

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Sekülerleşme Teorisi

Volkan Ertit

Besim F. Dellaloğlu'nun Sunuşuyla

**Sekülerleşen
Türkiye'nin
Analizi**

LIBERTE

Sekülerleşme Teorisi

Volkan Ertit

ISBN: 978-605-9823-42-5

Liberte Yayınları® / 227

1. Baskı: Şubat 2019

© 2019, Liberte Yayınları®

Tüm hakları saklıdır. Tamamı veya herhangi bir parçası, hiçbir şekilde fotokopiyle veya başka yöntemlerle çoğaltılamaz ve dağıtılamaz. Yayınevimiz bunu yapanlar ve buna teşebbüs edenler hakkında kanunî takibat yaptırma hakkına sahiptir.

Yayın Editörü: **Muhammet Emin Çifçi**

Yayın Koordinatörü: **Emre Turku**

İç Tasarım: **Liberte Yayınları**

Kapak Tasarımı: **Mesut Koçak**

Baskı: **Tarcan Matbaası**

Adres: İvedik Cad. Mercan 2 Plaza, No: 417, Yenimahalle, Ankara

Telefon: (312) 384 34 35-36 | Faks: (312) 384 34 37 | Sertifika No: 25744

LiBeRtE
yayıngrubu

Adres: GMK Bulvarı No: 108/16, 06570 Maltepe, Ankara

Telefon: (312) 230 87 03 | Faks: (312) 230 80 03

E-mail: info@liberte.com.tr | Web: www.liberte.com.tr | Sertifika No: 16438

Liberte Yayınları® Liberte Yayın Grubu'nun tescilli bir markasıdır.



Volkan Ertit

Lisansını Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe bölümünden alan Ertit, birinci yüksek lisans derecesini Belçika'daki Katolik Leuven Üniversitesi'nin Avrupa Çalışmaları Bölümü'nden "Avrupa Sekülerleşme Tarihi" üzerine yazdığı tez ile almıştır. İkinci yüksek lisansını Fransa'daki The Institut Européen des Hautes Etudes Internationales'de (Avrupa Uluslararası Çalışmalar Enstitüsü) Türkiye'nin sekülerleşme tarihi üzerine yaptığı çalışma ile almıştır. Doktorasını Hollanda'nın eski adı Katolik Nijmegen Üniversitesi olan Radboud Üniversitesi'nden Alevilerin Sekülerleşmesi üzerine yazdığı tez ile almıştır. Din Sosyolojisi alanında doktora sahibi olan Ertit, 2008 yılında Amerikalı düşünce kuruluşu ATLAS Economic Forum'un "İbn-i Haldun" adına düzenlediği makale yarışmasında "The Articulation of İslâmic Practices and Free Market Principles - Not That Far From Reality" adlı çalışması ile birincilik ödülü almıştır. "Ideas for a Free Society" adlı uluslararası projenin ismi "Özgür Toplumun Değerleri" olan (www.ozgurtoplumundegerleri.com) Türkiye ayağının koordinatörlüğünü yapmış olan Ertit'in çalışma alanları içerisinde sekülerleşme, sekülerleşme teorisi, Batı modernleşmesi tarihi, Aleviler ve Türkiye Sekülerleşmesi yer almaktadır. Ertit uzmanlık alanı olan sekülerleşme teorisi ve Türkiye'nin sekülerleşmesi üzerine yurtdışında Viyana (Avusturya) ve Pitzer College'da (Amerika Birleşik Devletleri), yurtdışında ise farklı üniversitelerde ve düşünce kuruluşlarında 30'un üzerinde konferans vermiş, çeşitli tartışma programlarında ve gazetelerde sekülerleşme kavramı ile ilgili fikirlerini geniş kitleler ile paylaşmıştır.

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1: Sekülerleşme Nedir?	47
BÖLÜM 2: Sekülerleşme Ne Değildir?	73
BÖLÜM 3: Sekülerleşme Kavramının Tarihi	99
BÖLÜM 4: Sekülerleşme Teorisi	111
BÖLÜM 5: Sekülerleşme Teorisinin Birinci Ayağı: Bilimsel Gelişmeler	125
BÖLÜM 6: Sekülerleşme Teorisinin İkinci Ayağı: Kapitalizm	165
BÖLÜM 7: Sekülerleşme Teorisinin Üçüncü Ayağı: Kentleşme	193
BÖLÜM 8: Sekülerleşme Teorisi Ne Değildir?	225
BÖLÜM 9: Diğer Teoriler	245
BÖLÜM 10: Türkiye'nin Sekülerleşme Pratiği	261
BÖLÜM 11: Sonuç	319
BÖLÜM 12: Kısa Sorular / Kısa Cevaplar	329
Referanslar	373
Dizin	421

*Bu kitap, 1. Dünya Savaşı sırasında, Prusya Akademisi'nden dışlanma pahasına, bilimsel çalışmalarını Alman İmparatoru için değil bilimin kendisi için yapmaya devam edeceğini açıklayan **Albert Einstein**'a ve yeryüzünün farklı coğrafyalarında onunla aynı kültüre sahip akademisyenlere adanmıştır.*

Not: Bu çalışma, aşağıdaki eserler esas alınarak ortaya konmuştur.

Eserler

- Ertit, V.** (2019). Direnen Teori: Sekülerleşme. (Ed. M. A. Kirman & V. Ertit). *Sekülerleşme Tartışmaları*. Ankara: Kadim.
- Ertit, V.** (2018). Secularization: The Decline of the Supernatural Realm. *Religions*, 9 (92).
- Ertit, V.** (2018). God is Dying in Turkey as Well: Application of Secularization Theory to a Non-Christian Society, *Open Theology* 4, 192-211.
- Ertit, V.** (2017). Din Merkezli Sekülerleşme Kavramı Yerine Metafizik Merkezli Sekülerleşme Kavramı. *Mütefekkir*, 4 (8), 297-312.
- Ertit, V.** (2017). *Secularization of Alevis in Turkey. An Extension of Steve Bruce's Secularization Paradigm and Its Application to Alevi Communities in Turkey*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Radboud Üniversitesi, Hollanda.

Kısaltmalar

akt. : Aktaran

bk. : Bakınız.

Çev : Çeviren

Ed. : Editör veya editörler

TÜİK : Türkiye İstatistik Kurumu

t.y. : “T”arih “Y”ok demektir. Bir referansın tarihi belirtilmemiş ise yanına yıl yerine t.y. yazılmıştır. Ör: (YÖK İstatistikleri, t.y.).

[] : Köşeli Parantez.

Çalışmada köşeli parantez iki amaçla kullanılmıştır. Birinci amaç herhangi bir yazardan alıntı yapılmış fakat bu alıntının içine yazar olarak ben ekleme yapmışsam köşeli parantez ile belirtilmiştir. Ör: Charles Glock’un ifade ettiği gibi, “Hinduizm’de [ya da İslam’da], bir bireyin uyandıktan akşam yatağına gideceği süre boyunca yapıp ettikleri..” metindeki “ya da İslam’da” ifadesi benim tarafımdan eklenmiştir. Glock’un orijinal alıntı yapılan metninde böyle bir

ifade yoktur. İkinci amaç ise, sosyal bilimler literatüründe bilinen eserlerin ilk basım yıllarının da belirtilmesi için referanslarda kullanılmıştır. Ör: (Durkheim, 2008 [1912]). Buradaki 1912 yılı, bahsi geçen eserin ilk basıldığı yılı göstermektedir.

Çalışma boyunca kullanılan köşeli parantezlerin bu bilginin ışığında okunması gerekmektedir.

vb. : Ve bunun gibi, ve benzeri.

vd. : Ve diğerleri (Çok yazarlı çalışmalar için)

Tablolar, Şekiller ve Kutular

Tablo 1.	Üç kitle gazetesinde “Laik-Laiklik-Laikleşme” kavramları ile “Seküler-Sekülerizm-Sekülerleşme” kavramlarının kullanım sıklığı	90
Tablo 2.	2091-2093 Arasındaki Güneş Tutulmalarından Örnekler	136
Tablo 3.	Çocuk Felci, Boğmaca ve Difteri hastalıklarına Bağlı Olgu ve Ölüm Sayıları, 1970-2003, Türkiye	146
Tablo 4.	Giresun İlinde Dinî Değerlere Yönelik Kuşaklararası Tutum Farklılıkları	234

Şekil 1.	Doğaüstü Alan	48
Şekil 2.	Sekülerleşme Teorisi	122
Şekil 3.	Sekülerleşme Teorisinin Bilimsel Gelişmeler Ayağı	134
Şekil 4.	Sekülerleşme Teorisinin Endüstriyel Kapitalizm Ayağı	168
Şekil 5.	Sekülerleşme Teorisinin Kentleşme Ayağı	194

Kutu 1.	Dinîmsi Yapı	59
Kutu 2.	Oruç ve Sekülerleşme	64
Kutu 3.	Halley Kuyruklu Yıldızı	137
Kutu 4.	Açıklanamayan Doğa Olayı: Hareketli Kayalar	139

Kutu 5.	Teknoloji ile Kanseri Engelleme	148
Kutu 6.	Atatürk Barajı ve Harran Ovası'nın Google Uydu Görüntüsü	151
Kutu 7.	Kibar Feyzo ve Mobilizasyon	204
Kutu 8.	Asch Deneyi	206
Kutu 9.	Su Balesi Yapan Sporcular	230
Kutu 10.	Restorana Çevrilen Kiliseler	252
Kutu 11.	Türkiye'nin İlk Eşcinsel Düğünü	287
Kutu 12.	Yeni Tesettür Kültürü	294
Kutu 13.	Aynı Toprağa Gömülemeyen Eşler	309
Kutu 14.	Farklı Hacimlerdeki Çay İçme Bardakları	334

Editörden

EDİTÖRLÜĞÜNÜ YAPMAKTAN BÜYÜK KEYİF ALDIĞIM BU KİTABI elime ilk aldığımda beklentim, sekülerleşme teorisini akademik bir dille Türkiye örneğine uyarlamasıydı. Ancak kitabı okudukça bundan fazlasıyla karşı karşıya olduğumu fark ettim. İzninizle kitabın editörü ve aynı zamanda bir okuru olarak, kitapla ilgili şahsımda heyecan uyandıran noktaları paylaşmak istiyorum.

Elinizde tuttuğunuz bu kitap, yalnızca sekülerleşme teorisinin ne olduğunu yahut Türkiye toplumunun sekülerleşip sekülerleşmediğini anlatmakla kalmıyor, aynı zamanda teoriye evrensel bir nitelik kazandırıyor. Volkan Ertit bu kitapla, sekülerleşme kavramını yeniden tanımlayarak, sekülerleşme teorisini Batı Avrupa ve Amerika merkezli olmaktan kurtarıyor. Ortaya koyduğu tanımla birlikte, sekülerleşme teorisi Hristiyan olmayan toplumlardaki dönüşümleri de açıklayabilecek bir araç haline geliyor. Kitabı özellikle bu yönüyle Türk akademisi için heyecan verici buluyorum.

Kitabın sekülerleşme tartışmalarına sunduğu heyecan verici katkılardan bir diğeri ise Peter Berger ve Rodney Stark gibi alanın bilinen isimlerinin metodolojik yanlışlarını ortaya koyması. Yazar

böylelikle, sekülerleşme tartışmalarının daha sağlıklı bir zemin üzerinde yürütülmesine aracılık ediyor.

Kitapta Türkiye'nin sekülerleşme serüveni, kuvvetli ampirik verilerle ayrıntılı bir şekilde açıklanıyor. Kitapta ortaya konulan tezin güçlülüğüne, Ertit'in akıcı üslubu ve konuyu işleyiş biçimi de eklendiğinde; bu kitabın uzun yıllar boyunca Türkiye'deki sekülerleşme tartışmalarına önemli katkılar sunacağına ve din sosyolojisi derslerinde tartışılan kitaplar arasında yer alacağına inanıyorum.

Kitapla ilgili bir diğer dikkat çekici nokta, yazarın, kitabın anlaşılabilirliğini artırmak için verdiği uğraş. Bu uğraş, kitaba hem biçim hem de üslup açısından yansıyor; kitabı anlaşılır ve akıcı kılıyor. Yazarın okurla kurduğu "takıntı" derecesindeki empati de kitabı okurken akla gelen birçok sorunun cevabının birkaç sayfa içerisinde bulunmasını sağlıyor. Yazar ayrıca kullandığı üslup ile kitabı rijit bir akademik metin olmaktan kurtarıp, konuya ilgi duyan herkesin yararlanabileceği bir eser haline dönüştürüyor.

Kendi adıma, bu denli akademik ahlak ve titizlikle yazılmış bir kitabın editörlüğünü yapmış olmaktan mutluluk duyuyorum. Uzun yıllar sekülerleşme tartışmalarını beslemesi dileği ile...

Muhammet Emin Çifçi

19 Aralık 2018

Steve Bruce'a teşekkür...

Bu kitapta iddia edilenler Türkiye özelinde yeni olsa da, İskoçya'nın Aberdeen Üniversitesi'nden Prof. Steve Bruce'un eserlerinin sekülerleşmeye bakış açımda büyük bir etkiye sahip olduğunu belirtmem gerekiyor.

Bruce'un sekülerleşme kavramını anlatma ve açıklamadaki muazam üslubu ve ikna ediciliği, eserlerinin iç tutarlılığı, dile gösterdiği özen ve akademik ilkelere olan bağlılığı, onu alanın en etkili isimlerinden biri haline getirirken, benim gibi alanın yenileri için de yol gösterici olmuştur. Ancak bu öykünmeye rağmen, Bruce'un yöntemi ile bu kitaptaki yöntem arasında iki temel farklılık mevcuttur: Birincisi, Bruce kendi sekülerleşme paradigmasını Protestan Reformu ile başlatırken; bu çalışma, çerçeveyi genişleterek Protestan Reformu'nu deneyimlememiş toplumların da aynı yöntemle incelenebileceğini iddia etmektedir. İkincisi ise, veri toplamadaki farklılıktır. Bruce, Hristiyan çoğunluğun yaşadığı ülkelerdeki sekülerleşme süreçlerini açıklamaya çalıştığı için veri olarak Kilise'ye gitme oranlarını ve Hristiyanlığın inanç esaslarını merkeze almaktadır. Bu çalışma ise Müslümanların çoğunlukta olduğu bir ülke olan Türkiye'deki toplumsal dönüşümü açıklamaya çalışırken, İslam'ın inanç ve ibadetleri ile birlikte, İslam'ın içinde yer almayan diğer doğaüstü alanla ilgili gündelik pratikleri de merkeze almaktadır.

Bu iki temel farklılık hariç, bu çalışma Bruce'un en bilinen temsilcisi olduğu (klasik) sekülerleşme teorisinin sınırları içerisinde yazılmıştır.

Teşekkür

SEVGİLİ OKUR,

Bu teşekkür bölümü, kitabın sizlere ulaşabilmesi için bana yardımcı olanlara olanlara borç ödemek istediğim yer. Teşekkür bölümlerinin yazar ve eserin yayımlanma süresince ona destek olanlar arasında kısa bir mektuplaşma olduğunu düşünüyorum. O nedenle, izninizle, bu borcumu öderken daha rahat ve bana ait bir dil kullanma arzusundayım. Aksi takdirde, eserin yayımlanma aşamasına gelene kadar, çoğu zaman mahcup etme derecesinde verilen desteğin hakkını ödeyemeyeceğimi düşünüyorum.

Her akademik eser gibi bu eser de yazarın kendi fikirleri ve zamanından daha fazlasını içermektedir. Bir fikre sahip olmak ile onu geniş kitlelere sunacak şekilde kitap içinde sunmak farklı “iş yükleri” gerektirir. Bazı zamanlar kâğıda aktarılacak fikrin ne olduğu, onun nasıl aktarıldığının ve sunulduğunun gölgesi altında kalabilmektedir.

Yazarın kafasının net olmaması, sunacağı fikirlere yeterince güvenmiyor olması, kendisini sadece belli bir kesimin anlamasını

istemesi ya da tam tersi geniş kitlelere ulaşma arzusu, iddiasının şehvetine kapılması ve benzeri durumlar yazarın anlaşılmasına, temel akademik üsluptan uzaklaşmasına veya bilimsel etik kurallara hassasiyet göstermemesine sebep olabilir. Bu gibi durumlarda hem anlatımdaki kopukluk hem de üslubun kendisi içeriğin önüne geçebilir.

Bunlara ek olarak, 400 sayfalık bir eserin yazar tarafından defalarca okunması, bir noktadan sonra metindeki çelişkilere, üslup noktasındaki tutarsızlıklara, imla hatalarına, gereksiz tekrarlar, kötü örnekler ve yeterince açıklanmamış noktalara karşı yazarı duyarsız hale getirebilmektedir. O sebeple yazarın iddiasının kâğıda dökülmeden önce etrafıca tartışılması ve metne dönüştürülen iddianın “metne uzak zihinler” tarafından eleştirel şekilde okunması gerekmektedir. Bütün bunlara, yazım aşamasında gereken huzurlu çalışma ortamı, aktif entelektüel sorgulamalar ve matbaa aşamasına geçişteki emekler eklenince, bir kitabın, yazarın düşüncelerinden çok daha fazlası olduğu görülecektir.

Bu çalışma da tüm bu süreçlerden muaf değildir. Aşağıdaki isimler, kitap fikrinin aklıma düştüğü ilk andan, kitabın matbaadan çıktığı son ana kadar bana yardımcı olan kişilerdi. Muhakkak ki ismini zikretmeyi unuttuğum kişiler olacaktır. Af diliyorum.

Sadece burada yazılan cümleler, bana sunulan destek için yeterli olmayacaksa da, insan üzerine basa basa söylemek istiyorum: Teşekkür ederim.

...

Kişinin sevgilisi ile kendi uzmanlık alanı hakkında konuşması, tartışması, ondan fikir alması ve ekleyeceği ya da çıkaracağı şeylerde ona danışması büyük bi' lüks. Kitap yayımlandıktan sonra “Ah keşke burayı yazmasaydım.” diyebileceğim neredeyse tüm bölümleri toparlamama yardımcı olduğun ve kitabın yazılma sü-

recindeki son 11 ayda aklıma gelen tüm detayları, günün hangi saati olduğunu umursamaksızın, bıkmadan usanmadan dinlediğin, paylaştığın, yorumladığın için bin teşekkür ederim Tuğba. Söz, ben de aynısını yapacağım:)

Daha önceki çalışmalarımı da baz alarak ifade etmeliyim, akademik üretimlerimdeki sağduyumsun Akay (abi). Sadece kitabın daha “şık” hale gelmesi, dinler tarihi ile ilgili bölümlerdeki ek bilgiler, gereksiz örneklerin atılması ve imla hatalarının düzeltilmesi için teşekkür etmiyorum sana. Kitaba son noktayı koyduğumda hepimizin aklında aynı soru vardı: “Acaba Akay kitabı beğenecek mi?” Senin onayvermediğin bir şeyi geniş kitleler ile paylaşamıyorum. Abim olarak hep bir adım uzağımda desteğini hissediyorum zaten. Ama bir de entelektüel referans noktam olarak yanımda olman, bana uzun zaman dilimleri ayırman, kitabın her bir cümlesi ile ilgilenmen o kadar değerli ki. Şanslı hissettiğimi bilmeni isterim Abi. Bir sonraki kitapta görüşmek dileği ile...

Sevgili Editör’üm ve dostum Muhammet Emin (Çifçi) hocam,

Kitap taslağında yaptığın değişiklikleri ya da önermeleri çoğu kez hafif bir gülümseme ile düzelttim. Hatta yaptığın bazı değişiklikleri başkalarına gösterdim “Bakın böyle biri ile çalışıyorum.” deyip gurur duymak için. Hem Türkçe konusundaki hassasiyetin, hem mütedeyyin kesimin kodlarına hakimiyetin, hem akademik üslup ve ahlâk konusundaki müktesebatın, hem de entelektüel düzeyin, kitabı çok farklı bir noktaya taşıdı Emin hocam. Muhakkak ki sen olmasaydın da çıkacaktı bu kitap. Ama büyük, çok büyük hata olurmuş. Eğer kabul edersen, bundan sonra metin haline gelen tüm üretimlerimin editörü olmanı rica ediyorum.

Tuğba, Akay ve Emin hocam ile birlikte,

Titizlikleri ve sahip oldukları akademik kültürü aktarma noktasında sergiledikleri cömertlik için Hollanda’nın Radboud

Üniversitesi'nden doktora hocalarım Evert van der Zweerde ve Karin van Nieuwkerk'e,

Kitabın farklı bölümlerini okuyup içeriğe sundukları katkılar için değil sadece, aynı zamanda okudukları bölümleri saatler süren sohbetlerde benimle tartışma nezaketi gösterdikleri için hocalarım Osman Zahid Çifçi, Mustafa Sarmış, Akif Balkaya ve Mahmut Toptaş'a,

2005 gibi erken bi' tarihte kaleme aldığı *Din ve Sekülerleşme* kitabında, sekülerleşme kavramını Türkiye'de ilk defa sistematik şekilde tartışanlardan biri olan ve o zamandan bu yana kavramın geniş kitlelerce tanınmasında önemli rol oynamış, Adana'nın çeşitli kafelerinde bana ayırdığı uzun saatler boyunca kavrama dair daha geniş bir perspektife sahip olmamı sağlayan hocam Mehmet Ali Kirman'a,

Hem alanın en kült makalelerini Türkçe'ye çevirmesi hem konu ile ilgili ortaya koyduğu eserler ile Türkiye'deki sekülerleşme tartışmalarının önemli bir eksiğini tek başına gidermesi, hem de çalışmalarımın geniş kesimlerce duyulması noktasında genç meslektaşına sunduğu destek için hocam Ali Köse'ye,

Türkiye'nin sekülerleştiği iddiasının şimdiki gibi kabul görmediği ve azımsanmayacak kadar geniş bir akademisyen kitlesinin "sekülerleşme" iddiasını kabul etmediği bi' dönemde, lisansüstü dersine beni davet edip, geleceğin genç akademisyen adayı öğrencileri ile fikirlerimi paylaşma fırsatı veren, kitaba yazdığı sunuş yazısı ile sekülerleşme çalışmalarının yöntemine dair yol gösteren, Türkiye'nin önemli entelektüellerinden hocam Besim F. Dellaloğlu'na,

2018 yılında düzenlediğimiz *Uluslararası Din Sosyoloji Sempozyumu*'na katılan ve sempozyum süresince bu kitapta ifade edilen-

leri tartıştığımız sekülerleşme tartışmalarının Türkiye'deki öncüsü olan hocalarıma,

Bahsi geçen sempozyumu düzenlemek için gerekli olan maddi imkânları tek başına finanse ederek, Türkiye'de din sosyolojisi alanında (ve dolayısı ile sekülerleşme alanında da) çalışma yapan akademisyenlerin bir araya gelip heyecanlı tartışmaların parçası olmalarına ve bu kitabın daha sağlam temeller üzerinde yazılmasına vesile olan, Muhafazakâr Düşünce Dergisi'nin kurucusu, 15 yıllık dostum Serhat Buhari Baytekin'e,

Türkiye'nin farklı üniversitelerinde ve kuruluşlarında gerçekleşen konferanslarda soruları ve eleştirileri ile kendimi daha iyi ifade etmemi sağlayan öğrencilere (kitabın son bölümü size ayrıldı) ve bu konferansları organize eden öğrenci topluluklarına, bölümlere ve sivil toplum kuruluşlarına,

Kitabın 6. bölümünde yer alan "faiz" ile ilgili kısımlarda, beni konunun ilk kaynakları ile tanıştıran ve faiz-İslam ilişkisine dair farklı okumalar önererek yeni bakış açıları kazanmamı sağlayan dostum Hakan Şahin'e,

Kitabın 10. bölümünü okuyarak gerekli düzeltmeleri yapmamı sağlayan Sümeyye Toptaş'a,

Kitabın yazılma döneminde sağladıkları destek için Aksaray Üniversitesi Rektörü Yusuf Şahin'e, hocam Nafiz Tok'a, sayın Abdulkadir Sözcü'ye ve Anayasa Mahkemesi Raportörü Hilmi Can Turan'a,

Yine bu süreçte eleştirileri ve fikir teatileri ile iddialarımı defaatle sınamama yardımcı olan dayılarım Ali Acil ve Berkant Acil'e, entelektüel yoldaşım Can Çilli'ye ve koridordaşlarım Zübeyir Ovacık, Mehmet Evren ve Nuri Çiçek'e,

teşekkür ediyorum.

Tüm bu isimlere ek olarak, yayınevım LİBERTE'nin insanlarına özel teşekkür etmem gerekiyor.

“Emrecim kitap bitti.”

“Emrecim bir önceki dosyada kitap bitti demiştim ama, o dosyaya değil de buna bakar mısın, bu artık son dosya!”

“Emrecim ya kızma ama, 2. ve 4. bölümde bazı paragrafların değişmesi gerekti acaba diğer gönderdiklerimi yok sayıp, bu gönderdiğim son dosyayı dikkate alır mısın?”

“Emrecim yine ben, 73. sayfadaki virgülü unutmuşuz”,

“Emrecim, ne haber ya, her şey yolunda mı dostum. Umarım sağlığın sıhhatin yerindedir, ben de öylesine aramıştım seni, aaa kitapla mı ilgileniyorsun, e öyleyse, yani mademki kitap üzerindesin, belki 321. sayfa, 12. satırdaki ‘ile’ kelimesini silebilir miyiz hazır elin değişmişken. Ya havalar da ne bozdu son zamanlarda değil mi?”

“Emrecim, alo, alo, Emrecim... Ses gitti, alla alla, ne oldu ki acaba?”

Şu yukarıdaki ifadeleri yazarken abartıyor olmayı o kadar çok isterdim ki. Ama ne yazık ki öyle değil. Emre'nin (Turku) son 2 ayının kabusu oldum. Ama bi' kere kırmadı, bi' kere sesinde “öf yeter” tonu yoktu, bi' kere bile bana kendimi kötü hissettirmede. Biliyorum çalıştığın her yazarın benim gibi olmasını istemeyeceğini, ama senin gibi bir yayın koordinatörü ile çalışmak benim için büyük şanstı Emre. Yine yeniden, bi' kez daha, çok teşekkür ediyorum.

Türkiye’de sekülerleşme üzerine verdiğim ilk seminer, Özlem (Çağlar-Yılmaz) hocamın isteği ile 2011 yılında gerçekleşmişti. Sekülerleşme tartışmalarına dair her konuda benimle hemfikir olmasa da, erken tarihlerden itibaren fikirlerimin geniş kitlelerce duyulması ve tartışılması gerektiğini düşünen kişiydi. Bu kapsam-

lı kitap da, yine onun sorumlusu olduğu LIBERTE tarafından, onun yoğun ilgisi altında yayımlanmakta. Hem kitaba duyduğunuz güven, hem de basım aşamasındaki sahiplenici tavrınız ve titizliğiniz için çok teşekkür ederim Özlem hocam.

Bazı kavramların ya da teorilerin, sembolleştirilmesi ya da fotoğraf ile anlatılması her zaman çok kolay olmayabilir. Özellikle kavram üzerinde geniş bir konsensüs oluşmamışsa ve bi' de hacimli bir kitap ise söz konusu olan, görsel tasarımcının işi zorlaşabilmektedir. Mesut (Koçak) ise, bi' yandan kapak tasarımı ile diğer taraftan da benimle uğraşmak durumunda kaldı. Yazarlar için en stresli ve tatmin derecesi düşük bir alanı, benim için "ah işte budur" durumuna çevirdiğin için, çok teşekkür ederim. Derdimi anlatacak bir başka kapağa -şimdilik- ihtiyacımız olduğunu düşünmüyorum Mesut dostum :)

Son olarak,

Eserin yazılma sürecinde sağladıkları melodiler için Metin Kemal Kahraman, Grup Abdal, Ahmet Aslan, Blackmore's Knight, Düşbaz, Cat Stevens/Yusuf İslam, Sê Bîra, Manuş Baba, Billy Joel, Leo Moracchioli, Haluk Levent, Awolnation, Imagine Dragons, ve henüz tanıştığım, yaşadığım Bozkır'ın sesi Neşet Ertaş'a,

Ve tabii ki, kitabın yazılabilmesi için gerekli olan zamanı onlardan çaldığım sevgilim Tuğba, annem Hicran, babam Aydın ve dostlarım Fikret (Ötünç), Tufan (Acil), Volkan (Çifteci) ve Emre'ye (Çalışkan) anlayışları için,

teşekkür ediyorum.

Volkan Ertit

16 Aralık 2018, Adana-Karataş

Okur'a

SEVGİLİ OKUR,

Teşekkür ederim “sekülerleşme tartışmaları”na gösterdiğin ilgi için. Zira bu kitabın ortaya çıkması için harcanan tüm emek, biraz da senden gelecek bu ilgiyle alakalıydı. “Sekülerleşme” kavramı etrafında dönen konulara meraklı olman sayesinde tanışmış olduk. Ümit ediyorum elinde tuttuğun bu kitap, merak ettiğin birçok soruya yanıt verebilme potansiyeli taşıyordur. Bunu özellikle umursuyorum. Çünkü kitap seni düşünerek yazıldı. Hatta yer yer beraber yazdık diyebilirim.

Tahmin ediyorsundur, normalde kitap yazım süreçleri “yalnız zaman dilimleri”nden oluşur.

Benimki öyle olmadı. Son 11 ay boyunca, günün hangi saati olursa olsun, ne zaman otursam yazmaya, masanın sağında, solunda, bi’ şekilde ekranı görebileceğin her yerde, sen de vardın. Her bir cümleyi ve hatta kelimeyi yazdıktan sonra, senin okumanı bekledim. Bazen sen sordun, ben yanıtladım, bazense sen sormadan kafanda oluşan sorulara yanıtlar vermeye çalıştım. Bana hak

vermen için değil, senin tarafından anlaşılmak istediğim için açık bir dil kullandım.

Sevgili Okur,

Şimdilik aramızın iyi olduğunu biliyorum. Zira bu kitap senden bağımsız yazılmadı, yazılamazdı da. Ulaştığım sonuçları mümkün mertebe “bağırmayan” bir üslup ile seninle paylaşmak istedim. Ama zaman zaman heyecanıma yenik düştüğüm, seni kolundan çekştirip “Allah aşkına şuradaki istatistiki verilere bak!” dediğim anlar muhakkak olmuştur.

Hoş gör beni.

Heyecanımı bastırmak için kendimle mücadele ettiğimi bilmeni isterim. Bazı zamanlar yazdıklarımı tekrar okurken, “Oldu Volkan, bi de istersen ‘gel abicim, gel ablacım, en güzel sekülerleşme sonuçları burda’ diye yazsaydın!” şeklinde kendime kızdığım anlar oldu.

Ama neyse ki heyecanımı dizginleyen editörüm ve koca bir ordu vardı etrafımda (Teşekkür kısmındaki isimlerden bahsediyorum).

Demem odur ki, ben yine yazardım da, senin “eleştirel gözle” okuyacağını bilmem, kitabın çok daha titiz şekilde hazırlanmasına sebep oldu. Muhakkak ki kafandaki tüm soruların yanıtını bulamayacaksın ve belki de kitabın ortaya koyduğu sekülerleşme kavramı ile Türkiye üzerine yazılmış bölümlere katılmayacaksın.

Olsun.

İfade etmeliyim ki, Türkiye’de henüz emekleme aşamasında olan sekülerleşme tartışmaları, olgunlaşmak için senin tüm eleştirilerine, önerilerine, karşı çıkışlarına, yorumlarına ve sorgulamalarına ihtiyaç duymakta. Batı’daki literatür 60 yılı devirmiş durumda iken, Türkiye’ye bu tartışma yeni yeni giriyor. Tartış-

manın sağlıklı zeminde yürütülebilmesi için senin düşüncelerine ihtiyacımız olduğunu bilmeni isterim. Fikirlerini esirgememen, tartışmanın boyutunu zenginleştirecek.

Kim bilir belki bi' gün orada ya da burada, sekülerleşme tartışmalarını yüz yüze yapma şansımız da olur. O zamana dek, yani bi' dahaki konferansta ya da bi' başka eserde görüşüne dek, kendine iyi bakman dileği ile,

Volkan

Volkan Ertit Ne Yapmaya Çalışıyor?

Besim F. Dellaloğlu

TÜRKİYE GİBİ MODERNLEŞME TOPLUMLARINDA SOSYAL bilim yapmak özellikle zordur. Bunun nedeni tüm bilim alanlarında olduğu gibi sosyal bilim kavramlarının da oluşmasına, bu toplumun bilim insanlarının fazla katkı vermemiş olmasıdır. Tıpta ve doğa bilimlerinde daha az sırttır çünkü bu alanların içerdiği yoğun “nesnellik”, malzeme farkını göz ardı edilebilir seviyeye çekebilir. Oysa sosyal bilimlerde egemen kavramların hangi zaman ve mekânda üretildikleri çok önemlidir; çünkü bu alanda “nesnellik” en azından tıp ve doğa bilimleri kadar kurumsallaşmamıştır. Aslında ben sosyal bilimler ile doğa bilimlerinin fitratlarının farklı olduğunu ve dolayısıyla sosyal bilimlerin içerdiği “öznellik”ten çekinilmemesi gerektiğini düşünen bir geleneğe her zaman daha yakın hissetmişimdir. Ancak bilimin konusu, nesnesi, malzemesinin nesnelliği veya özelliği ile kavramların netliği ya da keyfilikliğini birbirinden ayırt etmek lazımdır. Türkiye’de ister hermeneutik geleneğinden beslenen modern sosyal bilim eleştirileri, ister post-modern teoriler kay-

naklı modernlik eleştirileri, sosyal bilimin eksenini genişletseler de maalesef yukarıda belirttiğim ayrım açısından sosyal bilim fikrine önemli hasarlar da vermişlerdir. Yani bu geleneklerin sosyal bilim alanında doğa bilimlerine benzer bir nesnellik arayışının anlamlı olmayabileceği yönündeki değerlendirmeleri bence de doğrudur. Ancak Türkiye’de bu değerlendirme, zamanla sosyal bilimsel kavramların dilenilen keyfilikle kullanılabileceği gibi bir izlenime de neden olmuştur. Sosyal bilim özellikle kavramlarla yapılır. Bu nedenle sosyal bilim kamuoyunun genel olarak bir kavramı kullanırken aralarında olabildiğince geniş bir konsensüs oluşturmuş olmaları beklenir. Ancak Türkiye’de zanaatın terbiyesi açısından böyle bir özenin yeterince oluşmuş olduğu söylenemez. Bunun sebepleri arasında, sosyal bilim fikrinin Avrupa’da ortaya çıkmış olması, bu alanın temel kavramlarının Avrupa’dan gelmiş olması, bu kavramların Avrupa’nın tarihsel tecrübesini yansıtmaları sayılabilir. Ancak sosyal olanın bilimi gibi bir perspektifimiz varsa eğer, “kendine özgülüğe” o kadar da çabuk teslim olmamalıyız. Türkiyeli sosyal bilimciler eğer mevcut sosyal bilimin müktesebatını fazla “Batılı” buluyorlarsa, o kavram bagajına alternatif kavramlar üretmek zorundadırlar. Ya da başka bir işle iştigal edebilirler. Elbette Avrupa tecrübesi içinde oluşmuş bazı kavramları başka tecrübelerle zenginleştirmek, dönüştürmek de buna dâhildir. Bu ise, sanılanın aksine bir “yerelleşme” değil, yeni bir “evrenselleşme” getirebilir. Bu seviyede, artık evrensel olan sadece Avrupa tecrübesinin malzemesiyle oluşmadığı için dünyayı daha iyi temsil edebilir hale gelmiştir. Öteki ise bayağı bir yerelleşmeyle sonuçlanacaktır ve kısmen sosyal bilim fikrinin terkiyle eşdeğerdir.

Geriye kalan ise sosyal bilim kamuoyundaki ciddiyet, terbiye, meslek saygısıyla ilgilidir. Sosyal bilimci, kavramları ciddiyetle, özenle kullanmak zorundadır. Hiçbirimiz Robinson Crusoe de-

ğiliz. Tek kişilik bir evrende yaşamıyoruz. Kavramları keyfimize göre kullanamayız. Bunu yaptığımız ölçüde sosyal bilimi terk ederiz ve başka alanlara yöneliriz. Türkiye tecrübesinde bu alanların en önemlisi “siyaset”tir. Türkiye’de sosyal bilimin statüsünün zayıflığı, doğrudan siyasete aşırı duyarlı olmasından kaynaklanır. Bu toplumda sosyal bilimcilerin pek çoğunun öncelikle bir siyasi aidiyetleri vardır ve mesleklerini öncelikle bu aidiyeti gözeterek icra ederler. Ciddiyet, terbiye, özen genellikle siyasetin gereklerine kurban edilir. Kavramların keyfi kullanımı da buna dâhildir. Bu keyfiyetten en muzdarip kavramlardan bir tanesi de “sekülerleşme” kavramıdır. Bu kavramın sosyolojinin temel kavramlarından biri olduğu önemli bir gerçektir. Sekülerleşme kuramlarını destekleyebilirsiniz ya da onlara eleştirel yaklaşabilirsiniz ama her iki tutum da bu yaklaşımların sosyoloji alanında kapsadığı alanı göz ardı etmeyi gerektirmez.

Bu konuda dikkat çekici bir nokta ise uzun süre “seküler” sıfatının “laik” sıfatının gölgesinde kalmasıdır. Elbette bunun arkasında Türkiye’nin modernleşme öyküsü yatmaktadır. Türkiye’nin modernleşme hikâyesinde egemen olan, dindarlığın toplumsal süreç içinde sekülerleşmesi değil, daha çok laikliğin bir ideolojiye dönüşerek toplumsallaşmasıdır. Türkiye’de laiklik uzun süre dindarlarla iktidar arasında bir set olarak kullanılmıştır. Modernleşme projesi, dini kontrol etmek adına toplumu laikleştirmeye yönelmiştir. Benim yorumuma göre, sekülerleşme kuramlarının Türkiye özelinde pek geçerli olamamasının temel nedeni budur. Bu, özellikle Türkiye tecrübesinin ürettiği bir sendromdur. Türkçe dil dünyasında uzun bir dönem “seküler” demek isteyenler genellikle “laik” demişlerdir. İlginç olan, bu keyfiyetin sosyal bilim kamuoyu için de geçerli olmasıdır. Aslında bu durum akademik açıdan ciddi bir sapmadır. İşte bu noktada daha önce belirttiğim, sosyal bilimcinin siyasi aidiyeti devreye girmektedir. Solcu aka-

demisyenler, dini, geçmişe ait bir kategori olarak algıladıkları için dinin ya da dindarlığın sekülerleşmesine pek dikkat etmemişlerdir. Onlar için sosyoloji zaten modern, dolayısıyla “laik” bir toplumun bilimidir. Solcu sosyal bilimci dindar olmadığı için dinle akademik olarak da ilgilenmemiştir. Elbette bunun istisnaları vardır. Bu noktada iki önemli hocamın adını zikretmek isterim: Şerif Mardin ve Nilüfer Göle. Solcu akademisyenler dini bir anlamda İslamcılara terk etmişlerdir. Bu anlamda daha önce belirttiğim ikinci büyük siyasi aidiyet grubu İslamcılardır. İslamcılar ise dinle bir sosyolog olarak değil; öncelikle bir dindar, bir Müslüman olarak ilgilenmişlerdir.

Oysa “laik” ve “seküler” aynı şey değildir. Hiçbir zaman da olmamışlardır. “Laik” devletin bir sıfatıdır ve siyasal bir kavramdır. “Seküler” ise birey ya da toplumu niteleyebilir ve sosyolojik bir kavramdır. Dolayısıyla devletin “seküler” olması, toplumun ya da bireyin “laik” olması söz konusu değildir. Devletin “laik” sıfatı, onu inançlara karşı nötrleştirir ve tüm inançlara eşit bir mesafede durabilmesini sağlar. “Laik” bir devlet, yurttaşının dinle nasıl bir ilişki kurması gerektiğine müdahil olmaz. Tam tersine onların tercihlerini tanır ve saygı gösterir.

“Seküler” ise, bireylerin ve toplumların dini inançlarıyla nasıl bir ilişki kurduklarına, onu nasıl yaşadıklarına, onunla nasıl mesafelendiklerine dair bir kavramdır. Hatta “seküler” sıfatı, bir dindarın inancını yaşama biçimlerindeki değişimleri takip edebilmemizi sağlayan imkânlar da sunar. Bir insan hem seküler olup hem de din inancına sahip olabilir. Tüm yurttaşları dindar bir devlet laik olabilir.

Laiklik ve sekülerleşme farklı zeminlerin kavramlarıdır ve birbirlerinin yerine kullanılabilir değillerdir. Türkiye’de ise maalesef, hem popüler düzeyde hem de akademik düzeyde bu iki kavram

keyfi bir biçimde eşanlamlı olarak kullanılırlar. En azından akademik düzeyde, temel kavramlar kullanırken daha özenli olunması beklenir. Ancak yakın zamanlara kadar ülkemizde bu dikkat yoğunlaşması sağlanamamıştır.

