wolfgang Vondey, *Pentecostalism: A Guide Fort the Perplexed*, London, Bloomsbury Publishing, 2013, s. 9.

¹⁴⁵ Pentecostalism ile ilgili geniş bilgi için bkz. David Martin, *Pentecostalism: The World Their Parish*, Oxford, Blackwell Publishers, 2002.

¹⁴⁶ Bkz. Christian Smith, *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

teorisinin yanlış olduğunu ifade etmektedir¹⁴⁷. Yani bu bakış açısına göre sekülerleşme, bir olgu olarak insanlık tarihinde hep var olmuştur. Fakat modernleşme bağlamında dinin tedrici olarak çöküş hikâyesini anlatma iddiasında olan KST ise yanlıştır. Zira söz konusu teori, tezin daha önceki bölümlerinde sıklıkla işaret edildiği üzere, savlarını güvenilir verilerle destekleyememiştir. Brown'un belirttiği üzere, dini gelenekler toplumsal hadiselerden renk alarak yükselme gösterebildiği gibi düşme de gösterebilmektedir.

Dinin toplumsal önemi, sanayi öncesi, sanayi ve post-sanayi gibi herhangi bir sosyal ve ekonomik bağlamda yükselebildiği gibi düşüş de gösterebilir. Aynı şekilde dinin toplumsal önemi, insan bilgisi, rasyonelite, teknoloji, sanayileşme ve şehirleşmenin gelişmesiyle birlikte otomatik ve kaçınılmaz bir biçimde azalmamaktadır...¹⁴⁸

Yukarıda zikrettiğimiz sosyal bilimcilerin görüşlerini geçerli kabul edersek, sekülerleşmenin bir olgu olarak modernleşmenin bir ürünü olarak ya da modernleşme sürecine özgü bir biçimde ortaya çıkmadığı sonucuna ulaşmamız kaçınılmaz olmaktadır. Bu itibarla dini çöküş ve dinsel azalma, dini yozlaşma olarak sekülerleşmenin, tarihyografik bir perspektiften incelendiğinde, dinler tarihi kadar bir geçmişe sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın yeni bir din olarak tarih sahnesine çıkması, teolojik bir perspektiften bir önceki dini geleneğin sekülerleşmesi olarak yorumlanabilir. Yani, İslam gibi kendi dışındaki dini geleneklerin “düzelticisi” ve “tamamlayıcısı” olma iddiasını taşıyan bir din, sekülerleşmenin mevcut dini geleneklerde meydana gelmiş olduğu şeklinde okunabilir. Zira Hıristiyanlık ve İslam gibi büyük dinler kendisinden önceki dini geleneklerin yozlaştığı iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Bu da yukarıda işaret edildiği gibi, sekülerleşmenin bir olgu olarak insanlık tarihi kadar bir geçmişe sahip olduğunu gösterip dini geleneklerde hep yaşandığına işaret etmektedir.

Kısacası sekülerleşme toplumsal bir olgu olarak dinsel çöküş veya dinsel azalma anlamında hep yaşanmıştır. Yani İbn Halduncu bir tarih okumasına benzer şekilde, dinsellik ve sekülerliğin de toplumsal bir olgu olarak yeknesak değil, inişli

¹⁴⁷ Callum G. Brown, *The Death of Christian Britain: Understanding Secularization 1800-2000*, 2. B., Oxon, Routledge, 2009, s. x.

¹⁴⁸ Callum G. Brown, “A Revisionist Approach to Religious Change”, *Religion and Modernization*, (ed.) Steve Bruce, New York, Oxford University Press, 2001, s. 55.

çıkışlı ya da döngüsel bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir. Dolayısıyla varoluşsal güvenlik teorisi gibi tüm toplumlarda dini değişimi açıklama iddiasında olan dini çöküş mihverli sekülerleşme teorileri, Brown'un ifadesiyle yanlıştır. Bir başka anlatımla, modern felsefenin Aydınlanmacı ve tekâmülcü perspektifinden mülhem tüm modernleşen toplumlarda dini değişimi izah etme iddiasında olan sekülerleşme teorileri, kendi kendini gerçekleştiren bir kehanetten öteye geçememektedir.

B. Yeni Bir Paradigmaya Doğru: Çoğulculuşma

Tezin farklı yerlerinde vurgulandığı üzere, KST sosyal bilimlerde paradigmatik bir statüye yükselmiş olmasına rağmen, dünya genelindeki dini canlılığı izah edemediğinden dolayı eleştirilere maruz kalmıştır. Özellikle tezin birinci bölümünün sekülerleşme eleştirisi kısmında ele alındığı gibi R. Stephen Warner, KST'nin Amerikan toplumundaki “dini canlılığı” izah edemediği hususunu, sosyolojide paradigma krizi olarak görmektedir. Bu nedenle Warner “sekülerleşme paradigması”na muadil yeni bir paradigmanın geliştirilmesinin gerekli olduğunu belirtmektedir. Warner'e göre, zaten Finke, Stark ve Bainbridge gibi sosyologların rasyonel seçim teorisi (rational choice theory) etrafında geliştirdikleri fikirleri yeni bir paradigma olarak değerlendirmek mümkündür¹⁴⁹. Fakat Amerikan dini tecrübesine dayanan dini pazar modeli, tıpkı KST gibi, ciddi eleştirilere tabi tutulmuştur. Zira yeni paradigma olarak nitelendirilen dini pazar modeli, Norris ve Inglehart'ın da haklı olarak belirttiği gibi, dünya genelindeki dini değişimi açıklama mahiyetinden uzak gibi görünmektedir¹⁵⁰. Norris ve Inglehart, buradan hareketle küresel anlamda modernite ve din ilişkisini, varoluşsal güvenlik teorisi çerçevesinde izah edeceklerini ileri sürmektedir. Yani varoluşsal güvenlik teorisi sayesinde, din sosyolojisinde paradigma krizine yol açan KST ve dini pazar modelinin başarısızlığının üstesinden gelineceği umulmaktadır. Fakat dini pazar modeli

¹⁴⁹ Bu konudaki tartışmalar için bkz. R. Stephen Warner, “Work in Progress Toward a New Paradigm for Sociological Study of Religion in the United States”, *American Journal of Sociology*, C. XCVIII, S. 5, March 1993, ss. 1044-1093. Ayrıca bkz. R. Stephen Warner, “Parameters of Paradigms: Toward a Specification of the U.S. Religion Market System”, *Nordic Journal of Religion and Society*, C. XXI, S. 2, 2008, ss. 129-146.

¹⁵⁰ Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, s. 216. Ayrıca bkz. Norris, Inglehart, *Sacred and Secular*, 2.B., s. 281.

bağlamında geliştirilen eleştiriler varoluşsal güvenlik teorisi için de geçerlidir. Nasıl ki dini pazar modeli Amerikan toplumunun çoğulcu dini yapısından hareketle dünya genelindeki dini değişimi açıklama iddiası taşıyorsa, KST'nin yeni bir versiyonu olan varoluşsal güvenlik teorisi de Batı Avrupa'nın din ve modernleşme bağlamındaki tecrübesini tüm dünyaya teşmil etmeye çalışmaktadır. Bir başka deyişle dini pazar modeli, Amerikan toplumu dışındaki diğer toplumların dini değişimini izah edemediği gibi, tezin bu bölümünün daha önceki kısımlarında gösterildiği üzere, varoluşsal güvenlik teorisi de Avrupa dışındaki hatta Avrupa kıtası içindeki toplumların bile dini değişimini izah etmekten uzak görünmekte; dolayısıyla da varoluşsal güvenlik teorisi de tıpkı KST ve dini pazar modeli gibi din sosyolojisinde ana paradigma olma izlenimi vermemektedir.

Kanaatimizce din ve modernleşme arasındaki ilişkiyi KST ve dini pazar modelinden farklı olarak, özellikle olumsal birtakım tarihi ve coğrafi kısıtlamalardan azade bir şekilde ele alan yeni bir paradigmanın oluşturulması gerekmektedir. Yani modernleşme sürecinin dini düzlemde ne tür sonuçlar doğurduğu göz önünde bulundurularak, bhusus KST gibi dini çöküş ya da tedrici bir dini azalmadan ziyade, modern toplumlardaki dini değişimi izah edecek yeni bir çerçevenin kurgulanması icap etmektedir. Bu doğrultuda önemli çalışmalar yapan Berger, modernleşmenin zorunlu olarak dini, siyasi, sosyal düzlemde bir çoğulculuğa sürecini tetiklediğini ileri sürmektedir¹⁵¹. Yani bu bakış açısına göre, modernleşme* sekülerleşmeye değil, çoğulculuğa mündemiçtir.

