

## Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar\*

Ali Köse\*\*

Aydınlanma devrinden sonra sosyal bilimler ortaya çıkıp ilerledikçe bu bilimlerin baş mimarları dinin yok olacağı iddiasını hararetle savundular. Onlara göre bilim ilerledikçe, modernleşme yaygınlaştıkça din yavaş yavaş sahneden çekilecek, insanlar tabiat üstüne yönelik inançları terk edeceklerdi. Bu öngörü XVIII. asrın başlarından XX. yüzyılın son çeyreğine kadar hep dile getirildi; hatta “son”un ne zaman gerçekleşeceğine dair tarihler bile verildi. XVIII. yüzyılda yaşayanlar XIX. yüzyıla XIX. yüzyıldakiler de XX. yüzyıla işaret ettiler. Mesela 1700’lü yılların başında Thomas Woolston modernitenin dini sona erdireceği tarihi 1900 yılı olarak belirlemişti Ama bu tarihi geç bulanlar bile vardı (Stark & Finke 2000: 29; Stark 2000: 41). Daha sonraki yıllarda öngörüler yine devam etti. Fakat bu defa tarih verme yerine “insanlık sosyal evrimle teolojik dönemden sıyrılacak” gibi ifadeler kullanıldı. Dinin zamanla yok olacağı fikri sosyal bilimlerin XIX. yüzyıldaki kurucu babalarının temel tezleri haline gelmişti. August Comte “sosyoloji biliminin ahlakî yargıların temeli olarak dinin yerine geçeceğini” düşünüyor; Frederich Engels sosyalist devrimin dini yok edeceğinden emin gözüküyor; Marx dinin rasyonelleşme sürecinde yok olacağına inanıyor; Freud insanlığın bu nevroitik illüzyondan en kısa zamanda kurtulacağını söylüyordu.

XX. yüzyılın başlarında da “dinin ilkel devirden kaldığı ve sonunun an meselesi olduğu inancı” yine sosyal bilimlerin en gözde dogmalarından birisiydi. Dinin ölüm süreci artık bu yüzyılda tamamlanacaktı. Çünkü modernleşme insanlığın gözünü açmıştı. Artık insanlık rasyoneliteyi kullanarak hem bireye hem de topluma zarar veren dinden bu yüzyılda kesin olarak kurtulacaktı. Teknoloji ilerledikçe, modernleşilecek; modernleştikçe de din yok olacaktı.

İşte bu bakış açısı zamanla sosyal bilimlerde “sekülerleşme tezi (veya teorisi)” şeklinde ifade buldu. Tez şu ana fikre dayanmaktaydı: Modernleşme karşısında önce dinî kurumlar, sonra dinî pratikler ve en sonunda da dinî bilinç sosyal anlamını kaybedecekti (Wilson 1982:

\* Makale daha önce aynı isimle *Liberal Düşünce* (Güz 2001, sayı 24, s. 150-165) dergisinde yayınlanmıştır.

\*\* Prof. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı.

149). Teori ideolojik ve tek taraflı bir yaklaşıma sahipti, çünkü sosyal bilimler Aydınlanma'nın çocuğuydu. Bu nedenle de peşin bir kanaatle yola çıkmıştı: Din sadece hatalı değil, aynı zamanda kötü bir şeydi. En kısa zamanda kendisinden kurtulmak gerekiyordu.

Sekülerleşme tezinin iddialarını ve yeni paradigmanın tenkit ve söylemlerini detaylı olarak ele almadan önce sekülerleşme kavramına yüklenen anlamları inceleyelim.

### **Sekülerleşme kavramına yüklenen anlamlar**

Sekülerleşme "asır-devir" anlamı taşıyan Latince *sæculum* kelimesinden gelmektedir. Dördüncü-beşinci asırlardan itibaren kelimeye "dünya" veya "Tanrı'yla uyuşmayan bir hayat şekli" anlamı yüklenmiştir. Daha sonraları sivil hukukla kilise hukukunu, sivil mülkiyetle kilise mülkiyetini ayırmak için kullanılmaya başlanmıştır (Swatos & Christiano, 2000: 3-4).

Sekülerleşme kavramı sosyoloji literatürüne Weber tarafından kazandırıldı. Weber kavramı "rasyonelleşme-gözün açılması" veya başka bir ifadeyle büyüden ya da gizemden uzaklaşma anlamında kullandı. Gizem, içine girilip araştırılması gereken bir şey olarak değil, akıl ve teknolojinin ürünleriyle fethedilmesi gereken bir şeydi. İşte Weber bu "rasyonelleşme-gözünü açma" sürecine sekülerleşme ismini verdi. Weber'e göre artık bu süreçte "dinî bakış açısı" olsa olsa otorite için yarışan adaylardan birisi olacaktı. Bundan sonra dünyevî problemlerin çözümü için artık din adamlarına değil, ekonomistlere, fizikçilere, siyaset bilimcilere, psikologlara, sosyal danışmanlara ve doktorlara müracaat edilecekti (Swatos & Christiano 2000: 4-5).

Kavrama uzun yıllar farklı anlamlar yüklendi, sosyal bilimlere uyarlandığı yıllarda da karmaşık bir kullanıma sahipti. Ama üstlendiği her yeni anlam "dinî olana kayıtsız kalma veya karşı olma" özelliğini hep korudu (Shiner 1967/1995: 208).

Olivier Tschannen 1991 yılında sekülerleşme teorisyenlerinin tezlerini gösteren bir tablo çalışması yaptı. Bu tabloya göre teorisyenlerin sekülerleşme tezinden ortak maksatları "dinin gerilemesi", yani dinin "daha önce kabul gören sembollerinin, doktrinlerinin ve kurumlarının prestij ve nüfuz kaybına uğraması" anlamını taşımaktaydı. Sekülerleşmenin sonucu ise dinsiz toplum demektir (nakleden Swatos & Christiano 2000: 5).

Sekülerleşme kavramı din ile devletin birbirlerinden ayrılmaları, yahut da insanların hayatlarını istedikleri gibi yaşayıp, istedikleri dini seçebilmeleri anlamında da kullanılmaktadır. Ama bu kullanım sosyoloji literatüründe herhangi bir tartışmaya neden olmamıştır. Sekülerleşme tezine karşı çıkanlar "sekülerleşmeden maksat bu olsaydı zaten ortada bir tartışma olmazdı!" demektedirler. Onlara göre sekülerleşme teorisinin temel iddiası din-devlet ayırımı veya dinî otorite gibi konulardan çok daha öte bir şeydir.

Bugün artık yaygın olarak kısaca “tabiat üstünün ve kutsalın önemini tarihsel olarak kaybetmesi, dinin günlük hayattaki etkisinin azalması” olarak tanımlanan, bilimin bir neticesi olduğuna inanılan, ayrıca da teknoloji toplumlarıyla veya “modern”le özdeşleştirilen (Macionis & Plummer 1977: 520) sekülerleşme kavramı aşağıda sıralayacağımız altı boyutu içeren bir anlam yelpazesine sahiptir:

1. **Dinin gerilemesi:** Dinin daha önceden kabul gören sembol, doktrin ve kurumlarının artık prestij ve etki kaybına uğraması. Bu anlamla sonuçta dinsiz bir toplum öngörülmektedir.
2. **“Bu dünya”ya uyma:** Dinî grubun veya dinî hüviyete sahip toplumun, ilgisini tabiat üstünden giderek “bu dünya”ya doğru yöneltmesi. Bu anlamdaki bir sekülerleşme de tamamıyla zamanın pragmatik işleriyle meşgul bir toplum öngörmektedir.
3. **Toplumun dinle ilgisinin kesilmesi:** Toplumun dinsel algılama yöneliminden vazgeçerek dini özel alanla sınırlaması. Bu tür bir sekülerleşme de dinî grup dışında varlığı gözlemlenemeyen, kurumlar üzerinde hiçbir etkisi olmayan ve tamamıyla içsel karakter içeren bir dinin ortaya çıkmasını sağlar.
4. **Dinî inançların yerini kurumların alması:** Eskiden temellerini ilâhî güçte bulan bilgi, davranış kalıpları ve kurumsal düzenlemelerin artık tamamen insan edini mi ve sorumluluğu çerçevesinde değerlendirilmesi. Bu tür bir sekülerleşme ile de daha önce dinî kurumların payına düşen tüm işlevleri artık dine gerek kalmadan kendisi üstlenen bir toplum öngörülmektedir. *Dinle ilginin kesilmesini* içeren bir önceki madde sekülerleşen kurumların ve sosyal düzenlemelerin artık dine ait bir şey olmadıklarını dile getirirken, *dinî inançların yerini kurumların alması* dinî inanç veya tecrübenin kutsal konumdan tamamıyla salt bir insanî konuma dönüştürülmesi anlamını taşımaktadır.
5. **Dünyanın kutsallıktan uzaklaşması:** Dünyanın yavaş yavaş kutsal karakterinden yoksun kalması; gerek insanın gerekse tabiatın rasyonel-nedensel izah ve manipülasyonların nesnesi haline gelmesi. Bu tür bir sekülerleşme tabiat üstü olayların veya “gizem”lerin hiç dikkate alınmadığı tamamen “rasyonel” bir dünya toplumunu öngörmektedir. Böyle bir sekülerleşme sonucunda artık insan dinden bağımsız bir şekilde somutlaştırılmış fiziksel doğa ile başbaşa kalarak tamamen aklın yörüngesinde yaşayacaktır.
6. **“Kutsal” toplumdaki “seküler” topluma geçiş:** Sekülerleşme bu anlamda, bir kaç aşamada birçok değişkeni gerektiren sosyal değişimi anlatan genel bir kavram olarak

kullanılmaktadır. Bu sosyal değişim sonucunda tüm kararların rasyonel ve faydacı anlayışlara dayandığı bir toplum öngörülmektedir (Bu altı madde için bk. Shiner, 1967/1995: 209-217).