Türkiye’de daha önce belirttiğim nedenlerden dolayı, solcu ya da İslamcı sosyologların dindarların geçmekte oldukları son süreci bir “sekülerleşme” olarak yorumlamaları teorik olarak imkânsızdır. Ancak bu imkânsızlık sosyolojik değil, siyasidir. Türkiye’li sosyal bilimcinin zihninde, Türkiye’nin “olması gereken” çok net, köşeli bir hali vardır. Akademisyen, toplumsal gerçekliğe bu gözlükle baktığı için genellikle “olanı” yeterince görememektedir. Volkan Ertit’i ilk çalışmalarından beri yakından takip ediyorum. Başından beri kendisinin Türkiye için çok önemli bir noktayı yakaladığını ve bunun üstüne büyük bir heyecanla gittiğini görebiliyorum. Volkan Ertit, sosyolojinin önemli bileşenlerinden biri olan sekülerleşme kuramları açısından Türkiye’de son dönemde yaşanan değişimleri analiz etmektedir. Değer merkezli bir okuma yapmamaktadır. Sosyoloğun görevi, iktidarın toplum tasavvuru üzerinden toplumun nasıl olması gerektiğini tanımlamak değildir. Bu açıdan bakıldığında ne toplumun dindarlaşması ne de sekülerleşmesi sosyolog açısından bir tercih konusu olmaz. Sosyolog için asıl mesele toplumun dini yaşama biçiminin, dinle olan ilişkisinin ya da ilişkisizliğinin nasıl değiştiğidir. Oysa uzun yıllar boyunca, Türkiye sosyal biliminde, birkaç istisna dışında bunu yapabilmek pek mümkün olamamıştır. Şerif Mardin, öncelikle dinin sosyal bilimin bir konusu olduğunu ve dinin toplumsal zihniyette önemli bir yer tuttuğu Türkiye’de bu konunun önemli bir çalışma sahası olduğunu göstermiştir. Nilüfer Göle, özellikle 1980’den sonra dindarların kentleşmesi, kamusallaşması sürecini analiz ederek örneğin başörtüsünün bir modernlik simgesi olarak yorumlanabileceğine işaret etmiştir. Volkan Ertit ise

özellikle AKP Türkiye'si'nin verilerinden hareket ederek, bu verileri sekülerleşme kuramları açısından test etmektedir. Volkan Ertit ne bir İslamcı ya da Kemalist; ne bir ilahiyatçı ya da laisisttir, o sadece bir sosyologtur. Dâhil olduğu temel bir bilimin kuramları açısından yaşadığı toplumu analiz etmekte, değerlendirmekte ve yorumlamaktadır. Volkan Ertit'in yaptığı aslında bu kadar basittir, doğaldır. Ancak Türkiye'de asıl yapılması gereken şey uzun bir süre yeterince yapılmadığı için, onun yaptıkları şaşırtıcı olarak algılanmaktadır. Volkan Ertit'in her söylediğine evet demek, kitaptaki her değerlendirmeyi tartışmadan kabul etmek zorunda değiliz elbette. Ama onun, özellikle dindarlık konusunda sosyolojinin yıllardır yapmaktan imtina ettiği bir şeyi yapmaya çalıştığını saygıyla kabul etmeliyiz: Volkan Ertit, Türkiye'de din sosyolojisi yapmaya çalışıyor.

Aslında ben din sosyolojisinin pek mümkün olamayacağını, aslında mümkün olanın dindarlığın, dindarların sosyolojisi olduğunu düşünürüm. Ama burada bunu ayrıntılı bir şekilde analiz etmeye hem zaman hem de gerek yok. Din sosyolojisi, bilindiği gibi hem sosyoloji hem de ilahiyat alanının anabilim dallarından bir tanesi. Yani sosyologlarla ilahiyatçıların ortak çalışma alanı. Ancak daha önce belirttiğim gibi sosyoloji uzun süre dini bir akademik çalışma alanı olarak ihmal ettiği için, son dönemde bu alan daha çok ilahiyatçıların çalıştığı bir alana dönüştü. Genel olarak ilahiyatçılar da akademik kimliklerini, inançlarından ya da siyasi görüşlerinden görece bağımsız bir biçimde inşa edemedikleri için Türkiye'de din konusunu "sekülerleşme" bağlamında çalışmak neredeyse imkânsız hale geldi. Sadece bu açıdan bile Volkan Ertit'in çalışmalarını değerli buluyorum ve onun Türkiye'de din sosyolojisi yapma çabasını saygıyla takip ediyorum.

Çalışmanın Kurgusu

BU KİTABIN BİRÇOK AMACI OLSA DA, ÖNCELİKLİ AMAÇ Türkiye kamuoyunun sekülerleşme kavramı ile tanışma sürecinin bu erken dönemlerinde yanlış tanımların ya da algıların oluşmasına engel olma arzusudur.

Bu sebeple, 12 temel bölümden oluşan kitabın 1. bölümü kavramın tanımına ayrılmıştır. Bu bölümde sekülerleşmenin ne olduğu, kavramın içinde yer alan tüm kelimeler teker teker açıklanarak detaylı şekilde tartışılmıştır.

2. bölüm, 1. bölümün tamamlayıcısı durumundadır. Zira sekülerleşmenin daha iyi açıklanabilmesi için ne olduğu ile birlikte, ne olmadığına da ortaya konulması gerekmektedir. Bu sebeple, örnekler ve tarihsel perspektif yardımı ile, sekülerleşme ve özellikle şu dört kavram arasındaki farklılıklar ortaya konulmaya çalışılmıştır: Dinsizleşme/Laiklik/Çağdaşlaşma/Ahlâksızlaşma.

3. bölüm, kavramın günümüzdeki kullanım şeklini alana kadar geçirdiği evrimsel sürecin, sistematik şekilde okuyucuya aktarılması için kaleme alınmıştır.

4. bölüm, din sosyolojisi alanının 1950'lerden bu yana en tartışmalı konularından biri olan "Sekülerleşme Teorisi"ne ayrılmıştır. Bu bölümün amacı, Batı Avrupa, Kuzey Amerika ve Okyanusya'daki modernleşen ülkelerin deneyimlediği sekülerleşme sürecinin tesadüfi olmadığını ve modernleşmenin sekülerleşmeye sebep olacağını iddia eden Sekülerleşme Teorisi'nin evrensel bir karakteri olduğunu tartışmaktadır.

Kitabın 5., 6. ve 7. bölümleri, sekülerleşme teorisinin üç ayağının (bilimsel gelişmeler, kapitalizm, kentleşme) detaylı tartışmasını içermektedir. Bu bölümlerde sırasıyla şu sorulara yanıt aranmaktadır:

1. Bilimsel gelişmelerin gündelik hayata nüfuz edebilecek kadar yaygınlaştığı yerlerde neden sekülerleşme artmaktadır? (5. bölüm)
2. Serbest piyasa ekonomisinin (kapitalizm) baskın ekonomik model olduğu yerlerde neden sekülerleşme artmaktadır? (6. bölüm)
3. Başta din olmak üzere doğaüstü anlatılar, kentte, toplum hayatına yön verecek güçlerini neden kaybetmektedir? (7. bölüm)

8. bölüm, sekülerleşme teorisinin neyi savunmadığı üzerine kuruludur. Bu bölüm; sekülerleşme teorisinin bir ideoloji olmadığını, teorinin hala Batı Avrupa ve Amerika'daki dönüşümü açıklayabildiğini, esas iddiasının dinin ya da yaratıcının yok olması üzerine kurulu olmadığını, lokal değil evrensel karakteri olduğunu ve ayrıca test edilebilmesi için sadece inanç ve ibadet etme sıklığının göz önüne alınmasının yeterli olmadığını iddia etmektedir.

9. bölüm, toplumsal sekülerleşmenin nasıl gerçekleştiğini açıklama iddiasına sahip olan diğer üç teorinin (Dini Pazar Modeli,

Varoluşsal Güvenlik Teorisi ve Dinî Bireyselleşme Teorisi), neden klasik sekülerleşme teorisi kadar başarılı olmadıklarını etraf- lıca tartışmaktadır.

10. bölüm, Türkiye'nin gün geçtikçe, İslam başta olmak üzere doğaüstü alandan uzaklaştığını, modernleşme sürecinin aynen sekülerleşme teorisinin iddia ettiği gibi Türkiye'nin de sekülerleş- mesine neden olduğunu iddia etmektedir. Bu bölüm, doktora te- zimin bulguları ve Türkiye ile ilgili yapılan nitel ve nicel çalışmalar derlenerek, dokuz ayrı başlık altında kaleme alınmıştır.

Kitabın 11. bölümü "Sonuç" iken, 12. bölüm ise konferanslar- da, programlarda, röportajlarda ve derslerde en çok sorulan 28 ortak sorunun belirlenip okuyucu ile paylaşılacak istenmesi ile ortaya çıkmıştır.

Sekülerleşme kavramı, Türkiye için oldukça yeni ve ilgiye muh- taç bir kavram. Ne mutlu ki, son dönemlerde kavrama dair daha fazla akademik çalışma yayımlanmakta; yazılı/görsel basında ve sosyal medyada kavramın kullanım sıklığının artışına şahit olun- maktadır. Bu 12 bölümden oluşan *Sekülerleşme Teorisi* kitabının, gün geçtikçe daha fazla gündeme gelen sekülerleşme tartışmaları- na katkı sunması dileğimidir.

Volkan Ertit

18 Kasım 2018 - Adana

BÖLÜM 1

Sekülerleşme Nedir?

Sosyoloğun ilk görevi inceleme nesnesini tanımlamak olmalıdır. Böylece hem biz hem sosyoloğun kendisi konunun ne olduğunu bilecektir. Bu herhangi bir ispat ya da doğrulamanın ilk ve vazgeçilmez koşuludur. Bir teorinin doğruluğu, hesaba katılması gereken olgular tanımlanmışsa denetlenebilir.

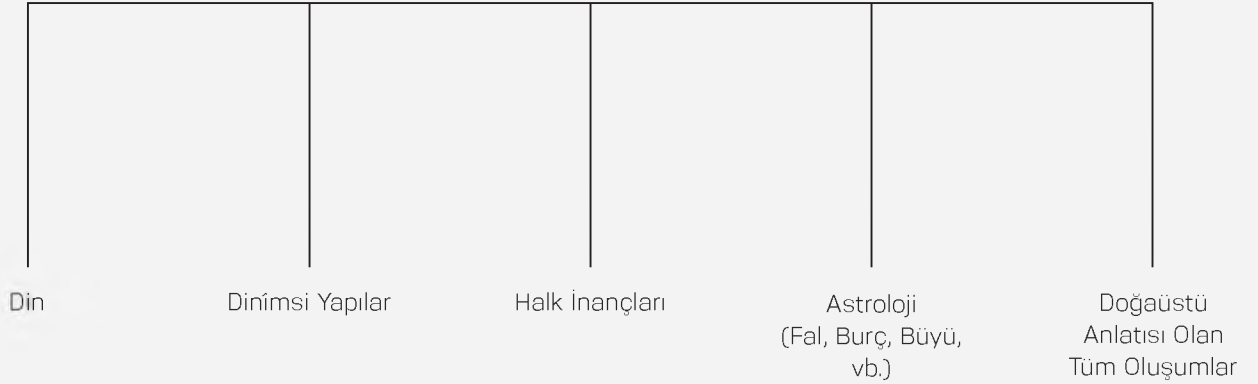
Emilê Durkheim, *The Rules of Sociological Method*,
1982 [1895], s. 74-75.

1. Sekülerleşmenin Tanımı

Sekülerleşme, belli bir toplumda belli bir zaman dilimi içerisinde doğaüstü alanın, yani dinin, dinîmsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğaüstü öğretilerin bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerinin azalması demektir. Desekülerleşme ise, sekülerleşme sürecinin tersinin yaşandığı, yani doğaüstü alanın süreç içerisinde gündelik yaşamı şekillendirme gücünün arttığı dönemler için kullanılmaktadır.

Kitabın geri kalanı sekülerleşmenin bu tanımı üzerine kurulu olduğundan, tanımın içinde geçen kavramların ve kelime gruplarının da tanımlanması veyahut da açıklanması gerekir.

Şekil 1: Doğaüstü Alan



Doğaüstü Alan: Doğaüstü öğretisi olan tüm oluşumlar sekülerleşme tartışmalarının parçası durumundadırlar. Gündelik yaşamın olaylarını anlamak için kurulan sebep sonuç ilişkisinde ve düşünme eyleminde, deney/gözlem yerine inancın/içgüdüünün merkezde olması, yani fiziğin ötesinin referans alınması, doğaüstü merkezli bakış açısidir. O nedenle deneyimlediğimiz günlük olaylarla ilgili olarak, doğa bilimleri (fizik, kimya, biyoloji vb.) ile açıklanamayacak sebep-sonuç ilişkisi kurma, tutum alma ve inanç sahibi olma doğaüstücülüğün alanına girmektedir (Steup, 2011: 21-22).

Bu kitapta ortaya konulan doğaüstü merkezli sekülerleşme kavramı, Türkçe ve İngilizce çalışmalarda sıklıkla kullanılan “din merkezli” sekülerleşme kavramından ayrılmaktadır. Sekülerleşme sadece dinin değil, dinin de parçası olduğu doğaüstü alanın gücünün azalması olduğundan, tanımdaki “doğaüstü” kelimesi geniş kapsamlı bir kavram olarak kullanılmış ve önerilmiştir. Din doğaüstünün bir alt alanı olduğu için toplumların ya da bireylerin sekülerleşip sekülerleşmedikleri üzerine yapılacak tartışmalar onların sadece din ile kurdukları ilişkiye bakarak değil, dinin de bir parçası olduğu (alt kümesi olduğu) doğaüstü ile kurdukları ilişki temele alınarak incelenmelidir.

Din: Her ne kadar sekülerleşme kavramının merkezinde “doğaüstü alan” olsa da toplumların hayatında -en azından 21. yüzyılın modern ya da modernleşmekte olan toplumları için- doğaüstünün en güçlü, yaygın ve bilinen ayağının din olduğunu söylemek abartılı bir ifade olmayacaktır. O nedenle, bu çalışma dini merkeze alan sekülerleşme tanımlarının doğaüstü ve toplum arasındaki ilişkileri anlamak için yeterli veri sunmayacağını iddia etse de, dinin, diğer doğaüstü ile ilgili öğretilere kıyasla, daha baskın olduğu vurgulanmalıdır. Bu sebeple, sekülerleşme ile ilgili hem Türkçe hem de İngilizce yazılmış eserlerin önemli bir çoğunluğunun sadece din üzerinden tartışma yürütmesi doğru bir yöntem olma-

sa da, anlaşılırdır. Bu durumda, nasıl ki sekülerleşme kavramının merkezinde doğaüstü alan var ise, doğaüstü alanın merkezinde de din vardır denilebilir.

Peki bu kitap “din” ile neyi kastetmektedir?

Din kavramı başta¹ İbrahimî dinler olmak üzere (Musevilik, Hristiyanlık, İslâm), doğaüstü referansları olan ve hitap ettiği kitlenin gündelik pratiklerini, ahlâki değerlerini, estetik algılarını, ontolojik (varoluşsal) sorunlarını, toplumsal normları algılayışlarını etkileyen paradigma bütünü olarak kullanılmıştır (Atay, 2012: 25). Linda Woodhead (2011: 122-23) sosyal bilimler çalışmalarında beş ana din kavramının sınıflandırmasını yapmaktadır: Kültür olarak din, kimlik olarak din, ibadet olarak din, ilişkiler olarak din ve güç olarak din. Bu kitap, Woodhead’in yaptığı bu sınıflandırmadaki din kavramlarının, örtük veya açık bir biçimde doğaüstü alanla ilişkili olduğu sürece sekülerleşme tartışmaları için yararlı olduğunu öne sürmektedir. Emile Durkheim’in din tanımı da bu noktada yardımcı olacaktır. Durkheim’a (2008 [1912]: 46) göre din, kutsallarla² ilgili inanç ve gündelik pratiklerden oluşan, içinde bu kutsallara dair yasakların ve dinin taraftarlarını bir arada tutan tek bir ahlâk kodunun olduğu sistemdir.

Halk İnançları: Bu kitapta öne sürülen sekülerleşme kavramı, halk inançlarının da toplumsal gücündeki değişimi sekülerleşme tartışmalarının parçası olarak görmektedir. Peki neden? Bu soruya yanıt

1 İbrahimî dinlerin ilk başta sayılmasının sebebi onlara inanan kişi sayısının görece çokluğudur. İfade de kullanılan “başta” kelimesi nitelik değil nicelik sebebi ile kullanılmıştır.

2 “Kutsal kelimesi Türkçe’de ‘kut’tan türetilmiştir. (...) Türkçede genellikle sıfat olarak kullanılan kutsal kavramı, Tanrı’dan olan, Tanrı tarafından olan, din ile ilgili olan, dinî, dine ait, temiz, saf, mübarek, yüce, aziz, muazzez, saygıdeğer, hürmete layık, erişilmez, dokunulmaz, ihlal edilmemesi gereken anlamlarına gelir. Fakat her halükarda kutsal, doğaüstü bir varlık veya güçte ya da onunla temas sonucunda bazı varlıklarda bulunduğu inanan aşkın nitelik anlamında kullanılmaktadır.” (Kirman & Özbolat, 2017: 21)

vermek için öncelikle halk inançları derken ne kastedildiğinin açıklanması gerekmektedir. Halk inançları, toplumdaki resmi ve baskın dinî öğretinin yanında varlığını devam ettiren inançlar, kutsallıklar ve onlarla ilgili ritüellerdir (Yoder, 1974: 14). Bununla birlikte, iki bağımsız olay arasında (ayağın kaşınmasının tanındık birinin öleceği anlamına gelmesi gibi) fizik kurallarına (ya da resmi dinî öğretiye) başvurmadan ilişki kurmak (Joukhador, Blaszczyński & Maccallum, 2004: 171) da halk inançlarına sahip bireylerin davranış kalıplarındadır.³ Halk inançlarının kökenleri, belli bir sistematik öğretiye veya yazılı kaynağa dayanmak yerine coğrafi koşullar ve yaşam tarzlarına göre değişiklik gösterebilmektedir.

Sekülerleşme ile ilgili birçok akademik çalışmada, Dünya Değerleri Araştırması'nın (DDA) verileri incelenmektedir (Klausen, 2009: 298; Norris & Inglehart, 2008). DDA'nın ortaya koyduğu rakamların sekülerleşme tartışmaları için önemi inkâr edilemez. Bununla birlikte, DDA, duaların sıklığına, kiliseye (veya diğer kutsal yerlere) gitme oranlarına ve inananların sayısındaki değişikliklere odaklandıkça, toplulukların gündelik yaşamlarını etkileyen diğer doğaüstü alana ait inanç ve ritüeller araştırmacıların dikkatinden kaçabilmektedir. Hâlbuki tarih boyunca insanlar zor

3 Halk arasında "batıl inanç" olarak kabul edilen inanış şekilleri, batıl kelimesinin taşıdığı olumsuz ve pejoratif anlam sebebi ile bu kitapta kullanılmamıştır. Zira özellikle kurumsal dine mensup olanlar tarafından "saçma, asılsız, boş inanç" ya da "aklıselim ve kitabî din anlayışıyla uyuşmayan" (Rudski ve Vyse'den akt. Köse & Ayten, 2009: 51) şeklinde tanımlanan batıl kelimesi, "genelde rakip inanışları, yani ötekini gayrimeşru ve geçersiz olarak reddetmek amacıyla ya da bir dindeki aşırı, sapkın taraftarlığa atıfta bulunmak amacıyla kullanılmaktadır" (Arslan, 2004: 8). Bu sebeple "batıl" kelimesi objektif bir kavram olmaktan uzaklaşmış durumdadır. Din sosyolojisi disiplini içinde çalışma yapanların bir inanç şeklini başka bir inanç şeklinden üstün/aşağı görmeleri disiplin gereği tercih edilmemektedir. Bununla birlikte, "kitabî dinlerin birtakım ilke ve prensiplerinin yerel inanç ve kültürlerle karışarak farklı biçimlere girmesiyle de" bahsi geçen batıl inançlar oluşabilmekte (Arslan, 2004: 8) ve yer yer inanç şekilleri arasında sınır çizmek zorlaşmaktadır. Bu sebeple, halk arasında batıl inançlar olarak anılan inanç ve davranış kalıpları da bu kitapta halk inançları altında değerlendirilecektir. Zira doğa bilimleri ile açıklanması mümkün olmayan bu inançlar da -kurumsal dinin içinde ya da dışında, farketmeksizin- sekülerleşme tartışmalarının parçasıdır.

zamanlarını daha kolay atlatmak, doğa olaylarını anlamlandırmak, ölüm gerçeği ile daha kolay baş edebilmek, gündelik yaşam koşuturmacasını daha çekilebilir kılmak, çaresiz hastalıkların yarattığı yıkımdan kurtulmak için İbrahimî dinler gibi sistemli bir öğretiyeye sahip olmaksızın doğaüstü alana ait halk inançlarına sahip oldular.⁴

Bu iddiaya şu şekilde karşı çıkılabilir: “Halk inançları adı altında bahsedilen ritüeller, inançlar ya da gündelik yaşam pratiklerine İslam da karşıdır ve İslam bunları hurafe olarak görmektedir. O nedenle halk inançlarının gücünü kaybediyor olması sekülerleşme olarak adlandırılmamalıdır.” Ancak halk inançlarının temelinde, insanların mekânlara-kişilere-şeylere atfettikleri kutsiyet fikri ya da fizik kanunları ile açıklanamayacak sebep-sonuç ilişkisi yer almaktadır. Kutsalın bir tezahürü olarak kabul ettikleri bu ritüeller ile kendilerini kutsal güçle temasa geçmiş kabul etmektedirler (Elmacı, 2017: 29). Yani yukarıda da ifade edildiği gibi, İslam’ın içinde yer almasa da, varlığını devam ettiren bir doğaüstü alan bulunmaktadır. Ayrıca, Mustafa Arslan’ın ifade ettiği gibi,

Türk halkının dinî hayatında geleneksel dinî unsurlar ve halk inançlarının oldukça önemli bir yeri bulunmaktadır. Halkın geleneksel dinî yaşantısında eski Türk kültürüne, bunun yanında diğer kültür ve medeniyetlere ait inanışlar da mevcut olup bunlar, İslâmî inançlarla bir arada hayatiyetini devam ettirmektedir. Türk toplumunun dinî kültürü ve dindarlığı içerisinde kitabî dindarlık muhtelif boyutlardan sadece birisi olup, kırsal alana doğru gidildikçe halk dindarlığı güçlü bir biçimde kendisini hissettirmektedir. Halk dindarlığı, halkın yaşam tarzı ve kültürü ile fonksiyonel bir biçimde bütünleşmiş olup, bu haliyle o, çok boyutlu ve oldukça dinamik bir olgu olarak Türk toplumunda canlılığını korumaktadır. (Arslan, 2003: 27, 43)

4 Bu bölüme, eğer olağanüstü/doğaüstü olaylar ile ilgili ise, mitler ve efsaneler de eklenebilir (İlhan, 2014: 8, 22-23).

Başlık parası duası, bel büyüsi, kurban olarak horoz kesilmesi, teknolojinin günah olarak düşünülmesi (Yenen, 2011: 82), yola çıkanların ardından su dökülmesi, akşam ateşle oynayan çocuğun gece altını ıslatacağının düşünülmesi, iftiraya uğranılacağı düşünüldüğünden dolayı süpürgeye ve eşiğe oturulmaması, sol kulağın çınlamasının kötüye işaret olması, sol ayağın kaşınması durumunda ölü suyuna basılacağına düşünülmesi, gözden gelen damlanın misafire ya da yola çıkılacağına işaret etmesi (Albayrak & Çapcıoğlu, 2006), Şaman geleneklerinden olan ataların ruhlarının kişilere yardım edeceğinin düşünülmesi, yıldız, ay ve güneşe kutsiyet atfedilmesi, ruhlarla iletişim kurduğuna inanılan kişilere inanılması (Uçar, 2016: 496), zengin olmak için dolunaya karşı para gösterilmesi, nazar boncuğu takılması, gelirin önemli bir bölümünün falcılara aktarılması, cadıların günlük yaşama etki edebildiklerinin düşünülmesi, ölüm döşğinde hasta olarak yatan kişinin bir din adamı tarafından iyileştirileceğine inanılması, güneş tutulmalarında gökyüzüne ok atılması ya da davul ve teneke çalınması, erkek çocuğun nazara gelmemesi için saçının 6 yaşına kadar uzatılması, merdiven altından geçmenin, siyah kedi görmenin ve 13 sayısının uğursuzluk getireceğinin varsayılması, kahve fallarına gaipten haber almak için bakılması, yanlışlıkla kafaları birbirine çarpan çocukların ileride kel olmamaları için yere tükürmesi, kırılan camın şanssızlık getireceğine inanılması, elden ele makas, bıçak ve sabunun verilmesinin uğursuzluk getireceğine inanılması, özellikle psikolojik rahatsızlıklara cinlerin sebep olduğunun düşünülmesi, İbrahimi dinlerin kitaplarında yer alsın ya da almasın, bireylerin gündelik yaşamını etkileyen doğaüstü alana ait inançlardır. Örneğin, Türklerin İslam dinine geçmeden önce de gündelik yaşamlarında olan ve günümüze kadar devam ettirdikleri ölünün ardından yemek verilmesi, yedinci ve kırkıncı günlere önem atfedilmesi, hastalıktan kurtulmak için kurşun dökülmesi, ölünün ardından mevlit merasimi düzenlenmesi, dilek dilemek için bez ve kumaş parçalarının ağaçlara

asılması ve kötü olayların başa gelmemesi için tahtaya vurulması doğaüstü alan ile ilgili inanç ve ritüellerdir. Zira İslam öncesinin kültürel kalıntıları, Müslüman kişiliğin harcını oluşturmakta etkili olmuş ve bu aktarımlar dinsel toplumun potası içinde eritilerek geleneğin dünyasına mal edilmişlerdir (Subaşı, 2015: 291).

Bu tanımdan ve örneklerden de anlaşılabilceği gibi halk inançlarının varlığı da İbrahimî dinlerin varlığı gibi doğaüstü ile ilgilidir. Doğaüstüne ait alan, deney ve gözleme kapalı olduğundan, nasıl ki İslam'ın ve diğer İbrahimî dinlerin iddia ettiklerinin doğruluğunu ya da yanlışlığını bilimsel yöntemlerle incelemek mümkün değilse, halk inançlarının bilimsel yöntemlerle açıklanmaları da mümkün değildir.⁵

O nedenle, bir kişinin İslam'ı ya da Hristiyanlık'ı seçmek yerine ateşe tapması, gündelik yaşam pratiklerini ateşle kurduğu ilişkiyi temel alarak tanzim etmesi, onu dindar bir Müslüman ya da Hristiyan kadar sekülerleşme tartışmalarının parçası yapar. Charles Taylor'un (2007: 26) ifade ettiği gibi, pagan toplulukların parçası olan bireyler "tanrı inancına, özellikle İbrahim'in tanrısına, inanmak zorunda değildirler." Bu nedenle, ateşe tapan bir birey İslam'a inanan biri için "hurafe"⁶ inançlara sahip olsa da, ikisi de doğaüstünün bir parçası olduğundan sekülerleşme tartışmaları için aynı öneme sahiptirler. Nasıl ki İslam'ın güç kaybetmesi ve öğretilerinin toplumu etkileme gücünün azalması sekülerleşme ise; aynı şekilde ateşe tapanların gündelik yaşamının değişmesi, ateş ile ilgili

5 Burada İslam ve halk inançları iki ayrı şekilde ele alınmışsa da, "Yüksek İslam" ve "Halk İslamı" şeklinde de kavramsallaştırmalar mevcuttur. Bu kavramsallaştırmalar doğaüstü alan ile ilgili oldukları müddetçe sekülerleşmenin alanına girmektedirler. Yüksek İslam "büyük şehirlerde oturan, görece siyasal gücü elinde bulunduran kişiler ve ulema/bilginler tarafından yapılmakta" olan din yorumuna karşılık geliyorken (Okutan, 2013: 67), Halk İslamı ise genellikle din eğitimi almamış geniş halk kitlelerinin yaşadığı dindarlığı ifade etmekte ve büyüsel inançlar/uygulamaları kapsamaktadır (Kirman, 2016: 129).

6 Bununla birlikte, bir din sosyoloğunun herhangi bir inancı hurafe olarak tanımlaması -hurafe kavramı değer yüklü olduğu için- tercih edilmemektedir.

öğretilere daha az ilgi göstermeleri de sekülerleşme sürecine işaret etmektedir. Sekülerleşme kavramının merkezinde belli başlı bir öğreti değil de doğaüstü alan olduğundan, Müslümanların ateşe tapanlara, Hristiyanların Musevilere, herhangi bir inanç grubunun diğerine önceliği yoktur. Baskın doğaüstü öğretiler hangisi ise -Türkiye'de İslam-, tartışmanın ana eksenine onu almak şartı ile, var olan diğer tüm doğaüstü öğretilerin de toplumsal prestij ve gücündeki değişimin incelenmesi, sekülerleşme tartışmalarının daha sağlam bir zeminde yapılmasına olanak sağlayacaktır.

Halk inançları bölümüne, özellikle Weber ve Durkheim sosyolojilerinde kapladığı önemli yerden dolayı kısaca büyüculük de eklenebilir. Büyüye inanan bireyler, bir takım yöntemlerle doğaüstü güçlere başvurarak, gündelik yaşamın akışına etki edilebileceğini düşünmektedirler (Keskin, 2001: 43; Doğan, 2003: 98). Örneğin günümüzde "muska" yaptırmak, yani hayatın akışını etkilemek için doğaüstü güçlerden yardım almak, aslında büyüye inanmak demektir. Falcılık, medyumluk, burççuluk, muskacılık ve benzeri davranış kalıpları ya da iş grupları, gizemli güçleri olduğunu iddia edenler tarafından yerine getirildiğinden, bunlara inananlar da sekülerleşme tartışmalarının parçası durumundadırlar. Weber (1958: 255; 1978: 424-25), dinde nasıl "Tanrılar" var ise büyüculükte de merkezde "İblisler" olduğunu; Hristiyanlık'ta ve diğer dinlerde yer alan din adamlarının büyüsel vasıflar taşıdıklarını ve din adamlarının -özellikle Hindu/Budist ritüellerde- büyü/büyücülük ile birçok benzerlik taşıdığını belirtir. Örneğin Türkiye'de de muska yazarların genelde halk arasında "dindar" bilinen kişiler olması tesadüf değildir. Durkheim da büyü ve din arasındaki ilişkiye vurgu yapmaktadır: "Büyü de inanç ve ayinlerden oluşur. Din gibi, onun da mitleri ve dogmaları vardır; sadece daha basittirler (...). Törenleri, kurbanları, düşkünleri, duaları, tezahüratları ve dansları da vardır." (Durkheim, 2008 [1912]: 42-43). Ümit

Harun Akkaya'nın (2003: 6) büyüünün tanımını yaparken, "gizli kuvvetler"e ve "bilimsel doğruluğu ispatlanmış teknik bilginin sınırlarını aşan bir [başka] teknik"e vurgu yapması da büyü kavramının neden sekülerleşme tartışmalarının içinde yer alması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Dinîmsi Yapılar: Sekülerleşme tanımında yer alan bir diğer kavram ise "dinîmsi yapılar"dır. Bu kitap özelinde dinîmsi yapılar kavramı; seküler alanın da kutsallaştırılması, ululaştırılması, yüceltilmesiyle ortaya çıkan yapılar için kullanılmaktadır. Kutsallık ya da ruhanilik ile ilgisi olmayan, bu yönde bir iddiası bulunmayan bir siyasi liderin, şarkıcının, moda ikonunun, futbolcunun ve hatta bir mekânın doğaüstü özelliklere ya da güçlere sahip olduğuna inanılması ve bahsi geçen seküler "şey"lerin kutsallaştırılmasıyla ortaya çıkan yapılara dinîmsi yapı denmektedir. Bu yapıların kendisi aşkınlaştırılmakta ya da bu dinîmsi yapılar başka bir aşkın varlığa yakınlaşmak için kullanılmaktadırlar.

[Kutsallık], doğal ve yapay nesnelere olduğu kadar, hayvanlara, insanlara veya insan kültürünün nesnellleşmelerine de atfedilebilir. Kutsal taşlar, kutsal aletler ve kutsal inekler vardır. Bir kabile reisi kutsal olabildiği gibi özel bir adet veya kurum da kutsal olabilir. Kutsal mahallere ve kutsal mevsimlere kullanıldığı biçimiyle bu nitelik mekân ve zaman için de kullanılabilir. Nihayet bu nitelik, oldukça sınırlı bir bölgedeki ruhlardan büyük evrensel ulûhiyetlere kadar birçok şeylerde dahi tecessüm edebilir. (...) Kutsalın tarihi tezahürleri büyük oranda değişiklik arz eder. (Coşkun, 2016: 50)

Dünya siyasi tarihine bakıldığında, insanüstü özellikler atfedilen ve peygamberler kadar kutsallaştırılan birçok dünyevî lider ile karşılaşmak mümkündür. Bazı toplumlar, kendi liderlerinin "hiç yanılmadığına, hiçbir zaman yanlış yapmadığına, her şeyin en doğrusunu ezeli ve ebedî olarak bildiğine ve o olmasaydı [kendilerinin] de olmayacağına" inanıyorsa, bu meziyetler ve özellik-

lerin atfedildiği kişinin insanüstü bir varlık olması gerekir (Yayla, 2014). Ululaştırılan bu liderlerin fikirleri, ideolojileri, öğretileri vb. sanki kutsal kitapların ayetleriymişçesine nesilden nesle aktarılabilmektedir. İnsanüstü özellikler atfedilerek kutsallaştırılan liderlerin toplumları üzerindeki etkileri yaşadıkları süre ile sınırlı kalmamakta, fikirlerinin zamanın ötesinde problemlere çözüm olacağı kabul edilmektedir. Önderlik ettikleri insanlar, ululaştırdıkları liderleri hata yapmayan, insani güdülerini ya da zevkleri olmayan insan-üstü varlıklar olarak görebilmektedir. Hatta bu gibi liderler, zaman zaman İbrahimî dinlerin peygamberlerinden daha kutsal ve önemli bir statüde kabul edilebilmektedir.

Weber'in "karizmatik otorite" kavramı bu noktada anlatılmak istenilene yardımcı olacaktır:

Karizmatik otorite, sanki doğaüstü, insanüstü veya en azından özel bazı güç ya da niteliklere sahip olduğu varsayılan kişilerin (sıradan bireylerden ayrı olarak) belirli bir niteliğidir. Bu özellikler sıradan insan için erişilebilir değildir. İlahi kökeni olduğu veya direkt ilahi olarak kabul edilir. Ve bu otoriteye sahip kişiler lider olarak görülürler. (Weber, 1947: 358-59)

Weber, bu tarz karizmaya sahip bireyler olarak peygamberlerden, savaş kahramanlarından ve büyücülerden bahsetmektedir. Bu kitapta dinîmsi yapılar ifadesiyle kastedilen, dini bir amacı ya da iddiası olmasa da takipçileri tarafından aynen Weber'in bahsettiği şekilde ululaştırılan liderler ya da herhangi bir dünyevi mevcudiyettir.

Örneğin bir inanç grubunun peygamberi ve o peygambere gönderilen kutsal kitapla ile Çin Halk Cumhuriyeti'nin eski lideri Mao Zedong ve onun *Küçük Kırmızı Kitap*'i⁷ arasında fark-

7 Esas ismi "Başkan Mao Zedong'dan Düşünceler" olan kırmızı kapaklı kitap, milyonlarca basılarak 1964 ve 1976 arası Çin Halk Cumhuriyeti'nde insanlara dağıtıldı. Kapağının kırmızı renkli olması ve cepte taşınacak boyutlarda basılması sebebi ile zamanla "Küçük Kırmızı Kitap" ismini aldı.

lılıktan çok benzerlik bulunuyor demek, zorlama bir iddia olmayacaktır. Çinli taksicilerin “uğur getirmesi” ve “onları koruması” için Mao’nun fotoğrafını arabalarına asmaları ile, Müslümanların arabalarına kendilerini kötü olaylardan koruması için Kur’an koymaları, Ayetel Kürsi veya Cevşen asmaları benzer güdülerden kaynaklanmaktadır. Mao’nun yaşadığı dönemde, onun ve *Küçük Kırmızı Kitap*’ının toplumsal düzeydeki gücü ve etkisi, dünyevi bir liderin gücünden çok daha fazlasını ifade etmekteydi. F. Dal Lago’nun (1999: 499) vurguladığı gibi, kişisel ve siyasi prestijinin verdiği güç ile birleştiğinde, ülkenin merkezden uzak noktalarında dahi var olan Mao görselleri, ona karşı ruhani bir hissin uyanmasına katkıda bulunmuştu. Çinliler, liderlerinin “10 bin yıl daha” yaşamasını istemekteydiler. Görüleceği gibi, Mao bu dünyaya ait olsa da, doğaüstü güçleri ya da meziyetleri olduğunu iddia etmese de ve hatta doğaüstü alanı kabul etmese de -Mao kendisini ateist olarak tanımlamaktaydı-, tüm bunlar onun kendi halkı tarafından kutsallaştırılmasını engelleyememiştir. Muhammed peygamberin Müslümanlar nezdindeki yeri ile, Mao’nun önderlik ettiği insanlar nezdindeki yeri önemli benzerlikler taşımaktadır. Eski tanrıların yerini yeni tanrılar alabilir; doğaüstü alan farklı şekil ve sistemlerde hâlen bireylerin hayatına dokunabilir (Crippen, 1988: 332-333).

Dinîmsi yapıları daha iyi ifade edebilmek için Türkiye’den de örnekler verilebilir. Bu noktada Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk ve 16. Cumhurbaşkanı ve AK Parti lideri Recep Tayyip Erdoğan öne çıkmaktadır. Bu iki liderin de kendi destekçileri tarafından bazı zamanlarda ululaştırıldıkları ve insanüstü özelliklerle anıldıkları bilinmektedir. Örneğin, nasıl ki Allah kelimesinin Arapça yazılışını domates içinde, koyunun ve ineğin derisinde, yumurta kabuğunda, cevizin içinde, bebek kulağında ya da karpuz kabuğunda gördüğünü iddia ederek buna mucizevi anlamlar yüklemek doğaüstü alanın bir parçası ve deseküler bir davranış şekli ise, aynı şekilde Atatürk’ün silüetini her sene 15 Haziran-15

Temmuz arası Ardahan'ın Damal Dağları'nda görmeye çalışmak, dağın gölgesine karşı esas duruşta durmak, ortaya çıkan görüntünün (aslında dağın gölgesinin) doğaüstü güçlerin bu ülkeye bir armağanı olduğunu düşünmek ve sanki Hac vazifesi yapıyormuşçasına dağın gölgesini selamlamak deseküler davranış kalıplarıdır.

Kutu 1. Dinîmsi Yapı



Açıklama: Fotoğraflarda da görüldüğü gibi, domatesin içinde Arapça harfler ile Allah yazısını gördüğünü sanmak ile dağın gölgesini doğaüstü güçler sayesinde Atatürk silueti sanmak benzer güdülerden beslenmektedir.

Atatürk için yazılan kimi şiirler yukarıda ifade edilenlerle benzerlikler taşımaktadır. Aşağıdaki mısralar Kemalettin Kamu'nun ünlü şiiri *Çankaya*'dan alınmıştır:

Kâbe Arap'ın olsun,
Çankaya bize yeter!

Kemalettin Kamu için İslam'ın Kâbesi ile Atatürk'ün bulunduğu yer aynı vazifeyi görmektedir. Behçet Kemal Çağlar'ın *Nöbetçi Millet* adlı şiiri ise Atatürk'ü yaratıcıya benzetmektedir:

Yaradan hey Yaradan!
Dört yıl değil bin yıl geçse aradan
Sensin ateş diye kanımızdaki
Sesin ışık diye önümüzdeki!
Ey yanımızdaki
Beş on mermere, bir avuç toprağa sığan
Sınırsız mavi umman hey!

Çağlar'ın *Yeni Milletvekillerine* adlı şiiri de bu kutsallaştırmaya örnek olarak verilebilir:

Anıtkabre gidip de yürekten baş eğmeyen
Günü gelir çarpılır, düşer, yere serilir.

Bunlara ek olarak, gazeteci Mine Kırıkkanat da bir televizyon programında Atatürk'e tapıldığını ifade etmiştir: "10 yıl önce bu kadar Atatürkçü değildim. Şimdi Atatürk benim ilahım diyorum. Hiçbir kusurunu görmediğim gibi Atatürk'e artık tapıyorum" (T24, 2018, 14 Kasım). Kırıkkanat'ın ifadelerine benzer şekilde, Muhammed peygamberi Atatürk kadar değerli bulmadığını ifade edenler, televizyon programlarında alkışlanabilmektedir:

Yalnız özelliklerimden şunu söylemeyi unuttum. Bu vazgeçilmez bir özelliğim. Ben Atatürk ilke ve inkılaplarından asla ama asla ödün veremem. Günaha girmeyeceğimi bilsem, beni 63 yaşına kadar hiçbir hastalısız sağlık içinde yaratan ulu

tanrımdan sonra, Peygamber ile Allah'ım arasına koyabilirim Atatürk'ü. Neden? Çünkü ben buradaysam, Müslüman isem, adım Basri Özdemir ise, ninelerim dedelerim bu güzel vatan-da namusu ile yaşamış ise, hatta dinimi bile ona borçluyum. Alırım Hz. Muhammed'in önüne. [Stüdyodaki seyircilerden alkış gelir] (Haber 7, 2013, 12 Aralık)

“Bir şeye” saygı duyulmamasının ya da o “şey”in sevilmemesi-nin cezası olarak “çarpılmak” ifadesinin kullanılması, Atatürk'ün köşkünün Müslümanların kutsal yeri ile eş tutulması ve ondan “yaradan” diye bahsedilmesi, onun ilah olduğunun vurgulanması ve üst bir yerde konumlandırılması, doğaüstü alanla ilgili şeyler-dir. Bu örnekler arttırılabilir. Görüleceği gibi, Türkiye’de belli bir kesim için Atatürk; hatasız, ulu, yüce, doğaüstü, kutsal bir kimliğe işaret etmektedir.