Bu minval üzere, modern toplumlarda bir olgu olarak çoğulculuk, “çeşitli insan gruplarının (etnik, dini vs. gibi) iç barışın sağlandığı bir durum altında birlikte yaşamaları ve birbirleriyle toplumsal ilişki içinde olmaları” olarak tanımlanabilmektedir¹⁵². Bir başka tanımla çoğulculuk, “farklı etnik, farklı dünya görüşü ve farklı ahlak anlayışına sahip insanların barışçıl bir biçimde birlikte yaşamasına zemin hazırlayarak dostane ilişki kurmalarına işaret eden bir sosyal

¹⁵¹ Berger, *The Many Altars of Modernity*, s. 20.

* Doğal olarak burada modernleşmeden kasıt, klasik tektipçi versiyonu değil, postmodernleşme olarak nitelendirilebilen ve her bakımdan çoğulculuğu zenginlik olarak kutlayan versiyonudur.

¹⁵² Peter Berger, Anton Zijderveld, *In Praise of Doubt: How to Have Convictions without Becoming a Fanatic*, New York, HarperOne, 2009, s. 7.

duruma” tekabül etmektedir¹⁵³. Linda Woodhead'ın da belirttiği üzere çoğulculuğa, dini çeşitlilik (religious pluralism) anlamına geldiği gibi, genel anlamda dini olanın seküler olanla (pluralism of religious and secular coexistence) yanyana olması anlamına da gelmektedir¹⁵⁴.

Çoğulculuk, her ne kadar modern bir fenomen olarak ele alınsa da, kökleri tarihin derinlerine uzanmaktadır. Özellikle farklı dini inançların bir arada barışçıl bir şekilde yaşamasını mümkün kılan çoğulculuk, modern Batı insanı için yeni bir fenomen olsa da, Roma, Endülüs, Irak, Hindistan, Osmanlı gibi toplumlarda, farklı dini inançlara mensup insanlara inançları doğrultusunda yaşama hakkı tanınmıştır¹⁵⁵. Fakat klasik anlamda çoğulculuk, modern anlamından farklı bir hüviyete sahip olup, bir toplumda hakim sınıfın inancını paylaşmayan gruplara belli bir çerçevede inançları doğrultusunda yaşama hakkı tanınması olarak tarif edilebilmektedir. Örneğin Roma İmparatorluğunda, tüm vatandaşların devletin “Tanrılar”ını kabul ettikten sonra kendi özelinde dini inancının gereklerini yerine getirmesine müsaade edilmiştir. Aynı şekilde Müslüman devletlerde yaşayan gayri müslimler için belli bir yaşam alanı oluşturulmuş ve bunlar özellikle askerlik gibi kilit görevlerden uzak tutulmuşlardır. Böylece söz konusu kadim devletlerde, dini azınlıklara dinlerini yaşama hakkı tanınsa da, yönetim belli bir toplumsal kesimden yana olup azınlıklar çoğu zaman toplumun asli unsuru olarak değerlendirilmemiştir. Fakat modern anlamda çoğulculuk ise, tüm insanları yasalar nezdinde eşit tutarak devlet idaresinin tüm yurttaşlara eşit mesafede durmasını öngörmektedir. Yani, ister dindar ister seküler olsun tüm yurttaşlar modern bir devlette aynı haklara sahiptir. Bu özelliğiyle çoğulculuk modern bir fenomen olarak tebarüz etmektedir.

Bu perspektiften bakıldığında modern bir olgu olarak toplumun tüm sektörlerinde, özellikle dini alanda, meydana gelen çoğulculuğa, KST'de olduğu gibi zorunlu olarak sekülerleşmeyi doğurmamaktadır. Klasik sekülerleşme teorisyenleri modernleşme sürecinin beraberinde bir çoğulculuğu getireceğine işaret ederek söz konusu çoğulculuğun da bir anlam veya inanç krizine zemin

¹⁵³ Berger, *The Many Altars of Modernity*, s. 1.

¹⁵⁴ Linda Woodhead, “Intensified Religious Pluralism and De-differentiation: the British Example”, *Society*, C. LIII, S. 1, 2016, s. 41.

¹⁵⁵ Bkz. Berger, a.g.e., ss. 4-5.

hazırlayacağına kanaat getirip modernleşen bireyin de bu sayede sekülerleşeceğini öngörmüşlerdir. Özellikle modernleşme neticesinde meydana gelen dini çoğulculuk sekülerleşmenin önemli bir katalizörü olarak değerlendirilmiştir. Yani Fenggang Yang'ın dikkat çektiği üzere “eski paradigma” dini düzlemde meydana gelen çoğulculuğun, bir inanç krizi yaratarak “kutsal şemsiye” veya “kutsal gökkubbe”nin (sacred canopy) parçalanmasında kilit rol oynayacağını varsaymıştır¹⁵⁶. Fakat günümüz modern toplumlarında gerçekleştirilen araştırmaların da gösterdiği gibi modernleşme neticesinde meydana gelen çoğulculuk mutlak anlamda bir sekülerleşmeyi vücuda getirmemektedir¹⁵⁷.

Çoğulculuk doğal olarak inanç sistemleri için birtakım zorluklar çıkarabilir, fakat bu zorlukların, sekülerleşme olgusundan farklılık arz etmesinden dolayı, sekülerleşme olarak okunmaması gerekmektedir¹⁵⁸. Zira geç dönem Berger'in vurguladığı gibi çoğulculuk inancın mahiyetinden/neliğinden ziyade nasıllığını değiştirmektedir¹⁵⁹. Yani çoğulculuğa sosyolojik anlamda dindarlığın izale edilmesinden ziyade, dindarlık biçimlerinde önemli değişimlere sebebiyet vermektedir.

Yukarıda değinildiği gibi çoğulculuğa, dini inançların aynı düzlemde yanyana yaşayabilmesine zemin hazırladığı gibi, seküler olanın da dini olanla aynı düzlemde yaşamasını zorunlu kılmaktadır. Bunun yanı sıra, modernleşme süreciyle birlikte toplumda oluşan çoğulculuğa ve farklılaşma insan zihnine de yansiyabilir. Yani modernleşmenin çoğulculuğa etkisiyle dini olanla seküler olan iki zıt kutbu temsil etmesine rağmen, insan zihninin içinde, toplumda olduğu gibi yanyaya yaşayabilir. Woodhead'in işaret ettiği gibi bu, seküler ve dini olanın sınırlarının aşılması ve söz konusu sınırların bulanık hale gelmesi anlamına gelmektedir. Bu

¹⁵⁶ Fenggang Yang, “Agency-Driven Secularization and Chinese Experiments in Multiple Modernities”, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Peter L. Berger, Berlin, De Gruyter, 2014, s. 124. Ayrıca bkz. Peter L. Berger, *Sacred Canopy: Elements of A Sociological Theory of Religion*, New York, Doubleday, 1967; Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*, Gütersloh, Bertelsmann Foundation Publishers, 1995.

¹⁵⁷ Müesses dinlerden uzaklaşan bireyleri seküler veya ateist olarak değerlendirmek güçtür. Bkz. Linda Woodhead, “Intensified Religious Pluralism and De-differentiation: the British Example”, ss. 41-46.

¹⁵⁸ Berger, a.g.e., s. 20.

¹⁵⁹ Berger, a.g.e., s. 30.

sebeple Woodhead, çoğulculuşmanın aynı zamanda farklılaşmadan uzaklaşma sürecini de kapsadığını ifade etmektedir¹⁶⁰.

Ayrıca modernleşme, seküler söylem için ifade özgürlüğü kapsamında geniş alanlar yaratarak herhangi bir dini referansa dayanmadan ayakta durabilen tamamen seküler bir söylemin yaşamasına ve doğmasına da zemin hazırlayabilmektedir¹⁶¹. Bunun yanı sıra modernleşme sürecinde, bilhassa Batı Avrupa ülkelerinde, politika arenasında laikleşme (laicization) şeklinde bir sekülerleşmenin gerçekleştiği görülmektedir. Zira din, özellikle dini otorite¹⁶², modern toplumlarda tamamen önemini kaybetmediyse de belirleyici rolünü, bahusus devletin sevk ve idaresindeki nüfuzunu kaybetmiştir. Kısaca modern toplumlarda toplumun işletim sistemi (operating system), din, ideoloji, cinsellik gibi konularda farklı eğilimlere sahip insanlara eşit mesafede olma anlamında seküler bir kimliğe sahip olmuştur.