### **Sekülerleşme tezinin iddiaları**

Sekülerleşme, toplumların kutsal konumdan dinsiz bir konuma ulaştıkları, sonuçta da kutsalın sosyal ve politik olarak marjinalleştiği tek yönlü bir süreç olarak görüldü. XIX. yüzyılın önemli isimleri olan Durkheim, Weber ve Marx sekülerleşmenin modernitenin bütünleyici bir parçası olduğuna ve tüm dünyayı kuşatacağına inandılar. Modernleşme ilerledikçe din özelleşecek, kültür üzerindeki etkisini kaybedecek, tamamen bireysel bir olguya dönüşecek ve hiçbir sosyal değişim potansiyeli olmayan, toplumsal gücü bulunmayan bir hale düşecekti. Kısacası, sekülerleşme toplumların yavaş yavaş kutsaldan uzaklaştığı, ilâhî olana ilgilerini kaybettikleri, dinî güç ve otoritenin gittikçe zayıfladığı tek yönlü bir yol idi (Haynes 1998: 215).

Sekülerleşme teorisi sadece kurumsal ayrışmayı, din ile devletin ayrılacağını, dinî liderlerin seküler otoritelerinin gerileyeceği veya dinin toplumsal seviyede gerileyeceğini öngörmedi. Asıl hedefi bireysel dindarlık, özellikle de bireysel dindarlığın inanç boyutu idi: Modernleşmeyle birlikte ferdin zihninde (bilincinde) din gerileyecekti. Teorinin beklentisine göre artık modern insan doğaüstü güçlere inancını kaybedecekti. Çünkü rasyonelleşen toplumsal yapı doğaüstü inancını hoş göremezdi. Hedef makro düzeyde bir etki idi. Çünkü bir alandaki düşüş diğer alanları da etkilemeliydi: Dinî kurumlar güç kaybedince, bireysel dindarlık da zayıflayacaktı. Dahası, sekülerleşme tartışmaları öncelikle Hıristiyanlık çerçevesinde gerçekleşirken teorinin tüm önde gelen savunucuları onu evrensel bir olgu gibi gördüler. “Ölmeye mahkum olan” sadece Hıristiyanların Tanrısı değil, Müslümanların ve Yahudilerin Tanrısıydı da. Kısacası, ölecek olan, “doğaüstü güçlere inanç”tı ve bu tüm dünyada gerçekleşecekti.

### **Yeni paradigmanın ortaya çıkışı ve söylemleri**

Sosyolojinin din üzerine belki de resmî görüşü olarak değerlendirilebilecek sekülerleşme tezini bir inanç haline getiren bu bilimsel atmosfer yakın zamanlara kadar literatüre hakimdi. Gerçi David Martin ve Larry Shiner gibi sırasıyla 1965 ve 1967 yıllarında konu üzerine makaleler yazan iki isim “içerdiği karmaşa dolayısıyla sekülerleşme kavramının sosyoloji literatüründen düşülmesi gerektiğini” ileri sürmüşlerdi. Ama Jeff Haynes’in 1998 tarihli *Religion in Global Politics* (s. 210) isimli kitabında da belirttiği gibi “Bundan 30 yıl önce XX.

yüzyılın sonunda dinin tekrar canlanacağı, yeni mabetlerin inşa edileceği, birçok yeni dinî akımın ortaya çıkacağı tahmininde bulunmak büyük bir cesaret işiydi.” O tarihlerde hemen hemen tüm sosyologlar modernleşmenin otomatik olarak sekülerleşmeye neden olacağını tahmin ediyorlardı. Brian Wilson, Peter Berger, Thomas Luckmann ve Karel Dobbelaere gibi sosyolojinin o günlerde (ve hala) önemli kabul edilen isimleri teoriyi hararetle savunan isimlerdi.

Ama 1990’lı yıllarda bazı tarihçiler de dahil olmak üzere sosyal bilimciler arasında modernite-sekülerleşme tecrübesinin bugüne kadarki tarihî seyri ciddi tartışmalara neden olmaya başladı. Kimi sosyologlar daha önceki yıllarda kendilerinin de savunduğu sekülerleşme tezini tekrar değerlendirmek durumunda kaldılar. İçinde bulunulan fiilî durum bu tavır değişikliğinin önemli bir göstergesi olmalıydı. Çünkü 1960-70’lerde modern toplumda dinin nasıl güç kaybettiğini göstermeyi kendine vazife edinen din sosyolojisi bugün artık dinin siyasetten ekonomiye kadar birçok alandaki etkisini global anlamda inceler hale gelmişti.

2000’li yıllara gelindiğinde ise tartışmalarda tarafların yerleri tamamen netleşti ve modernleşmenin sekülerleşmeyi, yani dinden uzaklaşmayı doğurduğu, kısacası modernitenin dine düşman olduğu tezi tenkit edilmeye başlandı. Burada ele aldığımız yeni paradigma savunucuları sekülerleşme teorisine şiddetle karşı çıkarak şu ana fikri savunmaya başladılar: “Modernite daha önceleri iddia edildiği gibi dine düşman olmayabilir, modernite din ile pekala uyuşabilir.” Zaten bugün sekülerleşme tezinin sorgulanması “din ve modernitenin hiçbir şekilde uyuşmayacağı” fikrinin sorgulanması anlamına gelmektedir. Ama Teoriyi tenkit edenlerin bir kısmına göre zaten sekülerleşme hiçbir zaman gerçekleşmemiş; modern dünyada din önemini eskiden olduğu gibi korumuştur. Fakat büyük çoğunluk “bir sekülerleşme olduğunu, ama bunun iddia edildiği kadar etkin olmadığını” savunmaktadır.

Bu paradigmanın XX. yüzyılın sonlarında ortaya çıkması bir tesadüf değildir. Çünkü sekülerleşme teorisinin beklentisine göre XX. yüzyıl Tanrı’nın ölüm yüzyılı olacaktı. Ama beklenen olmadı (Macionis & Plummer 1977: 520). Bir zamanlar Freud dinden “bir yanılmanın geleceği” diye bahsederken bugün Rodney Stark ve William S. Bainbridge *The Future of Religion* (1985: 1) isimli eserlerinde “dinsiz bir gelecek düşüncesinin illüzyon” olduğunu ifade etmeye başladılar. Robert Bellah, David Martin, Peter Berger, Grace Davie, Jeffrey Hadden ve Rodney Stark gibi din sosyolojisinin günümüzdeki önemli isimleri sekülerleşme teorisinden kurucu babalarımızın hatası şeklinde söz etmeye başladılar. Hatta kimisi “Voltaire’den bu yana tahmin edilip durulan ‘aydınlık bilimin dinî hurafenin yerine geçeceği’ beklentisi acaba ne zaman gerçekleşecek!” şeklinde ifadelerle sekülerleşme teorisini

alayla anmaya; kimisi de onu yalnızca aşağı doğru giden bir otel asansörü gibi kullanışsız bir teori olarak tanımlamaya başladı. 1960'larda teoriyi savunan, hatta 1968 yılında *New York Times* gazetesinde yayınlanan bir röportajında "XXI. yüzyılda dine inananların çok küçük cemaatlerden ibaret olacağını; dünyanın her tarafına yayılan seküler kültüre karşı koyabilmek için bir arada yaşamak zorunda kalacaklarını" söyleyen Peter Berger 1990'ların sonunda "sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığımız zannının oldukça yanlış olduğunu, bazı istisnaları hariç, dünyanın bugün olabildiğine dinî bir dönem yaşadığını, sekülerleşme teorisinin özünün kabul edilemeyeceğini" dile getirmeye başladı (Berger 1996/97: 5). Dahası sekülerleşme tezinin "din kaybolmaya yüz tutacak" şeklindeki iddialarını birçok yeni paradigma savunucusu "kehanet!" şeklinde alaycı bir tanımla niteler oldu. Çünkü onlara göre teori "sekülerleşme dini"ne dönüştürülmüştü.