Peki, sekülerleşme tartışmaları ile bu kutsallaştırmanın arasın-daki ilişki nedir?

Atatürk’e bu şekilde yaklaşan bireylerin bir zaman sonra onun dünyevî bir varlık olduğunu kabul etmeleri, ona bazı konularda eleştiri getirmeleri, insanî zaaflarının ve hatalarının da olabilece-ğini kabul etmeleri, fikirlerini ve devrimlerini sorgulamaları ya da Atatürk’ü şiddetli şekilde eleştirenlerle arkadaşlık kurmaları o kişiler özelinde yaşanan sekülerleşmeye örnekler olarak sunula-bilir. Zira dinîmsi özellikler kazanmış bir kişinin, onu kutsallaştı-ranlar nezdinde toplumu etkileyecek ve ona yön verecek gücünün azalmış olması, bu kitaptaki tanımıyla toplumsal sekülerleşmenin örneklerindendir. Burada özellikle vurgulanması gereken nokta şudur: Atatürk çok sevildiği ya da çok saygı duyulduğu için değil, “kutsallaştırıldığı” için sekülerleşme tartışmalarının parçasıdır.

Türkiye’nin 16. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’a karşı sergilenen bazı tavırlar ve onunla ilgili verilen beyanatlar da doğa-üstü alanın içerisinde yer almaktadır. 2013 yılında A Haber Yayın

Danışmanlığı yapan eski köşe yazarı Atılğan Bayar'ın Erdoğan'ı halife olarak kabul edip ona biat ettiğini açıklaması (T24, 2013, 30 Ağustos), bir milletvekilinin Erdoğan'ın Allah'ın bütün vasıflarını taşıdığını ifade etmesi (Radikal, 2014, 1 Ocak), bir AK Parti üyesinin Erdoğan'ı ikinci peygamber olarak kabul ettiğini açıklaması (NTV, 2010, 3 Şubat) akla gelen ilk örneklerdir. Bu ifadeler, Erdoğan'ın kimi takipçileri tarafından dünyevi bir lider olmaktan öte, kutsallaştırıldığını göstermektedir.

Ancak bu örneklerden yola çıkarak ifade edilmek istenen şey, Mao'nun, Atatürk'ün ya da Erdoğan'ın herkes tarafından tamamen kutsallaştırılmış liderler oldukları değildir. Sadece dinîmsi yapılar kavramını daha iyi anlatabilmek ve somutlaştırabilmek için bu üç lider ve onları kutsallaştıran takipçilerine ait bazı örnekler kullanılmıştır. Bu örnekler, dünyanın farklı coğrafyalarından örnekler ile arttırılabilir. Örneğin futbolcu Maradona'nın, fanları tarafından kutsallaştırılması sonucu Arjantin'de kurulan ve 120 bin üyesi olan Maradona Kilisesi (Iglesia Maradoniana) dinîmsi yapılara bir başka örnektir (Bar-On, 2014). Her ne kadar Maradona Kilisesi Hristiyanlar tarafından eleştirilecekse de, bu eleştiriler kilise üyelerini sekülerleşme tartışmalarından soyutlamayacaktır.

Vurgulanmalıdır ki, sekülerleşme tartışmalarını sadece kurumsal dinler üzerinden yapmak, doğaüstü alanın toplumsal gücü ve prestiji hakkında eksik bir bilginin oluşmasına sebebiyet verebilir. Zira bu dünyaya ait olsalar da, dinîmsi özellik kazanmış, yani kutsallaştırılmış yapılar da bireylerin inançlarını, gündelik pratiklerini ve tutumlarını etkileyebilmektedir. Bu sebeple, bireylerin dindar olmadıklarını ifade etmeleri ya da kurumsal dinlere bağlı olmamaları onları fiilen seküler hale getirmemektedir. Sekülerleşme tartışmalarında önemli olan doğaüstü alan ile kurulan ilişki olduğundan, kendisini kurumsal dinlere uzak bulan bireyler dahi dinîmsi yapılar üzerinden halen doğaüstü alan ile ilişki içinde

olabilir ve gündelik pratiklerini bu yapılar ile kurdukları ilişkiye göre düzenleyebilirler. Örneğin fallara ve burçlara inanan ya da dünyevî bir lidere kutsallık atfeden kişinin, tanrı inancı olmasa dahi (ateist), kendisini seküler olarak adlandırması çok mümkün değildir. O nedenle, din ile beraber dinîmsi özellikler kazanmış -yeni- kutsallıklar ile toplum arasındaki ilişkiler de sekülerleşme tartışmalarının içinde yer almalı ve incelenmelidir.⁸

Belli bir zaman dilimi içinde: Tanımda kullanılan “belli bir zaman dilimi içinde” ifadesi ise mutlak bir değerden çok doğüstü alanın toplumsal gücünün “geçmişe nazaran” azalmış olduğunu belirtmek için kullanılmıştır. Sekülerleşme tartışması yapabilmek için “zaman” ve “mekân” olarak referans noktasına ihtiyaç vardır. Tek bir zaman dilimini içeren çalışmalar betimleme yapmak açısından yardımcı olsalar da, sekülerleşme sürecini anlamak açısından kullanılabilir değildirler (Bruce, 2011a: 546-547). Çünkü sekülerleşme, bir durumun betimlenmesi değil, bir sürecin tanımlanmasıdır. O nedenle dindar bir toplum için dahi “geçmiş ile kıyaslandığında sekülerleşmiştir” ya da “daha sekülerdir” ifadeleri kullanılabilir. Aynı şekilde dindar bir birey için de “eskiye nazaran sekülerleşmiştir” ya da “daha seküler bir yaşamın parçası haline gelmiştir” denilebilir. Bir toplumun sekülerleşmesi söz konusu ise, yöntem olarak, aynı toplumu geçmiş dönemleri ile kıyaslamak gerekmektedir. Söz konusu olan bir bireyin sekülerleşmesi ise, bu durumda bireyi kendi geçmişi ile ya da kendinden önceki kuşaklar ile kıyaslamak gerekmektedir. Anlık davranış kalıplarından yola çıkarak sekülerleşme tartışması yapmak çok mümkün görünmemektedir. Geçmişle kıyaslama yapmadan toplumların ya da bireylerin sekülerleşmesi üzerine konuşulması, toplumsal dönüşümlere dair yanlış çıkarımlarda bulunulmasına sebep olabilir.

8 Belirtilmelidir ki, din, dinîmsi yapılar ve halk inançları arasında keskin sınırlar çizmek, bunların nerede başlayıp nerede bittiklerini belirlemek, birbirleri ile hangi düzeyde alışveriş içerisinde olduklarını net hatlar ile ortaya koymak her zaman mümkün olmayabilir (Sagır, 2018: 15).

Kutu 2. Oruç ve Sekülerleşme

Eldeki Bilgi: A kişisi 2019 yılının Ramazan ayında 15 gün oruç tutmuştur.

Soru: A kişisi oruç özelinde sekülerleşmiş midir?

Cevap: Eldeki bilgiler bu soruya yanıt vermek için yeterli değildir. Çünkü böyle bir soruya yanıt verebilmek için kişinin daha önce kaç gün oruç tuttuğunun bilgisi ile belli bir zaman aralığının verilmesi gerekmektedir. Eldeki bilgi ve soru aşağıdaki şekilde revize edilebilirse bu durumda soruya cevap verilebilecektir:

Eldeki Bilgi: 2019 yılında toplamda 15 gün boyunca oruç tutan A kişisi 19 sene önce yani 2000 yılının Ramazan ayında toplamda 5 gün oruç tutmuştu.

Soru: A kişisi söz konusu oruç olduğunda bu iki dönem kıyaslandığında sekülerleşmiş midir?

Cevap: Hayır. Aksine oruç özelinde desekülerleşme yaşanmıştır. Çünkü daha önce Ramazan aylarında toplamda 5 gün tutulan oruç, 15 gün tutulmaya başlanmıştır. Bir dinî ibadet gündelik hayatta daha fazla var olmaya başlamıştır.

Ayrıca sekülerleşme/desekülerleşme süreçleri doğrusal süreçler değildir. Yani belli bir dönem sekülerleşme yaşanırken, daha sonra desekülerleşme yaşanabilir. 60 yaşındaki bir birey, 50 yaşındaki haline kıyasla sekülerleşmiş, ancak 40 yaşındaki haline kıyasla da desekülerleşmiş olabilir. O nedenle sekülerleşme tartışmaları yapılacağı zaman, kıyaslanacak zaman dilimleri açıkça belirtilmelidir. Aksi takdirde, yani geçmişteki herhangi bir noktanın referans alınmaması durumunda, tartışmalar tatmin edici olmaktan uzak olacaktırlar.

Kısacası, bir Müslüman kendi geçmişine kıyasla İslam'ın ondan istediklerini daha az yerine getiriyorsa, İslam onun gündelik yaşamına daha az dokunuyorsa, kişi halen inançlı olsa ve ibadetlerini yerine getiriyor olsa bile, "Kendi geçmişine kıyasla daha seküler bir yaşamı deneyimlemektedir." cümlesi kullanılır.

Belli bir toplumda: Tanımda geçen “belli bir toplumda” ifadesi ise sekülerleşme tartışmalarında sıklıkla yapılan bir metodolojik hatanın önüne geçmek için kullanılmıştır. Bir toplumun sekülerleşip sekülerleşmediği kendi tarihine bakılarak araştırılmalıdır. Ancak hem İngilizce hem de Türkçe literatürde birçok eser, iki farklı toplumu kıyaslayarak sekülerleşme tartışması yapmaktadır. Bu sebeple, son yıllarda sıklıkla başvurulanan Amerika ve Avrupa kıyaslaması, söz konusu sekülerleşme tartışmaları ise metodolojik olarak sorunlu görünmektedir. Özellikle sekülerleşme teorisinin çöktüğünü iddia eden akademisyenler, modern ABD’yi modern Batı Avrupa ülkeleri ile kıyaslayarak bu iddialarını temellendirmeye çalışmaktadırlar. Örneğin Grace Davie, 2002 yılında yayımladığı kitabın ismini *Europe: The Exceptional Case* (Ayrık Çıban Avrupa) koymuştur. Bu kitapta özellikle Amerika ile ilgili olan bölümde (American Activity: A Vibrant Religious Market) Amerika’yı kendi tarihi ile kıyaslamak yerine Avrupa ile kıyaslamayı seçmiştir (Davie, 2002: 28-29). Buna ek olarak bir başka eserde Peter Berger, Grace Davie ve Effie Fokas, sekülerleşme teorisinin çöktüğünü şu ifadeler ile savunmuşlardır: “Sekülerleşme teorisinin öldüğüne dair birçok sebep gösterilebilir olsa da (...) Amerika-Avrupa kıyaslaması teorisinin öldüğüne dair en büyük kanıttır” (Berger, Davie & Fokas 2008: 141).

Sekülerleşme teorisinin çöktüğünü iddia eden bu akademisyenlerin temel argümanları ise ABD’deki kiliselerin Avrupa’dakiler gibi boş olmaması ve Batı Avrupa ülkelerine kıyasla çok daha canlı bir dinî yaşamın ABD’de deneyimleniyor olmasıdır. Bu iddia, söz konusu sekülerleşme tartışmaları ise, bizleri tartışmanın merkezinden farklı boyutlara taşımaktadır. Zira Amerika’nın Avrupa ülkelerine kıyasla daha az sekülerleşmiş olması, Amerikan toplumunun sekülerleşmediği anlamına gelmemektedir. Amerikalıların desekülerleştiği iddiası, sekülerleşme çalışmalarının doğası gereği,

Amerikan toplumunun kendi tarihi ile kıyaslanarak ortaya konulabilir. Avrupa ile Amerika'yı kıyaslayıp ardından Amerika'nın sekülerleşmediğini iddia etmek, sekülerleşme tartışmalarındaki bilimsel yöntem açısından sorunlu durmaktadır. Daha basit anlatımla, boyları uzayan iki arkadaşın (ABD ve Avrupa), biri diğerine kıyasla daha az uzadı diye (ABD), onun boyunun kısaldığını iddia etmek olanaklı değildir.⁹ Zira birçok akademik çalışmanın bulguları, ABD'nin kendi içinde değerlendirildiği takdirde sekülerleştiğini ortaya koymaktadır (Voas & Chaves, 2016: 1523). Örneğin sanılanın aksine, ABD'de de kiliseye devam oranları sabit şekilde düşmektedir (Barna, 2001, 17 Aralık; Pew Research Center 2012: 17; 2015, 16 Kasım). Dini ritüellere katılmayanların oranı 1990'da %13 iken, 2014 yılında %26'ya çıkarak 25 yılda iki katına ulaşmıştır (Voas & Chaves, 2016: 1523). Sürekli kiliseye gidenlerin oranı ise 1965'lerde %40'lardan 21. yüzyılın başında %22'nin altına düşmüştür (Hadaway & Marler, 2005: 316). 1950'lerde herhangi bir dine bağlılığı olmayanların oranı %2 iken (Bruce, 2002: 207-208), bu oran 2012 yılında yüzde 20'ye (Pew Research Center, 2012: 9), 2014 yılında ise %22'ye (Pew Research Center, 2015, 16 Kasım) yükselmiştir. Son zamanlardaki araştırmalar, genç yetişkinler arasında -önceki kuşaklara kıyasla- ateist sayısının artış gösterdiğini, yine gençlerin kendilerini bir din ile tanımlama noktasında daha az istekli olduklarını ve dini pratiklere daha az zaman ayırdıklarını ortaya koymaktadır (Pew Research Center, 2018, 13 Haziran). İnançsız kişi oranının Batı Avrupa ülkelerinde ABD'ye kıyasla daha yüksek olması, ABD'nin desekülerleştiğini değil,

9 Örneğin Türkiye'deki gençlerin Avrupa ve ABD'de yaşayan gençlere kıyasla daha dindar olduğunu ortaya koyan çalışmalar mevcuttur (Akyüz, 2014: 12). Ancak bu bilgi, Türkiye'de yaşayan gençlerin kendi sekülerleşme süreçlerine dair bilgi içermemektedir. Diğer ülkelerin gençlerine kıyasla daha dindar olmaları, onların desekülerleştiği anlamına gelmek zorunda değildir.

Batı Avrupa'ya kıyasla daha yavaş sekülerleştiğini göstermektedir (Norris & Inglehart, 2007: 33).

Yukarıda ifade edilen rakamlar daha çok kiliseye gitme oranları ve dinî inançlar ile ilgilidir. Bu rakamlara paralel olarak, ABD'de geleneksel Hristiyan değerlere aykırı olan evlilik öncesi cinsellik ve evlilik dışı çocuk sahibi olma oranlarında artış gerçekleşmiştir. Yapılan çalışmalar, Hristiyanların dinden uzaklaştıkça evlilik dışı cinsel faaliyetlerinde artış olduğunu, eşcinselliğe daha toleranslı yaklaştıklarını, daha fazla cinsel partnerleri olduğunu ortaya koymaktadır (Zuckerman, 2003: 109-111). 12.571 kişi ile gerçekleştirilen Aile Gelişimi Ulusal Araştırması'ndan alınan verilere göre 20 yaşına giren ABD'lilerin %75'i evlilik öncesi cinsel birliktelik yaşamışlardır (Finer, 2007: 73). Ayrıca, 1980 yılında her 100 doğumdan 18,4'ü evlilik dışı gerçekleşirken, bu rakam 2002 yılında yüzde 34'e, 2007 yılında yüzde 39'a ve 2015 yılında yüzde 40,4'e yükselmiş durumdadır (Martin, Hamilton, Osterman, Driscoll & Mathews, 2017: 2; Ventura, 2009: 2). Buna ek olarak eşcinsel evliliklerin geleneksel evlilikler gibi yasallaşmasını onaylayan Amerikalıların oranı %64'e ulaşmıştır (Gallup, 2017, 15 Mayıs). Dolayısıyla ABD'deki gündelik yaşam pratikleri ve tutumlarda tüm bu değişimler, Amerikalıların dindarlaştığını ya da Hristiyanlaştığını iddia eden akademisyenlerin (Finke & Stark 1988; Stark 1999) ortaya koyduğu fotoğrafın tekrar ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Bu metodolojik sorunu aşmak için, tanımda da belirtildiği gibi "belli bir toplum" ifadesine ihtiyaç duyulmaktadır. David Martin (1978: 3; 2005: 146) de söz konusu sekülerleşme süreci ise "belli tarihsel şartlar"ın her ülkede farklı sonuçlar doğuracağını ifade etmektedir. Tarih, tüm toplumlara "tüm ufak ayrıntıları ile aynı yazgı"yı getirmeyeceğinden, benzer koşullar altında ortaya çıkan bir toplumsal gerçekliğin deneyimlenme derecesi, pek muhakkak farklılık taşıyabilir. Ancak iki örnek de aynı isti-

kamette ise, daha yavaş olanın "farklı istikamette olduğunu ifade etmek" sekülerleşme tartışmaları açısından sorunludur.

...

Kitabın bu sayfasına kadar, sekülerleşme kavramının içinde geçen tüm kelime grupları ve kavramlar açıklanmaya çalışıldı. Bundan sonra ise, neden din merkezli bir tanım yerine doğaüstünü merkeze alan bir tanıma ihtiyaç duyulduğu detaylı şekilde tartışılacaktır.

2. Neden Doğaüstü Merkezli Bir Kavrama İhtiyaç Duyuldu?

Sekülerleşme üzerine yapılan tartışmalar eğer bir Hristiyan toplulukla ilgili ise, tartışma genellikle Hristiyanların kutsal kitapları İncil'e duyulan inanç ve kiliseye gitme oranlarına indirgenmektedir (Berger vd., 2008; Stark & Iannaccone, 1996: 267; Voas & Crockett, 2005: 15–6). Kiliseye gitme sıklığı, Tanrı'nın varlığı, cennet, cehennem ve ölümden sonraki hayata inanma gibi kriterler konunun özüymüşçesine tartışılmaktadır (Davie, 2002: 6-7; Zuckerman, 2009: 56). Öte yandan, tartışmanın merkezinde Türkiye gibi Müslüman çoğunluğa sahip bir ülke var ise, tartışmalar İslami inanç kriterlerini ve ibadet uygulamalarını merkeze almaktadır (Kirman, 2005a: 116, 127, 136). Namaz kılma ve dua etme sıklığı, oruç tutma oranları ve Allah'a, peygamber Muhammed'e, Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğuna, meleklerle/cinlere inananların sayısındaki değişim, sekülerleşme çalışmalarında incelenen kriterlerdir (Yapıcı, 2012: 10).

Akademi dünyası, yazılı/görsel/sosyal medya, entelektüeller, politikacılar, öğrenciler ve modern toplumun büyük bir bölümü, sekülerleşme kavramının merkezine "din" olgusunu yerleştirmektedir. Ancak, ne yazık ki, sekülerleşme kavramının din merkezli olarak düşünülmesi, yani sekülerleşmenin gerçekleşip gerçekleş-

mediğini araştırmak için sadece baskın din inancının toplumsal etkisindeki değişimin incelenmesi bu alandaki tartışmaları hem teorik hem de pratik olarak dar bir alanla sınırlı tutma tehlikesi barındırmaktadır. Bu tehlikenin bertaraf edilmesi ve toplumsal dönüşümlerin analizinin daha iyi yapılabilmesi için sekülerleşme kavramının merkezine "din"i değil, dini de içine alan "doğüstü alan"ı koymak gerekmektedir.

Bu tanıma ihtiyaç duyulmasının iki temel sebebi vardır.

Birincisi, kavramı daha geniş coğrafyalarda kullanma çabasıdır. Etimolojik olarak sekülerleşme kavramının kökeni ve ilk kullanım alanları, Avrupa toprakları ve özellikle Kilise'nin merkezde olduğu Hristiyan dünyasıdır. Ancak dünyanın belli bir bölgesindeki (Avrupa) kültür ile şekillenmiş bir kavramı (sekülerleşme), anlamına dokunmadan farklı coğrafyalar için kullanmaya çalışmak kavramın kendisini işlevsiz hale getirebilir ya da kavramın kullanılacağı coğrafyanın yüzölçümünü sınırlayabilir. Tarihinde Kilise gibi bir kurum olmayan İslam dünyasında ya da kurumsallaşmış bir dinî öğretisi olmayan ama topluma etki eden kutsalların olduğu coğrafyalarda "Avrupa menşeli ve merkezinde Kilise gibi dinî bir kurum olan tanım" işlevsiz kalabilmektedir. O nedenle sekülerleşme tanımının merkezine, din ve Kilise'yi de içine alan ama aynı zamanda dünyanın farklı coğrafyalarında yaşanan toplumsal dönüşümlere de açıklama getirebilecek daha kapsayıcı bir kavram konmalıdır: Doğüstü Alan. Böylece, sadece Hristiyan dünyasında yaşanan toplumsal dönüşümlere açıklama getiren dar kapsamlı bir kavram yerine, geniş coğrafyalarda da kullanılabilecek bir kavram ortaya çıkacaktır.

İkinci sebep ise, dinin ne olduğunu bilme iddiasındaki kimi akademisyenlerin, "Gerçek dinde zaten böyle uygulamalar yoktur ki!" minvalinde özetlenecek eleştirilerinin sekülerleşme

tartışmaları için anlamlı olmadığını ifade etme çabasıdır. Zira sekülerleşme tartışmalarının merkezinde "gerçek" İslam olacak ise, bu durumda bir başkasının "Hangi coğrafyadaki İslam gerçektir?" sorusunu yöneltme hakkı olacaktır. Dünyanın farklı coğrafyalarında İslam adı altında farklı ritüeller, inançlar ve ibadetler vardır. Örneğin Türkiye’de yaşanan İslam ile Arabistan’daki aynı olmadığı gibi, benzer şekilde İran’da yaşanan İslam ile Fas’taki İslam farklılıklar arz edecektir (Yavuz, 2004: 214-215). Buna ek olarak, aynı ülke topraklarında dahi farklı İslam yorumları kendisine yer bulmaktadır. Farklı İslamî gruplar birbirilerini tekfir¹⁰ edebilmektedir. Tarikatlar, cemaatler ve diğer dinî oluşumlar sahip oldukları Kur’an anlayışlarının İslâm’ın tek ve gerçek yorumu olduğunu düşünmektedir. O sebeptendir ki, birçok farklı "gerçek İslâm" iddiası varken, sosyoloji disiplini bu bakış açılarından birini seçmekle yükümlü değildir. Din, sosyolojinin inceleme alanında, toplumsal davranışa etkisi ile gündeme gelmektedir. Sosyoloji dinin "gerçekliğini" değerlendirmemekte, aksine kişileri ve grupları toplumsal olgularla ilişkileri bağlamında ele almaktadır (Özay, 2007: 41). Yorumlayıcı (anlamacı) gelenek bireylerin anlam dünyasının nihai kaynağının beşerî olduğunu kabul eder. Bu yaklaşıma göre "şey"lerin kutsallığı ya da gerçekliği kendi doğasından kaynaklanmamaktadır. O nedenle, bireylerin kendi anlam dünyaları ve algıları dışında bir gerçeklik bulunmadığı iddiasına sahip olan araştırmacının "gerçek"ler arasında bir ayırım yapması mümkün görünmemektedir (Hasanov, 2018: 1315).

Buradan yola çıkılarak denilebilir ki, hangi Kur’an yorumunun, hangi tarikatın veya hangi din adamının iddialarının "gerçek İslam" olduğu din sosyolojisi disiplininin alanına girmemektedir. İslâm’ın birden fazla yorumlanma durumu varken, bireylerin sahip oldukları Kur’an anlayışlarının İslâm’ın tek ve gerçek yorumu

10 Karşı tarafı dinsizlikle, İslam dışı olmak ile itham etmek.

olduğunu düşünmeleri sosyoloji disiplini için sorunludur. Örneğin, sosyal medyada sıklıkla paylaşılan bir ayetin (Saffat Suresi 25. Ayet)¹¹ manâsının Kur'an'daki gibi olmadığını, sosyal medya kullanıcılarının bu ayeti paylaşıırken ayetin metinsel bağlamını bilmeden paylaştıklarını ve ayetin içeriği ile sosyal medyaya yansıyanın farklı olduğunu iddia eden çalışmalar mevcuttur (Sıcak, 2018: 194). Tayfun Atay'ın (2012: 35) belirttiği gibi "(...) aynı özcü (essensialist) anlayışla bu dini (İslâm'ı) değerlendiren[ler] (...) İslâm'ın tarihsel ve yöresel bağlamlarda sergilediği söylem ve pratik çeşitliliğini gözden kaçırırlar." "Zira İslam, bütün bir din ve kültür kompleksinin adı olarak, yayıldığı alanın özelliğine göre farklı çehreler göstermiştir. Arap yarımadasında başka, Kuzey Afrika ve Mezopotamya'da başka, İran ve Anadolu'da başka şekillerde" yaşama yansımıştır (Öz, 1995: 6).

Birbirinden farklı olan ve birbirlerini İslam dışı olmak ile itham edebilen tüm bu farklı İslam yorumlarının ortak noktası, bu kitap özelinde hepsinin doğaüstü alanla ilgili olmasıdır. Birbirlerinden tamamen zıt öğretileri de olsa, ibadet etme yöntemleri farklı da olsa ve hatta öncülledikleri kabuller birbirini çürütüyor olsa da, hepsi -istinasız- doğaüstü alan ile ilgilidir. Böylelikle, din merkezli bir kavram yerine doğaüstü merkezli bir sekülerleşme kavramı "Gerçek İslam nedir?" tartışmalarından din sosyologlarını -olması gerektiği gibi- soyutlamış olacaktır.

Yukarıda ifade edilenleri somutlaştırmak için Anadolu'da cenazelerin yedinci veya kırkuncu günlerinde düzenlenen merasimlere ya da "mevlit"lere değinmek faydalı olacaktır. Örneğin, sekülerleşme kavramının merkezine "doğaüstü alan"ı koyan bir din sosyoloğu eğer yeni kuşaklar geçmişe kıyasla bu gibi günlerde düzenlenen merasimlere daha mesafeli ise ve gündelik yaşamda bu gibi ritüel-

11 Ayetin, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından çevrilen Kur'an'daki Tükçesi: Onlara, 'Ne diye yardımlaşmıyorsunuz' denir.

lere daha az rastlanıyorsa (Kır, 2014: 89) bu süreci sekülerleşme olarak okuyacaktır. Ancak kitabî dindarlığı¹² merkeze alan bir başka araştırmacı bu ritüellerin kitapta olmadığını ve sonradan ortaya çıktıklarını iddia edebilir ve dinin içinde adlandırılmasını reddedebilir. Böyle bir bakış açısı, direkt olarak onun sekülerleşme algısını da etkileyecektir. Zira, “Gerçek İslam’da zaten yedisi, kırkı, mevlit yoktur, o nedenle bu hurafelerin azalıyor olması sekülerleşme olarak kabul edilememelidir.” itirazında bulunma ihtimali yüksektir. Ancak bu ritüellerin “gerçek” ya da kitabî İslâm’ın içinde yer alıp almaması, sekülerleşme kavramının merkezine doğaüstünü koyan din sosyoloğunun alanına girmemektedir. Kimileri için uydurulma olsa da toplumun ilgisi nedeniyle mevlit giderek kurumsallaşmış ve kabul görmüştür (Şahin, 2016: 423).

Ayrıca, kurumsal dinin yanında, seküler alanın ululaştırılması, kutsallaştırılması ve doğaüstü özellikler kazandırılması ile oluşan dinîmsi yapıların, baskın kurumsal-resmi dinin yanında varlığını devam ettiren ve fizik kanunları ile açıklanması mümkün olmayan halk inançlarının gündelik yaşama etkilerindeki azalışın da sekülerleşme olarak adlandırılması yapılacak akademik çalışmaların içeriğinin genişlemesine sebep olacaktır. Zira doğaüstü alana ait bu dinamikler bazı zamanlar resmi dinden çok daha etkili ve gündelik yaşamı yönlendirici olabilmektedirler.

...

Şu ana kadar sekülerleşmenin ne olduğu anlatılmaya çalışıldı. Kitabın bundan sonraki bölümünde ise, sekülerleşmenin ne olmadığı etraflıca tartışılacaktır.

¹² Bir ritüel ya da inancın din içinde yer alıp olmadığını, bahsi geçen dinin kutsal kitabını ve dinin ana kaynaklarını merkeze alarak inceleyen dindarlık yaklaşımı.

BÖLÜM 2

Sekülerleşme Ne Değildir?

(...) sekülerleşme, bireyin içsel/kalbi teslimiyetinden ya da inancından çok, bu teslimiyetin/inancın dışsal yansımalarıyla ilgilidir.



NCEKİ SAYFALAR SEKÜLERLEŞME KAVRAMININ NE OLDUĞUNU detaylı şekilde açıklamak için kaleme alındı. Ancak sekülerleşme kavramını daha net şekilde ifade edebilmek için kavramın bir de ne olmadığının açıklanması zaruri görülmüştür. Zira Türkiye’de sekülerleşme kavramı farklı kavramlar ile karıştırılmakta ya da iddia etmediği şeyler ona yüklenmektedir. Kullanılmaması gereken yerlerde kullanıldığı için de anlam karmaşası ortaya çıkmaktadır. O sebeple, çalışmanın bu bölümünde, öncelikle sekülerleşme kavramı ile, bu kavramın sıklıkla karıştırıldığı dinsizleşme ve laikleşme kavramlarıyla arasındaki farklar ortaya konulacaktır. Ardından, sekülerleşmeyi olumlamak için kullanılan "çağdaşlaşma" ya da yermek için kullanılan "ahlâksızlaşma" gibi "değer yüklü" kavramların, neden onun yerine kullanılmaması gerektiği açıklanacaktır.

1. Sekülerleşme Dinsizleşme Değildir

Sekülerleşme teorisinin çöktüğünü iddia eden sosyal bilimcilerin çoğu, sekülerleşmeyi dinsizleşme ile eş anlamlı kullanmaktadır. Hâlbuki sekülerleşme teorisinin, “Modern toplumlarda din tamamen yok olacaktır.” şeklinde karikatürize edilmesinin sebebi, Bryan Wilson, Steve Bruce, Roy Wallis, Karel Dobbelaere gibi sekülerleşme teorisyenleri değil, sekülerleşme teorisini çürütme-ye çalışan Rodney Stark, Peter Berger, Robert Bellah gibi sosyal bilimcilerdir. Ancak, sekülerleşmenin dinsizleşme olduğunu iddia eden akademisyenler, sosyal bilimler tarihinde “Sekülerleşme dinin yok olmasıdır.” iddiasında bulunan herhangi bir sekülerleşme teorisyenine referans ver(e)memektedirler. Örneğin Rodney Stark “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme” makalesinin ilk paragrafını bu iddiaya ayırmış ancak iddia sahiplerinin kim olduğunu belirtmemiştir:

Yaklaşık üç asırdır sosyal bilimciler ve Batı’nın seçkin entelektüelleri hep dinin sonunun yaklaştığını vaat edip durdular. Her nesil, gelecek birkaç on yılda veya biraz daha uzun bir süre içinde insanoğlunun tabiatüstü alana yönelik inançlarını artık terk edeceğinden emindi. Bu öngörü, sekülerleşme tezi olarak bilinen bir teori haline geldi. (Stark, 1999: 249)

Stark, “bu öngörüye sekülerleşme teorisi diyerek sahip çıkanlar”ın kim olduğundan ise makalesinde bahsetmemiş. Muhakkak ki kimi sosyal bilimciler ve entelektüellerin, “İleride din yok olacak.” şeklinde bir iddiası olabilir. Ancak onlar bu iddiayı “Sekülerleşme teorisi budur.” şeklinde ortaya koymadılar ise, bir başkasının böyle bir yakıştırmada bulunması, akademik ahlâk açısından uygun görünmemektedir. Örneğin, sosyolojinin kurucularından Auguste Comte ve Saint Simon dahil olmak üzere, kimi sosyal bilimciler, “Din yok olacak.” iddiasında bulundular; ama bu iddialarını “sekülerleşme teorisi” altında yazmadılar. Muhtemelen

kendi fikirlerini “sekülerleşme teorisi” olarak sunmak isteselerdi, Stark’a ya da bir başka sosyal bilimciye ihtiyaç duymadan bunu yapabilirlerdi. Hâlbuki Stark ve onun takipçileri, dinsizleşme iddiası için “klasik sekülerleşme teorisi” yerine Recep Şentürk’ün (2000: 291) henüz 2000 yılında yazdığı gibi, “klasik sosyolojinin tezi” ifadesini kullansalardı, anlatılmak istenilen daha açık hale gelecekti. Zira klasik sosyologların iddialarını, sekülerleşme teorisi olarak ortaya koymak, ciddi kavram kargaşalarının yaşanmasına sebebiyet vermiştir.

Stark, sekülerleşme kelimesini eserlerinde bir kere bile kullanmamış olan Voltaire'in yazdığı mektupları dahi “sekülerleşme teorisinin iddiası” olarak kullanmakta bir beis görmemektedir (Stark, 1999: 249). Ne yazık ki, Stark’ın akademik kültür açısından sorunlu bu tavrı (başkalarının iddia etmediği bir şeyi, onlar iddia ediyormuşçasına ortaya koymak), kimi tanınmış din sosyologları tarafından da sergilendi. Örneğin Robert Bellah da 1970 yılında kaleme aldığı “Din ve Sosyal Bilim Arasında” makalesinin ilk sayfasında aynı iddiayı ortaya koymakta, ama yine referans vermektedir: “[Sekülerleşme] teorisi veya efsane[si], bilimi aydınlık getirici olarak gören, bunun karşılığında da din ve diğer karanlık şeylerin yok olacağını iddia eden Aydınlatma teorisidir” (Bellah, 1991 [1970]: 237). Ancak Bellah da “dinin yok olacağını sekülerleşme teorisi olarak ortaya koyan” teorisyenin ya da teorisyenlerin kim/kimler olduğunu belirtmemiştir. Bu noktada ilginç bir durum ortaya çıkmaktadır. Herhangi bir sekülerleşme teorisyenini (Wilson, Bruce, Wallis, Dobbelaere) dinin yok olacağını iddia etmediği halde, Stark, Bellah ve Berger gibi sosyal bilimciler böyle bir iddia olduğunu ortaya koyup (kendileri bir korkuluk yaratıp), o iddiaya (korkuluğa) saldırmaktadırlar.

Halbuki, sekülerleşen bir toplumda bireyler hâlen ilkel (totem inancı, animizm, putperest dinler), millî (Taoizm, Konfüçya-

nizm, Budizm, Musevilik) ve diğerlerine nazaran daha evrensel (Hristiyanlık, İslamiyet) dinlerden birine mensup olabilir ve dini ritüellerini yerine getirebilirler. Hatta inançsız kişi sayısında artış gözlemlenme zorunluluğu dahi yoktur. Zira sekülerleşme tartışmaları için “inanç” önemli bir kriter olsa da, tartışmanın merkezinde inancın toplumsal ve gündelik hayata yansıyan yüzü vardır. Bir süreci ifade eden ve nihai noktası ateizm olmayan sekülerleşme kavramı ile inançsızlaşmak eş tutulacak olursa, modernleşen toplumların yaşadığı toplumsal dönüşüm süreçlerinin anlaşılması güçleşecektir. Sekülerleşme ve inançsızlaşmayı eş gören sosyal bilimciler, din inancı olan ama gündelik yaşamında dinin emir/yasaklarını uygulamayan kişilerin dahi sekülerleşmemiş olduklarını iddia etmek zorunda kalacaktır. Hâlbuki birey, inanmaya devam ederken, inancının getirdiği ritüeller ya da pratiklerden uzaklaşabilir. Örneğin Türkiye’de mahkûmların dindarlığı üzerine yapılan bir çalışmanın sonuçları, burada ifade edilenler ile paralellik taşımaktadır. Konya E Tipi Cezaevi’nde 234, Konya Yarı Açık Cezaevi’nde 68 mahkûmla yapılan çalışmada mahkûmların inanç boyutu açısından değerlendirildiğinde dindarlıklarının arttığı; ibadet boyutu açısından değerlendirildiğinde ise dindarlıklarının azaldığı bulgusuna ulaşılmıştır (Tecim, 2009: 83).

Belirtilmelidir ki, sekülerleşme süreci sonunda birçok kişi doğaüstü alandan tamamen uzaklaşabilir ve inançlarını kaybedebilir de. Zira fizik ötesi¹³ alanın toplumsal açıdan prestijinin ve gücünün azalması (sekülerleşme), aynı zamanda inançlı insan sayısında da azalmaya neden olabilir. Ancak böyle bir dönüşüm, sekülerleşmenin dinsizleşme olduğu anlamına gelmemektedir. Hali hazırda sekülerleşmekte olan modern Batı Avrupa, Kuzey Amerika (Kanada ve ABD), Türkiye, Japonya, Güney Kore gibi ülkelerde din inancına sahip milyonlarca insanın yaşıyor olması böyle bir

13 Bu çalışmada fizik ötesi, doğaüstü ile aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaktadır.

iddiayı geçersiz kılmaktadır. Hâlbuki, sekülerleşme doğaüstünün yok oluşu değil, toplumsal etki gücünün azalması sürecidir. Örneğin bir kasabanın nüfusu son 10 senede 5 binden 2 bine düşer ise, “Kasabada hiç insan kalmadı.” denilmez. Ancak, kasabadaki insan sayısının gözle görülür şekilde ve gündelik yaşamda da kendisini hissettirecek şekilde azaldığı iddia edilebilir. Bir şeyin etki gücünün azalması ile bitmesi farklı durumlara tekabül eder. Tüm bunlara ek olarak, sekülerleşme ve dinsizleşme aynı anlama gelecek olsa idi, bu durumda neden aynı dönüşüm için iki farklı kavrama ihtiyaç duyulduğu sorusunun yanıtlanması gerekirdi.

Sekülerleşme, dinsizleşme olmadığı gibi, sekülerleşmenin ölçülmesinde “din inancı sahibi olmak/olmamak” öncelikli kriterlerden biri değildir. Sekülerleşme tartışmalarında esas vurgulanması gereken “doğaüstü alanın, gündelik yaşam pratiklerini geçmişe kıyasla daha mı az yoksa daha mı çok etkilediğidir”. Doğaüstü alanın belli bir zaman diliminde toplumsal etkisinin azalması, ateist¹⁴, agnostik¹⁵ ya da deist¹⁶ sayısında artışa sebep olmuşsa dahi, esas vurgulanması gereken şey, “doğaüstü alanın daha az umursanması”, “doğaüstü alana karşı daha kayıtsız hâle gelinmesi” ve “günlük yaşam pratiklerinde doğaüstü alanın daha az referans noktası olarak kullanılmasıdır.” Weber’in (2009: 324), *religiously unmusical* (dini olarak ahenksiz) ifadesi, bu bağlamda yardımcı olacaktır: “Şurası bir gerçek ki dini olarak son derece ahenksiz bir yaşamım vardır. Kendimde bir dinî karakter yaratma noktasında hem kabiliyetim yoktur hem de buna ihtiyacım yoktur. Ancak kendimi titiz bir şekilde değerlendirdiğimde ne din karşıtı ne de dinsiz olduğumu iddia edemem.”

14 Yaratıcı inancına sahip olmayan kişiler ateist olarak adlandırılırlar.

15 Yaratıcının var olup olmadığının bilinemeyeceğini iddia edenler agnostik olarak adlandırılırlar.

16 Deist, yaratıcının evreni yarattığına inanmakla birlikte, evrenin işleyişine müdahalesi olmadığını savunan, yani yaratıcıyı kabul eden ama dini reddeden kişilere denmektedir.

Örneğin daha önce günde 5 vakit namaz kılan kişinin, artık sadece Cuma namazlarına gitmesi, onun dinsizleştiği anlamına gelmese de, namaz özelinde sekülerleştiği anlamına gelmektedir. Ölümü “öteki dünyaya -yaratıcıya- ulaşma” olarak gören bireylerin yerini “ölene kadar ölümü yok sayan”, ölüm olgusunu unutmaya ve onu hatırlatacak şeylerden kaçmaya çalışan yeni kuşakların alması (Durmuşoğlu & Ataman, 2018: 139-140) sekülerleşme olarak adlandırılırken, ölüm olgusuna dair modernleşmenin getirdiği bu değişim, bireyleri dinsizleştirmek zorunda değildir.