Bu noktada Michaela Pfadenhauer'in ifade ettiği üzere Berger de, modern toplumlarda dinin/inancın, sorgulanamaz konumunu yitirip güçlü kurumsal kimliğini kaybetme sürecine girdiğini ifade etmektedir¹⁶³. Böylelikle dini inanç, varsayılan seçenekten (default option) çıkarak modern çoğulcu toplum tarafından sunulan dini veya ladini seçenekler arasında bir seçenek haline gelmiştir. Zaten Charles Taylor bu sebeple içinde yaşadığımız asrı “seküler çağ” olarak nitelendirmektedir¹⁶⁴. Fakat kanaatimizce klasik sekülerleşme teorisyenlerinin iddialarının aksine, dinin kurumsal anlamda nüfuz alanının daraltılması, sekülerleşmeyi zorunlu olarak meydana getirmemektedir. Zira Pfadenhauer'in de işaret ettiği gibi, söz konusu durum mutlak anlamda inancın terkedilmesine sebebiyet vermemektedir¹⁶⁵. Yani daha önce

¹⁶⁰ Linda Woodhead, “Intensified Religious Pluralism and De-differentiation: the British”, s. 41. Kutsalın dünyevi olanla iç içe olduğuna veya geçtiğine dair Türkçe eserler için bkz. Özgür Taburoğlu, *Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları*, İstanbul, Metis Yay., 2008. Ayrıca bkz. Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, İstanbul, Metis Yay., 2012.

¹⁶¹ Berger, *The Many Altars of Modernity*, s. 51.

¹⁶² Bkz. Mark Chaves, “Secularization as Declining Religious Authority”, *Social Forces*, C. LXXII, S. 3, 1994, ss. 749-774; David Yamane, “Secularization on Trial: In Defence of a Neosecularization Paradigm”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, C. XXXVI, ss. 109-122.

¹⁶³ Michaela Pfadenhauer, “In-Between Spaces. Pluralism and Hybridity as Elements of a New Paradigm for Religion in the Modern Age”, *Human Studies*, C. XXXIX, S. 1, s. 150.

¹⁶⁴ Charles Taylor, *A Secular Age*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

¹⁶⁵ Michaela Pfadenhauer, a.g.m., s. 150.

vurgulandığı gibi modernleşme süreci, özellikle toplumsal düzlemde zorunlu bir biçimde sekülerleşmenin değil, çoğulculuşmanın müsebbibi olarak ortaya çıkmaktadır. Bilhassa Batı Avrupa dışındaki ABD gibi diğer toplumlar yakından incelendiğinde, modernleşmenin, özellikle toplumsal ve bireysel anlamda sekülerleşmeyi değil, bir çoğulculuşma sürecini başlattığı görülmektedir. Klasik teorisyenler, Avrupa'nın, bhusus Fransa'nın, modernleşmesinden hareketle dini ve ladinî olanın zıt şeyler olduğunu düşünerek bir aradalığını olasılık dışında varsaymışlardır. Yani bu perspektife göre, modern söylemin önemli bileşenlerinden özgürlük, ancak dini olanın yokluğunda yaşama şansı elde edecektir. Avrupa dışına çıkarak Amerika'yı ziyaret eden Fransız siyaset bilimcisi Alexis de Tocqueville, Amerikan toplumunda dini olanla seküler olanın, bilhassa özgürlüğün bir aradalığını gördüğünde şaşka kaldığını ifade etmektedir.

ABD'ye vardığımda ilk dikkatimi çeken husus, ülkenin dini çehresi oldu...Fransa'da daima dinin ruhu ve özgürlük ruhunun birbirine zıt yönleri ilerlediğini müşahede etmişim. Fakat ABD'de bu iki olgunun birbirine çok yakın olduğunu ve ikisinin aynı ülkede hüküm sürdüğünü keşfettim...¹⁶⁶

Bu itibarla modernleşme sürecinin izleri küresel olarak izlendiğinde, başta ABD olmak üzere modernleşen Müslüman ülkeler ve Hindistan gibi ülkelerde, modernleşmenin, Batı Avrupa'dan farklı olarak sekülerleşmeden ziyade, dini ve ladinî olanın bir arada yaşaması anlamında bir çoğulculuşma sürecine sebebiyet verdiği müşahede edilmektedir.

Modern toplumun bu çoğulcu ve özgürlükçü yapısı, geleneksel toplumlarda yer altında yaşamını sürdüren çeşitli yaşam biçimlerinin günyüzünde hayatiyetini idame ettirmesini sağlamaktadır. Örneğin eşcinsellik, geleneksel toplumlarda ölüme varan şekilde cezalandırılması gereken veya suç mahiyeti taşıyacak bir tabu iken, modern toplumlarda cinsel özgürlük kapsamında bir cinsel tercih olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğal olarak bu durum modern toplumlarda, bhusus sekülerlik olarak yorumlanabilen inançsızlık, dini kayıtsızlık, evlilik dışı cinsellik, eşcinsellik vesaireyi kapsayan söz konusu yaşam biçiminde, sayısal anlamda katbekat artış

¹⁶⁶ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, (çev. Henry Reeve), Hertfordshire, Wordsworth Editions Limited, 1998, s. 121.

meydana gelmiş izlenimi uyandırabilmektedir. Bu nedenle modern toplumlarda, dini değişim araştırmalarında modern toplumun çoğulcu ve özgürlükçü yapısının dikkate alınması gerekmektedir. Aksi takdirde modern toplumun çoğulcu ve özgürlükçü yapısı içerisinde yaşama hakkı elde eden seküler olarak nitelendirilebilen yaşam biçimlerine dikkat çekilerek modern toplumların günbegün sekülerleştiği izlenimi uyandırılabilir.



SONUÇ

Modern toplumlarda dini değişimi (dini azalma ya da dini çöküşü) tedrici olarak açıklama iddiasıyla geliştirilen, özellikle din bilim çalışmalarında paradigma olarak kabul gören KST'ye yöneltilen eleştirilere cevap olarak varoluşsal güvenlik teorisi iki Amerikalı siyaset bilimci Pippa Norris ve Ronald Inglehart tarafından ortaya atılmıştır. Varoluşsal güvenlik teorisyenlerine göre, modernleşme sürecinde sağlanan gelişmişlik ve sosyoekonomik eşitlik neticesinde elde edilen yaşamın veya hayatta kalmanın garantilenebileceği anlamına gelen varoluşsal güvenlik, sekülerleşme sürecinin sistematik bir şekilde gerçekleşmesini sağlamaktadır. Yani söz konusu teori, iki temel iddiayı ortaya koymaktadır: Birincisi, modern müreffeh toplumlar son 50 yıl içerisinde seküler eğilimlere doğru evrilmektedir. İlk bakışta paradoksal görünen ikinci iddiası ise, dünyanın bir bütün olarak her zamankinden daha dindar bir konumda olduğudur. Yani modernleşme ile birlikte sağlanan güvenlik sekülerleşmeye neden olurken modernleşmemişlik, gelişmemişlik ya da toplumsal refah ve sosyoekonomik eşitliği sağlayamayan modernleşme neticesinde oluşan varoluşsal güvensizlik, insanları dindarlaşmaya, metafiziksel inanç veya düşüncelere sevk etmektedir. Böylelikle bu teoriye göre, dünya genelinde varoluşsal güvenliğin yokluğundan, bir diğer deyişle modernleşme sürecinin tamamlanmamasından dolayı yaygın bir dindarlığa şahit olunmaktadır.

Norris ve Inglehart, İrlanda, özellikle Amerikan toplumundaki dindarlığın nispi istikrarlı seyrini de bu çerçevede değerlendirmektedir. Zira bu sosyal bilimcilere göre Amerikan toplumu, modern müreffeh toplumlar içerisinde yer almasına rağmen, sosyoekonomik eşitsizliğin yaygın olduğuna bir toplumdur. Mafatih modernleşme sürecini başarıyla tamamlamış Batı Avrupa gibi toplumlar sekülerleşmiş olup, her gün daha seküler bir geleceğe yaklaşmış olmaktadır.

Varoluşsal güvenlik teorisyenleri, dünyadaki yükselen dindarlığın altında demografik etkenlerin yattığını ileri sürmektedir. Zira modernleşmiş toplumlarda evlilik dışı ilişkiler, geç evliliğin yaygın olması gibi nedenlerden ötürü doğum oranı geleneksel toplumlara kıyasla daha düşüktür. Yani modern ile geleneksel toplumlar arasında demografik bir dengesizlik söz konusudur. Günümüzde bu demografik

dengelesizlikten dolay1 geleneksel itikatlara baēlı kalacaēı beklenen nesiller, modern seküler dūnyanın deēerlerine baēlı kalacaēı beklenen nesillere gōre daha fazla dūnyaya gelmektedir. Bu sebeple geleneksel toplumlar ile modern toplumlar arasında doēum oranı bazındaki fark, sekülerleēmenin tūm dūnyaya yayılmasına engel olmakla birlikte, geleneksel toplumların mensuplarının sayısal anlamda artmasına sebebiyet vermektedir. Bōylece dūnya bir bütūn olarak dindarlaēırken modern toplumlar da her geēen gūn bir adım daha dinsellikten uzak bir geleceēe yaklaēmaktadır.