Sekülerleşme teorisinin tenkit edilen en önemli yönü ise teorinin Aydınlanma ideolojisini yansıtmasıdır. Teori, modern dönemde dinin yok olacağını gözlemle ortaya koymak yerine, böyle bir gelişmenin iyi olacağını ve bu yolda ilerlemek gerektiğini savunarak ideolojik bir yaklaşım sergilemiştir. Çünkü dinin gerilemesi veya tamamen yok olması, "Aydınlanmış" kafaların hararetle arzuladıkları "ilerleme" ideolojisinin bir parçasıydı. Kısacası, sekülerleşme tezi bir teori olmakla kalmadı, taraf oldu. Sekülerleşme taraftarı olan sosyal bilimciler dünyanın gelecekte sekülerleşeceğini objektif bir yaklaşımla değil, ideolojik bir yaklaşımla ileri sürdüler.

Sekülerleşme teorisine karşı çıkanların vurguda buldukları bir diğer nokta da sekülerleşme ideolojisi taraftarlarının dini artık dünyanın marjinal bir hadisesi olarak görüp herhangi bir dinî fenomeni arkaik bir vaka yaklaşımıyla ele almalarıdır. Mesela dinî fundamentalizme yaklaşım biçimleri bunun bir örneğidir. Fundamentalizm nereden çıktığı belli olmayan garip bir vaka gibi değerlendirilip incelenmektedir. Oysa garip olan, hayretle karşılanması gereken şey dinî vakalar değil, seküler vakalardır. Çünkü din tarihsel bir olgudur. Bu bakış açısını gündeme getiren Peter Berger'e göre "din sosyolojisi için Amerika'daki seküler eğilimli Chicago Üniversitesi'nin varlığı, İran'ın Kum şehrindeki medreselerin varlığından daha ilginç bir konu olmalıdır." (Berger 1996/97: 4).

Yeni paradigmanın sorgulamaları bilimsel yöntemin ne olduğu veya bilimsel objektiflik yargısının nasıl düzenlenmesi gerektiği yönündeki seküler anlayışlara kadar uzanmaktadır. Mesela dinin “bize nesiller boyu aktarılan ve modernite tarafından kırılmayan bir zincir olduğu” şeklindeki teziyle tanıdığımız Daniele Hervieu-Léger, din sosyologlarının inanan kimseler olmamasını objektifliğin temel ölçüsü sayan mantığı şu sözlerle sorgulamaktadır: “Aile sosyolojisi yapmak için evli olmamak mı gerekir?” (Hervieu-Léger 2000: 13).

Bilimsel bakış açısındaki bir başka yanlışlığa da David Martin işaret etmektedir. Martin “modern” olanı yalnızca Batı Avrupa’da olup bitenle özdeşleştirme eğiliminin kafalara hakim olduğunu, bunun sonucunda da, özellikle katı dindarlık sergileyen dünyanın diğer bölgelerinin hem zaman hem de yaşadıkları sosyolojik evre bağlamında “geri” olarak görüldüğünü ve bunun temel bir yanılgı olduğunu belirtir (Martin 1991: 466).

Yeni paradigmanın temsilcileri modernleşmenin bazı bakımlardan sekülerleşmeye sebep olmadığını iddia etmemektedirler. Onlar bir şeylerin değiştiğini, öyle ya da böyle bir sekülerleşme meydana geldiğini, hatta dindarlığın da değişim gösteren bir olgu olduğunu kabul etmektedirler (Martin 1991: 467). Ama sekülerleşme teorisi bu noktada “din”in sabit bir şey olduğu fikrine dayanmaktadır. Oysa gerek dinî katılım gerekse tabiat üstüne inancın düzeyi zaman ve mekana göre farklılık arz edebilir; dinî kurumlar daha fazla veya daha az seküler güce sahip olabilirler. Dolayısıyla dinin de kırılabilir olduğunu, dinî kavramların da yeni anlam yüklemelerine açık olduğunu dikkate almak gerekir. *Sosyolojik olarak* dini değişken kabul etmek için birçok neden vardır. Çünkü din düşünsel bir sistemdir; maddî kültürle, sosyal yapı ile, diğer kültürel sistemlerle ve bireysel kişiliklerle sürekli ilişki içindedir (Swatos & Christiano 2000: 16).

Kısacası, yeni paradigmanın karşı olduğu temel nokta, toplumsal seviyedeki sekülerleşmenin mutlaka ferdî bilinç düzeyinde de gerçekleşmesinin bir zorunluluk gibi görülmesidir. Bazı dinî kurumlar birçok toplumda etkilerini kaybetmiş olabilirler. Ama dinî inanç ve ibadet şekilleri, bazen yeni kurumsal şekillere, bazen de aşırı bir dinî ifadeye dönüşerek fertlerin hayatlarındaki yerlerini korumuşlardır. Dinin devlet kurumlarında veya ekonomide daha az, ama insanların kafalarında ve duygularında daha çok var olması onun gerçekten önemsiz hale geldiğini göstermez (Martin 1991: 467; Berger 1996/97: 5).

Sekülerleşme teorisine karşı çıkan yeni paradigmanın, yani modernleşmenin dinin gerilemesine neden olmayacağını savunanların söylemlerini aşağıdaki maddelerle özetlemek mümkündür.

1. Sekülerleşme teorisi temelsiz fikirler karmaşasından ibarettir. Birbiriyle ilişkili bir sistematik öneriler bütününden oluşmamaktadır. Doğru kabul edilen bir ideolojiyi temsil eden varsayımlara dayanmaktadır. Gerek doğuşunda gerekse şimdi “bir teoriden çok bir doktrindir. İman üzere kabul edilen, yani kutsallaştırılan bir inanç sistemi haline getirilmiştir.
2. Uzun süredir gerçekleştirilen araştırmalar sekülerleşme teorisini desteklememektedir.
3. Bugün dünyaya baktığımızda dinin hala karşı konulmaz bir gücünün olduğu görülmektedir. Bazı bölgelerde (mesela İskandinavya’da) ve bazı gruplarda (mesela hümanist akademisyenlerde) bu güç o kadar fazla değilse de çoğu yerde dinî coşku yükselmektedir. Berger’in ifadesiyle “bazı istisnaları hariç olmak üzere dünya bugün olabildiğine dinî bir dönem yaşamaktadır.” (Berger 1996/7: 5).
4. Bugün dünyada din adına olup bitenleri küresel bir yeniden diriliş olarak tanımlamak mümkün değildir. Çünkü milyonlarca insan tıpkı anne-baba, büyükanne-büyükbabaları gibi hayatları boyunca dindar olmuşlardır. Dolayısıyla onların bugünkü tecrübelerini dinin ani bir yeni keşfi olarak değerlendirmek yanlış olur. Bunun adı ancak bir anlam arayışı, varlığı sınırlı bir şekilde tecrübe etmenin ötesine geçiş olabilir. Bu da zaten insanoğlunun hep var olmuş bir özelliğidir (Haynes 1998: 214).
5. Modernite bir taraftan geleneksel dinî formları dejenere ederken diğer taraftan dinî canlanmayı doğurmakta, fundamentalizme, yeni dinî akımlara, yeni dinî formlara yol açmaktadır (Macionis & Plummer 1977: 521).
6. Yeni dinî hareketler sekülerleştiği kabul edilen ülkelerde ortaya çıkmış ve bugüne kadar varlıklarını devam ettirmişlerdir.
7. Kendisini sekülerleşme sürecinin askeri olarak gören Ateistik Komünizm’in Doğu Avrupa ve eski Sovyetler Birliği’nde ateizmi yerleştirmek için sistematik olarak gerçekleştirdiği sekülerleşme projesi başarısız olmuştur. Teori her yerden daha fazla geçerli olması gereken bir coğrafyada geçerliliğini kaybetmiştir (Berger 1995: 16).
8. Din bugün hem dünya politik arenasında hem de yerel politika üzerinde önemi giderek artan bir güç olarak yer almaktadır. Bu da toplumların modernleştikçe kaçınılmaz olarak sekülerleşeceği tezinin iyi bir temele dayanmadığını göstermektedir (Haynes 1998: 211).
9. Bilimin ilerlemesiyle birlikte dinin gerek bireysel gerekse kurumsal anlamda hayatın tüm boyutları üzerindeki etkisini kaybedeceği tezi bugün yapılan araştırmalarla geçerliliğini kaybetmiştir. Bu araştırmalara göre bilim disiplinleri arasında daha bilimsel olarak değerlendirilen fizik, matematik gibi tabii bilimlerle meşgul olan bilim

adamları arasında kendilerini “dindar” olarak tanımlayanların oranı psikolog, sosyolog ve antropologlara göre daha fazladır (Stark 2000: 57).