Kişinin eş seçimi, yeme-içme kültürü, kıyafet seçimi, tatil algısı gibi gündelik pratiklerinde fizik ötesinin daha az etkili hâle gelmesi ile, fizik ötesinin kişinin hayatından tamamen çıkması ayrı şeylerdir. Sekülerleşme alanında çalışma yapan sosyal bilimciler, bireylerin öznel inancını sorgulamaktan çok, sahip oldukları kutşalın emir, yasak ve tavsiyelerinin, gündelik yaşamdaki görünür etkisinin azalıp azalmadığını sorgulamaktadır. Zira sekülerleşme, bireyin içsel/kalbi teslimiyetinden ya da inancından çok, bu teslimiyetin/inancın dışsal yansımalarıyla ilgilidir.

O nedenle, okuyucunun sıkılması pahasına, sekülerleşme sürecinin dinsizleşmek olmadığının tekrar edilmesi gerekmektedir. Aksine, insanlar sekülerleşirken inançlarını kaybetmedikleri gibi, sürekli şekilde kiliseye gidebilirler, çocuklarını vaftiz edebilirler, şükran günlerini kalabalık ve duygulu atmosferlerde kutlayabilirler, namaz kılabilirler, oruç tutabilirler ve diğer tüm dinî ritüelleri yerine getirebilirler. Sorulması gereken şudur: “Doğüstü alan bireylerin hayatını geçmişte mi daha çok etkiliyordu yoksa günümüzde mi daha çok etkiliyor?”

2. Sekülerleşme Laikleşme Değildir

En sonda ifade edilecek olanı en önce ifade etmek gerekiyor: Laik devletlerin dindar/desekül toplumlara olabileceği gibi, laik ol-

mayan devletlerin de seküler toplumları olabilir. Çünkü laiklik siyasi bir kavramdır ve devletin din ile ilişkisine dairdir. Sekülerleşme ise sosyolojik bir kavramdır ve toplumun doğaüstü alanla ilişkisine dairdir. Ancak hem tarihsel hem de etimolojik sebeplerden dolayı, bu iki kavram çoğu kez -özellikle Türkiye’de- birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Bununla beraber, iktidar sahiplerinin toplumu dindarlaştırmak ya da dinden uzaklaştırmak için çıkardıkları yasalar ya da söylemler laiklik tartışmalarının parçası olması gerekirken, yanlış şekilde sekülerleşme kavramının etrafında tartışılabilmektedir. O nedenle, bu bölümde öncelikle bu iki kavramın neden aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaması gerektiğine dair detaylı bir laiklik anlatısı yapılacaktır. Ardından bu iki kavramın hem medya hem de akademi dünyasında birbirlerinin yerine geçecek şekilde nasıl kullanıldığına örnekler verilecektir. Son olarak da, kitabın iddiasını desteklemek için, dünya üzerinden laik devlet/desekülör toplum ya da teolojik devlet/seküler toplum örnekleri verilecektir.

2.1. Laiklik Neden Sekülerleşmeden Farklıdır?

Laiklik: Yunanca “halktan biri” anlamına gelen *laikós* ve Latince “din işleri ile ilgisi olmayan” kişi anlamındaki *laicus* kelimelerinden türeyen, dilimize ise Fransızca *laïcité* kelimesinden geçen laiklik kavramı, geniş anlamı ile din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması, devletin kontrolünde olan eğitim, sağlık, güvenlik, hukuk, ekonomi gibi alanlarda herhangi bir doğaüstü öğretinin (dinî grubun, mezhebin, tarikatın vb.) söz sahibi olmaması, devletin dış ve iç politika için alınan kararlarda belli bir inanç grubunun çıkarlarını gözetmemesi, hiç kimsenin bağlı olduğu doğaüstü inançtan dolayı devlet kadrolarından uzaklaştırılmaması ya da bürokraside yükseltilmemesi, yani kısacası devletin tüm inanç gruplarına eşit mesafede olması demektir. Bu tanım, laik devletin dine düşman olduğu, vatandaşlarının ibadet etme hakkını gasp edeceği, vatan-

daşlarını dinsizleştirmeye çalışacağı ya da dini kendi kontrolü altına alacağı anlamına gelmemektedir. Laiklik, söz konusu devlet işleri olduğunda doğaüstü alanın (özellikle dinin) referans noktası olarak kabul edilmemesi, “devletin dine karşı nötrleşmesidir” (Dellaloğlu, 2019). Bu durum şu şekilde ifade edilebilir: Doğaüstü alanın “toplumsal” prestijinin ve gücünün azalması anlamına gelen sekülerleşme kavramına karşın; laiklik doğaüstü alan ile “devlet” arasındaki ilişkiye dair siyasî bir ilke ve projedir. Kısacası sekülerleşme birey ve toplumla, laiklik¹⁷ ise devlet ile ilgili kavramlardır (Kirman, 2015: 343).

Ancak, her ne kadar laiklik kelimesinin anlamı yukarıda ifade edilenler olsa da, günümüzde laiklik kavramını kullanırken, özellikle tarihsel sebeplerden dolayı, sadece tanım vermek yeterli olmamaktadır. Zira deneyimlenen gerçeklik ile kavramın kâğıt üzerindeki anlamı her zaman aynı olmak durumunda değildir.

2.2. “Tarih”teki Laiklik

Bünyamin Bezci’nin (2015: 1) ifade ettiği gibi, laiklik kavramını tartışırken, kavramın tarihsel yükünden bağımsız olarak bunu yapmak çok olanaklı görünmemektedir. Tarihsel olarak, 1789 Fransız Devrimi ve 1923 Cumhuriyet Devrimi ile yaşanan laiklik deneyimleri, yukarıda ifade edilen laiklik kavramından farklı bir görünüm arz etmektedir. Fransa ve Türkiye’de deneyimlenen laiklik, din ve devlet ayrimından çok devletin din ile ilgili konularda aktif şekilde müdahil olduğu bir görünüm arz etmektedir.

Fransız Devrimi gerçekleşikten hemen sonra, Eski Rejim’in destekçisi olarak görülen din adamları ve onlara yardım edenler vücutlarının bir bölümü sakat bırakılarak ve hatta baltalar ile parça parça edilerek, asılarak veya vurularak cezalandırıldılar (Sou-

17 Mesut Hazır (2012: 143) bu sebeple laiklik için politik sekülerizm kavramsallaştırmasını ortaya atmıştır.

vay, 1923: 489). Birçok kilise yıkıldı ve dinî semboller yok edildi. Fransız din adamları, Eski Rejim sırasında sahip oldukları haklarını kaybettiler.

(...) her türlü dinî cemiyet, manastır ve vakıflar kapatılmış, rahipler Katolik Roma kilisesini terk edip devlete bağlılık yemini etmeye zorlanmış, Hristiyan tanrı anlayışı yerine felsefi bir Mutlak Varlık (*Etre supreme*) öğretisi benimsenmiş, miladi takvim yerine 1792 yılını Yıl I kabul eden Devrim takvimi ikame edilmiş, Hristiyan dinine ait bayram ve yortular lağvedilerek Ulus ve Devrim Günleri kabul edilmiştir. (Nişanyan, 2016: 360)

Devrim kanunları bir dinin ayetleri, Devrim'i gerçekleştirenler de yeni totaliter peygamberler hâline gelmişlerdi (Brunner, 1991: 76). Kısacası, Fransız devrimcileri bu kitapta ortaya konan tanım gibi din ve devlet işlerini birbirinden ayırmaktansa, *laïcité* adı altında doğrudan dini yok etmek ve yerine devleti koymak istediler.

Althusser'in öğrencisi Fransız Marksist filozof Etienne Balibar (Nigam, 2007, 2 Ekim) Fransa için şu cümleleri kullanmıştı: "Fransa'daki dini ve politik alanlar arasındaki ayrımın çerçevesini çizen 1905 tarihli Laiklik Kanunu'nun kendisi bir başka din hâline geldi. Fransa'nın bu ekstrem laiklik formu yerel ve ulusal tarihî sebepler ile az biraz farklı olarak iki farklı ülkede daha ortaya çıktı." Balibar'ın bahsettiği o iki yerden biri Meksika iken diğeri ise Türkiye idi.

1920'lerin başından itibaren Türkiye'de deneyimlenenleri anlamak için, Mustafa Kemal Atatürk ile genç Cumhuriyet'in kültürel ve siyasî etkinliğe sahip yeni entelektüellerinin, Fransız düşünce sisteminden ve devlet yapısından etkilendiklerinin bilinmesi gerekmektedir. Nilüfer Göle'nin (2008: 99) ifadesi ile;

Jön Türkler¹⁸'den başlayarak, Auguste Comte'un pozitivistizmi¹⁹ tarafından şekillenen laik tarih görüşü, ilerici Türk seçkinleri için reform konusunda müracaat edilecek çerçeveyi oluşturmuştur. Pozitivistizmin bir neticesi olarak kabul edilen sosyal mühendislik, Türk toplumunun rasyonel bir yeniden kuruluşu için reformist Türk seçkinlerinin modeli hâline gelmiştir.

Aynen Fransız devrimcileri gibi Atatürk de yaratmak istediği yeni devlet ve toplumda dinî sembolleri hayattan uzaklaştırmak ve dinî, devlet kontrolü altına almak istedi. 1938 yılındaki ölümüne kadar süren 15 yıllık iktidarı döneminde, İslam dinini devletin belirlediği sınırlar içerisinde kontrol etmek istedi.

3 Mart 1924 tarihinde Evkaf ve Şeriye Vekâletini (Halifelik ve Şeyhülislamlık) kaldıran kanun uyarınca, Türkiye'de vakıf statüsündeki cami, mescit, tekke, türbe ve benzeri dinî taşınmazların idaresi ve çalışanlarının maaşları Başbakanlık bünyesinde kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı'na aktarıldı (Toprak, 2017). Buna paralel olarak, Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla her türlü İslam eğitimi devlet hizmeti haline geldi ve devlet haricinde herhangi bir kişi ya da kurumun İslamî eğitimi vermesi yasaklandı (Ergün, 2005: 109). Ayrıca, 1937 tarihli Diyanet İşleri Başkanlığı kanununun 10. maddesi uyarınca, vaizlerin camilerde anlatacakları şeylerin Başbakanlık'tan alacakları talimat ve mevzular dahilinde olmasına

18 Jön Türkler: Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde padişah Abdülhamit'e karşı muhalif olan, padişahın yetkilerinin anayasa/parlamento ile kısıtlanması gerektiğini savunan genç kuşağa verilen isimdir.

19 Auguste Comte (1798-1857), sosyoloji disiplininin kurucularındandır. (Hatta sosyoloji ismi kendisine aittir.) Comte'un pozitivistizmi, doğru bilgiye deney ve gözlem ile ulaşabileceğini iddia etmektedir. Olayların ardında yüce bir amaç olduğu iddiasını reddeder. Bilginin sadece olgular arasındaki ilişkilerin gözlemlenerek ortaya konacağını, bilimin amacının da değişmez doğa yasalarını bulmak olduğunu söylemiştir (Sönmez, 2010: 161-163). Doğa bilimlerinden yola çıkarak, toplumlar için de değişmez yasaları bulmaya çalışmıştır. Böylece pozitivistler, toplumların kendi tarihinden ve deneyimlerinden bağımsız olarak, ortaya konacak toplumsal yasaların, aynen doğa yasaları gibi farklı toplumlarda da aynı sonucu vereceği sonucuna ulaşmışlardır.

karar verildi (Nişanyan, 2016: 371). 30 Kasım 1925 yılında tekke ve zaviyeler kapatılırken, aynı kanunla türbeler de kapatılmış ve şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyyidlik, çelebilik, babalık, emirlik, halifelik, falcılık, büyücülük vb. doğaüstü ile ilgili statüler, meslekler, pozisyonlar ve bunların kıyafetleri yasaklandı (Hakye-mez, 2014: 161-162). Böylelikle, devlet izni ve kontrolü dışında cami kurulması, Kur'an eğitimi verilmesi ve farklı vaaz konuşmaları yapılması yasaklanmıştı. Yani, "İslam dininin içeriği, çeşitli konulardaki hüküm ve yorumları, nasıl öğretileceği, ibadetin nasıl ve kimler tarafından yönlendirileceği ve hangi mekanların hangi koşullarda ortak ibadet mekanı olarak kullanılacağı devletin görev tanımı haline gelmişti" (Nişanyan, 2016: 371). Ayrıca nasıl ki Fransız devrimcileri, Hristiyanlar Pazar günü ibadet edemesinler diye haftayı yedi günden on güne çıkardılar ve Pazar kelimesini yasakladılar ise, buna benzer şekilde Atatürk de 27 Mayıs 1935 tarihli "Ulusal Bayram ve Genel Tatiller Hakkında Kanun"da, Cuma olan hafta tatilini Pazar olarak değiştirmiştir (Doğaner, 2007: 255).

Peki Bunlar Neden Sekülerleşme Değildir?

Genellikle devrimsel süreçlerde yukarıdan dayatılan "dinsizlik" ya da dini hayattan uzaklaştırma çabaları, dinin -bir müddet ya da baskı devam ettiği sürece- toplumsal etkisini azaltabilir ya da azaldığına dair bir görüntünün ortaya çıkmasına sebep olabilir. Ancak böyle bir süreç, sekülerleşme olarak adlandırılmamaktadır. Devlet istediği için ibadethanelerin kapatılması, devletin müdahalesi ile dinî sembollerin toplumsal hayattaki görünürlüklerinin azalması, devlet izin vermediği için kamusal alanda başörtü takılamaması, iş yerlerinde ibadet edilmesinin yasaklanması ve benzeri durumlar, sekülerleşme tartışmalarının değil, laiklik tartışmalarının alanına girmektedir. Zira yukarıdan aşağıya seküler yaşam tarzını empoze etmek, bireylerin sekülerleşmesine sebep olmak zorunda değildir. Nitekim Cumhuriyet'in kurucularının yaratmak istedik-

leri “dine mesafeli toplum”, devletin tüm olanakları kullanılmış olduğu halde onların beklediği şekilde gerçekleşmemiştir. Devlet istediği için, devlet baskı yaptığı için, devlet ceza vereceği için insanlar başörtülerini çıkarabilirler, işten atılmamak için eşlerinden başlarını açmalarını isteyebilirler ya da daha az ibadet ediyor gibi görünebilirler. Ancak bu, onların daha seküler hâle geldiklerini göstermemektedir. Böylesine yapay bir süreç hızlıca tersine dönebilir. Yani, devleti ele geçiren ve toplumu dindarlaştırmak isteyen bir başka grup, bu sefer de yukarıdaki uygulamaların tersini gerçekleştirebilir. Böylece bireyler devlet katında “dindar” görünmeye çalışırken, kendi özel alanlarında dinden uzak yaşamlarını deneyimlemeye devam edebilirler. Ancak tüm bu müdahaleler, yani devletlerin başta din olmak üzere doğaüstü alanı toplumsal yaşamdan uzaklaştırma çabaları ya da dindar toplum yaratma uğraşları, istenilen şekilde sonuç vermek zorunda değildir.

Söz konusu doğaüstü alan ve devlet olduğunda, eğer devlet istediği ya da yasa çıkardığı için toplumların dönüşeceği gibi bir ön kabul olsaydı, bu durumda toplumu dindarlaştırmak isteyen otoriter bir hükümetin her sokağa cami yaptırtmasından ve camiye gitmeyi zorunlu kılmasından sonra herkesin dindarlaşacağını varsaymak ya da ülkedeki tüm okulların din eğitimi veren okullara çevrilmesi ile (üniversiteler dahil) insanların desekülerleşeceğini ummak gerekirdi ki; toplumsal değişimler açısından bu tarz dönüşümlerin yaşanacağını savunmak pek mümkün görünmemektedir. Aynı şekilde, militan ateist yaklaşıma sahip olan bir iktidarın ülkedeki tüm ibadethaneleri ve dini okulları kapattıktan sonra bireylerin, “Madem devlet öyle istiyor, o zaman dinden uzaklaşalım.” gibi bir yönelime sahip olacaklarını varsaymak, toplumsal değişim süreçleri ile paralellik arz etmemektedir.

Eğer yukarıdan dayatılarak bir toplum dindarlaştırılabilse idi, 1979’da İran’da yaşanan İslam devriminden sonra İran halkının

dindarlaşması beklenirdi. Ancak İranlıların devlet “zorladığı” için dindar görünmesi, onların desekülerleştiği anlamına gelmemektedir. Zira akademik çalışmalar, İranlıların İslam Devrimi’nden sonra devletin kendisi kadar dindarlaşmadığını ortaya koymaktadır (Kazemipur & Rezaei, 2003: 357). İranlı gençlerin ailelerine kıyasla boşanma konusunda daha az olumsuz düşünceye sahip olmaları ya da yine ailelerine kıyasla kız ve erkekler arasındaki flörtü daha fazla olumlamaları, muhtemelen İran’ı yönetenlerin arzuladığı davranış kalıplarından değildir. Keza İran’daki yeni kuşağın sosyal hayata katılma sürecinde sergilediği farklı türden davranışların, muhafazakâr İranlılar nezdinde endişelere sebep olması yukarıda anlatılanları somutlaştırmaktadır (Lotfi, Kabiri & Ghasemlou, 2013: 98). Seküler yaşam tarzına sahip olan İranlılar, devlet izin vermediği için başlarını kamusal alanda açamamakta ve yine kamusal alanda içki içememektedirler. Ancak yeni kuşak İranlılar, devletin olmadığı noktalarda -özellikle evlerinin içinde- bu yaşam tarzlarını sürdürmektedirler. Başka yerde parti yapma şansları olmadığı için, “İran ev partileri” kadınların hatlarını ortaya koyan dekolte kıyafetler giydikleri, alkol tüketilen, kadın ve erkeğin devletin onlara dayattığı din merkezli kanunlardan muaf olduğu ortamlardır (Farid, 2013; Maxfux, 2013, 2 Nisan). Bu örnekte görüleceği gibi, İran’ı yöneten bir dinî rejimin, seküler yaşam tarzına sahip bir toplumu olabilir. Devletin şeriat ilkeleriyle yönetiliyor olması (laik olmayan devlet), kamusal alanda başını zorla kapatan İranlı kadınların da doğrudan deseküler olduğu ya da olacağı anlamına gelmemektedir.

Aynı şekilde 1923’ten itibaren Atatürk ve arkadaşları tarafından laiklik için yapılan kanunlar, ülkenin yüzde 91’inin kırsalda yaşadığı o dönemlerde Türkiye toplumunu, Kemalistlerin²⁰ istediği dere-

20 Kurtuluş Savaşı’ndan sonra kurucu ideolojinin altı ilkesine (laiklik, milliyetçilik, inkılapçılık, devletçilik, halkçılık, cumhuriyetçilik) dayanan devlet sistemini savunanlar

cede sekülerleştirdiğini iddia etmek mümkün görünmemektedir. Türkiye, 20. yüzyıl boyunca hegemonik laikliği²¹ deneyimledi ise de toplum, kendisini devletin arzuladığı şiddette dinden soyutlamamıştır. Cumhuriyet'in kurucu figürleri, padişahlığı kaldırarak, şapka devrimi gerçekleştirerek, kılık kıyafet noktasında kanunlar yaparak, medreseleri, manastırları, türbeleri, tarikatları kapatarak, alfabeyi değiştirerek ve benzeri kanunları tatbik ederek toplumu sekülerleştirebileceklerini düşündüler. Laiklik, hayatın tüm alanlarını kapsayan ve dinî hayata alternatif bir yaşam biçimi olarak uygulandı (Başdemir, 2011: 148).

Ancak devleti laikleştirmek kanunla olabiliyorken, dinin ya da diğer doğaüstü anlatıların gücünü toplum nezdinde azaltmak için kanunlardan daha fazlasına ihtiyaç var. Aynı şekilde, kanunla laik halen gelen devlet, başka bir iktidar ile yine tek gecede çıkan bir kanunla din devleti haline gelebilmektedir. Ancak bu sefer de toplumu dindarlaştırmak için kanunlardan daha fazlasına ihtiyaç olacaktır. Zira toplumlar kanunlar ile sekülerleşebilselerdi, aynı şekilde yine kanunlar ile desekülerleşebilirlerdi. O nedenle ifade edilmeli ki sekülerleşme, laiklik ya da dindarlaştırma gibi dayatılan bir proje değil, kendine özgü dinamikleri olan bir süreçtir. Laiklik ilkesinden ve bu ilkenin uygulanışından bağımsız olarak, sekülerleşme tartışmaları içerisinde devletin koyduğu yasalar ya da yasalar merkezi role sahip değildirler.

Bu durumda, doğaüstü alan ile devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını ifade eden laiklik ile doğaüstü alanın toplumsal düzeyde

için kullanılan ifade. Kemalizm kavramı ilk defa Batılı yazarlar tarafından kullanılmış ve daha sonra Türkçe'de "Atatürkçülük" olarak adlandırılmıştır (Albayrak, 2010).

21 Manoranjan Mohanty (1989), deneyimlenen farklı laiklikler için "hegemonik" ve "demokratik" sıfatlarını kullanmıştır. Mohanty'nin kavramsallaştırmasına göre, özellikle 20. yüzyıl boyunca Fransa ve Türkiye gibi ülkelerde, devletin, söz konusu din olduğunda kullandığı geniş haklar sebebi ile hegemonik laiklik hakimken; Batı Avrupa ülkelerinde, yani göreceli olarak devletin bireylerin din yaşantısı ile daha az ilgilendiği ülkelerde, demokratik laiklik gözlenmektedir.

prestij ve güç kaybettiğini ifade eden sekülerleşme kavramları, birbirlerinin yerine kullanılmamalıdır. Mustafa Özden'in (2005: 18) belirttiği gibi;

Laiklik belli bir toplumda bir inanç, bilgi ve davranış referansı olarak dinin yaygın olup olmamasıyla ilgili değildir. Hâlbuki sekülerlik bir toplumda dinin yaygın olup olmamasıyla ve dinin referans alınıp alınmamasıyla ilgilidir. (...) Bu nedenle laikliğin kural koyuculuğu bireysel alanı ilgilendirme[mektedir].

Aşağıdaki bölümde, birbirinden ayrı olan bu kavramların hem medya hem de akademi dünyasında nasıl birbirinin yerine kullanıldığına dair örnekler sunulacaktır.

2.3. Laikliğin Sekülerleşme Yerine Kullanıldığı Örnekler

Fransız devrimcilerinin yeni bir sistem kurarken kullandıkları *laïcité*'yi 1923'te yeni bir devlet kurarken kullanan, ardından bu ilkeyi anayasasına alan bir ülkede (Türkiye'de), laiklik kelimesinin seküler kelimesinden türeyen kavramlardan çok daha sık kullanılması anlaşılmalıdır. Ancak Türkiye'deki esas sorun, hangi kavramın daha az ya da daha çok yazılı literatürde yer aldığı değil, bir kavramın diğerini de içine alacak şekilde kullanılmasıdır. Bu yanlış kullanımın iki önemli ayağı medya ve akademi'dir. Türkiye'deki kimi akademisyenler, köşe yazarları ve gazete editörleri, laik, laiklik, laikleşme gibi kelimeleri, seküler, sekülerlik, sekülerleşme gibi kelimelerin yerine kullanmaktadır.

Örneğin Özdemir İnce (2012, 4 Mart) Hürriyet gazetesindeki köşe yazısında "Toplumsal kültür laikleşmiştir." ya da "bireyin laikleşmesi" gibi ifadeleri kullanmıştır. Hâlbuki toplumsal kültürün laikleşmesinden çok sekülerleşmesinden bahsedilmesi daha doğru bir ifadedir. Bununla beraber İnce'nin ifade ettiğinin aksine, bireylerin değil, devletlerin laikleştiğinden bahsedilir.

Zira bireyler “laik” olmazlar, laik devlet sistemini savunabilirler. Gündelik yaşamında dindar olan bir birey, laik bir devlet yapısını tercih edebilir. Örneğin, Müslüman göçmenler, Hristiyanlık’ın devletin resmi dini olduğu ve devletin karar alma mekanizmalarında aktif rol oynadığı teokratik bir devlete göç etmektense, laik sisteme sahip olan bir başka Hristiyan çoğunluğa sahip ülkeyi tercih edebilirler. Aynı şekilde, liberal değerlere²² sahip olan bir dindar, kendi gündelik yaşamında muhafazakâr bir yaşamı deneyimler iken, devletin dinlere kayıtsız kalmasını (laik olmasını) isteyebilir. O nedenle, İnce’nin yaptığı gibi laik sıfatını birey için kullanmak, içinden çıkılması kolay olmayan anlam karmaşalarına neden olmaktadır. Bu durumda, eğer bireylerin geçmişe nazaran başta din olmak üzere doğüstü alandan uzak bir hayatı deneyimledikleri ifade edilmek isteniyorsa, onların laikleştikten değil sekülerleştikten bahsedilmesi gerekmektedir. Kişi zaten dine inanmıyorsa, dinsiz sıfatı kullanılır. Ama eğer dine inanıyor ama dinin emir ve yasaklarını öncelemiyorsa, sıfat olarak laik değil de seküler kelimesinin kullanılması kavram kargaşasının önüne geçmek için daha sağlıklı olacaktır.

Doktora tezini “Erken Cumhuriyet Döneminde Laik Düşünce” üzerine yazan Nuray Mert de Özdemir İnce gibi, iki kavramı birbirinin yerine geçecek şekilde kullanmaktadır. Muhafazakârların zenginleştikçe dinden uzaklaştıkları iddiası üzerine kaleme aldığı, ismi “Zenginleştikçe Laikleşiyorlar mı?” olan yazısında şu ifadeler yer vermiştir: “Kimsenin özgürlüğüne karışmayan dindar adam mı, zenginliği sayesinde ikili bir hayat süren muhafazakâr çevre insanı mı, laikliğin esas meselesi açısından laikleşmiş adamdır?” (Mert, 2009, 23 Mart). Halbuki ikisi de laiklik konusunun alanı değildir. Mert’in yazısında sekülerleşme kelimesi geçmediği için, yazının kendisi ifa-

22 Buradaki liberal ifadesi, kimin neye inanacağı, ne üreteceği, ne düşüneceği, ne giyeceği, nerede yaşayacağı, hangi eğitimi alacağı gibi konularda kişiye baskı yapılmaması gerektiğini savunan düşünce anlamında kullanılmıştır (Ashford, 2003).

de edilmek istenenden farklı anlamlara gelecek birçok cümle barındırmaktadır. Mustafa Armağan (1997, 26 Eylül) da sekülerleşme teorisini eleştiren yazısı için “Sekülerizasyon (Laikleşme) Efsanesi” başlığını kullanmıştır. Armağan, sekülerleşme ve laikleşmenin aynı şeyler olduğunu varsaydığından, sekülerizasyon kelimesinin yanına parantez içinde laikleşme kelimesini yerleştirmiştir.

Türkiye’de köşe yazarları ile beraber gazetelerin editöryel ter-cihleri de sekülerleşme kelimesinin kullanılmaması yönündedir. “Laik-laiklik-laikleşme” gibi kelimeler, sıklıkla “seküler-sekülerlik-sekülerleşme” kelimeleri yerine kullanılmaktadır. Hürriyet, Milliyet ve Sabah gibi üç büyük kitlesel gazetenin bu kavramları kullanma sıklıklarının karşılaştırıldığı Tablo 1, yukarıdaki iddiayı güçlendirmektedir.²³

Tarihsel süreçlerden dolayı Türkiye gündemini sekülerleşme kelimesinden çok laiklik kelimesinin meşgul etmesi anlaşılabilir olsa da, kelimelerin kullanılma sıklığı 53308’e karşı 2494 ise, bu rakamları açıklamak için Türkiye’nin siyasi tarihinden ve bir kelimenin anayasaya girmiş olmasından daha farklı bir açıklamaya ihtiyacı duyulmaktadır. Zira toplum-din ilişkisine dair bir açıklama olan sekülerleşme kavramının Türkiye’de pek kullanılmamasının sebebi Türkiye kamuoyunun bu konuya olan ilgisizliği değildir. Aksine, uzun yıllar Türkiye gündeminin önemli maddelerinden olan “mahalle baskısı”, “muhafazakârlaşma”, “Malezyalaşma” ya da “İranlaşma” gibi aktüel konular, aslında sekülerleşme kavramının merkezde olduğu tartışma konuları idi. Ancak bu tartışmalarda dahi laik/laiklik/laikleşme gibi kavramlar çoğu zaman yanlış anlamlar taşıyarak seküler, sekülerlik ya da sekülerleşme kavramları yerine kullanılmışlardır.

23 Bu üç gazetenin seçilmesinin iki ana sebebi var. Birincisi, bu üç gazete farklı kesimlerde yer alan ve sayıları milyonlar ile ifade edilebilecek geniş kitlelere hitap etmektedirler. İkincisi ise sahip oldukları teknik altyapı sayesinde, Hürriyet ve Sabah gazetelerinde 1997 yılına kadar, Milliyet’te ise 1996 yılına kadar geriye dönük araştırma yapılabilmektedir.

Tablo 1. Üç kitle gazetesinde “Laik-Laiklik-Laikleşme” kavramları ile “Seküler-Sekülerizm-Sekülerleşme” kavramlarının kullanım sıklığı

	Laik	Laiklik	Laikleşme	Seküler	Sekülerizm	Sekülerleşme
Hürriyet (1997-2018 Ekim)	22180	9785	75	783	33	67
Sabah (1997-2018 Ekim)	6810	2645	26	981	53	64
Milliyet (1996-2018 Ekim)	8088	3689	10	459	27	27
TOPLAM	37078	16119	111	2223	113	158
	53308			2494		

Medya gibi akademi dünyası da yer yer iki kavramı birbirlerinin yerine geçecek şekilde kullanmıştır. Örneğin Bünyamin Duran'ın (1995: 29-30) ilk yazılarında geçen aşağıdaki ifadeler, iki kavramın kullanılması noktasında gösterilmeyen hassasiyetin örneği durumundadır:

Laikleşme (sekülerleşme); insan aklı ve düşüncesinin -genel olarak- dinî ve metafizik denetimden kurtarılması süreci olarak tanımlanabilir. Toplumsal hayatın tüm branşlarının; siyasetin, kültürün, bilimin dine dayanan değerlerden arındırılması ve bağımsızlaştırılması olayıdır.

Duran hem sekülerleşme kelimesini parantez içine alarak onu laikleşme ile aynılaştırmakta hem de öyle olmamasına rağmen sekülerleşmeyi “birilerini bir şeylerden kurtarma, arındırma, bağımsızlaştırma” gibi bir projenin parçası olarak görmektedir. Hâlbuki Fransa ve Türkiye’de deneyimlenen laiklikte, devlet, toplumsal hayattan dini uzaklaştırmak isterken, sekülerleşme kavramının toplumu dönüştürme, değiştirme, bir şeyleri yasaklama, zorlama gibi ayakları yoktur. Sekülerleşme bir sebep değil, başka toplumsal dinamiklerin (özellikle modernleşme sürecinin) sonucudur. Bireyler sekülerleştikleri için doğaüstü alandan uzaklaşmazlar, doğaüstü alandan uzaklaştıkları için sekülerleşmiş olurlar.

Duran gibi Bahattin Akşit de “laikleşme” kavramını “sekülerleşme” kavramı yerine kullanmıştır. “Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye’de Laiklik Deneyimi” adlı makalesinin José Casanova’ya atıfta bulunduğu cümlelerinde bu kullanım şekli yer almaktadır. Aşağıdaki paragrafta yer alan “laik” kökenli kelimeler, Casanova’nın 1994 yılında yayımlanan *Public Religions in Modern World* adlı kitabında “seküler” kökenli kelimeler ile ifade edilmiştir:

Laikleşme kuramını Protestanlığın dışındaki Katolikliğin geçirdiği tarihsel süreçler açısından sorgulayan ve yeniden for-

müle eden Casanova (1994) İslamiyet'in laikleşme ile olan ilişkisini araştırmamızı (...).

Casanova'ya göre (1994), bir ülkenin veya toplumun laikleşmiş olduğunu söylediğimiz zaman üç farklı boyutta değerlendirmeye yapıyoruz: farklılaşma, özel alana çekilme ve dinselliğin azalması (...). (Akşit, 2005: 68)

Ancak belirtildiği gibi Akşit'in kitaptan aktardığı ifadeler ile Casanova'nın ifadeleri farklıdır. Casanova laikleşmeden değil sekülerleşmeden bahsetmektedir ve kitabında sekülerleşme teorisinin temel argümanını tartışmaktadır. Örneğin Casanova'nın kitabının 19. sayfasında yer alan başlık "Three Separate Moments of the Theory of Secularization" iken, Akşit bu ifadeyi "Laikleşmenin Üç Farklı Boyutu" diye çevirmiştir. Casanova'nın kitabın tamamına hâkim ifadesi "the theory of secularization" iken, Akşit bunu "laikleşme kuramı" olarak kendi makalesine aktarmıştır. Nitekim Casanova'nın kitabı 2014 yılında Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları tarafından Türkçeye çevrildiğinde, bahsi geçen cümle sayfa 27'de "Sekülerleşme Kuramının Üç Ayrı Momenti" olarak yer aldı ve laiklik ifadesi sekülerleşme kavramı yerine kullanılmadı (Casanova, 2014).

Bir başka örnek ise Anthony Giddens'in Türkiye'deki üniversitelerde sosyolojiye giriş dersi olarak okutulan *Sociology* (Sosyoloji) kitabının çevirisinde bulunabilir. İngilizce orijinalinde "Secularization" olarak geçen alt başlık (Giddens, 2006: 553), eserin 5. basımının Türkçesinde "Laikleşme" şeklinde çevrilmiştir (Giddens, 2012: 601).

Bu örnekler arttırılabilir. Türkiye'deki kimi akademisyenler, köşe yazarları ve gazete editörleri seküler kelimesinden türeyen kelimeler yerine laik kelimesinden türeyen kelimeleri kullanmaktadırlar. Hatta yakın zamana kadar, din ve toplum arasındaki iliş-

kilere dair fikir alışverişi yapan kişiler, tartışmalarını sekülerleşme kelimesini hiç kullanmadan yapabilmekteydiler.

Türkiye’de sıklıkla karıştırılan bu kavramlar arasındaki farklılıkların ortaya konması, iki noktada önem arz etmektedir. Birincisi, Türkiye’deki birçok tartışmanın “laiklik-İslamlaşma” merkezli kısır döngüden kurtulmasına katkı sağlayabilecektir. İkincisi ise, iktidar sahiplerinin toplumu dindarlaştırmak ya da dinden uzaklaştırmak için çıkarttıkları yasaların laiklik tartışmalarının alanına girmesi ve sekülerleşme süreci için yasalardan daha fazlasına ihtiyaç olduğunun fark edilmesi, toplumsal dönüşümlerin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Bu kitap, laiklik ile sekülerleşme kavramları arasında hiçbir şekilde etkileşim olmadığını iddia etmemektedir. Muhakkak ki İran’ın bir din devletine dönüşmesi belli bir grubun dindarlaşmasına, Türkiye’deki iktidarların devlet aygıtını kullanarak toplumu dönüştürme çabaları da belli bir grubun sekülerleşmesine ya da desekülerleşmesine neden olabilir. Ancak, İran hükûmetlerinin yasalarla İran halkını desekülerleştirme konusunda çok başarılı olduğunu söyleyebilmek mümkün görünmemektedir. Aynı şekilde, Türkiye’de toplumu dindarlaştırmak ya da dinden uzaklaştırmak isteyen hükûmetlerin devlet aygıtını kullanarak arzuladıkları sonuçlara ulaştıklarını ifade etmek de kolay değildir (Ekinci, 2018, 24 Nisan). Ne Kemalizm 80 yıl boyunca gençlerin sekülerleşmesi noktasında Facebook’un 10 yılda yarattığı etkiyi yaratabildi ne de 2000’li yılların başından itibaren iktidar aygıtlarını elinde tutan ve tüm devlet olanaklarına sahip olan muhafazakar hükûmetler arzuladıkları "dindar nesli" yetiştirebildi.

Sekülerleşme kavramı Türkiye toplumu için yeni bir kavram. Kitabın bu bölümünün amacı da sekülerleşme kavramının çokça karıştırıldığı laiklik/laikleşme kavramları ile farkını ortaya

koymaktı. Doğaüstü alanın, bireyin ve toplumun yaşamından uzaklaşmasının ifadesi olan sekülerleşme kavramı ile dinin devlet mekanizmalarından uzaklaştırılmasının ifadesi olan laiklik kavramlarının, daha uzun yıllar Türkiye’de birbirlerinin yerine kullanılma ihtimali düşük olmasa da, son zamanlarda sekülerleşme kavramının kullanımı konusunda hassasiyetin arttığına tanık olunmaktadır. Türkiye’de doğaüstü alan (İslam dahil diğer tüm doğaüstü öğretiler) ve toplum arasındaki ilişkilere dair yapılacak tartışmalar “laiklik-muhafazakârlık” ekseninden daha fazlasını hak ettiğinden, bu hassasiyet memnuniyet vericidir.

3. Sekülerleşme Çağdaşlaşma (İlericilik/Aydınlanma) ya da Ahlâksızlaşma (Yozlaşma/Çürüme) Değildir.

Sekülerleşme kavramının anlamı ile algılanışı her zaman aynı olmamaktadır. Özellikle yeryüzündeki görece seküler bölgelerin Batı Avrupa, Kuzey Amerika ve Okyanusya’da yer alan Yeni Zelanda ile Avustralya olması, sekülerleşme kavramının anlamı ile algılanışı arasında farklılıkların ortaya çıkmasına yol açabilmektedir. Seküler kültüre sahip toplumların yaşadığı bu bölgelerin/ülkelerin genel özellikleri, farklı siyasi/dini görüşlere sahip bireylerin sekülerleşme kavramına değer yüklü anlamlar vermelerine sebep olabilmektedir. Bu yargılardan biri olumlu değer yüküne sahip olarak algılanan “çağdaşlaşma” iken, diğeri ise olumsuz değer yüküne sahip “ahlâksızlaşma”dır.

3.1. Birinci Yargı: Çağdaşlaşma Olarak Sekülerleşme

Bahsi geçen ülkelerin, diğer ülkelere kıyasla insan hakları noktasında karnelerinin daha iyi olması (Human Rights Watch, 2017), işkenceye daha az toleranslı olmaları (Amnesty International, 2015), tutuklu gazeteci sayılarının düşük olması (Misachi, 2018, 5 Mart), ekonomide daha şeffaf olmaları (Miller, Kim & Roberts,

2018), kişi başına düşen milli gelirlerinin yüksek olması (Vasques & Porcnik, 2017: 5-10), kadınlara ve çocuklara geniş haklar tanımış olmaları (Kids Rights Index, 2016: 5; 2017: 6), eşcinsel evlilikleri yasallaştıran ilk ülkeler olmaları vb., belli kesimlerde sekülerleşme kavramına “çağdaşlaşma/aydınlanma/ileriye gitme” gibi anlamlar yüklenmesine sebep olabilmektedir.

“Sekülerleşme” ile modern Batı ülkelerindeki yaşam standardına yaklaşmanın benzer olduğu yargısına sahip bu bireyler için, sekülerleşme sürecine, yukarıda bahsi geçen ve insanların yaşam koşullarını iyileştiren sosyo-ekonomik değişikliklerin eşlik etmesi gerekmektedir. O nedenle, eğer bahsi geçen bu sosyo-ekonomik değişiklikler gündelik hayatta gözlemlenmiyorsa ya da yayımlanan raporlar bu kriterlerde bir artışa değinmiyorsa, sekülerleşme sürecinin de gerçekleşmediğini iddia edebilmektedirler.

İfade edilmeli ki, seküler ülkeler ile sosyo-ekonomik düzeyi ileri ülkelerin benzer olması tesadüf olarak okunmaktan uzaktır. İki olgu arasında doğrusal korelasyon olduğu araştırmalara konu olmuştur (Norris & Inglehart, 2008). Ancak bu olgular arasında doğrusal korelasyon olması, birinin deneyimlendiği yerlerde diğerinin de mutlak surette deneyimleneceği anlamına gelmemektedir. Zira doğaüstü alandan uzaklaşan (sekülerleşen) her toplum, aynı zamanda insan hakları noktasında daha ileri seviyeye ulaşan bir ülkede yaşamak zorunda ya da durumunda değildir. Bahsi geçen ülkelerin insan hakları noktasında ulaştıkları noktalar, aynı zamanda sekülerleşmeleri ile de ilgili olabilir. Ancak bilimsel olarak böyle bir zorunluluk söz konusu değildir. Bu iki olgu arasındaki ilişkinin ortaya konması için farklı araştırmalara ihtiyaç vardır.