Tezin ikinci bōlümünde gösterildiēi gibi, varoluēsal güvenlik teorisinin, yukarıda özetlediēimiz iddiaları dolayısıyla KST ile aynı çizgide ilerlediēi gözlemlenmektedir. Zira varoluēsal güvenlik teorisinin de, tıpkı klasik sekülerleēme teorileri gibi, modernleēmenin mutlak anlamda bir sekülerleētirici etkisinin olduēu önyargısıyla hareket ettiēi gör÷lmektedir. Bir baēka deyiēle Feuerbach, Freud, Marks gibi klasik sosyal bilimcilerde olduēu gibi, Norris ve Inglehart da dolaylı olarak dini inancın doēa karēısında çaresiz kalan insan tarafından icat edildiēini ve modernleēme sayesinde elde edilen güvenlik neticesinde ortadan kalkacaēını düşünmektedir. Birçok klasik sosyal bilimcide olduēu gibi dindarlık, Norris ve Inglehart nazarında da, reaktif olarak geliēen bir davranıē olup, modernleēme güçleri karēısında iēlevsiz hale gelecektir. Ancak varoluēsal güvenlik teorisi, KST'den farklı olarak, demografik nedenler ve modernleēmemiēliēe baēlı olarak varoluēsal güvensizlikten dolay1 dūnya genelinin sekülerleēme trendine girmediēi iddiasını taēımaktadır.

Ayrıca yukarıda iēaret edildiēi gibi, tezin üçüncü bōlümünde, modernleēme olgusunun salt sekülerleētirici bir mahiyet taēımadıēı verilerle gösterilmiē olup, sekülerleēmiē olarak kabul edilen toplumların sekülerliēi altında varoluēsal güvenlikten ziyade, Fransa örneēinde gör÷ldüēü üzere, katı laikçi sistemin büyük payı olduēu müşahede edilmektedir. Yani tezimizin üçüncü bōlümünde açıkça ortaya konduēu gibi Fransa ve İskandinav ÷lkelerindeki sekülerleēme sürecini, modernleēme ile birlikte saēlanan geliēmiēlikten ziyade, din ve politika iliēkilerinde aramak gerekmektedir. Bōylelikle varoluēsal güvenliēin KST'nin yeni bir versiyonu olduēu savına dayanan tezimizin birinci iddiasının geçerliliēi ortaya konulmuē ve aynı zamanda modernleēmenin mutlak anlamda sekülerleētirici bir etkiye sahip

olmadığı da açığa çıkarılmıştır. Bu minvalde tezimizin ikinci iddiası olan dini değişimden, özellikle varoluşsal güvenlik teorisi gibi tedrici bir dini azalmadan bahseden tek bir perspektiften söz edilemeyeceği de bilhassa bu çalışmanın üçüncü bölümünde sosyolojik analizler çerçevesinde izah edilmiştir. Sözelimi Fransa ile İtalya, Hollanda ile Belçika veya Çekya Cumhuriyeti ile Polonya gibi ortak dini, tarihi ve kültürel bir geçmişe sahip olmakla birlikte, birbirine yakın modernlik, gelişmişlik ve güvenlik düzeyine de sahiptir. Fakat söz konusu ülkeler dindarlık bakımından ayrı kategorilerde yer almaktadır. Örneğin Fransa en seküler toplumlar arasında yer alırken, İtalya Batı'nın en dindar toplumları arasında yer almaktadır. Aynı şekilde, Çekya Cumhuriyeti seküler toplumların başında gelirken, Polonya ise Batı toplumları içerisinde dindar toplum kategorisinde yer almaktadır. Böylelikle, söz konusu toplumların dindarlık-sekülerlik bakımından farklı kategorilerde yer almasına neden olan etkinin modernleşme veya güvenlik olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Bu itibarla, bir toplumda sekülerlik ya da dindarlığın yönünü tayin etmede, modernleşme veya güvenlikten ziyade, söz konusu toplumun din-devlet ilişkileri gibi sosyopolitik ve sosyokültürel hususlar önem teşkil etmektedir. Bu sebeple modernleşmeyi mutlak sekülerleştirici bir faktör olarak görmek yerine, dini, kültürel vs. hususlarda onun çoğulculaştırıcı bir etkiye sahip olduğuna dikkat çekmek, bir toplumdaki dindarlık-sekülerlik düzeyini ise, mezkûr toplumun tarihi ve sosyokültürel etkenlerin, özellikle din ile devlet ilişkilerin çerçevesinde incelemek gerekmektedir. Kısacası toplumlar ve kültürler arası etkileşimi artırarak çeşitliliği ve farklılığı zenginlik olarak addedip bunların bir arada bulunmasını adeta zorunlu kılan modernleşme sürecinin, salt sekülerleşmenin başlatıcısı olarak değil, işaret edilen söz konusu çoğulculuğu meydana getiren bir süreç olarak ele alınması gerekmektedir.

KAYNAKLAR

A Modern Dictionary of English Language, London, Macmillan, 1911.

AKGÜL Mehmet, "Modernlik-Modernleşme, Postmodernlik, Sekülerleşme ve Din",
Din Sosyolojisi, (ed.) Niyazi Akyüz - İhsan Çapcıoğlu, Ankara, Grafiker Yay.,
2012, ss. 181-210.

AL-MISIRI Abd al-wahhab, Aziz AL-AZMAH, *Al-İlmaniyah tahta al-Mijhar*,
Beirut, Dar al-Fikr al-Muasir, 2000.

ALPERT Harry, "The Folk Culture of Yucatan", (Book Review), *American Sociological Review*, 1941, C. 6, S. 6, ss. 896-898.

ALTINDAL Aytunç, *Laiklik: Enigma'ya Dönüşen Paradigma*, 2. B., İstanbul,
Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1994.

ARENDS J. Frederik, "Homeros'dan Hobbes ve Ötesine: 'Güvenlik' Kavramının
Avrupa Geleneğindeki Boyutları", *Uluslararası İşkiler*, C. 6, S. 22, 2009, ss.
3-33.

ASAD Talal, *Formations of the Secular*, Stanford California, Stanford University
Press, 2003.

ATALAY Hamit, *İngilizce – Türkçe Sözlük*, I-II, Ankara, TDK Yay., 1999.

Atlas Encyclopedic Dictionary, English-Arabic, Giza, Atlas Publishing House, 2003.

ATAMAN Kemal, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, Bursa, Sentez Yayıncılık,
2014.

AYDIN Mehmet S., "Dünyevileşme", *İslamiyat*, C. 4, S. 3, 2001, ss. 13-17.

BAALBAKİ Rohi, *Al-Mawrid Al-Waseet A Concise Arabic-English Dictionary*,
Beirut, Dar El-İlm Lilmalayin, 1992.

- BACON Paul, Christopher HOBSON, “Incorporating Natural Disasters into the Human Security Agenda”, *Human Security and Natural Disasters*, (ed.) Paul Bacon-Christopher Hobson, Oxon, Routledge, 2014, ss. 1-21.
- BADAWI Zaki, *A Dictionary of the Social Social Sciences*, Beirut, Librairie du Liban, 1986.
- BAŞGİL Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, İstanbul, Yağmur Yayınevi, 2007.
- BAUMAN Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*, Cambridge, Polity Press, 2008.
- BECK Ulrich, “Living in the World Risk Society”, *Economy and Society*, C. 35, S. 3, 2006, ss. 329-345.
- BECK Ulrich, *Risk Society: Towards a New Modernity*, (çev. Mark Ritter), London, Sage Publications, 1992.
- BECKFORD James A., *Social Theory and Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- BELL Daniel, “The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion”, *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, C. 31, S. 6, 1978, ss. 29-55.
- BELLAH Robert N., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- BERGER Peter L., “A Bleak Outlook Is Seen For Religion”, *The New York Times*, 25 Şubat 1968,
<http://timesmachine.nytimes.com/timesmachine/1968/02/25/88926734.html?pageNumber=3> , (01.03.2016).
- BERGER Peter L., “From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity”, *The Sociology of Religion*, (ed.) Steve Bruce, Aldershot, Edwar Elgar Publishing, 1995, C. 1, ss. 636-646.

BERGER Peter L., “Reflections on the Sociology of Religion Today”, *Sociology of Religion*, Special Issue: Religion and Globalization at the Turn of the Millennium, C. LXII, S. 4, 2001, ss. 443-454.