Burada bir noktaya işaret etmek gerekir. Yukarıda sıraladığımız maddelerden de anlaşılacağı üzere sekülerleşme tezine karşı çıkanları iki kategoride değerlendirmek gerekmektedir. Bunlardan birisi, sekülerleşmenin hiç gerçekleşmediğini savunurken, diğeri sekülerleşme olsa bile XX. yüzyılın sonunda sekülerleşmeden dönüşün (de-secularization) meydana geldiğini, bir başka deyişle kutsala dönüşün gerçekleştiğini savunmaktadır. İkinci kategoridekilere göre böyle bir sekülerleşme dönemi ile sekülerleşme teorisinin iddia ettiği gibi dinin sonuçta yok olması beklenemez. Çünkü dinî düşüş hadisesi “doğrusal” bir yaklaşımla değil, “döngüsel-dairesel” bir yaklaşımla değerlendirilmelidir (Swatos & Christiano 2000: 8). Buna göre de sekülerleşme dinin dairesel eylemi içinde sadece belirli bir noktaya mahsus kalmaktadır ve bu nokta da dinî gelişim dairesinde dine neticede zarar veren bir safha değildir. Çünkü dairenin döngüsel eylemi devam etmektedir.

### **Batı’daki dinî görüntü sekülerleşmeye delil olabilir mi?**

Peter Berger (1995: 16) Batı’da çok hızlı bir şekilde yayılan astroloji ve ruhsal şifa ile, rengini dinden alan ekolojik öğretilerin, doğal beslenmeye önem veren beden sağlığı ve kişisel gelişimle ilgili akımların arka planında hep dinî sâiklerin olduğunu iddia eder. Bu iddianın temel dayanağı ise bu hareketlerin tasvip gördüğü kesimin sekülerleşmenin en etkin olduğu sınıf olmasıdır. Yani böylece bir boşluk doldurulmaktadır. Dahası, bu hareketler sekülerleşmenin en etkili olduğu yaş grupları arasında da yaygınlaşmışlardır. Dolayısıyla ortada bir sekülerite karşıtlığı söz konusudur.

Batı, özellikle de Amerika için geçerli olan bir başka sekülerite karşıtlığı göstergesi de modern ve seküler olana karşı duruşu ile dikkat çeken Evanjelik Protestanlığın yükselişidir. Bugün Amerikan kiliseleri modernleşme ile ters orantılı olarak büyümektedirler. Yani gelişip güçlenen kiliseler modern seküleritenin ruhuyla en az uzlaşanlardır. Berger’e göre (1995: 16) bu durum sadece sekülerleşme teorisine değil, aynı zamanda Hıristiyanlığın modern insanın karşı konulamaz taleplerine uygun hale getirilmesini isteyen din adamları ile liberal teologlara yönelik bir tehdittir.” Evanjelik Protestanlık örneğinde olduğu gibi bugün Batı’da sekülerleşmiş dine yönelişler genelde başarısızlığa uğramış, sekülerizme tepki gösteren, tabiat üstü inanç ve uygulamaları olan dinî hareketler ayakta kalmışlardır. O halde eğer gerçekten sekülerleşmiş bir dünyada yaşıyor olsaydık dinî kurumların ayakta kalmaları sekülerizme adapte olmayı ne derece başardıklarıyla doğru orantılı olurdu (Berger 1996/97: 7). Yeni

paradigmanın söyleminin bu noktada savunduğu ana fikri şu ifadelerle özetlemek mümkündür: Dinin ayakları üzerinde sağlam durması, moderniteye adapte olma çabası içinde olmaması, onun başarısızlığı için bir neden değildir.

Avrupa'da modernleşme ile birlikte kurumsal dinin öngördüğü dinî inançları olduğu gibi kabullenen insanların sayısının azalması veya kiliseye devam oranının düşmesi yeni paradigma savunucuları için herhangi bir problem oluşturmamaktadır. Yani insanların dinî kurumlardan uzaklaştıkları herkesçe kabul edilmektedir. Ama “bu durum sekülerleşmenin bir kanıtı olabilir mi?” sorusu son yıllarda özellikle de en çok sekülerleştiği iddia edilen ülkelerde gerçekleştirilen araştırmalar eşliğinde seslendirilmektedir. Sekülerleşme teorisinin önemli savunucularından olan Brian Wilson (1976: 19-21) modernleşmeyle birlikte kilisenin bir postane gibi algılanmaya başladığını ifade eder. Wilson’a göre kilise artık modern toplum insanının gözünde sadece ihtiyaç duyulduğunda gidilen, oradan ayrılınca da bir dahaki ihtiyaca kadar uğranılmayan bir kurum haline gelmiştir. Wilson postane örneğini sekülerleşmenin delili olarak verir. Oysa sekülerleşme tezini tenkit edenlere göre, postaneye gitmemek haberleşme ihtiyacının yok olduğunu göstermez; bilakis bireysel haberleşme şekillerinin icat edildiğine delalet eder.

Son yıllardaki araştırmalar kurumsal dine karşı oluşan yabancılaşmaya rağmen, özellikle Hıristiyanlık içinde önemli bir dinî canlanma olduğunu gösteren veriler ortaya koymaktadır. Bu veriler incelendiğinde Avrupa’daki durumu tanımlayan tespitin “sekülerleşme” değil, sadece “kurumsallaşmış dinden kaçış” olduğu ortadadır. Bu yeni durumu Grace Davie (1990). “Ait olmadan inanma” teziyle açıklamaktadır. Yani din için bir “yok olma” değil, bir “yer değiştirme” söz konusu olmuştur. Bu durumda sorulması gereken asıl soru “Niçin insanlar artık inanmıyorlar?” sorusu değil, “Niçin insanlar hala inanmakta ısrar ediyorlar, ama aynı zamanda da dinî kurumlarına katılma ihtiyacı hissetmiyorlar?” sorusu olmalıdır.

Yeni paradigma savunucuları Avrupa’da kiliseye devam gibi dinî pratiklerde düşüşler olsa da bunun dinden uzaklaşma veya dinin ölümü anlamına gelmediğini düşünmektedirler. Çünkü yapılan araştırmalar Tanrı’ya inanma veya diğer dinî inançlarda geçmişe göre bir düşüş olmadığını göstermektedir. 1990 rakamlarına göre Avrupa ortalaması %70’in Tanrı’ya; %61’in ruhun varlığına, %43’ün ölümden sonra hayata; %25’in şeytana; %41’in cennete; %23’ün cehenneme inandığını göstermektedir. Avrupa’da haftada bir kiliseye gitme oranı ise %29’dur (Davie 2000: 10-11).

ABD’ye bakıldığı zaman ise Amerikalıların Avrupalılara göre hem bireysel anlamda daha dindar hem de kurumsal dine daha bağlı oldukları görülmektedir. Amerika Avrupa’ya göre

daha modern olduğuna göre o zaman modernleştikçe sekülerleşildiği tezi en fazla geçerli olması gerektiği bir coğrafyada bile inanılabilirliğini kaybetmektedir.

Amerikan Gallup araştırmalarının 1940'lerden itibaren gerçekleştirdiği periyodik araştırmalarda Tanrı'ya inanç oranı %90'ın altına düşmemiştir. Her dört kişiden üçü ölümden sonra hayata ve (Hz.) İsa'nın kurtarıcı ulûhiyetine inanmaktadır. Cennete inananların oranı %70; cehenneme inananlarınki %50'dir. Kiliseye haftada bir devam oranı ise yaklaşık %40 dolayındadır (Swatos & Christiano 2000: 7-8).

İskandinavya sosyologlar tarafından dünyanın en seküler bölgesi olarak kabul edilir. Hatta sekülerleşme tezine karşı çıkanlar, yani dünyanın sekülerleşmediğini savunanlar dahi bu bölgenin bir istisna olabileceğini itiraf ederler. İskandinav ülkeleri arasında İzlanda'nın ise ayrı bir yeri vardır, çünkü bu ülke dünyanın en fazla sekülerleşen ülkesi olarak görülmektedir. Bu sebeple İzlanda din sosyologları için (gerek sekülerleşme teorisi taraftarları gerekse karşı çıkanları tarafından) son yıllarda özel bir inceleme alanı haline gelmiştir. İzlanda'nın aşırı derecede sekülerleştiği iddiası sekülerleşme teorisyenlerinin ölçüleriyle değerlendirildiğinde doğrudur, çünkü kiliseye haftalık devam oranı %2'dir. Ama yeni paradigmanın savunucuları İzlanda'da öznel din anlayışının var olduğunu, kiliseye gitmemenin “evde din”in yok olduğunu gösteremeyeceğini iddia etmektedirler. İzlandalıların %81'i ölümden sonra hayata, %88'i ruha, %40'ı da reenkarnasyona inanmaktadır. Ülkede vaftiz oranı oldukça yüksektir, neredeyse tüm düğünler kilisede yapılmaktadır ve gazetelerdeki ölüm ilanları incelendiğinde “ruhun ölümsüzlüğü inancının yaygın olduğu” görülmektedir. “Kilise haricinde Tanrı'ya ne kadar sıklıkla dua edersiniz sorusuna İzlandalıların %82'si “bazen” cevabını vermektedir. Dahası, kendilerini “tam ateist” olarak görenlerin oranı sadece %2.4'dür (Stark 2000: 56). Dolayısıyla, İzlanda'ya ait bu rakamlar bile sekülerleşme teorisinin öngördüğü sonucun gerçekleşmediğinin bir delilidir. Çünkü bu rakamların okunması gereken en önemli yönü tabiat üstüne inancın hala yaşamakta olduğudur. Oysa sekülerleşmenin nihaî hedefi toplumsal görüngüden de öte bireysel bilinç düzeyinde bu inancı yok etmektir.