3.2. İkinci Yargı: Ahlâksızlaşma Olarak Sekülerleşme

Dünyanın seküler toplumlarının gündelik yaşam pratikleri (çocuk yetiştirme, aile ilişkileri, kıyafet tercihi, evlilik kurumuna bakış, ar-

kadaşlık ilişkileri, cinsellik), Müslüman ülkelerde sıklıkla eleştiri konusu olmaktadır. Aileler kendi çocuklarının Batılı değerlerden olumsuz etkilendiğini ya da etkilenebileceğini düşünmektedirler (Yılmaz, 2012: 175). O nedenle “Türkiye sekülerleşiyor.” ya da “sekülerleşmek” ifadeleri, bu bireyler için ahlâksızlaşma/yozlaşma/çürüme/edepsizleşme anlamlarına gelebilmektedir (Kaplan, 2016, 11 Nisan). Ancak din sosyoloğu, bu değişimin analizini objektif olarak yapmakla yükümlüdür. Zira toplumun bir kesiminin “yozlaşma” olarak gördüğü bir değişim süreci, bir başka kesim için “özgürlük” olarak adlandırılabilir. Din sosyologları, sekülerleşme kavramına olumlu ya da olumsuz değer yargısı ile yaklaşmaktadırlar. Yaşanan toplumsal dönüşümün ahlâksızlaşma olup olmadığını değerlendirmek ve bu konu hakkında hüküm vermek sosyologların görev tanımı içinde değildir. “Bir bilim olarak din sosyolojisi iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-faydasız, suçlu-suçsuz gibi değer yargısı vererek dini ve dinleri araştırılmaz. O, din ile sosyal olanın karşılıklı etkileşimini ve bu etkileşimden doğan davranış tipleri ve modelleri tasvir eder; olması gerekeni değil, olanı araştırır” (Arslantürk, 2016: 17). Vejdi Bilgin’in akademik yöntemle dair aşağıdaki satırları, anlatılmak isteneni özetleyecektir:

Bu çalışma, 1990 öncesi ve sonrasındaki 10-15 yıllık zaman dilimlerinde görülen yaklaşım ve yaşantı biçimlerini ele alarak Türkiye’de son çeyrek yüzyılda “dindarlık”ta gözlenen değişimin içeriğini ve sebeplerini tespit etme ve bir açıklama getirmeyi amaçlamaktadır. Makale, ele aldığı örneklerin dini açıdan olumlu veya olumsuz olduğunu tespit etme gayretinde değildir. Yegâne amaç, mevcut ve pek çok kişi tarafından gözlenen süreci, herhangi bir değer yargısında bulunmadan açıklamaktır. (Bilgin, 2003: 194-95)

Değişime bir değer yargısı ile yaklaşmak, onu savunmak ya da yermek, bir pozisyonun tarafı olmak akademisyenin bilimselliğini tehlikeye atabilir, onu bilim insanından çok fikir insanı pozis-

yonuna taşıyabilir ve toplumsal dönüşümlerin ardındaki sebepleri açıklarken kasıtlı olarak belirli görüntüleri saklamasına ya da yansıtmamasına sebep olabilir. O nedenle, bu kitabın konusu sekülerleşmeyi övmek ya da yermek değil, onun ne olduğunu/olmadığını açıklamak ve hangi dinamiklerin sekülerleşmeyi arttırdığını ortaya koymaktır. Doğaüstü alandan uzaklaşmanın toplumsal kodlarda yarattığı ya da yaratacağı değişimlerin “değer” yargısı ile değerlendirilmesi başka disiplinlerin alanıdır.

Buraya kadar ifade edilenler, bu kitabın sekülerleşmeyi nasıl tanımladığı üzerine kurulu idi. Öncelikle “Sekülerleşme nedir?” ve “Sekülerleşme ne değildir?” soruları etrafında tartışmalar yapıldı. Bundan sonraki bölümde ise sekülerleşme kavramının tarihsel olarak kökenine, günümüze kadar din sosyologlarının kavramı nasıl kullandığına ve aralarındaki farklara değinilecektir.

BÖLÜM 3

Sekülerleşme Kavramının Tarihi

Kavramlar hiçbir zaman masum değillerdir. Sadece çevremizdeki gerçekliği anlamamızı sağlamazlar, aynı zamanda o gerçekliğe şekil vermemiz konusunda araç konumundadırlar.

Evert van der Zweerde, Radboud Üniversitesi, Hollanda

SEKÜLERLEŞME KAVRAMININ KÖKÜ ANTİK ROMA'DA KULLANILAN *saeculum* kelimesine kadar uzanmaktadır. Öncelikle Antik Roma'da ve erken dönem Hristiyan dünyasında “uzun zaman dilimi”, “çağ” ya da “yüzyıl” anlamlarında kullanılmıştır (Bremmer, 2008: 432). Her ne kadar Antik Roma'dan günümüze birçok farklı anlamda kullanılmışsa da 17. yüzyılın ilk yarısında halen “uzun bir dönemi” (özellikle “çağ” anlamına gelecek şekilde) anlatmak için kullanılıyordu. Örneğin Oxfordlu şairlerden John Donne (Burnett, 1807; Donne, 1840 [1640]), bir söylevinde kelimeyi şu şekilde kullanmıştı: “Eğer seküler bir bardağa sahip olsaydım, o bardak bir çağ boyunca dayanırdı.”²⁴ Bu kullanım şekli günümüz Latin dillerindeki *secolo* (İtalyanca),

24 İfadenin orijinali: If I had a secular glass, a glass that would run an age.

siglo (İspanyolca), *segle* (Katalanca), *século* (Portekizce) ve *siècle* (Fransızca) kelimelerinin kullanımıyla aynı özelliği taşımaktadır. Jan Bremmer'e (2008: 432) göre uzun bir süre "çağ" anlamına gelecek şekilde kullanılan *saeculum* kelimesi, Orta Çağ'ın erken dönemlerinde önemli bir değişikliğe uğramıştır. Hristiyan teologlar *saeculum*'a "Günah ve Tanrı'nın reddi ile karakterize olmuş yaşadığımız bu dünya" şeklinde bir mana yüklemiştir:

Bu yeni bir çağ [nova aetas]. Aynen İncil'de ve Augustinus'un iki manevi şehrinde²⁵ formüle edildiği gibi günahların olduğu bir çağ. Aşkın [transcendence] olanın tarihe yön verici bir aktör olarak belirleyici güç olduğuna dair inancın reddedildiği bir çağ. Bu çağ Kilise'nin kanun koyucu olduğunu reddedenlerin çağıdır. Kilise'nin artık tüm değerlerin kaynağı olarak görülmediği bir çağdır. Yani saeculum ya da dünyevi olanın dönemidir. (Arieli, 1994: 205)

Charles Taylor *seaculum* kavramını açıklamak için sıradan zamanlar/yüce zamanlar ya da geçici/ruhani kavramlarını kullanmaktadır:

Kendisini sonsuzluğa yöneltmiş insanlara kıyasla seaculum-da yaşayan insanlar sadece sıradan zamanı yaşıyorlardır. O nedenle sıradan kavramını yüce kavramının karşıtlığı olarak kullandım. Buna paralel bir ayrım geçici/ruhani ayrımı yapılarak da ortaya konulabilir. Biri sıradan zaman içindeki şeyler ile ilgilenirken, diğeri sonsuzluk, ölümden sonraki yaşamla ilgilenir. (Taylor, 2007: 55)

Kavramın tarihteki bir başka kullanımı ise, kilise hukuku içerisinde manastır hayatını terk eden din adamları ile ilgilidir. Ancak bu "seküler" din adamları Kilise ile bağlarını kestikleri için bu şekilde tanımlanmamışlardır. Aksine, halen Kilise'ye bağlıdır ancak kendilerini manastıra kapatmış ve inzivaya çekilmiş diğer

25 Augustinus'un iki şehir kavramsallaştırmasında iki farklı aşk türü şehirlere hakim olur. Dünyevi olan şehirde aşk kendine yöneliktir, yüceliği yoktur, hatta Tanrı küçümsebilir. Semavi olan şehirde ise aşk Tanrı'ya yöneliktir. Kişi, Tanrı'nın karşısında, Tanrı'ya duyulan aşk karşısında değerli değildir. Semavi olan şehirde insanı bir akıl, bilgelik, ya da irfan yoktur, sadece tanrısallık vardır (Martin, 1972: 196).

din adamlarından farklı olarak onlar Kilise dışına da çıkmakta ve halk ile iletişim halindedirler. Bu seküler din adamları, bireylerin gündelik sorunlarına dinî perspektiften yaklaşarak çözümler üretmeye çalışmışlardır (Casanova 1994: 12-13).

Kavramın bir başka kullanım şekli ise 16. yüzyıl Fransası'nda isim (sekülerleşme) ve sıfat (sekülerleştirici) olarak ortaya çıkmaktadır. Kelimelere yüklenen anlam ise “Kilise’ye ait olan malvarların, ‘bu dünyanın insanları’na aktarılma sürecidir” (Bremmer 2008: 433), yani “genellikle devlet tarafından [prenslükler]- Protestan Reformu’ndan sonra, Kilise’ye ait olan manastırların, büyük arazilerin ve elden çıkarılamaz mülklerin devasa şekilde kamulaştırılması ve tahsis edilmesi” (Casanova 1994: 13) sürecidir.

Tarihsel sürecini bu şekilde takip edebildiğimiz sekülerleşme kavramı, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra din sosyolojisi alanının tartışılan kavramlardan biri haline gelmiştir. Kavram her ne kadar 1960’lardan beri yoğun bir şekilde akademik çalışmalarda kendisine yer bulsa da, sekülerleşmenin ne olduğu ve ne olmadığı noktasında din sosyologları arasında bir fikir birliği yoktur. Casanova sekülerleşme kavramının etrafında yaşanan tartışmalardan dolayı aşağıdaki cümleleri kaleme almıştır:

Kavramın kendisi o kadar çok boyutludur ki, birbirini tutmayan çağrışımlar ironik şekilde birbirinin tersi anlamlara gelecek şekilde kullanılmaktadır. Ve ayrıca kavram, tarih boyunca birikmiş geniş anlam aralığıyla yüklüdür. Kavramın geniş aralıkta yer alan anlamları ve çelişkileri, onu ampirik²⁶ bilimsel analizler için pratik olarak kullanım dışı hale getirmektedir. (1994: 12)

Casanova’nın ifade ettiği şeyi henüz 1967 yılında Larry Shiner da vurgulamıştı. Shiner’a (1967: 297) göre, çağdaş akademi dünyasının derin anlaşmazlıklarından biri de sekülerleşmenin nasıl tanımlanacağı ve ölçüleceği üzerinedir. Shiner’ın bahsetmiş olduğu

26 Deney ve gözleme dayalı bilgi edinme yolu.

anlaşmazlık, 1960'lı yıllarda Bryan Wilson ve David Martin arasında yaşanırken, 2000'li yılların başında Steve Bruce ve Rodney Stark gibi din sosyologları arasında hararetini düşürmeden devam etmektedir. İngilizce literatürün bilinen isimlerinin²⁷ de katkı sunduğu bu tartışmalarda sekülerleşmenin ne olduğu (ya da olmadığı) ve özellikle Batı Avrupa'da, ABD'de ve diğer modernleşmiş ülkelerde yaşanan toplumsal dönüşümün bu kavramla açıklanıp açıklanamayacağı detaylı şekilde makalelere ve kitaplara konu olmaktadır.

Akademisyenlerin kendi tanımlarından yola çıkarak kendi pozisyonlarını sağlamlaştırmaya çalıştığı bir ortamda sekülerleşme kavramı da birden çok efendisi olan hizmetçi pozisyonuna dönüşmüş durumdadır. Hatta çok fazla efendiye hizmet ettiğinden dolayı artık kullanışsız olduğu ve kullanılmaması gerektiğini ifade eden akademisyenler de mevcuttur (Shiner, 1967: 207). O nedenle akademik çalışmalarında sekülerleşme kavramını kullanan bir araştırmacının, öncelikle sekülerleşme kavramını nasıl tanımladığının bilinmesi gerekmektedir. Bu kitabın birinci bölümünde sekülerleşme kavramının detaylı şekilde açıklanmasının sebebi de bu bakış açısidir.

David Martin'e (1965) göre, sekülerleşme kavramı akademik eserlerde neredeyse bir ideoloji gibi kullanılmakta ve tam da bu sebeple din sosyoloji çalışmalarının daha sağlıklı üretilebilmesi için, din ve toplum ile ilgili yaşanan dönüşümlerde bu kavramın tedavülünden kalkması gerekmektedir. Buna karşılık, Bryan Wilson (1966: 11) ise sekülerleşme kavramının bir ideoloji olarak kullanılmadığını, gündelik yaşamı yönlendirme gücü olan dinin, Batı Avrupa ve ABD'deki güç kaybını ifade etmek için kullanıldığını ve kavramın kendisinin bu dönüşümü desteklemek gibi bir pozisyonu olmadığını

27 Grace Davie (1994; 2002), Peter L. Berger (1997; 2008), José Casanova (1994; 2003; 2007), Mark Chaves (1994), Karel Dobbelaere (1985; 1999), Jeffrey K. Hadden (1987; 1995)...

ğını ifade etmiştir. Aradan geçen yarım asırlık süre içinde Martin'in sosyal bilimler için arzuladığı şeyin, yani sekülerleşme kavramının kullanımdan kalkmasının, gerçekleşmemiş olduğu görülüyor. Hatta kavramın artık kullanılmaması gerektiğini savunan Martin'in kendisi, başlığında "sekülerleşme" geçen kitaplar ve makaleler yazmaya devam etmiştir. Günümüzde sekülerleşme üzerine yapılan tezlerde fikirleri etraflıca tartışılmaktadır (Sönmez Kara, 2013).

Bir diğer yanda Peter Berger (1967a: 107) ise -ilk yazılarında- sekülerleşme kavramını toplum ve kültür katmanlarının dinî kurumların ve sembollerin hakimiyetinden uzaklaştığı, sanat, felsefe ve edebiyatta dinî içeriklerin azaldığı bir süreç olarak kodlamıştı. Richard K. Fenn (1969: 112), 1969'a kadar sekülerleşme kavramı ile ilgili ifade edilenleri şu şekilde özetlemişti:

Dinî kurumların mallarının kamulaştırılması, dinî kurumların toplumsal gücünün azalması, kutsal yapıların kutsallık derecelerinin sorgulanması, cemaatleşme,²⁸ aynı toplumda farklı dinî kültürlerin ortaya çıkması, gelenekçiliğin çözülmesi, bilgi kaynaklarının mistik öğelerden uzaklaşması, dinin etki gücünü kaybetmesi, toplumdaki dinsiz sayısındaki artış, din inancındaki ve dinî kurumlardaki seküler dönüşümler, öbür dünya nimetleri yerine bu dünya nimetlerine yönelme...

1979 yılına gelindiğinde, Thomas Luckmann, bireylerin gündelik sorunlarına çözüm ararken dine ya da dinî figürlere danışmadan din dışı çözümler aramasını, dinin, din dışı alanlardaki kontrol gücünün azalmasını, herhangi bir dinî öğretinin toplumda baskın kültür ögesi olmaktan uzaklaşmasını ve dinin tamamen özel alana hapsedilmesini sekülerleşmenin âlâmet-i farikaları olarak tanımlamıştı (Luckmann, 1979: 12; Tschannen, 1991: 398). Frank J. Lechner (1991: 1104) ise rasyonelleşme ile ortaya çıkan

28 Buradaki "cemaatleşme" kavramı, sadece tek bir dinî anlayışın olmaması, birbirleriyle rekabet eden, çoğu kez birbirlerini hem dinî ritüeller hem de inanç konusunda eleştiren, aynı dinin farklı yorumları anlamında kullanılmıştır.

kültürel çoğulculuğa, farklı sosyal tabakaların ortaya çıkmasına ve daha önce dinî kurumlara ait olan görevlerin artık "seküler uzmanlar"²⁹ tarafından yerine getirilmesine vurgu yapmıştı. Bunun yanında Mark Chaves (1994: 750), sekülerleşmenin dinin geri çekilmesi olarak değil de "dinî otoritenin" geri çekilmesi olarak kodlanması gerektiğini belirtmişti. Casanova (1994: 19) ise sekülerleşme kavramını kullanırken fonksiyonel farklılaşmanın altını çizdi ve aynen Lechner gibi seküler alanın (devlet, ekonomi, sanat, bilim) dinî alandan özgürleşmesine (toplumsal modernleşme olarak) vurgu yaptı. Sekülerleşme tartışmalarının önemli isimlerinden Karel Dobbelaere (1999) ise geleneksel toplumun yerini karmaşık, pragmatist ve modern bir toplumun almasını, dinsel bilgilerin rasyonel bilgiler karşısında güç kaybetmesini, din ile yoğrulmuş yargı geleneğinin yerine seküler hukukun geçmesini toplumsal düzeydeki sekülerleşme olarak ifade etmişti. Danièle Hervieu-Léger'e (2000: 121) göre din, geleneğin kutsallığına dayanan bir kolektif hafıza, bir bellek zinciri olduğundan, sekülerleşme de modern dönemde bu hafıza zincirinin kesintiye uğramasıdır. O nedenle Léger, sekülerleşmeyi inancın yok olması şeklinde değil, kutsallaştırılmış geleneklerin toplumsal etki gücünün azalması olarak kodlamaktadır. Son olarak Bruce (2002: 3) ise sekülerleşmeyi bireylerin dini referans olarak sergiledikleri davranışların ya da din merkezli düşüncelerin azalması ve yukarıdaki birçok akademisyenin ifade ettiği gibi dinî olmayan alanlarda dinin eski hakim gücünün kırılması olarak kodlamıştı.

Yukarıda ismi geçen akademisyenler, sekülerleşmeyi dinin ya da dinî otoritelerin gücünün azalması olarak veya dinin özel alana

29 Seküler uzman ifadesi, görevleri yerine getirenlerin "seküler" oldukları anlamında kullanmamıştır. Burada vurgulanan nokta, görevi yerine getirenlerin din kurumu ile ilgisi olmayan kişiler olmasıdır. Örneğin öğretmen, doktor, avukat ve benzeri meslekler bir din kurumuna bağlı değildirler. O nedenle buradaki seküler sıfatının "dinden uzak" anlamında değil, "dinî kurum dışından" anlamında kullanıldığı vurgulanmalıdır.

hapsedilmesi olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlar farklı dinamikleri (çoğulculuk, yapısal farklılaşma, kurumsal otorite yitimi vb.) önelemiş olsalar da merkezlerinde resmi din ve o dine ait inanç, ibadetler ve ibadethaneler vardır. Bu sebeple, yapılan tanımlardan yola çıkarak evrensel bir sekülerleşme tartışması yapmak çok kolay görünmemektedir. Din merkezli bir tanım hem ampirik olarak hem de teorik olarak tartışmaları dar bir alana hapsedmektedir. Zira her dinin kilisesi olmayabilir; farklı topraklarda farklı dinler ya da aynı dinin değişik görünüşleri yer alabilir. Ya da İbrahimi dinlerden farklı özelliklerde başka kutsallar, toplumların yaşamlarına yön verebilir. Bu durumda yukarıdaki akademisyenlerin yaptığı gibi sadece “din” ve onun bilinen kurumlarını merkeze alan bir sekülerleşme tanımı, dünyanın farklı bölgelerinde yaşanan toplumsal dönüşümlere açıklama getirme noktasında yeterince işlevsel olmayabilir. Bununla beraber, belli bir din üzerinden tartışmayı yürütmek, din sosyolojisi disiplininin yöntemlerine uzak bireyler için “Gerçek din bu değil ki!” şeklinde bir karşı argümanın yürütülmesine sebebiyet verebilir.

Bu durumda, sekülerleşmeyi tanımlarken kitabın en başında belirtildiği gibi şu hususların göz önüne alınması yerinde olacaktır.

1. Yukarıda bahsi geçen sosyal bilimcilerin altını çizdikleri detayları kapsamaması,
2. Dünyanın farklı bölgelerinde yaşanan toplumsal dönüşümlerin anlaşılmasını kolaylaştırması,
3. “Bu bahsettiğiniz gerçek din değil ki!” cümlesini geçersiz kılması.

Bu kitap bu üç noktayı dikkate alarak, sadece belli başlı bir dini ve onun kurumlarını merkeze almış indirgemeci bir tanım yerine, çatısı daha geniş, evrensel karakterli bir tanım ortaya koymaya çalışmıştır. Belli bir yerdeki kurumsal dinin gücünde yaşanan azal-

ma, tabii ki sekülerleşme olarak okunmalıdır. Ancak din ile beraber, bu dünyaya ait olan seküler yapıların da kutsallaştırılması ile ortaya çıkan dinimsi yapıların, toplumların gündelik yaşamını etkileyen halk inançlarının ve diğer tüm doğaüstü öğretilerin de prestij ve güçlerindeki azalmanın dikkate alınması gerekmektedir.

Bununla beraber, sekülerleşmeyi tanımlama noktasında, yukarıdaki akademisyenlerden farklı olarak, sekülerleşmeyi dinin tamamen yok olması ya da modern insanın dinsizleşmesi olarak kabul eden din sosyologları da mevcuttur. Örneğin Peter Berger, son dönem eserlerinde sekülerleşmeyi dinsizleşme olarak kodladığı için, ABD gibi modern bir ülkede halen dine inanan ya da kiliseye giden insanların var olmasını, sekülerleşmenin yaşanmadığı ya da sekülerleşme teorisinin çöktüğü şeklinde yorumlamıştı:

Bence, benim ve diğer din sosyologlarının 1960’larda sekülerleşme ile ilgili ifade ettikleri hata idi. Bizim temel argümanımız sekülerleşme ve modernleşmenin bir aradalığı üzerine kurulu idi. Yani, modernleştikçe sekülerleşileceğini düşünüyorduk. Açıkçası o zamanlar çok da kötü görünmüyordu iddia ettiğimiz şey, zira kimi kanıtlar vardı. Ancak şu anda ifade etmeliyim ki iddia ettiğimiz şey yanlıştı. Dünyanın çok büyük bir bölümü an itibari ile seküler değil. Hatta oldukça dindar. Buna Amerika Birleşik Devletleri dahil. Bunun tek istinası ise Batı Avrupa. O nedenle günümüzde sosyolojideki en ilginç sorulardan biri “İran’daki fundamentalizmi nasıl açıklarız?” değil, “Batı Avrupa’da yaşanan sekülerliği nasıl açıklarız?” olmalı. (Berger, 1997: 974)

The Secular City (Seküler Kent) adlı kitabı ile 1960’larda sekülerleşmenin ilk teorisyenlerinden biri olarak kabul edilen Harvey Cox, sekülerleşme teorisinin 20. yüzyılın ürettiği bir mit olduğunu ve bu mitin artık çöktüğünü, zira dünyanın her köşesinde dini canlanmanın olduğunu iddia etmekteydi (Cox & Swyngedouw, 2000: 12). Rodney Stark ve Laurence Iannaccone (1994: 230) ise “Gelecekte din yok olacak.” iddiasını dillendirmiş düşünceleri,

sekülerleşme teorisinin teorisyenleri olarak kodlamışlardı. Bu sebeptendir ki, Stark (1999: 249), Thomas Woolston'un 1710 yılında Hıristiyanlık'ın 20. yüzyılın hemen başında yok olacağını belirtmesini ya da 18. yüzyılın son çeyreğinde Fransız Aydınlanmacı Voltaire'in Prusya kralı II. Friedrich'e yazdığı ve dinin 50 sene içinde tamamen yok olacağını "müjdelediği" mektubunu sekülerleşme teorisinin köşe taşları olarak sunmuştu. Bir antropolog olan Anthony F. C. Wallace'un (1966: 264-265) şu cümlelerini de yine iddiasını desteklemek için kullanmıştı: "(...) din evrimsel bir süreç içinde yok olacaktır. Fizik kanunlarına uymayan doğaüstü güçler ve varlıklar birkaç yüzyıl içinde sadece ilginç tarihsel hatıra olacaklardır. (...) Doğaüstü varlıklar ölmeye mahkûmdurlar." Wallace'un bu iddialarıyla günün gerçekliği uyuşmadığı için de, sekülerleşme teorisinin çöktüğünü savundu.

Sekülerleşmeyi dinsizleşme ile eş gören bir diğer akademisyen Jeffrey K. Hadden (1995: 84) de sekülerleşme teorisinin kutsalı tamamen toplumun dışına ittiğini ve Aydınlanma³⁰ döneminden beri birçok entelektüelin bu teori adı altında dinin yok olmasını arzuladıklarını iddia etti. Ona göre entelektüeller, dinin ilkel insanlara ait bir şey olduğunu kanıtlamaya çalışmakta ve modernleşme ile birlikte dinin tamamen yok olacağını düşünmektedirler/arzulamaktadırlar. Hadden, dine karşı olan bu düşmanca arzuların sekülerleşme teorisi olarak kutsallaştırıldığını savunmaktadır. Ona göre, modern dönemde halen kiliseye giden bireylerin var

30 Akıl Çağı ya da Aydınlanma Çağı 18. yüzyıl Avrupası'ndaki entelektüel hareketin adıdır. Yaşamın bilimsel şekilde yaşanması ve şüphecililiğin aracı olarak "akıl" yüceltilmesi, toplumsal kurumlar ve inanç sistemlerinin de öncelikle akıl süzgecinden geçirilmesi dönemin başlıca özellikleriydi. Bireyler kendi potansiyellerinin farkına varmalı ve bu potansiyeli daha rasyonel; dinî dogmalardan, halk inançlarından, irrasyonel davranışlardan arınmış bir toplum ideali için kullanmalıydılar. Akıl Çağı'nın bireyleri herhangi bir gelenek, görenek, adet, dinî doktrin ya da öğretilerden uzak olmalıydılar. Çağın düşünürleri akla duyulan bu güvenle bireylerin Kilise'nin kelepçelerinden kurtulacağını düşünüyorlardı. Akıl ile beraber siyaset için, ekonomi için ve hatta ahlâk için evrensel değer ve ilkelerin olacağına inanıyorlardı (Eze, 2002).

olması, sekülerleşmenin değil desekülerleşmenin yaşandığını ortaya koymaktadır (Hadden, 1987: 588, 600).

Sekülerleşme teorisini “modernleşme ile dinin yok olması” şeklinde kodlayan Stark, Innaccone, Hadden, Bell, Berger (son dönemleri), Davie vb. sosyal bilimciler, sosyolojinin kurucu figürlerinin fikirlerini de, sekülerleşme teorisi olarak kabul ettiler. Örneğin Saint Simon (1956: 320-21), dinin ve din adamlarının yakın gelecekte kaçınılmaz olarak ve bir daha onlara ihtiyaç kalmayacak şekilde bilime, bilim insanlarına ve sanatçılara boyun eğeceklerini iddia etmiş, Comte (1998: 41) da dinin bilimsel gelişmeler ile birlikte tamamen yok olacağını ileri sürmüştü. İki düşünürün bu fikirleri, sekülerleşme teorisinin, öyle olmamasına rağmen, en güçlü ifadeleri olarak ortaya konuldu.

Sekülerleşmeyi dinsizleşme olarak kodlayan akademisyenlerin iddialarına dair detaylı tartışma önceki sayfalarda yapıldığı için burada tekrardan kaçınılacaktır. Ancak belirtilmelidir ki, sekülerleşme teorisi sosyolojinin kurucu figürleri de referans alınarak “modernleşme ile birlikte dinin yok olması” şeklinde formülize edilirse, teoriyi çürütmek için boylamsal³¹ çalışmalara veya yüksek rakamlı katılımcılar ile gerçekleştirilecek nitel ve nicel akademik çalışmalara gerek kalmayabilir. Hatta sekülerleşme üzerine bu saat-ten sonra yazmak da anlamlı olmayabilir. Modern dünyada dindar insanlar varlıklarını sürdürmektedirler ve yakın gelecekte “olmayacaklarına” dair bir ipucu yoktur. Din, modern öncesi dönemde olduğu gibi modern dönemde de varlığını devam ettirmektedir.

Ancak, dinin yok olacağını iddia eden Woolston, Voltaire, Saint Simon, Comte, Marx, Freud, Wallace gibi düşünürler, bunu sekülerleşme teorisi adı altında yapmamışlardır ve hatta eserlerinde “sekülerleşme teorisi” ifadesi dahi geçmemektedir. Toplumsal

31 Boylamsal çalışmalar aynı denek grubundaki kişilerden tekrarlı ölçüm alarak yapılmaktadır. Böylelikle denek grubunda yer alanların zaman içindeki değişimi takip edilebilir.

olgular arasındaki karmaşık ilişkileri açıklama ve çözümleme için modellere (teorilere) ihtiyaç vardır. Teoriler ortaya atılır; güçlü ve güçsüz tarafları tartışılır; ampirik çalışmaya imkân verip vermedikleri belirlenir; ardından ya terk edilir ya da yeni çalışmalar için temel olarak alınırlar. Ancak, başkaları yerine teori iddiasında bulunulması, yani, herhangi bir teorisyen “Dünya modernleşme sonucu dinsiz bir yer haline gelecek, buna da sekülerleşme teorisi denir.” iddiasında bulunmadığı halde sanki böyle bir iddia varmış gibi eser ortaya koymak, akademik kültür açısından arzulanır değildir. Muhtemelen Saint Simon, Comte, Voltaire, Marx, Freud gibi düşüncelerini cesaretle dile getiren filozoflar/sosyologlar/fikir adamları, iddialarını “sekülerleşme teorisi” adı altında ifade etmek isteselerdi bunu başkalarının onlar için yapmasından mutlu olmayacaklardı. Bu yaklaşım tarzının, yani tanınmış fikir adamlarına onların iddia etmedikleri bir şeyi isnat etme çabasının, akademik kültür olarak yaygınlaşmaması, normalleşmemesi ve yeni kuşak akademisyenler tarafından benimsenmemesi gerekmektedir.

Buraya kadar, sekülerleşme kavramının tarihsel olarak köküne, günümüze kadar din sosyologlarının kavramı nasıl kullandıklarına ve bu kitaptaki tanım ile yukarıda iki grupta kümelenen tanımlar arasındaki farklara değinilmiştir. Bundan sonraki bölümde ise modernleşen toplumların doğaüstü alan ile ilgili olarak yaşadıkları dönüşüm sürecini anlamaya ve açıklamaya çalışan “sekülerleşme teorisi”nin detaylı tartışması şu sorulara yanıtlar aranarak yapılacaktır:

1. Sekülerleşme teorisinin iddiası nedir?
2. Modernleşme neden sekülerleştirir?
3. Sekülerleşme teorisi neyi savunmaz?

BÖLÜM 4

Sekülerleşme Teorisi

Bir şeyi gözlemleyip gözlemlemeyeceğiniz kullandığınız teoriye bağlıdır. Bir bilimsel çalışmada neyin gözlemleneceğine karar veren "teori"dir.

Albert Einstein (Aluli-Meyer, 2006: 264)

TEORİ, BİR BÜTÜN OLARAK GERÇEKLİĞİ ANLAMA VE AÇIKlama için, olay ve nesneler arasındaki düzenli ilişkilerden hareket ederek genel sonuçlara ulaşan sistematik bilgi çerçevesidir (Kuyucuoglu, 2008: 72). Lawrence Neuman (2013: 13) da teoriyi şu şekilde tanımlamaktadır: “Toplumsal hayata dair bilgileri özetleyen ve düzenleyen, onun nasıl işlediğini açıklayan birbirleriyle bağlantılı fikirlerden oluşan sistem.” Benzer şekilde Giddens (2012: 42-43), söz konusu teori ise sosyolojinin görevini şu şekilde açıklamaktadır: “Sosyoloji ne kadar önemli ve ilginç olursa olsunlar, yalnızca olguları (...) toplamaktan oluşmaz. Aynı zamanda şeylerin neden ortaya çıktığını da bilmek isteriz; bunu yapmak için de açıklayıcı teorileri oluşturmayı öğrenmek zorundayız.” Yani, sosyolojik teori bir “sebe-sonuç” ilişkisi üze-

rine kuruludur. Toplumsal değişimleri anlamak ve açıklamak için kurulan sebep-sonuç ilişkileri eğer genelleştirilebiliyorsa teori olarak ifade edilirler. Bu durumda sosyoloji, toplumsal olayları-değişimleri-dönüşümleri anlamak ve açıklamak için genellemele-ri formüle ederek teoriler oluşturur denilebilir.

Giddens'in ve Neuman'ın bu tanımlarla sosyolojik teori için biçtikleri rol, sekülerleşme teorisinin neden sosyoloji disiplininin önemli konularından biri olduğu noktasında ipucu sunmaktadır. Sekülerleşme, doğaüstü alanın toplumsal gücünün kaybı demektir. Batı Avrupa'nın, Kuzey Amerika'nın ve Okyanusya'da yer alan Avustralya ve Yeni Zelanda'nın sekülerleşme süreçlerini inceleyen sosyal bilimciler, bu sürece sebep olan bir başka toplumsal fenomen ile karşılaşırılar: Modernleşme.

Bu durumda şöyle bir fotoğraf karesi ortaya çıkmaktadır:

1. **Araştırmaların ortaya koyduğu olgunun adı: Sekülerleşme.**
2. **Bu toplumsal olgunun ardındaki sebep: Modernleşme.**
Burada modernleşme kavramı şu anlama gelecek şekilde kullanılmıştır: İşin endüstrileşmesi, köy/kasabalardan şehirlere göç edilmesi, bireyciliğin yükselişi, düşünce ve toplumsal organizasyonun rasyonelleşmesi (Bruce, 1999a: 266), geleneksel toplumun çöküşü, üretim ilişkilerinin değişmesi, feodal yapının çözülmesi, bilimsel gelişmelerin gündelik yaşama nüfuz etmesi vb...

Bu iki madde bir araya getirilerek, ampirik araştırmalar sonucu ortaya çıkan olgulara anlam kazandıracak teori, iki kelimedenden oluşan bir cümle ile şu şekilde ifade edilebilir: Modernleşme sekülerleştirir. Yani sekülerleşme teorisi, “ne kadar modernleşme o kadar sekülerleşme” şeklinde özetlenebilir (Köse, 2014a: 172).

“Modern” kelimesi tarih boyunca “yeni” olanı, “modernleşme” ise bir kopma durumunu, “eski”den “yeni”ye geçiş sürecini yansı-

mıştır. Modern kelimesinin kökeni, “son zamanlar, tam şimdi” anlamına gelen *mododan* türemiş bir Latince kelime olan *modernustur*. İlk defa 5. yüzyılda Hıristiyan dünyasının Romalı ve Pagan geçmişinden farkını vurgulamak için kullanılan kavram (Kumar’dan akt. Uzdu, 2016: 18), günümüzde ise feodal-geleneksel toplumdaki kopuş mahiyetinde kullanılmaktadır. Kavram iki farklı zamana (geleneksel/modern) dair bir ayrımın ifadesidir. Kelimenin kökünün “bugün” ya da “bugüne ait” olması, bugünün geçmişinde kalana dair zamansal bir farklılığı vurgulamaktadır. Günümüzdeki kullanım 5. yüzyıldaki gibi yine değişimi vurgulasa da bu sefer değişimin temelleri “akılcı, bilimsel, teknolojik ve idarî etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılmasıdır” (Perşembe, 2003: 160-161).

Toplumların doğaüstü alan ile kurdukları bağ kültürden kültüre değiştiğinden, belli bir toplumun sekülerleşmesinin ya da desekülerleşmesinin altında yatan nedenleri anlamak için evrensellik iddiası olan teorilerden çok toplumların kendine özgü koşullarını dikkate almanın daha doğru olacağı düşünülebilir. Benzer modernleşme derecelerine sahip olan toplumların farklı sekülerleşme süreçlerini deneyimlemiş olması, keza yine birbirine benzer coğrafyalarda yaşayan toplumların baskın doğaüstü öğretilerinin/kültürlerinin birbirinden farklılık arz etmesi bahsi geçen düşüncüyü güçlendirmektedir (Sarmış, 2016: 19).

Örneğin Fransa’daki sekülerleşme sürecinin detaylı şekilde incelenebilmesi için tarih ve coğrafyadan bağımsız herhangi bir evrensel teori ile birlikte Fransız İhtilali’nin de bu süreçteki etkisinin etraflıca tartışılması gerekmektedir. Fransa için yapılacak sekülerleşme tartışmalarında, İhtilal liderlerinin dini yok etmeye ya da kamusal alandan uzaklaştırmaya çalışmaları, din adamlarının Eski Rejim’le olan ilişkisi ve benzeri süreçler göz önünde bulundurulmalıdır. Bununla beraber, Varşova Paketi’na³² üye olan Orta ve

32 İkinci Dünya Savaşı’nın ardından 1955 yılında, NATO’ya karşı Sovyet Rusya’nın

Doğu Avrupa ülkelerinde³³, özellikle Sovyet Rusya'nın etkisi altına girmeye başladıkları zamanlarda, ani ve sert şekilde gerçekleşen toplumsal sekülerleşmenin açıklanması için, muhtemelen, modernleşme sürecinden farklı dinamiklere ihtiyaç duyulmaktadır.

Buna benzer şekilde, İrlanda ve Polonya'daki doğaüstü alan-toplum ilişkisini sadece modernleşme süreciyle açıklamaya çalışmanın, iki ülkenin sekülerleşme ya da desekülerleşme süreçlerini anlama noktasında yeterince yardımcı olmayabilir. Katolik İrlandalıların 1919-1921 yılları arası Protestan İngiltere'ye karşı verdiği bağımsızlık savaşı, İrlandalılar için Katolikliğe farklı bir anlam yüklemektedir. Aynı şekilde 1969 yılında tekrar silahlı mücadeleye girişen IRA'nın (İrlanda Cumhuriyet Ordusu), 2005 yılında silah bırakana dek Kuzey İrlanda ve İngiltere'de ölümlerle sonuçlanan saldırıları sebebi ile Kuzey İrlanda'da yaşayan ve IRA'nın saldırılarına maruz kalan Protestanların, mezhepsel kimliklerine daha bağlı hale geldikleri ifade edilebilir (Mitchell, 2006: 133). Bu durumda eğer İrlanda'nın sekülerleşme tarihi incelenecekse, bu tarihin bahsedilen savaş ve çatışmalardan bağımsız olamayacağı açıktır. Zira doğaüstü alanın bir kimlik olarak ortaya çıkması, aynı doğaüstü öğretiye bağlı olmayan insanların ötekileştirilmesinin aracı olabilir ve ötekiyle ilişki değiştikçe doğaüstü alanın etkisi de farklılaşabilir.

İrlandalıların yaşadığına benzer bir örnek de Polonyalıların (Lehlerin) din ile kurdukları ilişkide gözlemlenebilir. Yıllarca -ateist- Sovyet Rusya'ya karşı bağımsızlık mücadelesi vermiş, bu bağımsızlık mücadelesinde Roma Katolik Kilisesi'nin ve kendi din adamlarının desteğini görmüş Polonya halkının, diğer Avrupa

öncülüğünde kurulmuş, üyelerinin Orta ve Doğu Avrupa ülkeleri olduğu bir askeri birlik ve dostluk anlaşmasıdır.

33 Bulgaristan Halk Cumhuriyeti, Alman Demokratik Cumhuriyeti, Macaristan Halk Cumhuriyeti, Romanya Halk Cumhuriyeti, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği, Arnavutluk Halk Cumhuriyeti, Polonya Halk Cumhuriyeti, Çekoslovak Sosyalist Cumhuriyeti.

ülkelerine kıyasla daha dindar olması (Arnold, 2012: 228) şaşırtıcı görünmemektedir.

Bir başka örnek de Çekler ve Slovaklar için verilebilir. Bu iki komşudan Çekler sadece Doğu Avrupa'ya göre değil, Avrupa'nın geneline göre dine uzak toplumlardan biri iken, onların komşusu ve bir zamanlar aynı ülkeyi paylaştıkları Slovaklar ise görece daha dindar bir toplum görünümündedir. Bu yakın komşuların farklı sekülerleşme derecelerini açıklamak için farklı modernleşme süreçlerinden çok, tarihlerdeki din ile milliyetçilik arasındaki ilişkiye bakılması daha doğru okuma yapılmasına olanak verecektir. Zira Kalvinist³⁴ Macaristan İmparatorluğu'na karşı bağımsızlık savışı veren Slovaklar ile Katolik Avusturya İmparatorluğu'na karşı bağımsızlık mücadelesi veren Çekyalıların kiliseye ve dine bakışı da farklılaşmıştır (Froese, 2005: 269).

Bununla birlikte, nasıl ki benzer modernleşme süreçleri yaşamış toplumların farklı sekülerleşme dereceleri var ise, benzer şekilde bir ülkenin kendi içindeki farklı sosyal kesimlerde de aynı olmayan sekülerleşme dereceleri ile karşılaşmak mümkündür. Doğu Almanya'nın Batı Almanya'ya kıyasla dinden daha uzak olmasının (Pollack & Pickel, 2007: 613) ardındaki sebepleri anlamak için Almanya'nın kendi iç dinamiklerinden çok evrensel bir teoriye başvurmak, bu farklılığın anlaşılmasını zorlaştırabilir. Keza yine Kuzey'deki *Länderlerin*³⁵ Güney'deki *Länderlere* kıyasla daha seküler olmaları, farklı modernleşme derecelerinden çok, farklı mezheplerin -Katoliklik ve Protestanlık- varlığıyla ilgili olduğu düşünülebilir. Katolik çoğunluğa sahip olan Güney eyaletlerinin, inançlarının doğası gereği, dini ritüellere ve sembollere Protestanlara kıyasla daha hassas ve bu sebeple sekülerleşme sürecine karşı daha dirayetli oldukları ifade edilebilir (Greenberg,

34 Kalvinizm, kurucusunun John Calvin (1509-1564) olduğu bir Protestan mezhebidir.

35 *Länder* kelimesi, Almanya ve Avusturya'daki eyaletler için kullanılmaktadır.