BERGER Peter L., “The Desecularization of the World: A Global Overview”, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, (ed.) Peter L. Berger, Washington D.C., Ethics and Public Policy Center, 1999, ss. 1-18.

BERGER Peter L., Grace DAVIE, Effie FOKAS, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Hampshire, Ashgate Publishing Limited, 2008.

BERGER Peter L., *Melekler Hakkında Söylenti*, (çev. Ali Coşkun - Nebile Özmen), İstanbul, Rağbet Yay., 2012.

BERGER Peter L., *The Many Altars of Modernity: Toward A Paradigm For Religion in a Pluralist Age*, Berlin, Walter de Gruyter, 2014.

BERGER Peter L., *The Sacred Canopy*, New York, Doubleday Dell Publishing Group, 1967.

BERGER Peter L., Thomas LUCKMANN, *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*, Gültersloh, Bertelsmann Foundation Publishers, 1995.

BERGER Peter L., Anton ZIJDERVELD, *In Praise of Doubt: How to Have Convictions without Becoming a Fanatic*, New York, HarperOne, 2009.

BERGER Peter, “Foreword”, *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, (ed.) Nancy T. Ammerman, Oxford, Oxford University Press, 2007, ss. v-viii.

BERKES Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 18. B., (yay.haz.) Ahmet Kuyaş, İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2012.

- BİLGİN Vejdî, "Dünyevileşme: Dindarlıkta Öznenin Değişimi", *Din ve Toplum*, S. 10, Aralık 2012, ss. 18-29.
- BLUM Fred H., "Cox on the Secular City", *Ethics*, C. 78, S. 1, 1967, ss. 43-61.
- BOLAY Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul, Ötüken Yay., 1979.
- BREMMER Jan, "Secularization: Notes Toward a Genealogy", *Religion Beyond a Concept*, (ed.) Hent de Vries, New York, Fordham University Press, 2008, s. 432-437.
- BROWN Callum G., "A Revisionist Approach to Religious Change", *Religion and Modernization*, (ed.) Steve Bruce, New York, Oxford University Press, 2001, ss. 31-58.
- BROWN Callum G., "Did Urbanization Secularize Britain", *Urban History Yearbook*, C. 15, 1988, ss. 1-14.
- BROWN Callum G., *The Death of Christian Britain: Understanding Secularization 1800-2000*, 2. B., Oxon, Routledge, 2009.
- BRUCE Steve, *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford, Blackwell Publishing, 2002.
- BRUCE Steve, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, New York, Oxford University Press, 2011.
- BUDAK Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara, Bilim ve Sanat Yay., 2003.
- CAMPBELL Colin, *Toward a Sociology of Irreligion*, London, Macmillan Press, 1971.
- CAROLL Anthony J., "The Importance of Protestantism in Max Weber's Theory of Secularisation", *European Journal of Sociology*, C. 50, S. 1, April 2009, ss. 61-95.

CASANOVA Jose, "The Secular, Secularization, Secularisms", *Rethinking Secularism*, (ed.) Craig Calhoun - Mark Juergensmeyer - Vananwerpen, New York, Oxford University Press, 2011, ss. 54-74.

CASANOVA Jose, "Are We Still Secular? Exploration on the Secular and the Post-Secular", *Post-Secular Society*, (ed.) Peter Nynäs- Mikas Lassander- Terhi Utriainen, New Jersey, Transaction Publishers, 2012, ss. 27-46.

CASANOVA Jose, "Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective", *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, (ed.) Grace Davie- Paul Heelas- Linda Woodhead, Hampshire, Ashgate Publishing, 2003, ss. 17-29.

CASANOVA Jose, "Exploring the Postsecular: Three Meaning of "the Secular" and Their Possible Transcendence", *Habermas and Religion*, (ed.) Craig Calhoun- Eduardo Mendiet- Jonathan VanAntwerpen, Cambridge, Polity Presss, 2013, ss. 27-48.

CASANOVA Jose, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", *The Hedgehog Review*, C. 8, S. 1-2, 2006, ss. 7-22.

CASANOVA Jose, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

CAWDREY Robert, *A Table Alphabetical*, London, I.R. for Edmund Weaner, 1604.

CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yay., 1999.

CHADWICK Owen, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

CHAVES Mark, "Secularization as Declining Religious Authority", *Social Forces*, C. 72, S. 3, 1994, ss. 749-774.

CHAVES Mark, Philip S. GORSKI, "Religious Pluralism and Religious Participation", *Annual Review of Sociology*, S. 27, 2001, ss. 261-281.

- CHRISTIANO Kevin J., William H. SWATOS, Peter KIVISTO, *Sociology of Religion: Contemporary Developments*, 3. B., Maryland, Rowman & Littlefield Publishing Group, 2016.
- CLARKE Thomas E., "What is Christian Secularity?", *Proceedings of The Catholic Theological Society of America*, Rhode Island, 1966, ss. 201-221.
- COX Harvey, Jan SWYGENDOUW, "The Myth of Twentieth Century The Rise and Fall of Secularization", *Japanese Journal of Religious Studies*, C. 27, S. 1-2, 2000, ss. 1-12.
- COX Harvey, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York, Macmillan Publishing Company, 1990.
- CROFT Stuart, "Constructing Ontological Insecurity: The Insecuritization of Britain's Muslims", *Contemporary Security Policy*, C. 33, S. 2, ss. 219-235.
- DALY Lew, "Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide Book Review", *Journal of Markets and Morality*, C. 8, S.1, 2005, ss. 134-136.
- DARENDE Ömer Faruk, "Sekülerleşme ve Laiklik Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 11, 2015, ss. 151-187.
- DAVIE Grace, "Resacralization", *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, (ed.) Bryan S. Turner, West Sussex, Blackwell Publishing, 2010, ss. 160-177.
- DAVIE Grace, "Vicarious Religion: A Methodological Challenge", *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, (ed.) Nancy T. Ammerman, Oxford, Oxford University Press, 2007, ss. 23-35.
- DAVIE Grace, *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford, Blackwell Publishing, 1994.

DE VRIESE Herbert, Gary GABOR, *Rethinking Secularization Philosophy and The Prophecy Of a Secular Age*, Newcastle, UK, Cambridge Scholar Publishing, 2009.

DOBBELAERE Karel, "An Alternative Approach ot Sociology of Religion in Europe: Acss and CISR Compared", *Sociological Analysis*, C. 50, S. 4, Fiftieth Aniversary Special Issue, Winter 1989, ss. 377-387.

DOBBELAERE Karel, "Bryan Wilson's Contributions to the Study of Secularization", *Social Campass*, C. 53, S. 2, 2006, ss. 141-146.

DOBBELAERE Karel, *Secularization: An Anaysis at Three Levels*, Brussels, P.I.E. Peter Lang, 2004.

DURKHEIM Emile, *The Division of Labour in Society*, (çev. W.D. Halls), Hampshire, The Macmillan Press LTD, 1994.

DURKHEIM Emile, *The Elementary Form of Religious Life*, 5.B., (çev. Joseph Ward Swain), London, George Alain & Unwin, 1964.

EISENSTADT S.N., "Multiple Modernities", *Daedalus*, C. 129, S. 1, 2000, ss. 1-29.

ELYOT Thomas, *The Dictionary Of Syr Thomas Eliot Knyght*, London, Londini in aedibus Thomae Bertheleti typis impress, 1538.

ERTİT Volkan, *Sekülerleşme: Dinden Uzaklaşmanın Hikâyesi*, Ankara, Liberte Yay., 2014.

ERTİT Volkan, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*, Ankara, Orient Yay., 2015.

ERTUĞRUL İsmail Fenni, *Lugatçe-i Felsefe*, (haz.) Nejdet Ertuğ, Ankara, Aktif Düşünce Yay., 2014.

FOLEY Michael W., Dean R. HOGGE, *Religion and New Immigrants: How Faith Communities Form Our Newest Citizens*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

- FOX Jonathan, *An Introduction to Religion and Politics*, Oxon, Routledge, 2013.
- FREUD Sigmund, *The Future of an Illusion*, (çev. James Strachey), New York, W.W. Norton & Company, 1975.
- FURSETH Inger, Pål REPSTAD, *An Introduction to Sociology of Religion*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2006.
- GIDDENS Anthony, *Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, 2.B., (çev. Ümit Tatlıcan), Ankara, Say Yayın., 2014.
- GIDDENS Anthony, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1996.
- GIDDENS Anthony, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge, Polity Press, 1986.
- GILL Anthony, Erik LUNDSGAARDE, “State Welfare Spending and Religiosity: A Cross-National Analysis”, *Rationality and Society*, C. 16, S. 4, 2004, ss. 399-436.
- GORSKI Philip S., Ateş ALTINORDU, “After Secularization?”, *The Annual Review of Sociology*, S. 34, 2008, ss. 55-85.
- GORSKI Philip, “Historicizing the Secularization Theory”, *Handbook of The Sociology of Religion*, (ed.) Michele Dillon, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ss. 110-122.
- GORSKI Philip S., “Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Search”, *Handbook of The Sociology of Religion*, (ed.) Michele Dillon, New York, Cambridge University Press, 2003, ss. 111-122.
- GÖLE Nilüfer, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, İstanbul, Metis Yay., 2012.
- GREELEY Andrew M., *Religion in Europe at the End of the Second Millenium: A Sociological Profile*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2003.