Yeni paradigmanın sekülerleşen bir dünyada yaşamadığımız söylemini oluştururken kullandığı önemli argümanlardan birisi de XX. yüzyılın son çeyreğinde Batı'da yeni dinî hareketlerin ortaya çıkmasıdır. Bu dönemde Batı bir taraftan kendi mevcut dinî geleneğinin bugüne kadar vermiş olduğu aynı cevapları çok daha kesin bir şekilde yeniden oluşturmaya çalışan hareketlerin doğuşuna; diğer taraftan da mevcut gelenekler dışında aynı sorulara farklı cevaplar sunan yeni hareketlerin doğuşuna tanık olmuştur. Bu hareketler sekülerleşme teorisini savunanlarca (mesela Wilson 1985) sekülerleşmenin delili olarak görülürken yeni paradigma tarafından tam tersi şekilde değerlendirilmektedir. Çünkü daimî bir özellik taşıyan

ve çözümleri rasyonel saptamaların ötesinde olan varoluşsal arayışlar tatmin olunmayan bir dinî sistemden tatmin aranan bir başka sisteme yönelmektedirler. Kısacası, yöneliş yine dinîdir. Rodney Stark (2000: 61) bu noktadaki söylemini net bir örnekle belirler: “Diyelim ki, gelecek yıl Kanada’daki herkes dindar birer Hindu olsa, bunun pek çok yorumu olabilir; ama bu yorumlar arasında sekülerleşme olmayacaktır.” Peter Berger ise yeni dinî akımların ortaya çıkışını tamamen modernite karşısında duyulan tatminsizliğe bağlar. Çünkü “insanlığın tarih boyu tecrübe ederek kesinlik atfettiği değerler bugün artık modernite tarafından tehdit edilmektedir. Bu, insanları rahatsız edici bir durumdur. Bu değerlere tekrar kesinlik atfeden yeni dinî hareketler bu rahatsızlığı hafifletici bir görev üstlenerek insanları cezbetmektedirler.” (Berger 1996/97: 11).

### **Geçmiş ve bugün**

Yeni paradigmanın savunucularından bazıları Kuzey ve Batı Avrupa’da XIX. ve XX. asırda dinî inanç ve ibadet oranlarının düştüğü kanaatinin yanlış olduğunu, bu kanaatin geçmişin yanlış algılanmasından, “geçmişte daha dindar bir Avrupa olduğu” şeklinde nostaljik (veya efsanevî) sayılabilecek abartılı bir algıdan kaynaklandığını düşünmektedirler. Onlara göre Ortaçağ bir İnanç Çağı değildi veya en azından zannedildiği kadar dindar bir çağ değildi. Çünkü Kuzey ve Batı Avrupa’da dinî katılım modernleşmenin başlamasından çok önceki asırlarda da oldukça düşüktü. Özellikle Kuzey Avrupa’da Hıristiyanlığa bağlılık hiçbir zaman büyük kitlelerin katılımını sağlayacak kadar içten olmadı. Dolayısıyla, bu durum dikkate alındığında Avrupa’daki dinî katılımı kanıtlanabilir uzun dönemli bir düşüş gözükmemektedir. Swatos ve Christiano (2000: 12) Ortaçağ döneminin biraz dikkatlice değerlendirilmesi halinde bu İnanç Çağı varsayımının çelişkilerinin kolayca görülebileceğini basit bir soru ile dile getirirler: “Bu dönemde tüm Avrupa’da manastır hayatı yaşayan topluluklar İnanç Çağı’nın önemli bir delili olarak gösterilmektedirler... Manastır hayatı öbür dünyaya yönelik sade bir hayat, yani dünyadan geri çekiliş anlamına gelir. Eğer Ortaçağ dünyası bu derece kutsalla dolu idiyse, o zaman niçin bu kadar çok insan dünyadan geri çekilmek istemiş olsunlar ki?”

Son yıllarda Ortaçağ din tarihçilerinin yaptığı araştırmalar artık tarihte böyle bir “İnanç Çağı” olmadığı tezini ortaya koymaktadır. Rodney Stark sözünü ettiğimiz makalesinde bu araştırmaların verilerinden örnekler sunar:

“Ortaçağlar’da kitleler kiliseye çok nadir gitmişlerdir. Alexander Murray Ortaçağ İtalyan dinî hayatını anlatırken XIII. yüzyılda toplumun önemli bir kısmının kiliseye hemen hemen hiç gitmediğini söyler.

Murray, Dominikan tarikatının önde gelenlerinden olan Romalı Humbert'in *Vaizlerin Eğitimi* isimli elkitabında keşişlerine tavsiyelerde bulunurken insanlara ancak pazaryerlerinde, şenliklerde, gemilerde ulaşabileceklerini tenbihlediğini hatırlatır. Murray'e göre bu ifade insanlara kilisede ulaşamayacağını göstermektedir. Humbert kitabında insanların kiliseye ender gittiklerini, gidenlerin de vaazlara katılmadıklarını itiraf etmektedir. Dahası Humbert ruhban sınıfının da kumar, zevkusafa ve daha başka kötü şeylere dalmış olmaları sebebiyle kiliseye pek uğramamalarından yakınır... Anonim İngiliz yazarı *Dives and Pauper* (yaklaşık 1410 yılı) şu sözlere yer verir: 'Bugünlerde insanlar Tanrı'nın tebliğini (kilise vaazını) duymaya pek istekli değiller. Kiliseye gelmek zorunda olduklarında da geç gelip erken ayrılıyorlar. İnsanlar kiliseye değil, meyhaneye gitmeyi tercih ediyor.'... Bu bilgileri destekleyen bir diğer veri de Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde bugüne kadar ayakta kalan mahalle kiliselerinin mahalle nüfusuyla kıyaslandığında çok az kişiyi barındıracak küçüklükte olmasıdır... İnsanların genelde kırsal alanlarda yaşadığı XIX. yüzyılın sonlarına kadar büyük kasaba ve şehirlerin dış bölgelerine bakıldığında da ancak birkaç kilise vardı. Dahası, Eamon Duffy'nin belirttiği gibi, kırsal kesimdeki kiliselerin önemli bir kısmında papaz yoktu. Mesela XVI. asırda Strasburg Piskoposluğu bölgesindeki kiliselerin en azından %25'inde, Cenova bölgesindekilerin ise %80'inde papaz yoktu; olanların da papazları görevlerinin başında pek bulunmuyorlardı. Oxfordshire piskoposu kendi bölgesinde bulunan 192 kiliseye gerçekleştirdiği teftişte 58 papazın görev yerlerinde olmadığını tespit etmişti. 1530'da William Tyndale İngiltere'de papazların ve yardımcılarının neredeyse hiçbirisinin *Rabbin Duası*'ni bilmediklerini veya İngilizce'ye tercüme edemediklerini yazıyordu. Bu bilgiler 1551 yılında Gloucester piskoposunun kendi bölgesindeki papazları planlı bir şekilde imtihana tabi tutmasıyla da onaylanmıştır. Bu imtihanlarda 311 papazın 171'i On Emir'i sayamamıştır... Oxford piskoposluk bölgesinin 1738 yılı teftiş raporunda 30 kiliseye dört büyük dinî bayramdaki Komünyon Ayini'ne 911 kişinin katıldığı belirtilmektedir." (Stark 2000: 47-8).

Tabii bu rakamlar sekülerleşme teorisyenlerinin pek işine yaramamaktadır. Eğer bunlar XX. yüzyılın verileri olsaydı sekülerleşme tezini savunanlarca yaygın bir sekülerleşmenin delili olarak kullanılırlardı. Bugün belki Avrupa'nın birçok ülkesinde dinî katılım düşük olabilir, ama bunun sebebi modernleşme değildir. Çünkü modern dönemle geçmiş döneme ait veriler arasında kayda değer bir farklılık yoktur.