2014). Bunlara ek olarak, Almanya'da doğan ve anadili Almanca olanların (yerli Almanların), Almanya'ya göç edenlerden daha seküler olmaları ve özellikle birinci ve ikinci kuşak Müslüman göçmenlerin gündelik yaşamlarında dine daha fazla yer vermeleri (Sevinç, 2012: 263), evrensel bir sekülerleşme teorisinden daha fazlasına ihtiyaç duyulduğunun göstergelerindendir. Zira göç etmenin kendisi -özellikle göçün ilk yıllarında- doğaüstü anlatılara daha fazla bağlanmanın sebebi olabilir:

Göç, bireyin ya da topluluğun yapmış olduğu sadece bir mekân değişikliği olarak değerlendirilmemelidir. Göç ile birlikte göç edenler ve göç alanlar arasında, kültürel benzerlik ve farklılıktan kaynaklanan (...) dışla(n)ma, rekabet ve çatışma gibi bir dizi zorunlu etkileşim süreçleri ve ilişki ağları gelişmektedir. (Aydemir & Şahin, 2017: 361)

Çünkü kültürel geçiş süreçlerinde kültürün taşıyıcı ögesi olarak dinin kendisi, dönüşümün daha az sancılı gerçekleşmesini sağlayabilir (Bruce, 2002: 34-35). Zira bireylerin, atalarının köklerinden uzaklaşmaları, belirsizlik ve yabancılık hissi gündelik yaşamlarında dine bir müddet daha fazla merkezi rol yüklemelerine sebep olabilir (Casanova, 2007: 66; Eren, 2007: 277-78).³⁶ Göçmenler ile ilgili benzer bir süreç Fransa'da da gözlemlenmektedir. Michèle Tribalat'ın (akt. Fetzter & Soper, 2005: 77) belirttiği gibi, Fransa'daki Müslümanlar, Fransız Katoliklere kıyasla kendi inançlarına ve inançlarının ritüellerine daha bağlı durumdadır.

Ancak, desekülerleşmenin yanında sekülerleşmenin de göç eşlik ettiği süreçler yaşanabilir. Göçün erken dönemlerinde desekülerleşme sürecinin yaşanması muhtemel iken, göç edenlerin daha sonraki kuşaklarında (özellikle kırdan kente, deseküler kül-

36 Örneğin, ABD'de yaşayan her 10 kişiden 1'i ABD'in dışında dünyaya gelmiştir ve göçün çoğunluğu Batı Avrupa ülkeleri gibi modernleşmiş ülkelere değildir. Böyle bir veri, Avrupa ve Amerika'da deneyimlenen farklı sekülerleşme süreçlerini anlama noktasında yardımcı olacaktır.

türden seküler kültüre, feodal toplumdan sanayi toplumuna doğru bir göç olmuş ise) sekülerleşme sürecinin yaşanması daha olasıdır (Aşkın & Güllüpınar, 2014; Yavuz, 2013: 620-21). Örneğin Amerika'daki ikinci nesil Türk gençlerinin dinî sosyalleşmesiyle ilgili bir çalışmada “gençlerin Türk kültür, din ve geleneklerine bakışlarıyla aile fertlerinin onlardan beklentilerinin çoğu zaman farklılıklar içerdiği tespit edilmiştir” (Güngör, 2012: 113).

Tüm bunlardan yola çıkarak ifade edilmeli ki, söz konusu sekülerleşme süreciye her ülke ve hatta her bölge bu anlamda kendine özgü koşullardan dolayı ayrı bir çalışmayı hak etmektedir. Zira farklı dinamikler, farklı zamanlarda doğaüstü alan ve toplum arasındaki ilişkinin seyrini değiştirebilmektedir. Kurumsal yapı, askeri darbeler, devletin insanların ibadet haklarına tecavüzü, dinî kurumlar-devlet ilişkisi, devrimler, farklı dinî cemaatlerin birbirleriyle olan rekabeti, mezhepler arasındaki çekişmeler, göçler, doğal felaketler ve benzeri olgular, bir bölgenin sekülerleşme derecesini etkileme potansiyeline sahiptir.

Ancak tüm bu bilgiler, söz konusu modernleşme süreci ise bazı genellemeler yapmanın önünde engel olmayabilir. Zira Katolikler ve Protestanlar birbirlerine kıyasla farklı sekülerleşme derecelerine sahip olsalar da, modernleşme süreci ile birlikte deneyimledikleri şey, birinin sekülerleşmesi diğerinin desekülerleşmesi değildir. Aksine, modernleşme ile birlikte iki mezhebin üyeleri de sekülerleşmiştir. Birinin diğerine kıyasla daha az ya da daha yavaş sekülerleşmesi, sekülerleşme sürecinin gerçekleşmediği anlamına gelmemektedir. Muhakkak ki Almanya'nın farklı bölgelerinde farklı sekülerleşme deneyimleri yaşanıyordur. Aynı şekilde İngiltere'ye bağlı Kuzey İrlanda'da gerçekleşen sekülerleşme sürecinin, İrlanda Cumhuriyeti'nde gerçekleşen sekülerleşme süreci ile aynı frekansta olduğunu iddia etmek de mümkün değildir. Slovakya'nın farklı tarihi, onu Avrupa'nın seküler toplumlarından

olan komşu Çeklerden ayrı bir noktaya taşımaktadır. Tüm bu farklılıklara itiraz etmek mümkün görünmemektedir. Ancak, bir toplumun sekülerleşmesi ile ilgili bir tartışma yapılacağı zaman, sekülerleşme kavramının doğası gereği, o toplumu kendi tarihi ile kıyaslamak gerekmektedir. Slovakların Çekler kadar sekülerleşmemiş olmaları, onların dindarlaştığı anlamına gelmemektedir. Polonya'nın, Avrupa'nın dindar toplumlarından birine ev sahipliği yapması, Polonya'daki dinsizlerin oranının 1980'lerden 2000'li yılların başına kadar 4 kat arttığı gerçeğini değiştirmemektedir (Bilska-Wodecka, 2009: 5).

Ülkelerin farklı tarihleri, farklı sekülerleşme süreçlerinin yaşanmasına sebep olmuşsa da, modernleşen ülkelerin yaşadığı dönüşüm ülkeden ülkeye farklılık arz etmemiştir. Farklı derecelerde yaşanan sekülerleşme süreçleri, modernleşen tüm toplumların sekülerleştikleri gerçeğini değiştirmemektedir.

1. Sekülerleşme Teorisini Formülize Etmek

Doğüstü alanın toplumsal etkisinin azalmasının ya da artmasının birden çok sebebi olabilir. Söz konusu Avrupa ve Avrupa kökenli toplumlar ise, birbirinden bağımsız olmayan, farklı zamanlarda ortaya çıkmış olsalar da birbirlerinin ortaya çıkmasında tetikleyici rolleri olan şu yedi dinamik üzerinde durulması yanlış olmayacaktır: 15. yüzyılın Rönesansı (Coates, White & Schapiro, 1966: 3), 16. yüzyılın Protestan Reformu (Casanova, 1994: 21), 16. ve 17. yüzyıllarda ortaya çıkan mutlak monarşiler (Maland, 1986: 18-20), 17. yüzyılın Bilimsel Devrimi (Perry vd., 1989: 251), 18. yüzyılın Aydınlanma Çağı (Eze, 2002), 18. ve 19. yüzyılların Sanayi Devrimi ile endüstriyel kapitalizmi ve yine 19. yüzyılın kentleşmesi (Wilson, 1976). Bu tarihsel gelişmelerin Avrupa'da neden olduğu büyük değişime modernleşme denmektedir.

Bu durumda, modernleşmenin sekülerleşmeye sebep olduğu- nu iddia eden sekülerleşme teorisi, Avrupa sekülerleşme süreci- ni anlama ve açıklama noktasında anahtar görev üstlenmektedir. Ancak her ne kadar Avrupa kıtasının sekülerleşmesinin altında bu tarihsel gelişmeler rol oynamış olsa da, dünyanın farklı köşe- lerinde, farklı doğaüstü kültürlere sahip toplumların sekülerleşme- leri için ille de yukarıda ifade edilmiş yedi tarihsel sürecin aynı sırayla aynı şekilde deneyimlenmesi gerekmemektedir. Açıkçası bu yedi tarihsel olgudan bazıları sadece Avrupa tarihine özgü olduğundan, farklı coğrafyalarda deneyimlenmeleri de müm- kün görünmemektedir. Örneğin Rönesans, Avrupalıların Antik Roma ve Antik Yunan'a, yani kendi tarihlerine dönerek dine, sanata, mimariye, öğrenmeye, bilime ve insan doğasına yeni bir bakış açısı getirdiği, artık merkezde gökyüzünün değil insanın olduğu bir sürecin ismidir (Coates vd., 1966: 3). Bununla bera- ber İslam'ın baskın olduğu bir kültürde, Kilise'ye karşı yapılmış Protestan Reformu'nun ortaya çıkması beklenmemektedir. Aynı şekilde, Augsburg³⁷ ve Vestfalya³⁸ anlaşmaları ile mutlak prenslik- lerin ortaya çıkış süreci Avrupa'ya özgüdür ve başka coğrafyalarda Avrupa'daki gibi tekrarlanmaları çok mümkün görünmemektedir. Bunlarla birlikte Aydınlanma Çağı da Avrupa tarihine özgü 18. yüzyılda belirginleşen entelektüel hareketin ismidir. Kilise'nin öğretilerine karşı aklın yüceltilmesi, bireyin kendi potansiyelini gerçekleştirmesine engel olduğu düşünülen tüm dogmalara, irras- yonel düşüncelere, inanç sistemlerine karşı, Avrupalı bilim insan-

37 Augsburg, 1555 yılında Katolik Roma İmparatorluğu ile Protestan Alman prenslik- leri arasında imzalanan anlaşmanın ismidir. Augsburg anlaşmasına göre, prens- ler hangi mezhebin üyesi ise, tebaası da aynı mezhebin üyesi olacaktı. Böylece prenslikler kendi topraklarında inanç konusunda özerk hale gelmişlerdi.

38 Prenslikler kendi egemenlikleri altındaki toprak parçaları üzerinde mutlak güç olarak kabul edildikleri için Vestfalya Antlaşması diplomatik olarak (devletin dine hakim olduğu) modern ulus devletlerinin temeli sayılmaktadır.

ları ve düşünürlerin sistematik olarak yürüttükleri süreçtir (Eze, 2002: 281; Hayes, 1919: 413-414).

Ancak bu yedi tarihsel olgudan üçü, her ne kadar ilk defa Avrupa’da ortaya çıkmış ve deneyimlenmişse de, 21. yüzyılda Avrupa dışındaki toplumların da gündelik yaşamına nüfuz edecek kadar yaygınlaşmıştır:

1. Bilimsel Gelişmeler
2. Endüstriyel Kapitalizm
3. Kentleşme

Bu üç dinamik nasıl ki Avrupa sekülerleşmesinin başat aktörleri olmuşlarsa, aynı şekilde deneyimlendikleri diğer ülkelerde de doğüstü alanın toplumsal prestijinin ve gücünün azalmasına sebep olmuşlardır.³⁹ O nedenle, "modernleşme sekülerleştirir" iddiasını taşıyan sekülerleşme teorisinin modernleşme ayağında bu üç dinamiğin öne çıkması gerekir. Bunun başlıca iki sebebi vardır:

Birinci sebep, bu üç olgunun tarih ve coğrafyadan bağımsız şekilde dünyanın farklı bölgelerinde deneyimlenmesidir. Avrupa’daki 16. yüzyıl Protestan Reformu’nun tetiklemiş olduğu ve sekülerleşmeye neden olan “bireycilik” ve “kapitalizm”, Protestan Reformu’nun yaşanmadığı ülkelerde de görülmektedir. Aynı şekilde, 17. yüzyılın Bilimsel Devrim’i her ne kadar Batı Avrupa merkezli ise de, o devrimin sonucu olan rasyonel bilinç düzeyindeki artış ve teknolojiadaki gelişmeler kendi tarihlerinde Protestan Reformu’nu yaşamamış toplumların da gerçekliği hâline gelmiş durumdadır. Her ne kadar modern kentler⁴⁰ öncelikle Avrupa

39 Her ne kadar bu üç ayağın sekülerleşme ile ilişkisi ayrı ayrı ele alınacak olsa da, bu tarihsel olguların birbirlerinden bağımsız olmadıkları ve hatta birbirlerini besledikleri ifade edilmelidir.

40 Bu çalışmada modern kent kavramı şu anlamda kullanılmaktadır: Ekonomik aktivitenin tarımsal merkezli olmadığı, nüfus yoğunluğunun yüksek, ancak ölüm ve doğum oranlarının düşük/düşmekte olduğu, eğitim olanaklarının yaygınlaştığı

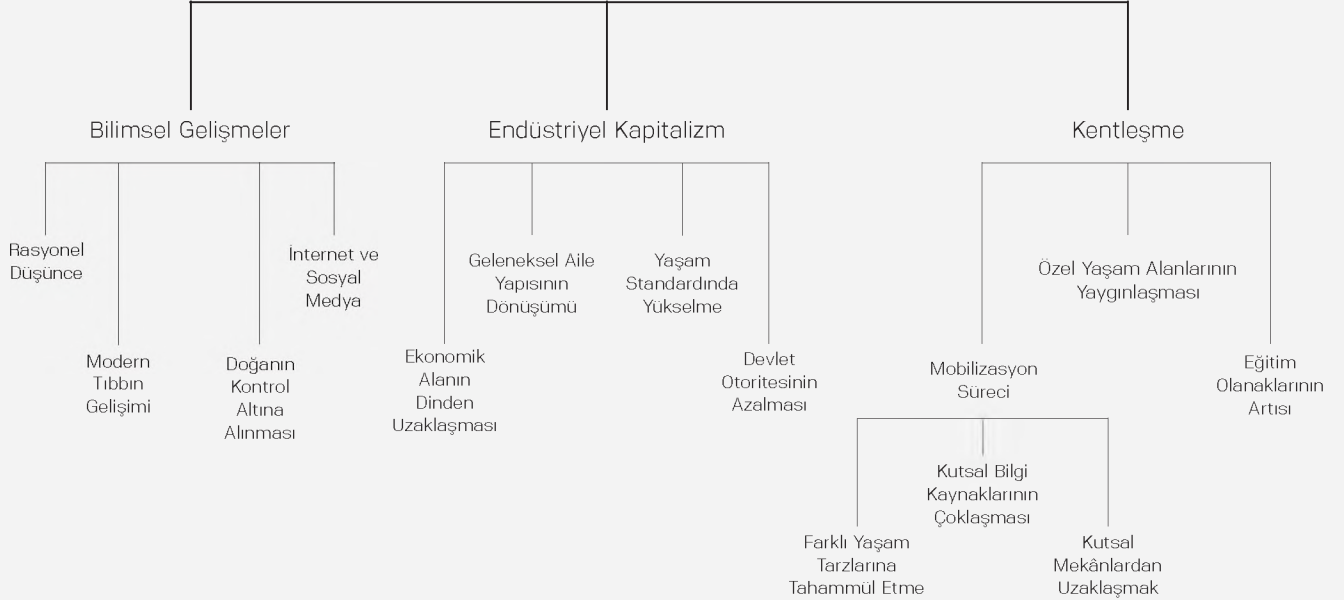
ölkelerinde ortaya çıktıysa da günümüzde modern kent hayatının sadece Avrupa ölkelerine özgü bir gerçeklik olduğunu ifade etmek mümkün görünmemektedir. Örneğin Türkiye, Japonya ya da Güney Kore gibi ölkeler Avrupa kıtasında yer almıyorlarsa da, teknolojik gelişmeyi, kapitalizmin baskın ekonomik model olmasını, -özellikle 1950'lerden sonra- endüstriyel üretim tarzını ve bunlara paralel olarak yaygınlaşan kentleşmeyi kendi topraklarında deneyimlemiş ve modernleşme sürecinden geçmişlerdir.

Bu üç dinamiğin öne çıkarılmasının ikinci sebebi ise, her birinin kendi içinde sekülerleşme sürecini hızlandıracak irili ufaklı birçok başka dinamiği de barındırmasıdır. Özellikle toplumsal ve yapısal farklılaşma, sosyal ve kültürel çeşitlilik, siyasal-sosyal eşitçilik, teknoloji, teknolojik bilinç, dinî çeşitlilik ve benzeri alt başlıklar (Bruce, 2011b: 27); hâlihazırda bilimsel gelişmeler, endüstriyel kapitalizm ve kentleşmeyle başka toplumların da deneyimledikleri süreçler haline gelmektedirler.

Kısacası, bu kitaptaki sekülerleşme teorisinin iddiası şu cümle ile özetlenebilir: Dünyanın herhangi bir coğrafyasında yer alan bir toplumda bilimsel gelişmeler gündelik yaşama nüfuz edecek kadar yaygınlık kazanmış, özel teşebbüse dayanan endüstriyel kapitalizm baskın ekonomik model haline gelmiş ve geçmişe nazaran kentleşme oranı artmış ise o toplumun sekülerleşmesi beklenmektedir. Yani bu üç dinamiğin etkisiyle, insan yaşamında başta din olmak üzere doğaüstü değerlerin-öğretilerin öneminin eskiye nazaran azalması, toplum içinde ruhanî şeylere karşı kayıtsızlığın artması ve doğaüstü alanla ilgili kimliklerin toplumsal alanda daha az belirleyici role sahip olması beklenmektedir. O nedenle bu tarihsel olguların, deneyimlendikleri başka toplumlarda aynen

ve seviyesinin yükseldiği, idari işlerden sorumlu merkezi bürokratik bir yapının olduğu, teknolojinin hızla uygulama alanı bulduğu (Landes, 2003: 6), ticaretin ekonomide hayati rol oynadığı ve kırsala kıyasla daha heterojen bir topluluğa ev sahipliği yapan yerleşim yeri.

Şekil 2: Sekülerleşme Teorisi



Avrupa'daki gibi bir sekülerleşmeye neden olup olmadığı hususu sosyal bilimcilere geniş bir çalışma alanı sunmaktadır.

Ancak, sekülerleşme teorisinin bu üç ayağının sekülerleşmeyi nasıl hızlandırdığına geçmeden önce, aşağıda ifade edilenlerin sert bir ikicilik üzerine kurulu olduğu belirtilmelidir. Yani kır ve kent arasında, tarımsal ve endüstriyel üretim arasında, bilimsel gelişmeler ile bilimin hayata dokunmadığı dönemler arasında ara formlar yokmuş gibi bir anlatım seçilmiştir. Ancak gündelik pratiklerin bu şekilde bir keskin ikiciliğe açık olmadığını, ara formlar ya da geçiş formları bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Burada esas vurgulanması gereken nokta, günlük pratiklerde böylesine keskin ikicilikler olmasa da değişimin hangi yöne doğru olduğunun ortaya konulmasıdır.

Bu sebeple, kavramlar kullanılırken sosyal bilimler alanında çalışma üretilmesine olanak sağlayan Weber'in "ideal tip" kavramsallaştırmalarına başvurulmuştur. İdeal tipler Weber sosyolojisinde olguları anlamak için kullanılan kavramsal ya da analitik modellerdir. Weber (1949: 90), "şey"lerin karakteristik özelliklerini yansıtan, "gerçek"ten bağıni koparmamış, kendisi hipotez olmayan ama yardımı ile hipotez oluşturulan, araştırmaların anlaşılması için gerekli olan bu kavramlara ideal tip demektedir. Örneğin birbirinden farklı kentleşme süreçleri halihazırda mevcuttur. Ancak Weber'e göre bu süreçlerde ortak bir temel ve ayırt edici özellikler var ise (ideal tip), birbirinden farklılıkları olsa da hepsi için kentleşme kavramı kullanılabilir.

Bu durumda, modernleşme süreci incelenecek toplumda aşağıdaki sorulara yanıt aranmalıdır:

1. Bilimsel gelişmeler geçmişte mi yoksa günümüzde mi gündelik hayata daha çok dokunmaktadır?

2. Serbest piyasa dinamikleri ile işleyen endüstriyel kapitalizm geçmişte mi yoksa günümüzde mi daha baskındır?
3. Modern kent yaşamı geçmişte mi yoksa günümüzde mi toplum hayatında daha çok merkezdedir?

BÖLÜM 5

Sekülerleşme Teorisinin Birinci Ayağı: Bilimsel Gelişmeler

Galileo zamanındaki bilim ve din arasındaki çatışmanın büyük bir bölümü aslında “yeni bilim anlayışı” ile önceki kuşağın [Kilise öğretileri ile] kutsallaştırdığı bilim anlayışından kaynaklanmaktaydı.

John Hedley Brooke (2014: 49-50)

AVRUPA TARİHİNDE 16. YÜZYILDA BAŞLAYAN BİLİMSEL gelişmeler ve hemen ardından gelen Aydınlanma Çağı'ndan dolayı özellikle Batı literatüründe bilim ve din çok uzun süredir birbirlerini dışlayan iki alan olarak ele alındı. Bilimsel gelişmeler sonucunda ortaya çıkan yeni bilgiler Aydınlanma filozoflarına, Kilise'ye ve onun ideolojisi teolojiye⁴¹ karşı açtıkları savaşta veri sağlamaktaydı. 18. yüzyıldan bu yana birçok kitap ve makale dinin bilimsel buluşlar nedeniyle güç kaybettiğini, bilimsel sonuçlara inanmanın dine inanmamayı gerektirdiğini savundu (Bernard, 1938; Crocker, 1969; Easlea, 1980; Eze, 2002;

41 Din olgusunu inceleyen disiplin.

Goldmann, 1968; Jones, 2009). Böylece din ve bilimin birbirine düşman olduklarına dair algı, önce Avrupa'da ardından diğer modernleşmekte olan coğrafyalarda yaygınlaştı.

Bu kitap ise, bilim ve din arasında bir düşmanlıktan bahsedilemeyeceğini, yani aralarındaki ilişkinin sıfır-toplamlı⁴² olmadığını iddia etmektedir. Ancak, bu iddia ile birlikte, bilimsel gelişmelerin, aynen Avrupa tarihinde olduğu gibi, dünyanın farklı coğrafyalarında da hayata dokundukça sekülerleşme sürecini hızlandıracığını savunmaktadır. O nedenle bu bölümünün amacı, öncelikle bilim ve din arasında sıfır-toplamlı bir ilişki olmamasına rağmen, ortaya çıkan böyle bir algının ardındaki tarihsel nedenlere dair not düşmek; ardından birinin varlığı diğerinin varlığı için “doğrudan” tehdit içermese de, bilimsel gelişmelerin başta din olmak üzere doğaüstünün gücünü sınırlayan dinamiklerden biri olmasının sebeplerini detaylandırmaktır.

1. Bilim ve Din Arasında “Varsayılan” Sıfır-Toplamlı İlişkinin Kökeni

Neden bilim ve din birbirini dışlayan iki alan olarak kabul edilmektedir? Tarihin akışını değiştiren bilimsel gelişmelerin ortaya çıktığı 16. ve 17. yüzyıllara kadar Katolik teolojinin neredeyse tek bilimsel metot olması, bu ünlü çatışmanın kökleri konusunda kimi ipuçları sunacaktır. Bununla beraber, bahsi geçen algının ardında yatan sürecin daha anlaşılır olmasına, şu detayın hatırlanması yardımcı olabilir: Avrupa tarihine bakıldığında din, Kilise, din adamları ve teolojinin özellikle Orta Çağ'da iç içeliğine tanık olunmaktadır. Herhangi birinin kazancı ya da kaybedişi diğerlerinin de hesabına yazılıyordu denilebilir. Zira Kilise'nin ideoloji-

42 Eğer iki “şey” arasında sıfır toplamlı bir ilişki varsa, birinin belli miktardaki bir kazancı diğerinin aynı miktarda kaybı anlamına gelmektedir. Örneğin bir dilim pasta varsa ve iki kişi bunu paylaşacaksa, bir tarafın yediği miktar artıkça diğerininki azalacaktır ve sonunda toplam yenen pasta miktarı yine bir dilim olacaktır.

si durumunda olan teolojinin iddia ettiği bir şey, doğa bilimleri tarafından çürütüldüğünde, doğal olarak Kilise'nin de, Kilise'nin temsilcisi olan dinin de ve teolojinin iddialarını yaymaya çalışan din adamlarının da prestiji azalabiliyordu.

Günümüzden farklı olarak, Orta Çağ'da Katolik Kilisesi ve diğer din otoriteleri eğitim, sağlık, siyaset, diplomasi, evlenme, doğum ve ölüm gibi hayatın her köşesine dokunacak bilgiye ve güce sahipti. Din adamlarının özgüvenli şekilde, hayatın her alanına hâkim olma hevesinden, bilimsel yöntem ve uğraşlar muaf değildi. Dünyanın nasıl yaratıldığından ne zaman yaratıldığına, uzay boşluğundaki gezegenlerin ana maddesinin ne olduğundan evrende başka canlıların olup olmadığına, Güneş ve Ay'ın hareket edip etmemesinden hayvanların evrendeki yerine kadar birçok şey, din adamları tarafından kesin hükümler ile açıklanmaktaydı. Özellikle Aristoteles'in eserleri Arapça ve Yunancadan Latinceye çevrildikten sonra, Orta Çağ'ın fizik, kozmoloji, matematik ve mantık gibi alanları, onun fikirleri esas alınarak Katolik Kilisesi tarafından dinî ve sorgulanmaz bilgiler olarak kabul edildiler (Harman, 1983: 4-5).

Örneğin, Aristoteles eksenli Kilise öğretilerine göre, Dünya evrenin merkezindeydi ve Dünya'nın şekli kusursuzluk simgesi olan yuvarlak şeklinde kabul edilmekteydi. Uzay boşluğunda yer alan diğer yıldızların -Ay ve Güneş dahil- Dünya'nın etrafında döndükleri varsayılmaktaydı. Kilise'ye göre Ay'ın üstünde kalan bölgede değişim olmaz, zira orası mükemmellik arz ederdi. Bununla beraber Ay'ın altında kalan kısım, yani insanların yaşadığı bölüm değişime açıktır, o nedenle mükemmel değildir (Aristoteles felsefesinde değişmemezlik mükemmellik anlamına gelir). Ay üstü evrenin ana maddesi *ether* iken (kutsallık atfedilir), Ay'ın altında yer alan Dünya'nın ana maddesi değişim içinde olan toprak, hava, su ve ateştir (Koestler, 1990; Shapin, 1996: 22-23). Din ve bilim arasında olduğu varsayılan ve günümüze kadar ulaşan düşmanlık,

Kilise'nin "dini bilgi" diyerek sorgulanmasına dahi izin vermediği işte bu bilgilerin dönemin bilim adamları tarafından çürütülmesi ile başlamıştır denilebilir.

Örneğin, Kopernik (1473-1543), Kilise'nin Aristoteles'i referans göstererek iddia ettiği "Dünya evrenin merkezidir." ifadesini "Güneş evrenin merkezidir." diye değiştirdi. Ardından Kepler (1571-1630), Dünya'nın ve diğer gezegenlerin Güneş'in etrafında daireler şeklinde değil de, elips şeklinde döndüklerini gösterdi. Galileo (1564-1642) ise, kendi yaptığı teleskop ile Güneş üzerinde sayısı ve şekli devamlı değişen siyah noktaların olduğunu gösterdi. Böylece Galileo Ay üstü evrede de hareket ve değişim olduğunu iddia ederek Kilise'yi doğrudan yanlışlamaktaydı (Harman, 1983; Shapin, 1996). Galileo'ya kadar teoloji, hiç sorgulanmaksızın bilimlerin kraliçesi olarak kabul edilmmişti. Herhangi bilimsel bir ifade Kilise'nin doktrinlerine uygun değilse geçerlilik kazanamamaktaydı. Galileo ise Kopernik'in devrimsel sisteminin doğruluğunu, o zamana dek yapıldığı gibi yöntem olarak kutsal metinlere yönelerek değil, gözlem yoluyla ortaya koydu. Kilise'nin iddia ettiklerini yanlışlayan bu bilimsel gelişmeler, zaten Reform hareketleriyle otoritesi sarsılmış olan Kilise'nin prestijinin azalmasına sebep oldu. 1687 yılında Newton'un ortaya koyduğu hareket yasaları ise bilimsel bilgiyi neredeyse tamamen dinin etki alanından çıkarmış oldu.

Kopernik, Kepler, Galileo ve Newton ile başlayan Bilimsel Devrim, insanların yalnızca doğaya bakış açısını değil aynı zamanda bilgi edinme yöntemini de değiştirdi. Artık dinî metinlere uygunluk değil, materyal toplamak, deney ve gözlemler yapmak, sonuçlara kanıtlardan gitmek bilimsel yöntem olarak kabul kazandı (Tierney, Kagan & Williams, 1992). Kilise'nin evren yaratımına göre insan merkezdeyken, Galileo'nun teleskopu sayesinde keşfedilen diğer gezegenler başka dünyaların var olma ihtimalini ortaya koy-

du. Bu da Kilise'nin antroposentrik⁴³ düşüncesinin saygınlığının azalmasına neden oldu. Buna ek olarak, bir jeolog olan Charles Lyell (2009 [1863]: 37, 38, 45) ve saygın bir matematikçi ve biyolog olan Comte de Buffon, Dünya'nın İncil'de belirtilenden, yani 6000 yıldan daha yaşlı olduğunu iddia ettiler. İskoçyalı jeolog James Hutton da dağ katmanlarındaki erozyonları inceleyerek İncil'in bu iddiasına karşı geldi (Tobin & Dusheck, 2005: 303). Böylece İncil'in King James versiyonunda (Chronicles 1, 16:30) belirtilen "evrenin İsa peygamberden 4.000 yıl önce yaratıldığı" savı geçerliliğini kaybederken, din adamlarının desteklediği sınırlı evren anlayışı, yerini sonsuz evren algısına bıraktı.

Ancak bilimsel gelişmeler nedeniyle güç kaybeden sadece Kili-se değildi. Diğer doğaüstü öğretiler ve simyacılık (mucize ilaçlar, sihirli iksirler) bilimden dışlanırken, evren hakkında iddia ettikleri de geçersizleşerek yerlerini seküler yöntemlerle bulunan bilgilere bıraktı. Astroloji, büyü ile tedavi ve cadılık gibi konular yavaş yavaş toplum üzerindeki etkilerini kaybetti (Perry vd., 1989: 389-90). Doğal olarak, yaşanan tüm bu tarihsel süreçlerden sonra, din ve bilimin düşman olduğu, birbirini yanlışladıkları genel kanı hâline geldi. Bu düşünce tarzına göre, Kilise'nin ya da herhangi bir dinin iddia ettikleri şeyler bilim tarafından yanlışlandıkça dine olan inanç da azalacak ve din yok olacaktı.

Teolojinin ana iddialarını çürüten doğa bilimlerindeki bu gelişmelerden sonra, 17. ve 18. yüzyılların Aydınlanma filozofları ve bilim adamları da teolojinin akla ve pozitif bilime uygun olmayan iddialarına cepheden savaş açan eserler koydular ortaya.⁴⁴ Özellik-

43 Antroposentrizm insan haricinde var olan "şey"lerin insanların yararı için yaratıldığını (ya da var olduğunu) savunan insan-merkezli dünya görüşüdür (Blackburn, 2005: 18).

44 *The Tractatus Theologico-Politicus* (Spinoza, 1670); *Christinativ Not Mysterious* (John Toland, 1696); *Persian Letters* (Montesquieu, 1721); *English Letters* (Voltaire, 1734); *Philosophical Dictionary* (Voltaire, 1764); *Decline and Fall of the Roman Empire* (Edward Gibbon, 1776-89); *Dialogues Concerning Natural Religion* (David

le Avrupa tarihine bakıldığında on yıllar boyunca Kilise ve Aydınlanma filozofları arasında süregiden ve 19. yüzyıl dini liderleriyle Darwin'in heyecanlı savunucuları arasındaki ateşli tartışmalar (Bruce, 2002; Hayes, 1919: 413-14; Turner, 1978: 356-57), din ve bilim arasında "sıfır toplamı"⁴⁵ bir ilişki varmış algısının yaygınlaşmasına neden oldu. Aydınlanma düşünürleri ve filozofları, bilim güçlendikçe dinin güç kaybedeceğini ve sonunda dinin tamamen yok olacağını iddia etmekteydiler. Dine ve din adamlarına karşı düşmanlık, Aydınlanma Çağı'nda neredeyse entelektüel olabilmenin ön koşulu hâline gelmişti. Tek tanrılı dinlerin peygamberleri şarlatanlar olarak adlandırılmakta, din inancının altında -ateist bir söylem olan- korkunun yattığı ifade edilmekteydi (Redwood, 1976: 34).

Rasyonel düşüncenin ve bilimsel bilginin, daha önce dine ait tüm alanları işgal edebileceğine inanan Aydınlanmacılara daha sonra sosyolojinin kurucu babaları eklendi. Aydınlanma Çağı'nın sıfır toplamı bilim ve din yaklaşımı, 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılda Saint-Simon (1760-1825) ve Auguste Comte (1798-1857) gibi sosyolojinin kurucuları tarafından sosyolojiye taşındı. Saint-Simon insanlığın ulaşacağı son sistemde din adamlarına ihtiyaç olmayacağını, doğüstü ile ilgili tüm inançların tamamen terk edileceğini düşünmekteydi. Dinin veya din adamlarının fikirlerinin, bilim adamları, entelektüeller, sanatçılar ve sanayicilerin fikirleri karşısında kaybetmelerinin kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktaydı (Simon, 1956: 320-21). Saint-Simon gibi Comte (1998: 41) da kendi zamanına kadar bilimde gerçekleşen (su ve havanın analiz edilmesi, oksijenin keşfi, kanın sirkülasyonu ile ilgili yeni bilgilerin ortaya çıkması, ışık ve elektrik ile ilgili önemli gelişmeler, evrensel yer çekimi kanunu vb.) ilerlemeler nedeniyle

Hume, 1779), *Critique of Pure Reason* (Kant, 1781) & *Religion within the Bounds of Bare Reason* (Kant, 1793) vb.

45 Eğer iki "şey" arasında sıfır toplamı bir ilişki varsa, birinin belli miktardaki bir kazancı diğerinin aynı miktarda kaybı anlamına gelmektedir. Örneğin bir dilim pasta varsa ve iki kişi bunu paylaşacaksa, bir tarafın yediği miktar artkça diğerinkini azalacaktır.

yeni dünyada dinin tamamen yok olacağını düşündü ve şu cümleleri kullandı: “En açık şekilde ortaya çıktığı gibi, insanlar artık ruhanî olarak da endüstrinin kurucularıyla beraber en çok bilim adamlarına güveniyorlar.”

Açıkçası, eğer yeterince geriye gidilirse -sosyolojinin kurucularına kadar- “Bilim ilerledikçe dinin söylediklerinin geçersiz olduğu ortaya çıkacak ve insanlar dinsizleşecekler.” diyen düşünürlerle karşılaşılabilir. Ancak sekülerleşme teorisi böyle bir düşünce tarzını savunmamaktadır. Teorinin etrafı şekilde tartışılmaya başlandığı 1960’tan sonra, bilim ve din arasında sıfır toplamı bir ilişki olduğunu iddia eden sekülerleşme teorisyenleriyle karşılaşmak mümkün değildir. Wilson (1966) sekülerleşme teorisini anlatırken bilim ve dinin bir arada var olabileceğini, ikisinin karşılaşmasının dinin yok olmasını gerektirmediğini açıkça ifade etmektedir. Aynı şekilde, Berger (1967b: 9) sekülerleşme çatısını bilim üzerine değil çoğulculuk üzerine kurmuştur. Sekülerleşme teorisinin günümüzde tanınan savunucularından Bruce (1996: 48-49), bilim ve din arasında varsayılan bu sıfır toplamı ilişkisinin sekülerleşme teorisi için anlam taşımadığını, bilimsel gelişmelerin sekülerleşmeye katkısının doğrudan değil dolaylı olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde Chaves (1994), Dobbelaere (1985), Davie (1994), Luckmann (1967), Martin (1965; 1978) ve Fenn (1969) gibi sekülerleşme konusunun bilinen isimleri de sekülerleşme sürecinin sebepleri arasında bilim ve dinin birbirlerini dışlamaları olduğunu iddia etmemişlerdir.

17. yüzyılda baskın dinî kurum Katolik Kilisesi olmasa ve bilimsel gelişmelerle ortaya çıkan bilgileri karşısına almamış olan bir başka dinin öğretileri yaygın olsa idi, bu durumda bilim ve dinin düşman olduğu iddia edil(e)meyecekti. Katolik Kilisesi’nin iddialarıyla bilimsel bilgilerin uyuşmaması, bilim ve din arasındaki düşmanlığı değil, bilim ve Katolik Kilisesi’nin iddiaları arasındaki

çelişkiyi göstermektedir. Zira bilimin savunduğu ama Kilise'nin reddettiği şeyleri diğer tüm inanç sistemleri de reddedecek diye bir kaide yoktur. Bununla beraber, din ve bilim arasında kâğıt üzerinde bir düşmanlık da olabilir (di). Ancak sosyolojik açıklamalar, doğası gereği bilim ve din gibi iki farklı "şey" in birbirleriyle çatışmasından çok bunların toplumsal yansımalarının çatışmasıyla ilgilenmeyi seçer. Eğer kâğıt üzerinde birbirini dışlayan iddiaların toplumsal karşılığı yok ise, yani hem bilimle uğraşıp hem de kendisini dindar olarak tanımlayan bireyler mevcut ise, teorik alandaki bu düşmanlık da sosyoloji için önemli bir veri olmaktan çıkacaktır. Zira günümüzde, endüstri toplumundan bilim toplumuna geçilen bir dönemde bilim ve din hâlâ bir arada yaşamaktayken, laboratuvarlarında bilimle uğraşan dindar insanlar varken ve hayatın her alanına nüfuz etmiş bilime rağmen inançlı insanlar mevcudiyetlerini sürdürürken bilim ve din arasında sıfır toplamı bir ilişki olduğunu varsaymak hayatın gerçekleriyle örtüşmemektedir.

Bu durumda şöyle bir soruya yanıt aramak gerekmektedir: "Mademki bilimin ya da bilim insanlarının amacı dini yok etmek ya da dinsel bilgileri çürütmek değil, bu durumda bilimsel gelişmeler din başta olmak üzere neden doğaüstü alanının toplumsal gücünü azaltmaktadır?"

2. Bilimsel Gelişmeler Sekülerleşmeyi Nasıl Hızlandırır

Bilimsel gelişmeler ve sekülerleşme arasındaki doğrusal korelasyon ilişkisini analiz etmeden önce, bir noktanın tekrar vurgulanması gerekmektedir. Bu çalışmada bilimsel gelişmelerin yaşama yansıması özelinde ifade edilenler, keskin bir ikicilik üzerine kuruludur. Kitap, sekülerleşme ve bilimsel gelişmeler arasındaki ilişkiyi açıklarken bilimin gündelik yaşama etkisinin kısıtlı olduğu geleneksel toplum ile modern toplum arasında keskin bir geçiş olduğunu varsaymış ve ara formlar üzerinde durmamıştır.

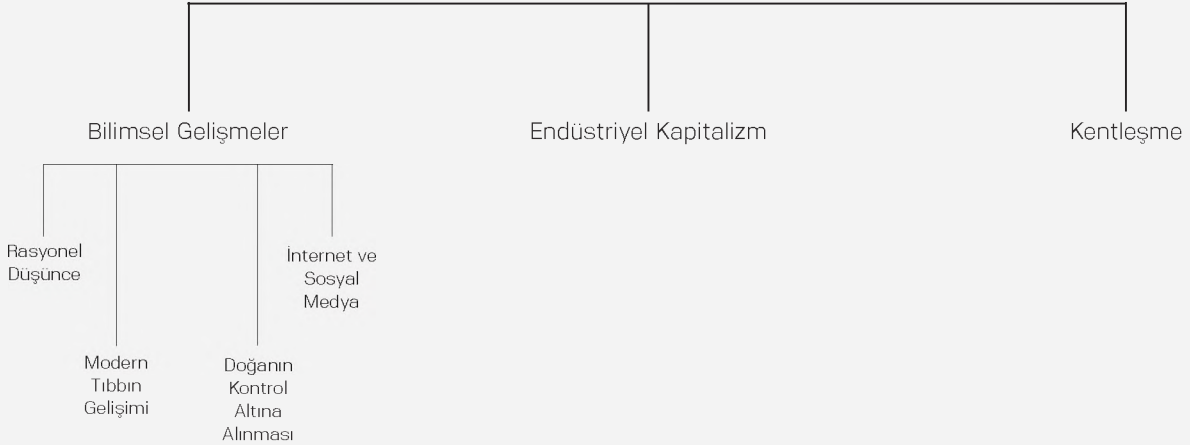
Ancak belirtilmelidir ki, gündelik yaşam pratikleri böylesine keskin bir ikiciliğe izin vermemektedir. Özellikle 21. yüzyılda kırsal da içine alacak bir teknolojik yayılmanın söz konusu olduğu ifade edilmelidir. Örneğin ulaşım ağının kolaylaşması, sağlık kurumlarının sayısının ve kalitesinin kırsal da içine alacak şekilde artması, uydu televizyonlar, bilgisayar ve internet teknolojisinin birçok köy için normal haline gelmesi ve tarımda kısa süre içinde yeni teknolojilerin uygulama alanı bulması, kırsal ve kent arasındaki makasın daralmasına sebep olmuştur. Bu noktada, yöntem yine kıyaslama üzerine kurulu olacaktır. Zira söz konusu bilimsel gelişmelerin gündelik yaşama dokunması ise, sekülerleşme tartışmaları için esas araştırılacak konu kuşaklar arası bir kıyaslamanın yapıp yapılamayacağıdır. “Hangi kuşakların gündelik yaşamında bilimsel gelişmeler daha merkezi bir role sahipti(r)?” Bu soruya verilecek yanıttan sonra bu bölümün hipotezi ortaya konulabilir: Bilimsel gelişmelerin etkilerini gündelik yaşamlarında daha fazla hisseden kuşakların daha seküler bir yaşam tarzına sahip olması beklenmektedir.