- GREGORY Brad S., *Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2012.
- GRIFFITHS Paul J., “Secularity and Saeculum”, *Augustine's City of God*, (ed.) James Wetzel, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, ss. 33-54
- HADDEN Jeffrey K., “Toward Desacralizing Secularization Theory”, *Social Forces*, C. 65, S. 3, 1987, ss. 587- 611.
- HAMILTON Malcolm, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, 2. B., London, Routledge, 2001.
- HANÇERLİOĞLU Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, I-IX, İstanbul, Remzi Kitapevi, 1985.
- HANÇERLİOĞLU Orhan, *Toplum Bilim Sözlüğü*, İstanbul, Remzi Kitapevi, 1993.
- HAYNES Jeffrey, “Religion and Politics in Europe, the Middle East and North Africa”, *Religion and Politics in Europe, the Middle East and North Africa*, (ed.) Jeffrey Haynes, Oxon, Routledge, 2010, ss. 1-19.
- HEALY Amy Erbe, BREEN Michael, “Religiosity in Times of Insecurity: An Analysis of Irish, Spanish and Portuguese European Social Survey Data, 2002-12”, *Irish Journal of Sociology*, C. 22, S. 2, 2014, ss. 4-29.
- HEELAS Paul, “Challenging Secularization Theory: The Growth of 'New Age' Spiritualities of Life”, *The Hedgehog Review*, C. 8, S. 1-2, 2006, ss. 46-58.
- HEYKING John Von, “Secularization: Not Dead, But Never What It Seemed”, *International Studies Review*, C. 7, S. 2, 2005, ss. 279-284.
- HILL Michael, *A Sociology of Religion*, London, Heinemann Educational Books, 1973.
- HIMMELFARB Gertrude, *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments*, New York, Vintage Books, 2005.

- HOLYOAKE George Jacob, *Principles of Secularism*, London, Book Store, 1871.
- HUGHES Everett Cherington, "Personality Types and the Division of Labor", *American Journal of Sociology*, C. 33, S. 5, March 1928, ss. 754-768.
- HUNTER Ian, "Secularization: The Birth of a Modern Combat Concept", *Modern Intellectual History*, C. 12, S. 1, 2015, ss. 1-32.
- HUNTINGTON Samuel P., "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, C. 72, S. 3, 1993, ss. 22-49.
- HUNTINGTON Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.
- IAN BORER Michael, "The New Atheism and the Secularization Thesis", *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*, (ed.) Amarmath Amarasingam, Leiden, Brill, 2010, ss. 125-137.
- INGLEHART Ronald, "Modernization, Postmodernization and Changing Perceptions of Risk", *International Review of Sociology*, C. 7, S. 3, 1997, ss. 449-459.
- INGLEHART Ronald, "The Silent Revolution in Europe: Intergenerational Change in Post-Industrial Societies", *The American Political Science Review*, C. 65, S. 4, 1971, ss. 991-1017.
- INGLEHART Ronald, "Why Didn't Religion Disappear? Re-examining the Secularization Thesis", *Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB-Mitteilungen)*, Heft 105, 2004, ss. 7-10.
- INGLEHART Ronald, *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

- INGLEHART Ronald, Pippa NORRIS, “The Four Horsemen of the Apocalypse: Understanding Human Security”, *Scandinavian Political Studies*, C. 35, S. 1, 2012, ss. 71-96.
- INGLEHART Ronald, Pippa NORRIS, “The True Clash of Civilizations”, *Foreign Policy*, S. 135, 2003, ss. 62-70.
- INGLEHART Ronald, Pippa NORRIS, “Why Didn't Religion Disappear? Re-examining the Secularization Thesis”, *Cultures and Globalization: Conflicts and Tensions*, (ed.) Helmut Anheirer-Yudhishtir Raj Isar, London, Sage Publications Ltd, 2007, ss. 253-63.
- INGLEHART Ronald, Pippa NORRIS, *Rising Tide: Gender Equality and Cultural Change Around the World*, New York, Cambridge University Press, 2003.
- INGLEHART Ronald, *The Silent Revolution: Changing Values Political Styles Among Western Publics*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
- INGLEHART Ronald, Mansoor MOADDEL, TESSLER Mark, “Xenophobia and In-Group Solidarity in Iraq: A Natural Experiment on the Impact of Insecurity”, *Perspectives on Politics*, C. 4, S. 3, 2006, ss. 495-505.
- JOAS Hans, *Faith as an Option: Possible Futures for Christianity*, (çev. Alex Skinner), California, Stanford University Press, 2014.
- JOHNSON Benton, “Contiuity and Quest in the Work of Harvey Cox”, *Sociological Analysis*, C. 45, S. 2, 1984, ss. 79-83.
- JOHNSON Samuel, *A Dictionary of English Language*, I-II, London, J. Knapton, 1756.
- KEPEL Gilles, *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, (çev. Alan Braley), Park, Polity Press, 1994.
- KIM Kwan Ki, *Order and Agency in Modernity: Talcott Parsons, Erving Goffman and Harold Garfinkel*, NY, State University of New York Press, 2003.

KİRMAN Mehmet Ali, “Dinin Ekonomik Modeli Küreselleşme Sürecinde Dine Yeni Bir Yaklaşım”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 18-19, 2005, ss. 147-161.

KİRMAN Mehmet Ali, *Din ve Sekülerleşme: Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, Adana, Karahan Kitabevi, 2005.

KİRMAN M. Ali, “Sekülerleşme ve Dinin Geleceği”, *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, (ed.) M. Ali Kirman-İhsan Çapcıoğlu, Ankara, Otto, 2015, ss. 339-354.

KÖSE Ali, “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, *Laik ama Kutsal*, (ed.) Ali Köse, İstanbul, Etkileşim Yay., 2006, ss. 11-19.

KURT Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, Bursa, Dora Basım Yayın, 2011.

KURT Abdurrahman, *İşadamlarında Dindarlık ve Dünyevileşme*, Bursa, Emin Yay., 2009.

KÜÇÜKCAN Talip, “Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 13, 2005, ss. 109-128.

LAING R.D., *The Divided Self*, London, Penguin Books, 1990.

LANMAN Jonathan A., “An Order of Mutual Benefit: A Secular Age and the Cognitive Science of Religion”, *Working with A Secular Age: Interdisciplinary Perspectives on Charles Taylor's Master Narrative*, (ed.) Florian Zemmin-Colin Jager- Guido Vanheeswijck, Berlin, De Gruyter, 2016, ss. 71-92.

LECKY William E.H, *History of The Rise and Influence of The Spirit of Rationalism in Europe*, I-II, New York, D. Appleton And Company, 1872.

LENSKI Gerhard E., “Social Correlates of Religious Interest”, *American Sociological Review*, C. 18, S. 5, 1953, ss. 533-544.

- LUCKMAN Thomas, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York, The Macmillan Company, 1967.
- LYON David, *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*, Cambridge, Polity Press, 2008.
- MARTIN David, "The Secularization Issue: Prospect and Retrospect", *The British Journal of Sociology*, C. 42, S. 3, 1991, ss. 465-474.
- MARTIN David, "Towards Eliminating the Concept of Secularization", *Penguin Survey of Social Sciences*, (ed.) J. Gould Baltimore, Middlesex, Penguin Books, 1965, ss. 169-182.
- MARTIN David, *Pentecostalism: The World Their Parish*, Oxford, Blackwell Publishers, 2002.
- MARTIN David, *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2005.
- MARTIN David, *Religion and Power: No Logos without Mithos*, Surrey, Ashgate Publishing Limited, 2014.
- MARTIN Philip, Elizabeth MIDGLEY, "Immigration: Shaping and Reshaping America", *Population Bulletin*, C. 61, S. 4, 2006, ss. 3-28.
- MARX Karl, *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, (çev. Annete Jolin-Joseph O'Malley), Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- MATHEWES Charles T., "An Interview with Peter Berger", *The Hedgehog Review*, C. 8, S. 1-2, Spring & Summer 2006, ss. 152-161.
- MCDONALD Matt, "Human Security and the Construction of Security", *Global Security*, C. 16, S. 3, 2002, ss. 277-295.
- MCGRATH John, Jay P. CORRIN, "The Modernization of the Western World", *The Modernization of the Western World: A Society Transformed*, (ed.) John McGrath- Kattleen Callanan Martin, Oxon, Routledge, 2015, ss. 3-10.