Yeni paradigmanın sözcüleri bu noktada önemli bir tespiti daha dikkatimize sunmaktadırlar. O da zaten Avrupa'nın başarılı bir şekilde Hıristiyanlaştırılmadığıdır. Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu'na yayıldığı ilk dönemde kilise, imparatorluğun dış bölgelerindeki halkı ve Avrupa'nın geri kalan kısmını Hıristiyanlaştırmada başarısız olmuştur. Çünkü Hıristiyanlık Avrupa'nın çoğunda tebliğle değil, kralları ulusal aziz ilan ederek yayılmayı seçen, dolayısıyla da insanları kendisine sadece ismen bağlayan bir din oldu. Bu durum Kuzey Avrupa ve İskandinav ülkeleri için daha fazla geçerlidir. Onun için sekülerleşme teorisyenlerinin kendi tezlerini ispat için İskandinav ülkelerini öne çıkarmaları,

bu ülkeleri Avrupa'nın en ilk ve en hızlı sekülerleşen ülkeleri olarak göstermeleri gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü bu ülkeler zaten ilk planda başarılı bir Hıristiyanlaşma süreci yaşamamışlardır

### **Batı dışındaki gelişmeler: Sovyetler, Uzakdoğu ve İslam dünyası tecrübeleri**

Yeni paradigmanın sözcüleri modern dünyanın geçmişe göre daha seküler olmadığı tezini savunurken Batı dışındaki üç coğrafyayı dikkatlere sunmaktadırlar. Bunlar, Ateistik Komünizm'in tesis edilmeye çalışıldığı eski Sovyet bloğu; büyüsel inanç ağırlıklı olduğu için rasyonalite karşısında dayanamayacağı düşünülen Uzakdoğu; ve modernite ile uyuşmasının mümkün olmayacağı düşünülen İslam dünyasıdır. Bu bölgelerin mercek altına alınmasıyla ortaya çıkan sonuç, modernleşmenin dinin toplumsal rolünü zayıflattığı neticesine varmanın pek mümkün olmadığıdır.

Seküleriteye karşı çıkış örneklerinden belki de en önemlisi kendisini “dinin yerküreden tamamen silineceği kaçınılmaz sekülerleşme sürecinin öncü gücü” olarak gören Ateistik Komünizm'in hakim olduğu Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'da yaşandı. Yetmiş yılı aşkın bir süre devlet eliyle kararlı bir anti-din politikasının uygulandığı, “aydınlanmış” eğitimcilerin çocukları hurafelerden kurtaracakları bir sekülerite dönemi başlattığına inanılan Sovyetler'de din önemli bir canlanma sürecine girdi ve Aziz Vladimir, Karl Marx'ı tahtından indirdi. Berger'in (1995: 16) ifadesiyle Rusya Ortodoksluğu'nun gösterdiği bu canlanmanın “Sovyet rejiminin elit tabakasında, komiserlerin çocukları arasında olması daha bir önem taşımaktadır.” Dolayısıyla sekülerleşme teorisi dinî hayatın aktif bir şekilde engellendiği bir yerde bile geçersiz olmuştur. Ayrıca Sovyet yönetiminde kalan Yahudiler ve Müslümanlar için de aynı dinî canlanma söz konusudur.

Bugün eski Sovyet Bloğu'nda ateistlerin oranı Batı Avrupa veya Amerika'dakinden çok fazla değildir. Mesela Macaristan'da ateistlerin oranı ancak %4'dür. Yine aynı ülkede kiliseye ayda bir defa gitme oranı 1981'de %16 iken 1991'de %25'e ulaşmıştır. Rusya'da dindar olmadıklarını söyleyenlerin oranı 1991'de %53 iken, 1996'da bu oran %37'ye düşmüştür (Stark 2000: 58). Bu dinî görüntüyü politik alanda da gözlemlemek mümkündür. Geleneksel dinin politik alanda ne kadar etkin olabileceğinin bir göstergesi olan Polonya'daki Katolik ayaklanma tüm dünyayı şaşırtmıştır. Rodney Stark devlet eliyle ve baskıcı yöntemle gerçekleştirilen bir sekülerite politikasının sonuç vermeyeceğini, sonuçta dinin belki daha da güçleneceğini, sosyalist ülkeler örneğine dayanarak şu çarpıcı cümlelerle ifade eder: “Seküler devletler dinin kökünü kazıyamazlar... Dinin kökünü ne kadar çok kazımaya çalışılırsa, karşılarında o kadar çok dinî başkaldırı bulurlar... Lenin'in bedeni belki sırça katafalkta

sergilenebilir. Ama hiç kimse onun Marx'ın sağ yanında, hatta sol yanında oturmak için göğe yükseltildiğini düşünmez. Volga nehri üzerine kurulan barajlar insanlara evrenin anlamını anlatamaz. Dahası, baskıcı devletler bireysel mahrumiyetleri arttırdıkça dinî uyarılar kısılcımlanır. Belki de din hiçbir vakit yeraltına indiği zamanki kadar güçlü olmaz.” (Stark 2000: 59).

Sekülerleşme teorisinin test edildiği bir diğer coğrafya ise Asya dinlerinin hakim olduğu Uzakdoğu'dur. XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu bölgede (Japonya, Çin, Tayvan, Hong Kong, Malezya, ...) büyüsel içerikli halk dinlerinin modernizme çok kolay boyun eğeceği düşünülmekteydi. Mesela yüksek teknolojiye sahip bir tüketim toplumu olan Japonya'da Şinto dininin pratikleri yok olmaya adaydı. Ama öyle olmadı. Japonya'da Şinto dini güçlendi. Yeni otomobillerin Şinto mabetlerinde kutsanması, yeni evlerin, büroların veya fabrikaların cin çıkarma duası yapıldıktan sonra inşa edilmesi, çocukların mabetlerde kutsanması hala yaygın dinî pratikler arasındadır. Tayvan'da bir asır öncesine göre bugün daha fazla oranda halk mabedi vardır ve yaklaşık %70 mabetlere gitmektedir. Bu bölgede geleneksel din eskiye ait ve kırsal kesimle sınırlı bir görüntü sergilememekte; modern hayattan dışlanması gereken bir şey olarak görülmemektedir. Kısacası din modern hayatla birlikte var olabileceğini ortaya koymuştur (Stark 2000: 60).

Yeni paradigma savunucularının sekülerleşme tezinin yanlışlığını gösterdiğine inandıkları coğrafyalardan bir diğeri ise XX. yüzyılda Endonezya'dan Mağrib'e kadar inananlarının dine bağlılıklarının azalmak bir yana arttığını söyledikleri İslam dünyasıdır. Bu haliyle İslam dünyası sekülerleşme tezine tam bir tezat oluşturmaktadır (Haynes 1998: 212). Yeni paradigma savunucularının İslam dünyasını baz alarak dinin modernite ile uyuşup uyuşmayacağı konusundaki tespitleri, belki de İslam dünyasının kendi sosyal bilimcilerinin gözlem alanına dahil etme cesaretini dahi gösteremeyecekleri bir özellik taşımaktadır. Rodney Stark (2000: 59) “İslâmî inançla modernleşme arasında, sekülerleşme doktrinini olağanüstü derecede yalanlayan derin bir uygunluk görünmektedir” derken, Peter Berger ise detaylı bir değerlendirme ile şunları söylemektedir:

“İslâmî hareket, kendilerini ilerici olarak tanımlayan entellektüellerin hala iddia ettikleri gibi kesinlikle daha az modernize olmuş veya "gerici" olarak nitelendirilebilecek bir toplum peşinde değildir. Hatta aksine bu hareket modernleşmiş şehirlerde daha güçlüdür ve bazı ülkelerde de Batı tipi yüksek eğitim almış insanlar tarafından benimsenmektedir. Birçok üst sınıftan ailelerin kız çocuklarının başörtüsü ve İslâmî iffetin gereği bir giyim tarzını tercih ettikleri Mısır ve Türkiye buna örnek gösterilebilir.” (Berger 1996/97: 9).

Rodney Stark İslam'la ilgili tespitleri için aralarında Türkiye'nin de bulunduğu İslam dünyasının farklı bölgelerinde yapılan araştırmaları örnek gösterir. Bu araştırmalara göre Müslümanların dine bağlılıkları eğitim ve meslekî prestijle olumlu bir şekilde ilişkilidir. Ayrıca da İslam esnek yapısıyla modernitenin tehditlerine karşı kendisini uyarılma kabiliyetine sahiptir. Stark, İslam dünyası ile ilgili araştırmaları değerlendirdikten sonra elde çok fazla veri olmadığını belirtir, fakat sözlerini ilginç sayılabilecek bir cümle ile tamamlar: "...Ama şurası da var ki, bilgili hiçbir gözlemci günümüz İslamının bu gürleyen canlılığını keşfetmek ve İslam'ın modernleşmeyle doğru orantılı olduğunu anlamak için bu tür verilere bile ihtiyaç duymaz." (Stark 2000: 60).