Vurgulanmalıdır ki, bilimin sekülerleşmeye etkisi doğrudan değil dolaylı bir etkidir. Yani bilim ve din kavga ettikleri için değil, bilimsel gelişmelerin sebep olduğu yeni yaşam koşullarında dine ve diğer doğaüstü anlatılara daha az ihtiyaç duyulduğu için sekülerleşme gerçekleşmektedir. Şimdi detaylı şekilde bilimsel gelişmelerin, toplumsal hayata nüfuz ettiği yerlerde baskın doğaüstü öğretinin toplumsal gücünü nasıl kısıtladığını dört alt başlık altında inceleyelim:

1. Rasyonel düşünce tarzının yaygınlaşması.
2. Modern tıbbın gelişimi.
3. Doğanın kontrol altına alınması.
4. İnternet ve Sosyal Medyanın ortaya çıkışı.

Şekil 3: Sekülerleşme Teorisinin Bilimsel Gelişmeler Ayağı

Sekülerleşme Teorisi



2.1. Rasyonel Düşüncenin Artışı ve Sekülerleşme

Bu çalışmada rasyonel bilinç, bireylerin doğa olaylarını sebep-sonuç ilişkisi içinde algılamaları ve toplumsal davranışlarına yön veren düşüncelerinin doğaüstücülükten arınması olarak kullanılmıştır (Morrison, 1995: 42). Bilimsel gelişmeler, insanların dünyayı anlamak için gözlemlenebilen gerçeklere daha fazla önem atfetmelerine sebep oldu. Bu da daha önce evrene ait olan “büyü”nün bozulmasına, evrenin gizemli ve bilinemez yapısının çatırdamasına yol açtı (Hughes, Sharrock & Martin, 1995: 120-21). İnsanlığın ulaştığı teknik bilgi, hesaplama yeteneği, gözlemleri ve içinde yaşadığı doğayı daha çok kontrol altına almak istemesi “gerek insanı gerekse tabiatı, rasyonel-nedensel izah ve manipölasyonların nesnesi haline getirdi” (Köse, 2014b: 14).

Bilimsel gelişmelerin henüz radikal şekilde hayata etki etmediği dönemlerde Güneş tutulması, Ay tutulması, kuyruklu yıldızlar, tedavisi olmayan bulaşıcı hastalıklar, toplu ölümlerle sonuçlanan afetler ve savaşlar gibi yıkıcı olaylar doğaüstü güçlerin mesajları olarak kabul edilirdi. Örneğin Kızılırmak kıyısında Medler ve Lidyalılar arasında yıllarca sürmüş olan Halys Savaşı'nın (M.Ö. 585), güneş tutulması sebebi ile sona erdiği rivayet edilir. Taraflar “Tanrılar savaşmamızı istemiyorlar.” diyerek savaşı sonlandırmışlardır. Halbuki daha önceleri bazı medeniyetler için doğaüstü güçlerin mesajı olarak düşünülen Güneş tutulmasının, bilimsel gözlemler sonucunda, Ay'ın Dünya ve Güneş arasına girmesiyle periyodik olarak oluşan ve dünyaya zararı/yararı olmayan bir doğa olayı olduğu ortaya çıktı. Günümüzde ise uzun yıllar sonra gerçekleşecek Güneş tutulmalarının dahi, hangi yıl-gün-saat ve hatta hangi saniyede gerçekleşeceğini bilmek artık imkân dahilindedir. O nedenle Güneş'in adalet ve doğruluğun sembolü olduğu, tanrılardan biri olarak kabul edildiği ve Güneş tutulması sırasında kötü ruhları

kovmak için insanların tencere-tava çaldıkları dönemler, Güneş ile ilgili bilimsel bilgilerin artmasıyla "tarih" haline gelmiştir.

Örneğin Tablo 2'de NASA'lı bilim adamlarından Fred Espenak'ın hazırladığı 2091-2093 yılları arasında gerçekleşecek bazı Güneş tutulmalarının detaylı bilgisi bulunmaktadır.

Tablo 2. 2091-2093 Arasındaki Güneş Tutulmalarından Örnekler

Tarih	Saat	Tutulmanın Tipi	Tutulmanın Süresi	Tutulmanın Görülebileceği Bölgeler
2091, 15 Ağustos	00:34:42	Tam	01dk 38s	Avustralya, Antarktika, Yeni Zelanda
2092, 7 Şubat	15:10:19	Halkalı	01dk 48s	Amerika Kıtası (Panama, Kolombiya, Venezuela, Guyana) Avrupa, Afrika (Fas, Cezayir)
2092, 3 Ağustos	09:59:31	Halkalı	02dk 31s	Kenya, Sudan, Fildişi Sahili, Gana, Togo, Çad
2093, 23 Temmuz	12:32:03	Halkalı	05dk 11s	Türkiye, Kanada, Orta Avrupa, Irak, İran, Afganistan, Pakistan, Amerika Birleşik Devletleri

Kaynak: (Espenak, t.y.)

Muhtemelen Medler ve Lidyahılar Güneş tutulmalarını hesaplayabilecek kadar teknolojik olanaklara sahip olsalardı ve bunun “teknik” bir doğa olayı olduğunu bilselerdi, gökyüzünün kararmasını doğaötesinden gelen bir mesaj olarak algılamayacaklardı.

Güneş ile beraber kuyruklu yıldızların da, sahip oldukları “doğaüstü güçler” sebebiyle, savaşların kaderini etkileyebildiklerine inanılırdı. Örneğin, nasıl ki geçmişte Güneş tutulması savaş bitirebiliyorduydu, aynı şekilde Halley Kuyruklu Yıldızı sebebiyle Kral Harold’un I. William’a Hasting Savaşı’nda (1066) yenildiğine inanılırdı. Halley Kuyruklu Yıldızı ile ilgili bu inanç aşağıdaki Bayeux kiliminde de tasvir edilmiştir.

Kutu 3. Halley Kuyruklu Yıldızı



Açıklama: Halley Kuyruklu Yıldızı, bu Bayeux kilimi üzerinde kötü olayların habercisi olarak tasvir edilmiştir (BBC, 2013, 15 Mart).

Hâlbuki, bilimsel gelişmeler kuyruklu yıldızların su, donmuş gaz ve kozmik tozların birleşiminden oluştuklarını ve sayılamayacak kadar çok olduklarını ortaya koydu. Bazı kuyruklu yıldızların yörüngeleri hesaplanabilirken, geriye kalan büyük çoğunluk Güneş Sistemi dışına taştığından dolayı, böyle bir hesaplama yapmanın dahi mümkün olmadığı gösterildi (NASA, t.y.). Böylece daha

önce doğaüstüyle ilgili olduğu varsayılan bir alan da, bilimsel gelişmeler sebebiyle “doğaüstü” ile ilgili olmaktan çıkmış oldu.

Bu örnekler arttırılabilir: Verimli ürün almak, kuraklık yaşamamak, savaşlarda galibiyet almak ve güvenli şekilde topraklara geri dönmek için Roma Tanrılarından yardım dilemek (Bagnall, 2002: 16), savaşlarda tanrılar destek olacak mı olmayacak mı diye tavukların yemlerinin miktarına bakmak (Dillon & Garland, 2005: 189), planlanan bir savaşı Güneş tutulması nedeniyle ertelemek ve Ay tutulmasından dolayı savaştan geri çekilmeyi durdurmak (Leick, 2010: 28) ve kuyruklu yıldızlar sebebi ile bir savaşa karar vermek (Scheckel, 2013: 132) “doğaüstü alan”ın tarihi olaylardaki hayati sonuçları olabilecek bir rol oynadığını göstermektedir.

Toplumların doğa olaylarını yorumlayışlarına benzer bir süreç, hastalıklar için de yaşandı. Bakteriler ve onları öldüren antibiyotikler keşfedilmeden önce hastalıklar ruhani güçlerin gazabı olarak kabul edilirdi. Sadece Güneş tutulması ya da hastalıklar değil, gizemi çözülememiş birçok şey bilimsel gelişmeler sebebiyle önce gizemlerinden arındı, ardından insanoğlunun kontrolüne girdi. Böylece 18. yüzyıl Aydınlanma filozoflarının savundukları mekanik dünya görüşü⁴⁶ bilimsel gelişmeler hayata nüfuz ettikçe

46 Mekanik dünya görüşü her ne kadar endüstrileşmeyle birlikte yaygınlaştıysa da, henüz 17. yüzyılda Francis Bacon, René Descartes ve Isaac Newton bu yeni dünya görüşünü Avrupa ile tanıştırmışlardı. Mekanik dünya görüşünün temelleri Bacon’ın gözleme ve deneye dayalı bilimsel metodu yüceltmesiyle, Descartes’ın analitik geometriyi kurduğu ve her şeyin açıklanabileceğini savunduğu mekanik felsefesiyle ve Newton’un ünlü hareket yasalarıyla atılmıştı. Bu noktada Newton ve Einstein’dan bahsedilmesi gerekmektedir. Newton, klasik fiziğin kurucusu idi. Ancak 20. yüzyılın başında Albert Einstein’ın görellilik kanunu bilinen doğa yasalarını kökünden sarsmıştı. Newton uzay ve zamanı ayrı ve mutlak olarak kabul ederken, Einstein ise bu ikisinin birbirinden ayrı olmadığını, esnek ve dinamik olduklarını savunmuştu ve ortaya ismi “görellilik kanunu” olan yeni bir paradigma koymuştu. Einstein Newton’un paradigmasından farklı bir paradigmayı ortaya atmışsa da, bu tartışmalar halen doğaüstü alana başvurulmadan yapılmaktadır. İleride Einstein’ın teorilerine bir başka bilim insanı yeni bir teori ile karşı gelebilir. Ancak yeni teorisyen de dikkate alınmak istiyorsa fikirlerini doğaüstü alana başvurmadan açıklamak durumunda kalacaktır.

yaygınlık kazanmaya başladı. Dünya, kendi kendine çalışan, dışarıdan bir etkiye ihtiyacı olmayan bir saat konumuna, yaratıcı da onu yarattıktan sonra işleyişe karışmayan “kayıtsız” bir saatçiye dönüştü (Özben, 2015: 219). Yaratıcının dünyayı yarattığı ama ardından emekli olduğu üzerine kurulu olan bu fikir, doğa olaylarının mucizeye yer vermeden açıklanması ve makineleşmenin getirdiği bir sonuç idi (Perry vd., 1989: 385). Böylece fizik ve matematiğin açıklayamadığı doğa olayları fiziğin ötesine atıfla çözülmeyecek; bir bilim adamı o olayı çözene dek gizemini koruyacaktı.

Bu iddiayı somutlaştırmak için ABD’nin California ile Nevada eyaletlerinin sınırında bulunan Ölüm Vadisi’ndeki boyutu yer yer yarım tona kadar yaklaşan ve kendi kendine hareket eden kayalardan bahsedebilir (Sci-News.com, 2014, 14 Eylül).

Kutu 4. Açıklanamayan Doğa Olayı: Hareketli Kayalar



Açıklama: Ölüm Vadisi Ulusal Park’ta Kendi Kendine Hareket Eden Kayalar (Strange Sounds, 2012, 4 Aralık)

Bu kayaların yakın geçmişe kadar hareketlerinin ardındaki gizem çözülememişti. Eğer bu kayalar 16. yüzyıl Avrupa'sında bu şekilde hareket etselerdi, kayalara yakın kasabadaki kadınlara cadılık suçlamasında bulunulmasına muhtemelen kimse şaşırmayacaktı. Ancak NASA'lı bilim insanlarından Ralph Lorenz ve arkadaşları, öncelikle Satürn'ün uydusu Titan'daki bir hidrokarbon gölündeki atmosfer olayları ile Ölüm Vadisi'ndeki meteoroloji olaylarını kıyaslayarak, kendi kendine hareket eden bu kayaların ardındaki gizemi çözmek istedi. 2011 yılında yayımlanan makaleye göre (Lorenz vd., 2011: 2374) kayalar farklı doğrultularda hareket ediyorlar çünkü yüzeyin altındaki su tabakası şiddetli soğuklarda donuyor ve buz tabakası yeryüzünün şeklini değiştiriyordu. Lorenz ve arkadaşlarının 2011 yılında ortaya attıkları bu iddia 2014 yılında yayımlanan bir başka makale ile taraftar kaybetmek zorunda kaldı. Zira bir grup bilim insanı, Ölüm Vadisi'nin yanına hava istasyonu kurdular ve vadinin birçok noktasına hızlandırılmış çekim yapabilen kameralar yerleştirdiler. Bir sene boyunca bu kameralar kayaların hareketlerini görüntüledi (Norris, Norris, Lorenz, Ray & Jackson, 2014). Bilim insanları yıl içinde birkaç defa vadiye gidip kameraların pillerini değiştirdiler ve yıl sonunda çekilen görüntüleri incelediler. Tüm bu çalışmalar sonucunda Ölüm Vadisi'nde kendi kendine hareket eden kayaların "gizem"ini çözdüler:

Öncelikle, soğuk kış gecelerinde, yüzen buz oluşturacak kadar derin ama kayaların açıkta kalacağı kadar sığ bir su tabakası oluşuyor. Gece sıcaklıklar düşünce, gölet üzerinde pencere camı [windowpane] denilen incelikte buz oluşuyor. Güneşli günlerde bu buz erirken, rüzgârlar da devreye girince kayalar altındaki yumuşak çamurda iz bırakan büyük yüzer panellere dönüyorlar. (Sci-News.com, 2014, 14 Eylül)

Bu makalenin iddiası da ileride başka bir çalışma ile yanlışlanabilir. Ancak yapılacak yeni açıklamalar da ciddiye alınabilmeleri

için gizemden ya da mistik atıflardan uzak olmak zorunda olacaklardır. Bilimsel gelişmeler ve sekülerleşme ilişkisi de bu noktada daha net ortaya çıkmaktadır. Uzun yıllar boyunca sebebi ortaya konamamış doğa olayları için insanların aklına “kayalardan sorumlu periler, çöldeki kayalardan sorumlu tanrılar, işlenen günahlardan dolayı tanrıların mesajı” gibi doğaüstü ile ilgili açıklamaların gelmemesi ve milyonlarca liraya mal olacak olsa da gözlem/deney yaparak sonuca ulaşma çabaları sekülerleşme anlamına gelmektedir. Amerikalıların kendi atalarına kıyasla doğa olaylarını açıklamak için daha fazla rasyonel açıklamaya ihtiyaç duyması, bilimsel gelişmeler sebebi ile gerçekleşen sekülerleşmedir ve bu süreçte Amerikalılar dinsizleşmek zorunda değildirler.

Örnekler arttırılabilir: Daha önceleri vücutlarına “cin”ler girdiği için şizofren oldukları varsayılan insanların, beyin yapılarının bozulduğu ve bu rahatsızlığın genetik geçişli olduğu MR cihazlarının yardımı ile ortaya konuldu. Bu bilgi, şizofreni özelinde “cin”leri ikinci plana itmiştir. Yıkıcı etkisi büyük olan depremlerden sonra televizyon kanalları ve haber programları, din adamlarını değil jeoloji uzmanlarını konuk etmektedir. Tsunami gibi büyük doğa felaketlerinden sonra, uzayla ilgili beklenmedik bir gelişme yaşandığında, çözümü henüz bulunamayan bir hastalıkla ilgili konularda, görsel ve yazılı medyada görüşlerine başvurulanan uzmanlar bu felaketlerin ya da beklenmeyen gelişmelerin yüce-ulu-kutsal güçlerin bir mesajı olduğunu ifade etmemektedirler. Aksine, fiziğin ötesini tamamen dışlayarak, doğaüstü alanı hiçbir şekilde referans almadan bahsi geçen konuları tartışmaktadırlar. Böylece doğaüstü alan, artan rasyonel düşünce tarzı nedeniyle, daha önce söz hakkına sahip olduğu bazı alanlarda etki gücünü ve ağırlığını kaybetmek zorunda kalmaktadır.

Buraya kadar ifade edilenleri özetlemek için Weber’den (1958: 117), “dünyanın büyüünün bozulması” ifadesi ödünç alınabilir.

Weber bilimsel gelişmeler ile artan rasyonel bilinç düzeyini, yani çevremizdeki olayları fizik kurallarına uygun şekilde sebep-sonuç ilişkisi içinde açıklamayı ve evrenin sihir, büyü ve bilinemeyen gerçeklerle iç içe geçmiş yapısının yok olmasını şu şekilde açıklıyor: “(...) ilkesel olarak, oyuna giren gizemli, hesaplanamaz güçler yoktur artık. Aksine, ilkesel olarak her şey hesaplama yoluyla yönetilebilir. Bu, Dünya’nın büyüünün bozulduğu anlamına gelir” (Weber, 1958: 117).

2.2. Modern Tıbbın Gelişimi ve Sekülerleşme⁴⁷

Aşağıdaki cümleler Amerika Birleşik Devletleri’nin 35. başkanı olan John F. Kennedy’nin 1962 yılının 12 Eylül günü Rice Üniversitesi’nde yaptığı konuşmadan alıntıdır:

Eğer milyonlarca yıllık dünyanın geçirdiği zaman dilimini elli seneymiş gibi özetleyecek olsa idik, bunun ilk kırk yılına dair çok az bilgimiz var diyebiliriz. Son on senede ise insan mağalarından çıktı. Son beş senede yazıyı öğrendi, Hristiyanlık iki sene önce başladı, matbaa icat edileli 12 ay olmadı, sadece iki ay önce dünya yeni bir enerji kaynağı olan buharın gücünü keşfetti, aylar olmadı Newton’un yer çekimini bulması, geçen ay ampül, telefon, otomobiller ve uçaklar yapıldı. Sadece iki hafta önce ise televizyon icat edildi, nükleer güç ve PENİSİLİN⁴⁸ geliştirildi...⁴⁹

Amerikan başkanı Kennedy’nin, ABD’nin uzay çalışmalarını anlatmak için yaptığı konuşmanın bir yerinde Penisilin’den bahsetmesi, Penisilin’i yer çekimi, yazının icadı ve yaşamı tamamen

47 Bu bölüm, insanların felaket anlarında, çaresizlik zamanlarında, çöküntü dönemlerinde, kendilerini güvende hissetmedikleri zamanlarda doğaüstü güçlere daha fazla ihtiyaç duyduklarına (Büssing, Ostermann & Koenig, 2007) dair bilgiler esas alınarak kaleme alınmıştır.

48 Sir Alexander Fleming, Ernst Boris Chain ve Sir Howard Walter Florey Penisilin’i keşfettikleri için 1945 yılında Nobel Tıp ödülünü almışlardır.

49 Başkan Kennedy’nin Rice Üniversitesi’ndeki konuşması bu linkten izlenebilir: <https://www.youtube.com/watch?v=WZyRbnpGyzQ>

dönüştüren yeni enerji kaynağı buhar gücüyle beraber anması şaşırtıcı değildir. Zira Penisilin'i tarihsel olarak bu kadar önemli yapan şey, ölümle sonuçlanabilen bakteriyel hastalıklarla mücadelede kullanılan ilk antibiyotik olması ve çözümü olmadığı düşünülen birçok hastalığın çözümü olarak tüm dünyaya yayılmış olmasıdır.

Peki Penisilin'in icadı neden sekülerleşme kavramının anlatıldığı bir kitapta geçmektedir?

Bu soruya yanıt verebilmek için Penisilin üretilmeden önce bireylerin hastalıktan kurtulma yöntemlerini incelemek gerekmektedir. Çözumsuz hastalıklarda Avrupalıların Vatikan'a gidip Tanrı'dan ve Papa'dan yardım dilemeleri, Yahudilerin ağlama duvarına, Müslümanların camilere, türbelere, din hocalarına gitmeleri ama çözümlü hastalıklarda hastanelere gitmeleri Penisilin'in geliştirilmesinin sekülerleşme süreci ile arasındaki bağı göstermektedir.

Tedavi merkezlerinin, yataklı sağlık kurumlarının ve sağlık çalışanlarının sayılarının artması, hastalıkların bilimsel gelişmelerle insan kontrolüne girmesi ve tıp alanında AR-GE faaliyetlerinin artışı tedavi süreçlerini geçmişe nazaran daha hızlı ve daha ucuz hâle getirir. Bu süreç insanların tedavi için modern tıp yerine başka alternatiflere (doğaüstücülük, alternatif tıp, kutsallık atfedilen mekânlar ya da kişiler vb.) daha az başvurmalarına sebep olur. Örneğin modern tıbbın günümüzdeki kadar gelişmemiş olduğu dönemlerde, bebek sahibi olamayanlar çareyi kutsal mekânlara giderek (cami, türbe, yatır vb.) ararken ya da onlara yapıldığını düşündükleri büyüü bozmak için çeşitli ruhanî ritüeller düzenlerken, tüp bebek yönteminin geliştirilmesi, taşıyıcı anne yönteminin ortaya çıkması, spermin kalitesinin ve sayısının arttırılması ve ilaç tedavisinin geliştirilmesi, bebek sahibi olmak isteyenlerin geçmişe kıyasla daha dünyevi yollar izlemesine sebep olmakta-

Soru & Cevap 1.

Soru: Türbe ziyaretleri zaten İslam'da yoktur ve gerçek İslam bu tarz yerlere karşıdır. O nedenle türbelere daha az gidilmesini se-külerleşme olarak kodlamak hatalı olabilir mi?

Cevap: Türbe ziyaretleri -ya da di-ğer halk inançları- İslam'ın için-de yer aldıkları için değil "doğaüstü alan" ile ilgili oldukları için bu kitabın konusu olmuşlardır. Türbe ziyare-ti gerçekleştiren bireyler, türbelerin "doğaüstü güçler"e sahip oldukları-nı ve kendi sorunlarında onlara yar-dımcı olacaklarını düşünmektedirler. Bu sebeple, türbe ziyaretlerinde-ki artış desekülerleşme, azalış ise sekülerleşme olarak okunmalıdır. Sekülerleşme tartışmalarında bah-si geçen olgunun, İslam'ın içinde olup olmaması değil, doğaüstünün parçası olup olmaması ile ilgilenilir. Sekülerleşme teorisyenleri İslam'ın ne olduğu ve ne olması gerektiğin-den çok, toplumların/bireylerin ha-yatına "doğaüstü alan"ın etkisi ile ilgilenirler.

dır. O nedenle eğitim seviyesi dü-şük bireyler dahi maddi imkânları elverdiği ölçüde çare olarak dünyevi yöntemlere meyil etmektedirler (Koçyiğit, 2012: 32). Geçmişte be-bek sahibi olmak için Tokat'ın Zile ilçesindeki Hüseyin Gazi Türbesi'ne gidip, o türbenin yanındaki tarladan mercimek büyüklüğünde yedi tane taş alıp yastıklarının altına yedi gün koyanlar, günümüzde türbe ziyaret-leri ile birlikte modern tıbbın ola-naklarını da kullanmaktadırlar. Daha önce doğaüstü alanın tek söz sahibi olduğu bir alanda, modern tıbbın da artık söz sahibi olması (yer yer tek söz sahibi olması) sekülerleşme sü-recine işaret etmektedir.

Kabakulak, kızamık, suçiçeği, çocuk felci gibi hastalıklar aşılama sebebi ile artık tamamen kontrol altına alınmış durumdadırlar. Türkiye özelinde, bir dönem 10 yaşına gel-miş her çocuk ya kendisi ya da zaten çevresinde başka bir çocuk yaşamış

olduğundan kabakulak hastalığının ne olduğunu bilirdi. Halbuki, 21. yüzyılda modernleşmiş ülkelerde doğan çocuklar kabakulak hastalığının bir çocuk rahatsızlığı olduğunu bilmekle beraber onu gerçekte yaşayan biriyle nadiren karşılaşmamaktadırlar. Örneğin benim de çocukluğumu geçirdiğim Adana'nın Yüreğir ilçesinde 1990'lı yılların başlarına kadar kabakulak olan çocukların doktor

yerine bir din hocasına götürülmesi yaygın bir uygulama idi. Şişkin kulak tarafına -yanağı da içine alacak şekilde- mavi keçeli kalem ile Arapça dua yazdırılır ve çocuklardan bir hafta boyunca o duayı yüzlerinde taşımaları beklenirdi. 2018 yılında ise -aşı-lama sebebi ile- kabakulak rahatsızlığı aileler için gündem olamayacak duruma gerilemiştir. Böylece daha önce din adamlarından yardım istenen bir konu daha modern tıbbın gelişimi ile birlikte gündelik yaşamdan uzaklaşmak durumunda kalmıştır.

Söz konusu Türkiye ise, ifade edilmeli ki Genel Bağışıklama Programı (GBP) ile boğmaca, difteri, tetanos, kızamık, kızamıkçık, tüberküloz gibi hastalıklar ya kontrol altına alınmış ya da tamamen ortadan kalkmışlardır. Altun'un (2008) verdiği bilgilere göre, verem aşısı 1921 yılında bulunuyor ve 1951 yılında uygulanmaya başlıyor. Bu aşı sayesinde tüberküloz sıklığı 1965 yılında yüz binde 172 iken 2004 yılında yüz binde 27'ye düşüyor. Bununla beraber çocuk felci aşısı 1955, kızamık aşısı 1963, boğmaca aşısı da 1968 yılında üretiliyor. Tablo 3 yıllar içinde üretilen bu aşılar sayesinde Türkiye'de azalan çocuk ölümleriyle ilgili rakamlar sunmaktadır.

Soru & Cevap 2.

Soru: Modern tıbbın gelişimi başta din olmak üzere doğaüstü alana duyulan inancı azaltır mı? Örneğin bahsi geçen Hüseyin Gazi Türbesi'ne duyulan inanç, modern tıbbın olanaklarının artması ile azalacak mı?

Cevap: Modern tıbbın gündelik yaşama daha fazla dokunması, türbelere duyulan inancın tartışılmaya açılması anlamına gelmemektedir. Modern tıbbın amacı doğaüstü alana duyulan inançları çürütmek de değildir. Bilim insanları laboratuvarlarda "Hadi türbelerin bilime aykırı olduklarını ispatlayalım." diye çalışma yapmazlar. Bilimin böyle bir amacı ve sorusu yoktur. Ancak, bebek sahibi olmanın kolaylaşması için çalışma yapan bilim insanları (ve modern tıbbın farklı alanlarında çalışma yapan diğer araştırmacılar da) dolaylı olarak türbe ziyaretlerinin azalmasına ya da farklı sağlık sorunları sebebi ile din adamlarına daha az gidilmesine sebep olabilirler. Doğüstü gücü olduğuna inanılan kişilere ya da mekânlara daha az gidilmesi buradaki kutsallıklara olan inancın azalmasından değil, pratik olarak bu tarz yerlere ihtiyacın azalmasından kaynaklanmaktadır. Bununla beraber modern tıp sonuç vermez ise, bireyler son çare olarak doğaüstü alana yine yönelebileceklerdir.

Tablo 3. Çocuk Felci, Boğmaca ve Difteri hastalıklarına Bağlı Olgu ve Ölüm Sayıları, 1970–2003, Türkiye

	Nüfus	Olgu Sayısı			Ölüm Sayısı		
		Çocuk Felci	Boğmaca	Difteri	Çocuk Felci	Boğmaca	Difteri
1970	35.321.000	701	7268	1110	39	21	63
1980	44.438.000	182	1520	86	7	9	8
1990	57.582.000	24	454	20	2	2	0
1999	65.819.000	0	528	4	0	1	1
2003	71.772.711	0	255	1	0	1	0

Kaynak: (Altun, 2008)

Buraya kadar anlatılanlara şu şekilde karşı çıkılabilir:

İslam'da dua hem kavli hem fiili olarak yapılır. Kavli dua sözle, fiili dua ise yapılan eylemlerle Allah'tan yardım dilemektir. Kişinin bir hastalık için doktora gitmesi halk arasında “sebebini işlemek” olarak ifade edilir ve bu eylem başlı başına fiili duadır aynı zamanda. Bu açıdan, bir Müslüman yalnızca çözümü bulunmayan hastalıklarda değil, aynı zamanda tıbbi tedavisinin sürdüğü, çözümü bulunan bir hastalıkta da dua etmeye devam eder. Hatta bu yüzden grip gibi en hafif hastalıklarda bile “Allah şifa versin.” diye dua edilir. Çünkü İslam inancına göre Allah izin vermediği takdirde hastalığın ciddiyeti veya kullanılan ilacın gücü ne olursa olsun kişi sıhhat bulamaz. Bir bireyin, iyileşmek için din adamı yerine doktora gidiyor olması, yaratıcının kendisine emanet ettiği bedeni korumak, bunu yaparken de yine yaratıcının istediği gibi “iş ehline vermek” niyetlerinden kaynaklandığı için, sekülerleşme olarak kabul edilmek zorunda olmayabilir.

Bu eleştiriye ya da karşı çıkışa hak verilebilirdi eğer sekülerleşme tartışmaları sadece "İslam'ın Allah inancı"na indirgenmiş olsaydı. Ancak bu kitabın sekülerleşme tanımı İslam'ın değil "doğüstü"nün geçmişe kıyasla gündelik yaşama daha az ya da daha çok etki edip etmediği üzerine kuruludur. Bu durumda, çocukları iyileştirmesi için geçmişte başvuru alan kişiler doğüstü güçleri olduğunu iddia edenlerken (hocalar, şeyhler, şıhlar vb.), eğer bunların yerini dünyevî olanaklar ile çocukları iyileştirme iddiasında olan seküler uzmanlar⁵⁰ (doktorlar, hemşireler, diğer sağlık görevlileri) aldı ise, "doğüstü"nün sağlık alanında süreç içerisinde daha güçsüz bir pozisyona gerilediği anlamına gelmektedir. Müslümanlar muhakkak ki doktora gittiklerinde "inançlarına aykırı bir davranış" sergilemiyorlar. Ancak sekülerleşme tartışmaları zaten böyle bir şey iddia etmiyor. Sorulması gereken soru oldukça açık: Hangi kuşak, hastalıkları için, "doğüstü" güçleri olduğuna inanılan mekânlara ya da şahıslara daha fazla gitmiştir?

Günümüzde geldiğimiz noktada, kanserli insanlarda ağrıyı din-dirme amaçlı gen tedavisi, saç telinden erken teşhis olanakları, organ naklinde vücut reddinin azaltılması (Smith, 2008: 5, 17, 19), felç tedavisinde hayat kurtarıcı gelişmeler, genetik hastalıklardan kurtarılmış bebekler, iğnesiz enjeksiyon, kanserin erken teşhisinde üç boyutlu mamografi, yapay rahimin üretilmesi, kanserin tedavisinde baloncukla sorunlu hücrelerin yok edilmesi, diyabet hastalığını yok eden gastrik bypass yöntemi ve benzeri gelişmeler modern toplumların hayatına girmiş durumdadır. Genetik hastalıklardan arındırılmış bebeklerin doğabiliyor olması ve yapay rahim içinde bir keçi fetüsünün yaşatılması modern tıbbın ulaştığı boyutu gözler önüne sermektedir. Toplumların günlük yaşamlarındaki teknolojiyle gelen bu değişimler, ister istemez onların

50 Bu mesleklerdeki bireyler, doğüstü öğretilerden uzak oldukları için değil, meslekleri herhangi bir doğüstü öğretinin içinde yer almadığı için seküler uzman olarak adlandırılmışlardır.

daha önce “son çare” olarak gördüğü doğüstü alan ile kurdukları ilişkiyi de etkilemektedir. Zira “son çare”den önce bir başka çare daha ortaya çıkmıştır. Yukarıda ifade edilenlere paralel olarak, modernleşme süreci ile birlikte eğitim seviyesi ve maddi imkânlar arttıkça daha önce kaygı-korku sahibi olanların geleneksel/ dini tedaviler yerine psikoloji ya da psikiyatri profesyonellerinden daha fazla yardım almaları beklenmektedir (Sorsdahl vd., 2009: 431).

Kutu 5. Teknoloji ile Kanseri Engelleme

“Genetik teknolojiler günlük hayatımıza sızdıkça ve insanlar DNA’ları ile daha yakından ilişki kurdukça, tek benlik fikri daha da silikleşecek ve otantik iç sesimiz genlerin gürültülü kalabalığında kaybolacak. Belki de zor ikilemler ve karar verme süreçleri karşısında iç sesimizi aramayı bırakıp genetik meclisimize başvuracağız, kim bilir? 14 Mayıs 2013’ta Angelina Jolie’nin New York Times’da iki memesini de aldirmaya karar verme sürecini anlatan bir makalesi yayımlandı. Erken yaşta anneannesini ve annesini meme kanserinden kaybeden Jolie, yıllarca bu hastalığın gölgesinde yaşamıştı. Genetik bir test yaptırarak tehlikeli BRCA1 genini taşıdığını öğrendi. İstatistiksel verilere göre bu mutasyona sahip kadınların %87’si meme kanserine yakalanıyor. O sırada kansere yakalanmamış olmasına rağmen, Jolie iki memesini de aldirarak bu korkunç hastalığı engellemeye karar verdi” (Harari, 2016: 346).

Bireylerin parapsikolojik⁵¹ olayları daha az deneyimlemeye başlaması, çocuk ölümleriyle daha az karşılaşmaları ya da geçmişe nazaran tedavi yöntemi bilinmeyen hastalıkların sayısının azalması onları dinden uzaklaştırmak zorunda değildir. Böyle bir sebep-sonuç ilişkisi kurmak mümkün görünmemektedir. Aksine, eğer yakın gelecekte modern tıbbın olanaklarıyla tedavi edilemeyen hastalıkların sayısında bir artış olursa ya da olası bir yapısal değişiklik ile nüfus artış oranı hastane sayısının artış oranından daha yüksek

51 “‘Psikoloji ötesi’, ‘psikolojinin yanında’ anlamlarına gelen parapsikoloji, bilinen tabiat kanunları ile açıklanamayan normal ötesi (paranormal) olayları inceler. UFO görme iddialarından hayalet görmeye, reenkarnasyon iddialarından mucizevi şifa hadislerine ve ölüm eşiği deneyimlerine kadar birçok olay parapsikolojinin alanına girmektedir” (Köse & Ayten, 2018: 173).

hâle gelirse ve insanlar bulundukları konumdan daha çaresiz bir duruma sürüklenirlerse, doğaüstü alandan daha fazla yardım dilemeleri şaşırtıcı olmayacaktır. Bununla birlikte hâlen sağlık sorunları için din adamlarından, türbelerden, "okutulmuş şey"lerden çare bulacağına inanan insanlar mevcuttur ve çok muhtemel ileride de olacaklardır.

2.3. Doğanın Kontrol Altına Alınması ve Sekülerleşme⁵²

Bilimsel gelişmelerin yaygın şekilde gündelik yaşamı şekillendirmedikleri zamanlarda, doğanın yıkıcı ve yer yer toplu ölümlere neden olan "bilinemezliği", insanları dünyevi olanaklarla çözemedikleri sorunlarla baş başa bırakabilmektedir. Doğa ne kadar bahşederse hayata o kadar tutunan insanlar, doğal felaketler sebebi ile maddî-manevî ağır kayıplar yaşayabilmektedirler. Bu kayıpları azaltmak hatta hiç ortaya çıkmamasını sağlamak ya da hissettikleri acılarını dindirmek için de doğaüstü güçlere ihtiyaç duymaktadırlar. Teknolojik gelişmeler ise, doğayı geçmişe nazaran daha fazla insan kontrolü altına alırken, toplumların doğaüstüne olan ihtiyaçlarını azaltmaktadır.

Örneğin Urfa'nın Harran bölgesi ile Tekirdağ'ın Malkara ilçesinin karşılaştırılması, anlatılmak isteneni somutlaştırılacaktır. Tekirdağ'ın Malkara ilçesine bağlı 24 köy 2013 yılının Mayıs ayında toplu hâlde yağmur duasına çıktılar (malkarasonhaber.com, 2013 Mayıs). Tekirdağ şehir merkezine 56 km. uzaklıkta olan bu ilçede baş gösteren susuzluktan dolayı, içinde kaymakamın, belediye başkanının, belde belediye başkanlarının, il genel ve belediye meclis üyelerinin, siyasi parti temsilcilerinin, ilçe müftüsünün,

52 Bu bölüm de bir önceki bölüm gibi, insanların felaket anlarında, çaresizlik zamanlarında, çöküntü dönemlerinde, kendilerini güvende hissetmedikleri zamanlarda doğaüstü güçlere daha fazla ihtiyaç duyduklarına (Büssing, Ostermann ve Koenig, 2007) dair bilgiler esas alınarak kaleme alınmıştır.

ziraat odası başkanının, sivil toplum kuruluşları başkanlarının, muhtarların ve de yerel halkın olduğu kalabalık bir topluluk yağmur duasına çıktı. Bir köy muhtarı yaptığı açıklamada şunları söyledi: “Allah’a ellerimizi açtık yağmur bekliyoruz. Buğdaylarımızda hastalıklar çıkmaya başladı. Bir an önce yağmurun gelmesi ve çiftçimizin düze çıkması için yağmur duasına çıktık.” Tekirdağ’ın Malkara ilçesine bağlı köylerde yaşayanlar kuraklık nedeniyle yaşadıkları zor zamanların çaresi için Allah’a sığınmakta, Allah’tan yardım dilemekte, Allah’a dualar etmektedirler. Tekirdağ’ın 24 köyü, dünyevi olanaklarla çare bulamadıkları doğal afetler karşısında doğaüstüne sığınmışlardır.

Peki Trakya bölgesine kıyasla daha deseküler bir kültürün hakim olduğu Urfa’nın Harran bölgesinde (Kurt, 2009: 15) kuraklık zamanları neden yağmur duasına çıkılmamaktadır? Bu soruya şu şekilde yanıt verilebilir mi: “Çünkü bölgedeki öğretmenler ve üniversite mezunları yerel halk ile bilinçlendirme görüşmeleri yaptılar. Bu görüşmelerin sonucunda Urfa’nın Harran bölgesinde yaşayanlar yaptıkları dua ile yağın yağmur arasında bir ilişki olmadığının farkına vardılar ve kuraklık dönemlerinde yağmur duasına çıkmama kararı aldılar.” Urfa’da yaptığım görüşmelerin sonunda böyle bir cevabın oradaki toplumsal değişimi açıklamaya yetmeyeceğini öğrendim. Harranlıların kuraklık zamanlarında yağmur duasına çıkmamasının ve Allah’tan yardım dilememelerinin ardında yatan en önemli belki de tek sebep doğanın kontrol altına alınması olarak görülmektedir: Güneydoğu Anadolu Projesi, yani GAP.

GAP sebebi ile inşa edilen barajlar, Harranlıların kuraklık zamanlarında dahi sudan yoksun olmamalarına olanak sağlamıştır. GAP ile birlikte daha önce suya muhtaç olan toprakların suyla buluşması, zor zamanlarda (kuraklık) doğaüstü güçlere ihtiyaç duyulan bir alanın ortadan kalkmasına neden olmuştur. Harran Ovası’ndaki çiftçilerin çocukları, yani yeni nesiller, ihtiyaçları olmadığı için yağmur duasının ne olduğunu dahi bilmemektedirler.

Uydu görüntülerine bakıldığı takdirde Harran Ovası'nın çevresindeki çorak araziye rağmen Atatürk Barajı kurulduktan sonra nasıl Türkiye'nin verimli topraklarından biri haline geldiği görülebilir. Hatta 1990'lı yılların başına kadar pamuk üretiminde birinci olan Akdeniz Bölgesi de yerini GAP sebebi ile Urfa'nın da sınırları içinde olduğu Güneydoğu Anadolu Bölgesi'ne bırakmıştır.

Kutu 6. Atatürk Barajı ve Harran Ovası'nın Google Uydu Görüntüsü



Tekirdağ'da yaşayan köylülerin, teknolojik olanaklardan yoksun olmaları, onların Allah'a daha fazla ihtiyaç duymalarına sebep olmaktadır. Harranlılar ise, yıllarca yetecek suyun halihazırda barajlarda birikmesi sebebi ile kuraklık zamanlarında dahi Allah'a "su" için yalvarmamaktadır. Benzer şekilde "yağmur duası büyücüleri"nin Norveç'te değil de, Nijerya'da olması da tesadüf olarak algılanmaktan uzak durumdadır (BBC, 2018, 24 Ağustos).

Teknolojideki gelişmelerin doğaüstü alanı nasıl daha az işlevsel hale getirdiğini ya da gündelik yaşamdan uzaklaştırdığını somutlaştırmak için karayolları örneği de verilebilir. 1990'lı yılların başlarına kadar Adana'dan Ankara'ya gitmek isteyenler, sol tarafı uçurum, sağ tarafı dağ olan, dar, çukurlu ve keskin virajlı karayollarını kullanmak zorundaydılar. Araçlarda ABS fren sistemleri olmaması, hava yastıkları gibi kaza anında ölümcül sonuçların

Soru & Cevap 3.

Soru: Harranlıların yağmur duası özelinde sekülerleşmiş olmaları onların dinsizleştiğini gösterir mi?