- MCKINNEY John C., *Construtive Typology and Social Theory*, New York, Meredith Publishing Company, 1966.
- MCLEOD Hugh, *Secularisation in Western Europe 1848-1914*, Hampshire, Macmillan Press LTD, 2000.
- MERİÇ Cemil, *Kırk Ambar*, I-II, 2. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.
- MITZEN Jenniefer, “Ontological Security in World Politics: State Identity and the Security Dilemma”, *European Journal of International Relations*, C. 12, S. 3, 2006, ss. 341-370.
- MUKADDEM Ahmed Rıza Yezdani, “Sekulerizm ve Sekularizasyon”, *Ulum-i Siyasi*, S. 32, 2005/1384, ss. 75-95.
- NAKANO Tsuyoshi, Benjamin DORMAN, “In Memoriam: Bryan Ronald Wilson (1926-2004)”, *Japanese Journal of Religious Studies*, C. XXI, No. 2, pp. 495-498.
- National Secular Society: <http://www.secularism.org.uk/>, (02.09.2016).
- New Webster's Dictionary of the English Language*, Deluxe Encyclopedic Edition, Chicago, The Delair Publishing Company, 1984.
- NISBET Robert, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, (çev. Yusuf Kaplan), İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2013.
- NOLAN Cathal J., *The Age of Wars of Religions 1000-1650: An Encyclopedia of Global Warfare and Civilization*, London, Greenwood Press, 2006.
- NORRIS Pippa, “Insecurity, Demography and Religion”, *Religion and Values Congress-Our Common Future*, 2-6 November 2010, Hanover-Essen, ss. 1-24.
- NORRIS Pippa, Ronald INGLEHART, “Are High Levels of Existential Security Conducive to Secularization? A Response to Our Critics”, *The Changing World Religion Map: Sacred Places, Identities, Practices and Politics*, I-V, (ed.) Stanely D. Brunn, Dordrecht, Springer, 2015, ss. 3389-3408.

NORRIS Pippa, Ronald INGLEHART, “Are High Levels of Existential Security Conducive to Secularization? A Response to Our Critics”, *Mid-West Political Science Association Annual Meeting*, Chicago, 2010, ss. 1-30.

NORRIS Pippa, Ronald INGLEHART, “God, Guns and Gays: Supply and Demand of Religion in the US and Western Europe”, *Public Policy Review*, C. 12, S. 4, 2006, ss. 223-233.

NORRIS Pippa, Ronald INGLEHART, “Islamic Culture and Democracy: Testing the 'Clash of Civilizations' Thesis”, *Comparative Sociology*, C. 1, S. 3-4, 2002, ss. 235-263.

NORRIS Pippa, Ronald INGLEHART, “Sellers or Buyers in Religious Markets? The Supply and Demand of Religion”, *The Hedgehog Review*, C. 8, S. 1-2, 2006, ss. 69-92.

NORRIS Pippa, Ronald INGLEHART, “Uneven Secularization in the United States and Western Europe”, *Democracy and the New Religious Pluralism*, (ed.) Thomas Banchoff, New York, Oxford University Press, 2007, ss. 31-57.

NORRIS Pippa, Ronald INGLEHART, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, New York, Cambridge University Press, 2004.

NORRIS Pippa, Ronald INGLEHART, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, 2.B., New York, Cambridge University Press, 2011.

NORRIS Pippa, Ronald INGLEHART, “Existential Security and the Gender Gap in Religious Values”,
<https://www.hks.harvard.edu/fs/pnorris/Acrobat/SSRC%20The%20gender%20gap%20in%20religiosity%20Norris%20and%20Inglehart%20%233.pdf>,
(08.09.2016).

NURUZİ Muhammed Cevad, “Meban-i Fikri Sekularism”, *Marifet*, S. 22, 1997/1376, ss. 22-34.

OLGUN Hakan, "Hıristiyanlık ve Sekülerleşme İlişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi", *İnsan & Toplum*, C. 2, S. 4, 2012, ss. 135-156.

ØRBERG Hans H., *Latin-English Vocabulary*, Roma, Domus Latina, 2008.

Organisation for Economic Co-operation and Development, "Suicide Rates", <https://data.oecd.org/healthstat/suicide-rates.htm>, (06.07.2016).

Oxford Dictionaries, "Eschaton",

<http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/eschaton>, (2.09.2016).

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

PACE Enzo, "The Helmet and the Turban: Secularization in Islam", *Secularization and Social Integration: Papers in Honor of Karel Dobbelaere*, (ed.) Rudi Laemans-Bryan Wilson-Jaak Billiet, Leuven, Leuven University Press, 1998, ss. 165-175.

PARGAMENT, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, New York, The Guilford Press, 1997.

PFADENHAUER Michaela, "In-Between Spaces. Pluralism and Hybridity as Elements of a New Paradigm for Religion in the Modern Age", *Human Studies*, C. 39, S. 1, 2016, ss. 147-159.

PIERUCCI Antônio Flávio, "Secularization in Max Weber", *Brazilian Review of Social Sciences*, Special Issue, S. 1, Oct. 2000, ss. 129-158.

POLLACK Detlef, "Religious Change in Europe: Theoretical Considerations and Empirical Findings", *Social Compass*, C. 55, S. 2, 2008, ss. 168-186.

POLLACK Detlef, Olaf MULLER, Gert PICKEL, "Church and Religion in the Enlarged Europe: Analyses of the Social Significance of Religion in East and West", *Church and Religion in the Enlarged Europe: Secularization, Individualization and Pluralization*, (ed.) Detlef Pollack- Olaf Müller- Gert Pickel, Surrey, Ashgate Publishing Limited, 2012, ss. 1-26.

POSSAMI -INESEDY Alpha, "Beck's Risk Society and Giddens' Search for Ontological Security: A Comparative Analysis Between the Anthropological Society and the Assemblies of God", *Australian Religion Studies Review*, C. 15, S. 1, ss. 27-43.

RECHTENWALD Michael, "Secularism and the Cultures of Nineteenth Century Scientific Naturalism", *The British Journal for the History of Science*, C. 46, S. 2, 2013, ss. 231-254.

ROBERTS Keith A., David YAMANE, *Religion in Sociological Perspective*, 2. B., California, Wadsworth Publishing Company, 1990.

Meriam Webster Dictionary, "Sacerdotalism",
<http://www.merriamwebster.com/dictionary/sacerdotalism>, (1.09.2016).

SAMİ Şemeddin, *Kamus-ı Fransevi*, İstanbul, Mihran Matbaası, 1905/1322.

SCHULTZ Kevin M., "Secularization: A Bibliographic Essay", *The Hedgehog Review*, C. 8, S. 1&2, 2006, ss. 170-77.

SHINER Larry, "Gogarten and the Task of a Theology of Secularization", *Journal of the American Academy of Religion*, C. 36, S. 2, 1968, ss. 99-108.

SHINER Lary, "The Concept of Secularization in Empirical Research", *Journal for the Scientific Study of Religion*, C. 6, S. 2, 1967, ss. 207-220.

SIEGLE Tara D., *Does Existential Security Affect Religious Tolerance in the Middle East?*, George Town University, (Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi), Washington, 2015.

SILVER Daniel, "Religion without Instrumentalization", *European Journal of Sociology*, C. 47, S. 3, 2006, ss. 421-434.

SILVER Daniel, "What does it mean for religion to be important", *Our Common Future*, Hannover-Essen, 2-6 November 2010, ss. 1-5.

- SMITH Christian, *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.
- SMITH Graeme, *A Short History of Secularism*, London, I.B. Tauris, 2008.
- SOLT Frederick, Philip HABEL, J.Tobin GRANT, “Economic Inequality, Relative Power and Religiosity”, *Social Science Quarterly*, C. 92, S. 2, 2011, ss. 447-465.
- STARK Rodney, "Secularization R.I.P.", *The Secularization Debate*, (ed.) William H. Swatos Jr.–Daniel V. A. Olson, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2000, ss. 41-66.
- STARK Rodney, “Secularization, R.I.P.”, *Sociology of Religion*, C. 60, S. 3, 1999, ss. 249-273.
- STARK Rodney, BAINBRIDGE William Sims, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley, University of California Press, 1985.
- STARK Rodney, Charles Y. GLOCK, *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, Berkley, University of California Press, 1968.
- STARK Rodney, “Secularization: The Myth of Religious Decline”, *Fides et Historia*, C. 30, S. 2, 1998, ss. 1-19.
- STARK Rodney, *The Triumph of Faith: Why World is More Religious Than Ever*, Delaware, ISI Books, 2015.
- STEELE Brent J., “Ontological Security and Power of Self- Identity: British Neutrality and the American Civil War”, *Review of International Studies*, C. 31, S. 3, July 2005, ss. 519-540.
- STEELE Brent J., *Ontological Security and International Relations*, London, Routledge, 2008.