### **Bilimin dinin yok oluşuna neden olacağı tezinin tenkidi**

Sekülerleşme tezine karşı çıkan yeni paradigmanın ele aldığı temel noktalardan birisi de bilim-din ilişkisidir. Sekülerleşme tezi bilimle dinin uyuşup uyuşmayacağını tartışmak bir yana, modernleşmenin tüm boyutları arasında din için en öldürücü olanının bilim olduğunu, insanlığı inanç tutsaklığından bilimin kurtaracağını iddia etmiştir.

Yeni paradigma savunucularına göre ise din ile bilimin uyuşmaz olduğu varsayımı bir efsaneden ibarettir (Stark 2000: 57). Bilim adamları öyle dikkate değer bir şekilde din karşıtı değildirler, onların din ile ilişkileri diğer insanlarınkinden farklı değildir (Wuthnow 1985). Bilim adamlarının dinî inançları ve davranışları üzerine yapılan araştırmalar bu kanaatin yanlış olduğunu ortaya koymaktadır. Amerika'da 1969 yılında 60.000 dolayında profesör üzerinde gerçekleştirilen çok geniş çaplı bir araştırma bunun en net örneklerinden birisidir. Araştırma "Şu andaki dininiz nedir?", "Dinsel ritüellere ne kadar sıklıkta katılırsınız?", "Kendinizi ne kadar dindar görmektesiniz?" ve "Kendinizi dindar muhafazakar görüyor musunuz?" şeklinde anket sorularına yer vermiştir.

Temel bilim alanlarını kapsayan bu araştırmanın sonuçları iki açıdan bilimle dinin uyuşmazlığı tezini tehdit etmektedir. *Birincisi*, dindarlık oranı beklenenden yüksektir. *İkincisi*, tabii bilimlerdeki bilim adamları sosyal bilimlerdekilere göre daha dindardırlar. Mesela matematik ve istatistik bilimlerinde kendisini dindar olarak tanımlayanların oranı %60 iken, psikolojideki oran %33'tür. Yine matematik ve istatistik alanında kendisini "hiçbir dine mensup değil" olarak tanımlayanlar %27 iken, psikolojideki oran %48'dir. Dinî ritüellere katılım oranları da genel nüfusunkinden farklı değildir (1973 tarihli General Social Survey Amerikalılar'ın %44'ünün ayda iki veya üç defa kiliseye gittiklerini ortaya çıkarmıştır). Matematik ve istatistikçilerin %47'si; fiziksel bilimlerle uğraşanların da %43'ü ayda iki-üç

veya daha fazla kiliseye gittiklerini belirtmişlerdir. (Wuthnow, 1985: 190, 199; Stark & Finke 2000: 53-54).

Bilimsel disiplinlere göre dindarlık oranları

	% Kendisini dindar olarak tanımlayan	% Kiliseye düzenli devam eden	% Kiliseye hiç gitmeyen	% Dindar muhafazakâr olan	% Hiçbir dinî mensubiyeti olmayan
Matematik/İstatistik	60	47	35	40	27
Fiziksel bilimler	55	43	38	34	27
Hayat bilimleri	55	42	36	36	29
Sosyal bilimler	45	31	48	19	36
Ekonomi	50	38	42	26	30
Politik bilimler	51	32	43	18	30
Sosyoloji	49	38	43	16	36
Psikoloji	33	20	62	12	48
Antropoloji	29	15	67	11	57

Carnegie Commission Survey: 60,028 Amerikalı akademisyen

Bu kapsamlı araştırmayı değerlendiren Rodney Stark şu tartışmayı gündeme getirmektedir: “Eğer sekülerleşme varlığını bir yerde göstermek durumunda ise bunu ilk önce bilim adamları arasında yapmalıdır!.. Dahası, böyle bir şey bilimsel kabul edilen tabii bilimlerle uğraşan bilim adamları arasında olmalıdır!..” (Stark & Finke 2000: 53-54). Yukarıda sözünü ettiğimiz araştırma Stark’ın bu sorgulamasını haklı göstermektedir, çünkü “daha fazla bilimsel alan kabul edilen tabii bilimlerle uğraşanların sosyal bilimlerdekilere göre daha dindar oldukları” gözlenmiştir. Tabii bilimlerle uğraşanlar daha düzenli olarak kiliseye gitmekte ve kendilerini daha dindar veya dindar muhafazakar olarak tanımlamaktadırlar. Bu araştırma lisans ve lisansüstü öğrencileri üzerinde yapılan başka araştırmalarla da desteklenmiştir. Ayrıca bu araştırmalara göre gerek profesörler, gerekse öğrenciler boylamsal olarak değerlendirildiğinde akademik eğitimleri ilerledikçe dindarlık düzeyleri düşmemektedir (Wuthnow 1985: 191).

Bu tablodan çıkan bir başka ilginç nokta daha vardır. Sosyal bilimlerdeki, özellikle de inançsızlığın kalesi olarak bilinen psikoloji ve antropoloji ile uğraşanlar, fiziksel bilimlerdekiyle karşılaştırıldığında kiliseye gitmemede veya kendilerini dindar olarak tanımlamamada neredeyse iki kat yüksek bir oran sergilemektedirler. Yani “en dinsiz” veya “en az dindar” olanlar neden en az bilimsel olan disiplinlerde bulunmaktadırlar? Robert Wuthnow’a göre bunun sebebi bu disiplinlerin dine karşı peşin fikirlerini eğitim ve araştırmalarına yansıtmasıdır (Wuthnow 1985: 197). Dolayısıyla bu tablodan çıkarılması gereken genel sonuç, sekülerleşme tezinin kendilerinden dini silip süpürmelerini beklediği bilim adamlarının dinî inançla aralarının iyi olmasıdır.

Bilim-din ilişkisinde bilimin imtiyazlı bir konuma yükseltilmesine yönelik tenkitlerden belki de en önemlisi bugünlerde *bilim sosyolojisi* alanından gelmektedir. Bugünlerde birçok bilim sosyoloğu bilimin de diğer bilgi formları ve inanç gibi sosyal olarak oluşturulmuş bir realite olduğunu savunmaya başladılar. Onlara göre mesela Durkheim’in din için “toplumun kendisinin oluşturduğu bir realite olduğu” iddiası ve hatta yanlışlanamaz gibi görünen bilimsel gerçekler de (mesela  $2 + 2 = 4$ ) sosyal tecrübenin yansımalarıdır.

Yeni paradigma savunucuları Aydınlanma ve onun uzantısı olan sekülerleşme teorisinin bilimi XIX. yüzyılın başlarından itibaren bir “âmentü” haline getirdiklerini, ama 1950’lerden itibaren bilimin de insanın en temel sorularına cevap vermede sınırları olduğunu görmeye başladığını ifade etmektedirler. Çünkü o yıllardan itibaren bilimin pozitif denilen alanda da sınırlı olduğu ortaya çıkmaya başladı. Evrenin tüm sırlarının bilim tarafından keşfedileceği düşüncesinin bir ütopya olduğu anlaşıldı ve insan “Nereden geldim, nereye gideceğim, hayat ve ölümün anlamı nedir?” gibi varoluşsal sorularla yine baş başa kaldı. XX. yüzyılda da yine kişi başına bir ölüm düştü. Bilim “nasıl”ın cevabı ile yetindi, “niçin”in cevabı ise yine dinde saklı kaldı.

### **Anlam arayışı ve dinin vazgeçilmezliği**

Dinin sosyolojik değerlendirmesinde ortaya çıkan farklılıkların temel sebebi dine bakışın hangi düzlemde gerçekleştirildiği, dinin hangi gözle değerlendirildiği ile yakından ilgilidir. Mesela Brian Wilson gibi “din sosyal bir kurumdur” yaklaşımıyla kurumsal anlamda değerlendirmede bulunanlar mabetlere devam veya dinî kurumlara katılım gibi tamamıyla sosyal aktiviteleri dikkate alarak modernite ile birlikte dinin zayıfladığını iddia etmektedirler. Ama dinin “bir anlam sistemi” olduğu yaklaşımını benimseyenler ise dinin metafizik alanı, dolayısıyla da içinde yaşanan dünyayı anlamlandıran bir olgu olduğunu, bu anlamlandırmanın da insan için önemini hiçbir zaman kaybetmediğini düşünmektedirler.

Onlara göre bu önem modernite ile gerilemek yerine giderek artan bir ivme göstermiştir (Hervieu-Léger 2000: 33-4).

Modern toplumun giderek daha fazla hissetmeye başladığı somut gerçekliğin bir kâbusa dönüşmesi ancak fiziksel dünyanın ötesini dikkate alan bir hayat anlayışı ile aşılabılır. Ancak böyle bir yönlenme insanlara anlam sunabilir. İnsan “sınırsız bir tatminsizlik” karakterine sahiptir ve hep daha iyisini yapabileceğini düşünür. Swatos ve Christiano (2000: 17) sekülerleşme diye tanımladığımız şeyin modernleşme tecrübesiyle birlikte “daha iyisini yapma” süreci olduğunu, ama dinin *en iyi* “daha iyisini yapma” kurumu olduğunu ifade ederler. Onlara göre kutsal, elde edilebileceklerin en iyisidir.

Modernleşmenin bir taraftan insanlara somut yararlar ve imkanlar sağlarken diğer taraftan hem kurumsal hem de psikolojik anlamda hoşnutsuzluklar doğurduğu, yeni paradigma sahiplerinin hemfikir oldukları noktalardan birisidir. Din insanlara her anlamda teselli kaynakları sunarken modern sekülerizm insanların ferdî elemelerini ve dünyadaki adaletsizlikleri teselli etme kapasitesinden mahrumdur. Berger bu noktada şu çarpıcı ifadeleri kullanır: “Maddi-manevi mahrumiyetlere maruz kalan, fiziksel acılar yaşayan, hatta en basitinden geçimsiz bir evliliğe tahammül etmek zorunda olan bir insana ilerleme efsanesinin o büyük ideallerinin -tabii bilimlerin o inanılmaz zaferlerinin, ulusal bağımsızlıkların veya devrimci hareketlerin başarısının- sunacağı hiçbir şey yoktur... Aydınlanma sekülerizmi bu anlamda sahip olduğu potansiyeli tamamen kaybetmiş ve sonuçta dinin teselli kabiliyeti insanların gözünde yeni bir güvenilirlik kazanmıştır.” (Berger 1995: 15). Kısacası, Aydınlanma inancı veya bilim hiçbir zaman dünyayı anlamlandırma görevini tamamıyla devralamaz.

Din, dünyada tecrübe edilen kısıtlı varlık alanının ötesine yönelik bir anlam arayışı için her zaman insanlığın önemli bir tecrübe alanı olmuştur. Aydınlanma'nın çağdaş entellektüel temsilcisi olan sekülerleşme teorisyenleri bu tecrübe alanının zamanla yok olacağını umdular. Ama yeni paradigmanın temsilcileri bugüne kadar böyle bir şeyin olmadığını ve yakın gelecekte de olmasının mümkün görünmediğini, çünkü aşkınlıktan yoksun bir insan varlığının anlamsız olacağını savunmaktadırlar.

## **Sonuç**

Sekülerleşme teorisi modernleşme ile dinin yok olacağını iddia etmişti. Teoriye karşı çıkan yeni paradigmaya göre ise modernleşme dinin yok olmasına sebep olmamıştır ve olmayacaktır. Çünkü modern zamanlarda dindarlık standartlarında veya insanoğlunun tabiat üstüne olan inançlarında geçmişe göre bir düşüş gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla, XXI.

yüzyılda dünyanın bugünkünden daha az dinî olacağını, dinin öleceğini düşünmek için de hiçbir sebep yoktur. Onlara göre asıl sosyal bilimlerin modernleşmesiyle sekülerleşme teorisi ölecektir. Bu ifade de sosyal bilimsel anlayışın dine karşı hala Aydınlanma felsefesinin izlerini yansıtan bakış açısını terk etmesi, artık modern bir yaklaşım sergilemesi gerektiği talebini dile getirmektedir. Çünkü artık Aydınlanma'nın temel araçları ömürlerini tamamlamışlardır.

Sekülerleşmenin gerçekleştiği kabul edilse bile bu, dinin sonunun geldiği anlamını taşımaz. Çünkü sekülerleşme bir kere gerçekleşmesi halinde geriye dönüşü olmayan, giderek bağımsızlık kazandıran bir olgu değildir. Yeni paradigma savunucularından bazılarına göre sekülerleşme dinî gelişim dairesinde var olabilen, ama neticede dine zarar vermeyen bir safha olarak görülmelidir. Dahası, sekülerleşme teorisi Batı ve Kuzey Avrupa gibi dünyanın belirli bir coğrafyası üzerinde temellendirilmektedir. Onun için teoriyi evrensel bir gerçeklik gibi sunmak ve her toplumun böyle bir süreç yaşamasını sosyolojik anlamda kaçınılmaz görmek yanlıştır.

*Religion as a Chain of Memory* isimli eserinde Daniele Hervieu-Léger (2000: 2-4, 131, 141-3, 167-8) dinin nesiller boyu aktarımla bize ulaşan bir hafıza zinciri olduğu tezini işler. Modernite nesiller arası ilişkide daha önceki dönemlere göre zincirin farklı bir halkasıdır; nesiller arasındaki geleneksel ilişki şeklini değiştirmiştir. Ama hiçbir zaman zincirin kopmasına neden olmamıştır. Modernleşme ile birlikte din önemsizleşmemiş, dinî semboller günlük yaşamın her alanında var olmaya devam etmiş, sadece dinin sosyal ve kültürel yapısı dönüşüme uğramıştır. “Atalarımız gibi inanalım” anlayışı bireysel meşrulaştırmalara dönüşmüş, otorite kaynakları değişmiştir. Ama bu değişim ve dönüşüm hiçbir zaman dinin dinamik bir sosyal ve kültürel güç olarak varlığını devam ettirmesine engel olmamıştır. Belki din kurumsal boyutta zayıflamıştır, ama bireysel boyutta güçlenmiştir. Dolayısıyla, modernitenin kendi çocuğu olan bireyselleşme vasıtasıyla dini güçlendirdiğini; ve dahi artık ölenin din değil, sekülerleşme teorisi olduğunu iddia etmemiz için önemli bir nedenimiz vardır.

## **Kaynakça**

Bellah, Robert N. (1970), *Beyond Belief*, New York: Harper & Row.

Berger, Peter L. (1995), “From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity”, *The Sociology of Religion* içinde (ed) Steve Bruce, c. I, s. 636-646, Aldershot (İngiltere): Edward Elgar Pub.

Berger, Peter L. (1996/97), “Secularism in Retreat”, *National Interest*, s. 3-12.

- Davie, Grace (1990), "Believing without belonging: Is this the future of religion in Britain?" *Social Compass*, 37: 455-69.
- Davie, Grace (2000), *Religion in Modern Europe*, Oxford: Oxford University Press.
- Hadden, Jeffrey K. (1989), "Desacralizing Secularization Theory", *Secularization and Fundamentalism Reconsidered* içinde (ed) J. K. Hadden & A. Shupe, s. 3-26, New York: Praeger House.
- Haynes, Jeff (1998), *Religion in Global Politics*, London: Longman.
- Hervieu-Léger, Daniele (2000), *Religion as a Chain of Memory*, Fransızca'dan çev. Simon Lee, Cambridge: Polity Press.
- Juergensmeyer, Mark (1995), "Anti-Fundamentalism", *Fundamentalisms Comprehended* içinde (ed) Martin E. Marty & R. Scott Appleby, Chicago University Press.
- Macionis, John J. & Ken Plummer (1977), *Sociology: A Global Introduction*, Prentice Hall.
- Martin, David (1991), "The Secularization Issue: Prospect and Retrospect", *The British Journal of Sociology*, 42: 3, s. 465-474.
- Shiner, Larry, (1967/1995) "The Concept of Secularization in Empirical Research", *Journal for the Scientific Study of Religion*, (VI) 2, 207-220. Ayrıca *The Sociology of Religion* (ed) Steve Bruce (1995), c. I, s. 503-516, Aldershot (İngiltere): Edward Elgar Pub. içinde yayınlanmıştır.
- Stark, Rodney (2000), "Secularization: R.I.P.", *The Secularization Debate* içinde (ed) William H. Swatos & Daniel V. Olson, s. 41-66, New York, Rowman & Littlefield. Makale aynı başlıkla *Sociology of Religion* dergisinde (1999, 60: 249-273) yayınlanmıştır. Ayrıca daha sonra bir kitapta bölüm olarak yer almıştır (Rodney Stark & R. Finke, *Acts of Faith*, Berkeley: University of California Press, 2000, s. 57-79).
- Stark, Rodney & William Sims Bainbridge (1985), *The Future of Religion*, Berkeley: University of California Press.
- Stark, Rodney & Roger Finke (2000), *Acts of Faith*, Berkeley: University of California Press.
- Swatos, William H. & Kevin J. Christiano (2000), "Secularization Theory: The Course of a Concept", *The Secularization Debate* içinde (ed) William H. Swatos & Daniel V. Olson, s. 1-20, New York: Rowman & Littlefield Pub.
- Wilson, Brian (1976), *Contemporary Transformation of Religion*, Oxford: Clarendon.
- Wilson, Brian (1982), *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Brian (1985), "Secularization", *The Sacred in a Secular Age* içinde (ed) Phillip E. Hammond, s. 1-20, Berkeley: University of California Press.
- Wuthnow, Robert (1985), "Science and the Sacred", *The Sacred in a Secular Age* içinde (ed) Phillip E. Hammond, s. 187-203, Berkeley: University of California Press.