STORMONTH James, *Etymological and Pronouncing Dictionary of The English Language*, Edinburg-London, William Blackwood and Sons, 1881.

SWATOS William H., Kevin J. CHRISTIANO, "Secularization Theory: The Course of a Concept", *The Secularization Debate*, (ed.) William H. Swatos Jr.-Daniel V. A. Olson, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, 2000, ss. 1-20.

TABUROĞLU Özgür, *Dünyevi ve Kutsal: Modernlerin Maneviyat Arayışları*, İstanbul, Metis Yay., 2008.

TAPLAMACIOĞLU Mehmet, *Din Sosyolojisi*, Ankara, Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, 1975.

TAYLOR Charles, *A Secular Age*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

TDK Türkçe Sözlük, Ankara, Türk Dil Kurumu Yay., 2011.

The Encyclopædia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information, 11. B., "Secular Games", The Encyclopædia Britannica Company, New York, 1911, C. 24, s. 573.

The Encyclopædia Britannica: A Dictionary of Arts, Sciences, Literature and General Information, 11. B., "Secular", The Encyclopædia Britannica Company, New York, 1911, C. 24, ss. 572-573.

THOMAS Scott M., "Outwitting The Developed Countries? Existential Insecurity and The Global Resurgence of Religion", *Journal of International Affairs*, C. 61, S. 1, 2007, ss. 21-46.

TOCQUEVILLE Alexis de, *Democracy in America*, (çev. Henry Reeve), Hertfordshire, Wordsworth Editions Limited, 1998.

TOFT Monica Duffy, Daniel PHILPOTT, Timothy Samuel SHAH, *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*, New York, W.W. Northern & Company, 2011.

- TORPEY John, "A (Post-) Secular Age? Religion and the Two Exceptionalisms", *Social Research*, C. 77, S. 1, 2010, ss. 269-296.
- TSCHANNEN Olivier, *A History of Secularization Issue*, University of Wisconsin, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Madison, 1989-1990.
- UCHEGBUE Christian O., "A Critical Evaluation of Marx's Theory of Religion", *American Journal of Social Issues & Humanities*, C. 1, S. 2, 2011, ss. 50-81.
- UÇAR Ramazan, Adnan SELMAN, "Din-Rasyonel Seçim-Dini Pazar", *Toplum Bilimleri Dergisi*, C. 6, S. 11, Ocak 2012, ss. 41-56.
- UN Human Security Unit, *Human Security in Theory and Practice*, New York, 2009.
- UNDP, *Human Development Report 1994*, New York, Oxford University Press, 1994.
- ÜLKEN Hilmi Ziya, *Sosyoloji Sözlüğü*, İstanbul, M.E.B. Talim ve Terbiye Dairesi Yay., 1969.
- VOGELIN Eric, *The New Science of Politics: An Introduction*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.
- VOGUE Ariane de, Jeremy DIAMON, "Supreme Court Rules in Favor of Same-Sex Marriage Nationwide", <http://edition.cnn.com/2015/06/26/politics/supreme-court-same-sex-marriage-ruling/>, (08.06.2016).
- VONDEY Wolfgan, *Pentecostalism: A Guide Fort the Perplexed*, London, Bloomsbury Publishing, 2013.
- WÆVER Ole, "The Changing Agenda of Societal Security", *Globalization and Environmental Challenges: Reconceptualizing Security in the 21st Century*, (ed.) Hans Günter Brauch, Berlin, Springer, 2008, ss. 581-593.
- WALLACE Anthony F.C., *Religion: An Anthropological View*, New York, Random House, 1966.

- WALLIS Royal, Steve BRUCE, "Secularization: The Orthodox Model", *Religion and Modernization*, (ed.) Steve Bruce, Oxford, Oxford University Press, 1992, ss. 8-30.
- WARNER Carolyn M., "Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide Book Review", *Perspectives on Politics*, C. 3, S. 2, 2005, ss. 404-405.
- WARNER R. Stephen, "Parameters of Paradigms: Toward a Specification of the U.S. Religion Market System", *Nordic Journal of Religion and Society*, C. 21, S. 2, 2008, ss. 129-146.
- WARNER R. Stephen, "Work in Progress Toward a New Paradigm for Sociological Study of Religion in the United States", *American Journal of Sociology*, C. 98, S. 5, March 1993, ss. 1044-1093.
- WARNER Rob, *Secularization and Its Discontents*, London, Continuum, 2010.
- WATERHOUSE Eric S., "Secularism", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, (ed.) James Hastings, New York, Charles Scribner's Sons, 1908-1927, C. XI, ss. 347-350.
- WEBER Max, *From Max Weber: Essays in Sociology*, (ed. - çev. Hans H. Gerth - C. Wright Mills), New York, Oxford University Press, 1946.
- WEBER Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, (çev. Talcott Parsons), New York, Charles Scribner's Sons, 1958.
- Webster's International Dictionary of English Language*, Australasian Edition, G & C Merriam Company, Springfield Mass, 1898.
- WILLIAMS Raymond Brady, *Religious of Immigrants From India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- WILSON Bryan R., "Aspects of Secularization in the West", *Japanese Journal of Religious Studies*, C. 3, S. 4, Dec. 1976, ss. 259-276.

WILSON Bryan R., "Secularization: The Inherited Model", *The Sacred in a Secular Age*, (ed.) Phillip E. Hammond, Berkely, University of California Press, 1985, ss. 9-20.

WILSON Bryan R., "Secularization", *The Encyclopedia of Religion*, (ed.) Mircea Eliade, New York, Macmillan Publishing Company, 1987, C. XIII, ss. 159-165.

WILSON Bryan R., *Religion in Secular Society*, Middlesex, Penguin Books, 1969.

WILSON Bryan R., *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1989.

WOLLEY Jessica, "Is Ontological Security Possible?", *British Journal of Undergraduate Philosophy*, C. 2, S. 2, 2007, ss. 176-185.

WOODHEAD Linda, "Intensified Religious Pluralism and De-differentiation: the British Example", *The Two Pluralisms: Society*, C. 53, S. 1, 2016, ss. 41-46.

WOODHEAD Linda, "Old, New and Emerging Paradigms in the Sociological Study of Religion", *Nordic Journal of Religion and Society*, C. 22, S. 2, 2009, ss. 103-121.

WOODHEAD Linda, Paul HEELAS, *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000.

World Heritage Encyclopedia, "Saeculum",
<http://www.worldheritage.org/article/WHEBN0000094620/Saeculum>,
(08.06.2015).

WUTHNOW Robert v.d., *Cultural Analysis*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1984.

WUTHNOW Robert, *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*, Berkeley, University of California Press, 1998.

YAMANE David, "Secularization on Trial: In Defence of a Neosecularization Paradigm", *Journal for the Scientific Study of Religion*, C. 36, ss. 109-122.

YANG Fenggang, “Agency-Driven Seularization and Chinese Experiments in Multiple Modernities”, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Peter L. Berger, Berlin, Walter de Gruyter, 2014, ss. 123-140.

ZUCKERMAN Phil, GALEN Luke W., PASQUALE Frank L., *The Nonreligious: Understanding Secular People & Societies*, New York, Oxford University Press, 2016.



ÖZGEÇMİŞ

Adı, soyadı	Akbarshah			AHMADİ		
Doğum Yeri ve Yılı	Belh/Afganistan			1987		
Bildiği Diller	Farsça	Türkçe	İngilizce	Peştunca	Arapça	Almanca
Düzeyi	Ana Dil	İleri	İleri	Orta	Orta	Temel
Eğitim Durumu	Başlama-Bitirme Yılı			Kurum Adı		
Lise	2000	2002	Lise- i Āli Bahter			
Türkçe Hazırlık	2004	2005	Selçuk Üniversitesi			
Lisans	2005	2009	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi			
Yüksek Lisans	2009	2011	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü			
Doktora	2011	2016	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü			
Erasmus Öğrenci Değişim Programı	2012	2013	Universität Bayreuth Religionwissenschaft, Almanya			
İletişim	akbarshaaah@gmail.com					

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Akbarshah Ahmadi
Tez Adı	Bir Sekülerleşme Teorisi olarak Varoluşsal Güvenlik Teorisinin Analizi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Tez Türü	Doktora
Tez Danışman(lar)ı	Doç. Dr. Kemal Ataman
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih :01.12.2016

İmza :