Cevap: Yağmur duasına çıkmamak ya da artık yağmur duasına ihtiyaç duymamak insanları dinden uzaklaştırmak zorunda değildir. Sekülerleşme doğaüstü güçlerin (bu örnekte Allah) yok olması değil, bu güçlerin gündelik yaşamda daha az hatırlanması ya da gündelik yaşamı daha az yönlendirmeleri anlamına gelmektedir. Bir kasabanın sekülerleşmesi için kasaba sakinlerinin ateizme meyletmesi gerekmektedir. Aksine, bir kişi bile yaratıcının varlığına duyduğu inancı kaybetmeden, kasaba sekülerleşebilir. Yaratıcı yine ordadır, ama teknolojik olanaklar nedeniyle eski etkinliğini kaybetmektedir. Sorulması gereken soru şudur: Doğüstü güçler, Harranlıların gündelik yaşamına eskiden mi yoksa günümüzde mi daha fazla etki etmektedir?

doğmasını önleyecek teknolojinin eksikliği, kaportaların zayıflığı ve uçurum kenarında yolculuk yapılması olası bir kazada sakatlanma ya da ölüm riskini artıran faktörlerdi. Arabaların kötü yol tutuşları keskin virajlarda tehlike arz ederken, motorların hararet yapması nedeniyle belli aralıklarla uçurumun kenarında durmak ve motor suyunu soğutmak gerekirdi. Çocuklarını üniversiteye yollayan aileler şehirlerarası otobüs terminallerinde olası kaza haberlerinde kontrol etmek için otobüslerin plakasını kaydederlerdi. Tüm bu dinamikler bir araya geldiklerinde, insanlar tedirgin şekilde, ta ki kendilerini daha güvenli hissedecekleri yere gelinceye kadar “Allah’ın kaza vermemesi” ya da “canlarını bağışlaması” için dualar okurlardı. Araçlarda Kur’an-ı Kerim ya da Cevşen gibi inanç sistemine uygun doğüstü ile alâkalı “şeyler” bulundurulurdu.

2019 senesine gelindiğinde, Toros dağlarını aracı ile geçmek isteyenler uçurum kenarlarından değil, dört şeritli otobanlardan geçmektedirler. Virajlarda yol tutacak mekanizmalar, ölümleri ve ağır yaralanmaları önleyen hava yastıkları, fren mesafesini kısaltan ABS fren sistemi, kaza anında arabanın akordiyon hâline gelmesini önleyen güçlendirilmiş kaporta ve benzeri özellikler artık sadece lüks araçların değil orta sınıf araçların da donanımları arasındadır. Oto-

banlar sayesinde olası bir kazada ambulanslar kısa zamanda kaza yerine ulaşabilmektedirler. Daha önce Allah, Kur'an-ı Kerim ya da Cevşen'den beklenen şeyleri teknoloji yerine getirmeye başlamıştır. İnsanlar yollarda daha az tehlikeyle karşılaştıklarından, tehlike anında sığındıkları doğaüstü güçler de daha az başvurulmuş bir konuma çekilmiştir.

Karayollarında yaşanan böyle bir deneyim havayolları örneği ile de gösterilebilir. Elimizde iki adet duametre olduğunu varsayalım. İşlevi, edilen duaların miktarını ölçmek olan bu duametreleri Adana'dan İstanbul'a giden iki farklı uçağa yerleştirelim. Her iki uçaktaki yolcuların dindarlık düzeylerinin benzer olduğunu kabul edelim. Birinci uçağın güvenli bir yolculuk yaptığını, herhangi bir olumsuz olay yaşanmadan İstanbul'a iniş yaptığını varsayalım. İkinci uçağın ise, birinci

uçağın aksine, kalktıktan hemen sonra türbülansa girdiğini, pilotun anonsla herkesin yerine geçip kemer takmasını istediğini, uçağın uzun bir süre sallandığını, yaşanan şiddetli sarsıntıdan dolayı başüstü dolaplarının kapaklarının açıldığını ve insanların üstüne el bagajlarının düştüğünü, iniş anında da uçağın iniş takımlarının teknik sorundan dolayı açılmadığını ve kayganlaştırılmış zeminde gövde üzerinde iniş yapmaya çalıştığını varsayalım.



Soru & Cevap 4.



Soru: Sırf yağmur duasına çıkmıyorlar diye Harranlılara tamamen sekülerleşmişler denilebilir mi?

Cevap: Denemez. Muhtemelen Harranlılar yaşamlarının farklı noktalarında yaratıcıya dua etmeye devam edeceklerdir. Eğer modern olanaklara sahip hastanelerden uzakta yaşıyorlarsa ve hayati tehlike anında hızlıca onları hastaneye ulaştıracak yolları ya da araçları yoksa, yani dünyevî olanaklarla çözemedikleri sorunlarda, muhtemelen doğaüstü güçlere sığınacaklardır. Ancak gün gelir onları hastanelere yetiştirecek ve ölüm-cül sonuçların önüne geçecek teknolojik olanaklara kavuşurlarsa, daha önce sığındıkları yaratıcıdan bir adım daha uzaklaşmış olacaklardır. Tüm bu süreçler sonunda inançlarını sorgulamak zorunda değildirler. Ama doğaüstü güçler onların gündelik yaşamını daha az yönlendirmeye başlamış olacaktır.

Bu bölümün hipotezi şudur: İki uçaktaki duametreleri kıyaslama şansımız olsaydı, -çok muhtemel- hayati sorunlar yaşamış ikinci uçaktaki duametrenin gösterdiği dua miktarı birinci uçaktaki duametreden daha fazla olacaktır. Bu iddianın sebebi ise türbülansa giren uçaktaki yolcuların daha dindar olması değil (zira yolcuların benzer dindarlık seviyelerine sahip oldukları varsayılmıştı), yaşadıkları “sıkıntılı” anlardan dolayı doğaüstü güçlere daha fazla ihtiyaç duymalarıdır. Bu örnek Galatasaray Spor Kulübü'nün eski milli futbolcusu Hasan Şaş'ın bir televizyon programında anlattığı hikâyesi ile somutlaştırılabilir:

O gün Çin'den Japonya'ya uçacağız [2002 Dünya Kupası milli maçı için]. Uçağa bindik, ilk bir buçuk saat kadar sorunsuz gittik. Sonra öyle bir türbülansa girdik ki, Çinli kızlar koltukların altına giriyor, hostesler bile ağlıyordu. Burun yere doğru, uçak düşüyor, hiç şansımız yok, aşağıya okyanusa doğru çakılıyorduk. Ümit Özat'ın bir dua edişi var, 'Allah'ım ya rabbim beni çocuklarıma bağışla' diye... (...) O sırada 'Allah'ım en azından acısız öldür.' dedim. Sonra dua etmeye başladım. Ediyorum ediyorum başa dönüyorum. Dört tane dua biliyorum, ediyorum ediyorum başa dönüyorum.⁵³

2011 yılında Van'da gerçekleşen depremde sonra bireylerin doğaüstü alan ile kurdukları ilişki yukarıdaki örnekler ile paralellik taşımaktadır:

(...) depremzedeler arasında gerek Allah'a, dine ve kader'e, gerekse ahirete, ilahi adalete ve hayır ve şer'e inanç gibi konularda deprem öncesine göre %10'a varan bir değişikliğin yaşandığı görülmüştür. Mülakatlarda da, görüşmecilerin çoğu, depremin dini konulardaki hassasiyetlerini arttırdığını, dini inançlarını pekiştirdiğini, dinsel yaşamlarına daha dikkat etmeye, dini gün ve gecelerde ibadet etmeye ve dini programlar izlemeye başladıklarını söylemişlerdir. Bazı katılımcılar depremin kendileri açısından bir dönüm noktası teşkil ettiğini, zira

53 Hasan Şaş Uçak Hikayesi: https://www.youtube.com/watch?v=G-Y_udVjFjU

depremlerle beraber yaşamlarını dine göre yeniden düzenlediklerini söylemiştir. (Duman, 2016: 277-78)

Eğer tüm bu mikro örnekler makrolaştırılabilirse, sekülerleşme ve bilimsel gelişmeler arasındaki doğrusal korelasyon daha net ifade edilebilir. “A” toplumunun devamlı türbülansa girdiğini, yani açlıkla, işsizlikle, depremlerle, sellerle, yolsuzluklarla, susuzlukla, terörle, devamlı yüksek işsizlik oranıyla yaşadığını düşünelim. “B” toplumunun ise türbülansa daha az girdiğini varsayalım. Yani kişi başı milli gelirin 40.000 dolar olduğunu, mavi yakalılarının dahi senede iki kere yurtdışında tatil yapma imkânlarına sahip olduğunu, en yaygın suçun bisiklet hırsızlığı olduğunu, yolsuzluğun yok denecek kadar az olduğunu, doğal felaketlere dayanıklı yapılara sahip olduklarını ve temel insani gereksinimlere (eğitim-sağlık-gıda) sahip olduklarını varsayalım. Bu durumda, yaşam şartlarından dolayı A toplumunun, doğaüstü güçlere daha fazla ihtiyacı olacağı iddiası şaşırtıcı olmayacaktır.

Tüm bunlara ek olarak, Bangladeş ve Hollanda karşılaştırması bilim ve sekülerleşme arasındaki ilişkiye dair önemli bir veri sunabilir. Julian Morris (2006, 7 Eylül) “mademki küresel ısınma deniz seviyesinde olan ülkeleri önce vuracaktır, neden deniz seviyesinin altında olan Hollanda ondan yüksekte olan Bangladeş ile kıyaslandığında su taşkınları ile daha az karşılaşmaktadır?” diye haklı bir soru soruyor. Morris, sadece Bangladeş’i değil, aynı zamanda Çin ve Hindistan gibi diğer deniz seviyesinden yukarıda olan ülkelerin sellerle boğuşmasını örnek vererek, ülkenin yarısının deniz seviyesinin altında olduğu Hollanda’nın neden bu ülkelerin sorunlarını yaşamadığını sorguluyor. Küresel ısınmanın sebep olduğu düşünülen aşırı sıcaklar, yağışlar, soğuklar ve iklim değişiklikleri bazı ülkelerde can kaybına neden olmazken, kimi ülkelerde yüzlerce hatta binlerce kişinin ölmesine sebep olabilmektedir. Çevre uzmanı olan Morris’in bu durum için verdiği yanıt,

akla iyimser Rousseau'nun, 1755 Lizbon Depremi'ni yorumlayan kötümser Voltaire'e cevap olarak yazdığı ünlü mektubu getirmektedir. Rousseau'ya göre "Eğer evler üst üste yığılmamış olsalar ve bu geniş şehre [Lizbon] yayılmış olsalardı, 20.000 küsur ev yok olmayacaktı" (Masters & Kelly'den akt. Dynes, 2000: 10). Julian Morris de Rousseau'ya paralel bir mantıkla iklim değişikliğinin etkilerinden görece hep yoksulların zarar gördüğünü ifade etmektedir. Morris'e göre Hollanda, deniz seviyesinden aşağıda olmasına ve yılın büyük bir bölümünde yağış almasına rağmen bilimin olanakları sayesinde sel felaketiyle karşılaşmamakta, ancak Bangladeş yaşadığı fakirlikten dolayı sellerle boğuşmaktadır. Muhakkak ki bu durum hakkında farklı yorumlamalar getirilebilir ancak söz konusu sekülerleşme olduğunda, Bangladeş'in devamlı su altında kalma tehlikesine sahip olmasıyla ülkedeki doğaüstü güçlere olan ihtiyacın Hollanda'ya kıyasla daha yüksek olması arasında bir ilişki olduğu iddia edilebilir. Aynı şekilde Hollandalıların sahip oldukları teknolojik olanaklar nedeniyle başka bir ülkede sel felaketiyle sonuçlanacak yağmurlar sırasında yaratıcıya yalvarmak yerine, inşa ettikleri altyapılarına güveniyor olmaları da tesadüf değildir. Bu gerçeklik, Hollandalıları Bangladeşlilere kıyasla daha inançsız yapmak zorunda olmasa da daha seküler yapmaktadır (Norris & Inglehart, 2008: 169, 224, 226, 235, 239). Zira daha iyi bir altyapıya sahip olmak ille de inançsızlaşmayı gerektirmektedir. Ancak bilimsel gelişmelerle ortaya çıkan teknoloji, bir Hollandalının bir Bangladeşliye nazaran doğaüstü alana daha az ihtiyaç duymasına neden olmaktadır denilebilir.

Teknoloji sayesinde insanlar tsunami gibi felaketlerin etkisini azaltmak için sağlam yüksek setler inşa edip, erken uyarı sistemleri geliştirmektedirler. İnşaat sektörünün Japonya'da geldiği noktadan dolayı çok katlı binalar 8 büyüklüğündeki depremler sırasında dahi yıkılmamaktadır. Aşırı soğukların vurduğu Avru-

pa ülkelerinde “soğuktan ölüm” ile nadiren karşılaşmaktadır. Milyonlarca insan dondurucu soğukları ısıtılmış evlerinde karşılaşmaktadır. Aynı şekilde gün içerisinde yer yer ellili derecelere yaklaşan hava sıcaklıklarıyla karşılaşan bazı Ortadoğu ülkeleri iklimaları kullanarak bu iklim olayının etkilerinden korunabilmektedirler.⁵⁴ Tüm bu ve benzeri gelişmeler sonucunda yükselen yaşam şartları doğaüstü güçlere duyulan ihtiyacın azalmasına neden olmakta ve sekülerleşmeyi hızlandırmaktadır.

2.4. İnternet / Sosyal Medya ve Sekülerleşme

Teknolojideki gelişmelerin hızlıca uygulama alanı bulduğu yerlerden biri de kitle iletişim araçlarıdır. 20. yüzyılın son yıllarına kadar kitle iletişim araçları denilince akla gelen radyo, televizyon, basılı gazeteler ve benzerlerinin yerini 21. yüzyılın hemen başında internet almıştır. İnternet gündelik yaşamın biçimlenmesinde önemli rol oynayarak din, dil, gelenek, anane, örf, adet, müzik, tüketim, kılık-kıyafet ve benzeri konularda hızlı dönüşümlerin yaşanmasına sebep olabilmektedir. İnternetin bu dönüşümdeki itici motor güçlerinden biri ise sosyal medyadır. Sosyal medya,

[İnternet] kullanıcıların[ın] içerik yaratmasına, bu içeriğin paylaşılmasına, kullanıcıların karşılıklı olarak etkileşimde bulunmasına imkân veren araçları niteleyen ve sosyal paylaşım sitelerini, haber paylaşım ağlarını, video paylaşım sitelerini, blog ve mikroblogları, çevrim içi ansiklopedi ve sözlükleri, sanal oyun dünyalarını ve sanal sosyal dünyaları içer[mektedir]. (Özgül, 2015: 83)

Sosyal medyanın sekülerleşme sürecini hızlandırmasının birçok sebebi olabilecekse de, bu kitapta özellikle ikisi üzerinde durulacaktır. Birincisi, sosyal medya ile yaşanan dinden uzak “yeni

54 Burada iddia edilen şey, aşırı sıcak ya da şiddetli soğuklarda teknolojinin yardımı ile bu felaketleri atlamanın “seküler” oldukları değildir. İddia edilen şey, teknoloji çözüm sunduğu için bu felaketler esnasında herhangi bir doğaüstü güce ihtiyaç duyulmamasıdır.

toplumsallaşma” süreçleri. İkincisi ise, sosyal medya ile evlilik dışı ilişkilerin yaşanma şeklinde gerçekleşen yapısal değişiklikler.

2.4.1. Yeni Toplumsallaşma Süreci

Toplumsallaşma, bireyin doğduğu/büyüdüğü çevreyle birlikte yaşadığı topluma ayak uydurma sürecidir. Bireyler, iyi/kötü, doğru/yanlış, güzel/çirkin, ahlâklı/ahlâksız gibi kavramlara büyüdükları çevrenin içinden yanıtlar bulurlar. Etraflarında olup biten gelişmeleri çevreleriyle paylaşarak yaşadıkları çevrenin bir parçası olmaya ve aynı zamanda bu yolla toplumsallaşmaya çalışırlar (Erdal, 2013: 59). Bu yeni toplumsallaşma sürecinin iki karakteristik özelliği sekülerleşme sürecinin de hızlanmasına sebebiyet verebilecek durumdadır.

Birinci karakteristik özellik, farklı kültürle tanışma olanağının artmasıdır. Ulus devletler döneminin temel toplumsallaşma ortamları “çekirdek aile”ler ve “zorunlu ulusal eğitim” kurumlarıydı. Ancak modern dönemin klasik toplumsallaşma ortamları teknolojik gelişme ile yeni bir boyuta taşınmıştır. Günün önemli kısmını sosyal medya araçlarını kullanarak geçiren, buralarda farklı kültürdeki insanlar ile etkileşim içinde olan yeni kuşaklar ile yaşamlarını içine doğdukları aile-arkadaş grubu çerçevesinde geçiren eski kuşaklar arasında kültürel kodların farklı olması şaşırtıcı olmayacaktır (Dellaloğlu, 2015: 22). Zira internet, yüz yüze iletişim için gerekli olan “aynı mekân” ve “aynı zamanda” olma zorunluluklarını ortadan kaldırmıştır (Erdal, 2013: 59-61). Böylece fiziki olarak bir arada olmayan ve hatta aynı zaman düzleminde yer almayan bireyler, sosyal yaşam ile sanal yaşamı birbirinden ayırt etmeden iletişim kurmaya başlamışlardır. Özellikle akıllı telefonlar ile cepte taşınmaya başlanan internet aileden, semitten ve eğitim kurumlarından farklı yeni bir toplumsallaşma sürecinin tetikleyicisi haline gelmiştir.

Bu karşılaşma süreçleri, bireylerin alışkanlıklarını, değerlerini, kültürel kodlarını değiştirme gücüne sahiptir. Nasıl ki televizyon ilk ortaya çıktığında “ekonomik, toplumsal, bölgesel ve dinî farklılıkları aşarak ortak deneyimler meydana getirdi” ise (Erginbaş, 2012: 37), 21. yüzyılın sosyal medyası da bir kültür taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak aynı görevi daha etkin şekilde yerine getirmektedir. Normal şartlar altında karşılaşma durumu olmayan farklı kültürlerle sahip bireyler sosyal medya aracılığı ile tanışabilmekte, kendilerine uzak kültürlerin dizilerine, filmlerine, reklamlarına ve benzeri diğer yapımlarına ulaşabilmekte ve böylece sahip oldukları değer yargıları, yaşam tarzları ve benzeri alışkanlıkları dönüştürebilmektedir.

Bu yeni toplumsallaşma sürecinin ikinci karakteristik özelliği ise “toplumsallaşılacak” kişi ya da grupların birey tarafından seçilme durumudur. Daha önce “içine doğulan ortamda” toplumsallaşmak zorunda kalan bireyler, sosyal medya ile birlikte kendi eklektik toplumsallaşma süreçlerini yaratabilmektedirler. Örneğin, bireyler daha önce kutsallaştırılmış alanlar (dinî ya da milli) hakkındaki fikirlerini toplumsal baskılar ve yaptırımlar nedeniyle ifade etme konusunda çekince yaşayabilmekteyken, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması kutsallarla ilgili eleştirilerin çok daha cesur şekilde ifade edilmesine olanak sağlayabilmektedir. Bireyler kendilerine benzer düşünce tarzına sahip başkalarıyla, aradaki zaman ve mesafe farkını göz ardı ederek bir araya gelebilmektedirler. Böylece yakın çevresi ile (aile, arkadaş, okul ortamı) fikir ayrılığı içerisinde olmasından kaynaklı karşılaşacağı yaptırımların etkisini ve şiddetini azaltabilmektedirler. Örneğin üye sayıları milyonu aşan bazı sosyal medya hesapları dine, dindarlara veya kutsallaştırılan şeylere karşı alaycı bir dil ile karşı çıkarken, aynı zamanda Muhammed peygamberin yaşamından kesitlerle İslam’ı yermeye, Kur’an’ın çelişkiler barındırdığını karşılaştırmalı ayetler ile ispatlamaya çalışmaktadırlar. Bu gibi yeni toplumsallaşma ve

sosyalleşme ortamlarındaki kültürel etkileşim sürecinde zaman ve mekânın engel olarak ortadan kalkması, paylaşım sürecinin hızlanmasına sebep olmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında, sosyal medyanın kendisi, dinden uzak yaşam şekillerinin bilinmesi, normalleşmesi ve gündelik yaşamın parçası haline gelmesi noktasında kolaylaştırıcı bir görev üstlenmektedir denilebilir.

2.4.2. Kolaylaşan Flört Süreci

Henüz akıllı telefonların ve sosyal medya araçlarının yaygınlaşmamış olduğu dönemlerde birbirinden hoşlanan gençlerin iki ana iletişim kaynağı vardı: ev telefonu ve mektup.⁵⁵ Ancak bu iki yöntem karşı tarafa ulaşmak için sosyal medya araçları kadar güvenli ve hızlı değillerdi. Sosyal medya ise evlilik öncesi flörtün daha kolay yaşanmasına ve içeriğinin daha mahrem boyuta taşınmasına sebep oldu. Özellikle akıllı telefon teknolojisi ve internetin bir aradalığı toplumsal-ahlâki yaptırımlar ile karşılaşmadan flört etmenin yolunu kolaylaştırdı. Hem sosyal medya araçlarında tanışmanın kolaylaşması, hem de zaman/mekân mefhumlarının önemini yitirmesi sürecin hızlanmasına sebep oldu. Öyle ki, sosyal medya zaman/mekân sorununu ortadan kaldırarak flört edilen kişiyle gece yarısı dahi “çevreden” bağımsız iletişim kurma özgürlüğü getirdi. Hatta bu süreç o kadar karikatürize bir hâl aldı ki, zamanında ev telefonu çaldığında tedirgin olan bireylerin yerini, aile üyeleri ile aynı sofrada otururken flörtü ile mesajlaşan bir kuşak aldı. Bu süreç görüntülü konuşma programları ile cinsel içerikler ile desteklenir hale geldi. Özellikle lise gibi eğitim kurumlarında yaşanan flörtlerde kullanılan cinsel içerikli görüntüler adli sonuçları olacak şekilde (cinsel içerikli görüntünün tehdit unsuru

55 Doktora tezimin alan çalışması esnasında, telefonun olmadığı dönemlerde (1970ler) gençlerin flört etme yöntemlerinden biri olarak kibrit kutusu içine yazılıp pencere kenarlarına bırakılan notlar da görüşmeciler tarafından ifade edilmiştir.

olarak kullanılması) deneyimlenmeye başlandı. Zaman içinde sanal arkadaşlık siteleri, evlilik siteleri, internet-chat evliliği gibi teknolojik yenilikler de bireylerin gündelik yaşamının parçası haline geldi. İnternet kullanımının yaygınlaşması ve bireylerin cinsel davranışlarındaki artış arasında doğrusal korelasyon olduğunu ortaya koyan çalışmalar mevcuttur (Gökengin vd., 2003; Korkmaz Çetin vd., 2008). Nasıl ki televizyon programlarının, sinemanın, müzik kliplerinin ve magazin haberlerinin cinsellik içeren yönleri gençlerin erken yaşlarda cinsellikle tanışmasında araç rolü üstlendiyse (Brown vd., 2006), benzer şekilde yeni kitle iletişim araçlarının da bu sürecin parçası olması beklenmektedir.

Sosyal medya ile ortaya çıkan bu yapısal değişimler, yani gündelik yaşamlarımızın parçası olan “yeni toplumsallaşma” süreçleri ve evlilik dışı yakınlaşma yollarının ve derecelerinin artışı, din ile meşrulaşmış ahlâki kodların eski gücünün ve prestijinin azalmasına sebep olacak güce sahiptir. Zira sosyal medya ile toplumsallaşan bir kuşağın kültürü, değer yargısı, yaşam tarzı ve benzeri bireysel tutum/tavırları, sosyal medyanın olmadığı dönemde toplumsallaşmasını aile-akraba-yakın arkadaş çevresi ile yaşamış bireylerin pozisyonlarından farklı olması beklenmektedir.

3. Sonuç

Günümüzde din-bilim arasındaki çatışma tezi, Avrupa tarihinin Aydınlanma dönemine özgüdür. “Çatışma tezine göre, din bilimi her alanda kısıtlarken, bilim de dini yanlışlıyordu. Bilim, dini bilginin hatalı olduğunu göstermiş ve dinin tanrısal olmadığını ispatlamıştı” (Bilgili, 2017: 121). Birçok düşünür, bilimin sekülerleşmeyi hızlandırmasının ardında bu çatışma tezi olduğunu düşünse de, sekülerleşme teorisi bu bakış açısı üzerine kurulu değildir. Öncelikle ifade edilmeli ki, din ve Katolik Kilisesi aynı şeyler değildir ve kavram olarak birbirlerinin yerlerine kullanılmamalıdır. Ki-

lise, Hristiyan dünyasına aittir ve halihazırda kilisesiz dinler mevcuttur. Ancak, Avrupa bağlamında, özellikle Orta Çağ'da Kilise insanların sadece ibadetlerini yerine getirdikleri bir dinî mekân değil, aynı zamanda hem siyasi hem de entelektüel olarak kuvvetli bir kurumdur. Din adamları sadece yaratıcı ve kulları arasında aracılık yapan kişiler değil, bulundukları bölgenin yetkin ve kutsal karakterlerini oluşturuyorlardı. Teoloji ise sadece bir disiplin değil, Kilise'nin ideolojisi durumundaydı. Kilise savaşlara doğrudan dahil olabiliyor, krallara ünvan verebiliyor, eğitimin taşıyıcısı rolünü üstlenebiliyor, sağlık ile ilgili konularda söz söyleyebiliyor ve sosyo-ekonomik diğer birçok konuda gündelik yaşama dokunabiliyordu. O nedenle Kilise'nin sadece ibadet edilen bir mekân değil, aynı zamanda yaşamın birçok noktasına dokunmak isteyen bir dinin (Hristiyanlık'ın) aktif temsilcisi olduğu bir kez daha vurgulanmalıdır. İşte din ve bilim arasında varsayılan çatışma, bu sürece dayanmaktadır. Aslında çatışma din ve bilim arasında değil, bilim ve Katolik Kilisesi arasındaydı. Zira halihazırda hem bilimsel çalışmalar yürüten inançlı bireylerin varlığı, hem de inançlıların çoğu zaman bilimsel dayanaklara ihtiyaç duymaması bilim ve din arasında var olduğu iddia edilen çatışmanın savunulmasını güçleştirmektedir.

Ancak, sekülerleşme teorisi, bilim ve din arasında doğrudan bir çatışma olmasa dahi, bilimsel gelişmelerin sekülerleşmenin hızlandırıcısı olduğunu ve bilimin yaygınlaştığı coğrafyalarda din başta olmak üzere doğaüstü alanın toplumsal gücünü ve prestijini azalttığını/azaltacağını iddia etmektedir. Bilim, doğaüstü alanı toplumsal hayata etki edebilecek pozisyonundan uzaklaştırırken, bunu din ya da diğer öğretilerle kavga etmeden gerçekleştirmektedir. Bilim insanları, laboratuvarlarındaki çalışmalar sonucu ortaya çıkan ürünlerin gündelik yaşamı sekülerleştireceğinin farkında dahi olmayabilirler. Yağmur duasının azalmasına sebep olan

BÖLÜM 6

Sekülerleşme Teorisinin İkinci Ayağı: Kapitalizm

*Din tıpkı ruhsuz bir anın ruhu olması gibi, [kapitalizm altında] ezilen insanın içli ezgisini ve ıssız bir dünyanın kalbini oluşturur.*⁵⁶

Karl Marx & Friedrich Engels (2008: 42)

DÜNYA HARİTASINDAKİ SEKÜLER ÜLKELER İNCELEDİ-
ğinde, bu ülkelerin önemli bir çoğunluğunun ortak bir
özelliği olduğu görülecektir: Sanayileşme ve serbest pi-
yasa ekonomisi, yani endüstriyel kapitalizm. Ekonomik özgürlük
endeksi sıralamasında ilk 20 içerisinde yer alan Yeni Zelanda,
İsviçre, Birleşik Krallık, Avustralya, Kanada, ABD, Danimarka,
Finlandiya, Hollanda (Gwartney, Lawson & Hall, 2017: 8) gibi
ülkeler aynı zamanda seküler toplumlara ev sahipliği yapmaktadırlar (Bruce, 2002; Valpy & Friesen, 2017, 15 Aralık; Voas & Chaves, 2016; Zuckerman, 2009). Buna paralel olarak Etiyop-

⁵⁶ Marx ve Engels'e göre, komünizmde kendisine, ürettiği şeye ve çalışma arkadaşlarına "yabancılaşmış" işçinin sıkıntıları biteceği için dine de gerek kalmayacaktır.

ya, Zimbabwe, Mozambik, Togo, Mısır, Suriye, Libya, Çad gibi doğaüstü öğretilerin toplumsal düzeyde baskın olduğu ülkelerin aynı zamanda ya sanayileşmemiş (tarıma dayalı ekonomi) ya da serbest piyasa ekonomisinin otoriter yönetimler tarafından kısıtlandığı yönetimlere sahip ülkeler olduğu görülecektir (Gwartney, Lawson & Hall, 2017: 8). Gwartney, Lawson ve Hall'un çalışmalarına paralel olarak Pippa Norris ve Ronald Inglehart (Norris & Inglehart, 2008: 77, 104) da Dünya Değerler Atlası ve Avrupa Değerler Atlası'nı inceleyerek, tarım toplumundan serbest ticaret merkezli endüstri toplumuna geçildikçe benzer dönüşümler yaşandığını ortaya koymaktadırlar. Örneğin ahlâki konularda, bireysel ihtiyaçlarda, ailevi problemlerde, ruhani arzular ve diğer toplumsal sorunlarda "Dini otoriteler işlevseldir." diyenlerin oranı tarım merkezli, geleneksel değerlere bağlı toplumlarda %80'lere ulaşırken, bu oran serbest piyasa ekonomisi ve endüstrileşme ile birlikte %30'lara düşmektedir (Norris & Inglehart, 2008: 105). Dini otoritelerin işlevselliğinin azalması ile birlikte, serbest piyasa ekonomisine sahip ülkelerde dini katılım da azalmaktadır. Bu azalış, farklı cinsiyet, yaş, eğitim, meslek, gelir durumu, toplumsal sınıf gibi unsurların hepsinde gözlemlenmektedir (Norris & Inglehart, 2008: 70). Geleneksel toplumlarda dini katılımdaki yüksek oran, dini inançlara bağlılıklar noktasında da kendini göstermektedir. Serbest piyasa ekonomisinin hakim olduğu endüstriyel ülkelerde ölümden sonraki hayata, cennete, cehenneme ve tanrının varlığına olan inanç oranları anlamlı şekilde düşmektedir (Norris & Inglehart, 2008: 57).

Bu sebeptir ki, Avrupa sekülerleşmesinin nedenlerini tarihsel perspektiften inceleyen sosyal bilimciler, doğaüstü alanın toplumsal yaşamdaki etkisini kaybetmesinin sebepleri arasında Rönesans, Protestant Reformu, mutlak monarşilerin ortaya çıkışı, Bilimsel Devrim, Aydınlanma Çağı ve kentleşme gibi tarihi

olguları sayarken, 16. yüzyılda şekillenmeye başlayan yeni ekonomik modeli yani kapitalizmi de bu dinamiklerle bir arada saymaktadırlar (Casanova, 1994; Tawney, 1926). Ancak, kapitalizm sadece Hristiyan Batılı ülkelerde değil, deneyimlendiği Hristiyan olmayan ülkelerde de sekülerleşme sürecinde rol oynamaktadır. Buradan yola çıkarak, kitabın bu bölümü şu soruya yanıt aramaktadır: Neden kapitalizm sekülerleştirmektedir?

Bu çalışmada sekülerleşme ve kapitalizm arasındaki doğrusal korelasyonun olası sebeplerini tartışmadan önce, kapitalizmin nasıl tanımlandığına ve onu var eden sistemin yapısal özelliklerine kısaca değinilecektir. Ardından kapitalizmin sekülerleşmenin hızlandırıcısı olmasının nedenleri aşağıdaki dört madde altında toplanarak açıklanacaktır:

1. Ekonomik Alanın Dinden Uzaklaşması ve Sekülerleşme
2. Geleneksel Aile Yapısının Dönüşümü ve Sekülerleşme
3. Kapitalizm ile Artan Refah ve Sekülerleşme
4. Devletin Küçülmesi ve Sekülerleşme

1. Kapitalizm Nedir

Bu çalışmada kapitalizm şu şekilde tanımlanmaktadır: Üretim araçlarının özel mülkiyete tâbi olduğu, mal ve hizmetlerin gönüllü mübadelesine dayanan, devletin ekonomiye müdahalesinin kısıtlı olduğu, insanların “işgüçlerini gayri şahsî piyasa tarafından belirlenen bir fiyattan satmakta serbest olduğu” (Barry, 2002) ve rekabetin esas kurumlardan biri olarak kabul edildiği ekonomik organizasyon biçimidir (Hazlitt, 2012; Machan, 2004). Kapitalizmde, insanlar nerede çalışacaklarına, nereye yatırım yapacaklarına, emeklerinin ürünlerini nasıl harcayacaklarına ya da saklayacaklarına ve kimlerle ticaret yapacaklarına kendileri karar verirler

Şekil 4: Sekülerleşme Teorisinin Endüstriyel Kapitalizm Ayağı



ve böylece ekonomik ilişkilerini kendileri tayin ederler (Ashford, 2003: 28). Böyle bir sistemde, ekonominin işleyebilmesi için ortaya çıkan kurallar, herhangi bir tarihsel-dogmatik öğretinin ya da iktidarın emirlerinin değil, kapitalizmin kendi dinamiklerinin ürünü olmak durumundadır.

Endüstriyel kapitalizmin bir diğer özelliği ise sadece belli bir zümrenin tüketeyeceği değil, kitleler tarafından tüketilecek malların seri imalatının gerçekleştirilmesidir. Ludwig von Mises (1972:1), bunun sonucu olarak ortalama hayat standardındaki sürekli iyileşmeden ve insanların zenginleşmesinden bahsetmektedir: “Öyle ki Sanayi Devrimi’nin beraberinde getirmiş olduğu radikal sosyal değişim buna dayanır. Tarihin daha önceki çağlarında köle ve serf⁵⁷ sürüleri ile yoksul ve dilenci sürülerini oluşturmuş alt tabakadaki insanlar, kapitalizmle birlikte (...) satın alan halk hâline gelmişlerdir.”

Bunun yanında, kapitalist ekonomik sistemin baskın olduğu, devletin ekonomiye müdahale etme gücünün sınırlanmış olduğu ülkelerdeki iktidarların toplum üzerindeki gücüyle, devletin üretim araçlarına sahip olduğu, merkezi planlı ekonomilerdeki müdahale etme gücü arasında farklılıklar söz konusudur. Üretim araçlarının sahipliği özel teşebbüste olduğundan devlet patron olma konumunu kaybeder ve buna paralel olarak devletin siyasi gücü sınırlanır:

(...) devletin görevi herkesin özgürlüğünü sağlayan kuralları ya da yapıyı temin etmek ve insanların özgürlüklerini diğer kişilerin ihlâlinden korumaktır. Serbest piyasa ekonomik özgürlük ya da seçim özgürlüğü ile ilişkilidir - yani tüketicinin satın alma özgürlüğü, tüccarın kendi mallarının ve hizmetlerinin fiyatını belirleme özgürlüğü (ve tüketicinin bu fiyatı ödemeyi kabul ya da reddetme özgürlüğü), işçinin kendi işini ya da mesleğini

57 Orta Çağ Avrupası’nda toprak sahiplerinin arazilerinde çalışan köylülere verilen isim.

seçme özgürlüğü, üreticinin istediği şeyleri üretme ve istihdam edeceği kişileri seçme özgürlüğü. Bu özgürlükler de ancak kapitalist toplumda mevcut olabilirler. (Ashford, 2003: 36)

Kapitalist ekonomik sistemin devletin topluma nüfuz etme gücünü sınırlandırması, devleti yöneten kişi ya da grubun belli bir değeri topluma dikte etmesini de sınırlandırmaktadır.

Kapitalizmin yukarıda bahsi geçen yapısal özellikleri, doğaüstü alanın toplumsal gücünü ve prestijini sınırlandırmaktadır. Ancak, kapitalizm (sanayi üretimine dayalı serbest piyasa ekonomisi) ve sekülerleşme arasındaki bu doğrusal korelasyonu açıklamadan önce bir noktanın altını çizmek gerekmektedir. Bu çalışmada serbest piyasa ekonomisinin gündelik yaşama yansımaları özelinde ifade edilenler keskin bir ikicilik üzerine kuruludur. Buradaki örnekte anlatılmak istenen şudur: “Saf” bir kapitalizm yoktur, ama bu kapitalizm kelimesini kullanmaya engel değildir. Eğer kapitalizm kelimesi saf kapitalist ülkeler için kullanılmak istenseydi, muhtemelen kavramın kendisi sosyal bilimlerde kullanılamayacaktı. Ancak bir ülke için -Weber’e atıfla- *ideal tip* olarak kapitalist dendiğinde, saf bir kapitalizm değil, o ülkede baskın ekonomik modelin kapitalizm olduğu anlaşılır. Zira merkezinde piyasa ekonomisi olan birçok ülke dahi ekonomisi için korumacı tedbirler almakta, gümrük vergileri ile dışardan gelen malların miktarını kısıtlamaya çalışmakta ve ekonomiye ciddi şekilde müdahale edebilmektedir.

Bu çalışma ise korumacı ekonomiler⁵⁸ ve serbest piyasa ekonomileri arasında, keskin bir geçiş olduğunu varsaymış ve ara formlar üzerinde durmamıştır. Ülkelerin ekonomik sistemleri böylelerine keskin bir ikiciliğe sahip değilse bile bu noktada kapitalizm

58 Bu ifade, devletin ekonomiye doğrudan ve yoğun şekilde müdahale edebildiği, neyin ne kadar, nerede ve nasıl üretileceğine karar verdiği, rekabet kurumunun güçlü olmadığı ekonomiler için kullanılmıştır.

ve sekülerleşme teorisi açısından özellikle altı çizilmesi gereken nokta, belli kuşaklar/dönemler arasında bir kıyaslamanın yapıp yapılamayacağıdır. Bu nedenle şu sorunun sekülerleşme tartışmaları özelinde sorulması gerekmektedir: Hangi kuşakların gündelik yaşamında korumacı ekonomiler daha merkezi bir role sahipti(r)? Bu soruya verilecek yanıt ile birlikte hipotez ortaya konulabilir: Bu kitap, korumacı ekonominin yahut serbest piyasa ekonomisinin saf şekilde deneyimlendiğini iddia etmese de, piyasa ekonomisinin kurumları ile birlikte daha güçlü var olduğu ülkelerin ya da bunu deneyimleyen kuşakların daha seküler bir yaşam tarzına sahip olacağını iddia etmektedir. Aşağıdaki bölüm de bu iddianın teorik çerçevesini dört alt başlıkta detaylandırmaktadır.

2. Kapitalizm Sekülerleşmeyi Nasıl Hızlandırır

2.1. Ekonomik Alanın Dinden Uzaklaşması ve Sekülerleşme

Öbür dünya üzerine kurulu olan ve yaşadığımız dünyayı geçici gören din ile yoğrulmuş geleneksel toplum yapısıyla, “güne” odaklanmış kapitalizmin etiği uyusmamaktadır. Max Weber (2005 [1930]: 39-50), burjuva ahlâkıyla geleneksel toplumdaki dinsel öğretilerin uyusmayacağını, ticaretle uğraşan birinin başarısının ticarete uygun rasyonel kararlara bağlı olduğunu, bu kararların da seküler dünyaya ait olduğunu belirtmektedir. Modernleşme öncesi geleneksel toplumlarda “açgözlülük” olarak adlandırılan kapitalist ekonomik sistem, yaygınlaştıkça doğaüstü alanın ekonomik sistemin işleyişini yönlendirmesine daha az imkân tanımaktadır. Weber gibi, Avusturyalı ekonomist Mises (1981) de geleneksel toplum yapısının özgür bir ekonominin önünde engel olduğunu belirterek, dinle yoğrulmuş eski kanunların, kuralların, ahlâki değerlendirmelerin kapitalizmin kültürüyle uzlaşmasının çok mümkün olmadığını ifade etmektedir.

Kapitalizm insanlara -dindar ya da değil- serbest piyasa ekonomisindeki başarılarının ruhanî güçlerle kurdukları ilişki sayesinde değil, doğru zamanda doğru yerde ticaret için doğru kararları almalarıyla ilgili olduğunu göstermektedir. Serbest piyasa ekonomisinde, ticaretteki başarı için birbirinden bağımsız birçok değişkeni göz önünde tutmaya çalışan girişimciler, sadece kendi şehirlerindeki diğer üreticilerle değil, aynı zamanda ülkenin ve dünyanın başka bölgelerindeki üreticilerle de rekabet içerisinde pazarda tutunmaya çalışmaktadırlar. Rakiplerine kıyasla daha kaliteli malı daha ucuza sunmanın yollarını ararlarken, doğaüstü öğretiler ve pratikler ekonomik hayatın dışında kalarak gündelik hayata daha az nüfuz etmeye başlarlar. Eskiden günah olan, yapılması dinen uygun olmayan şeyler dahi yer yer kapitalizm nedeniyle yaşamın vazgeçilmez parçası hâline gelerek normalleşebilmektedir.

Çoğunluğunu Müslümanların (ya da Hristiyanların) oluşturduğu bir toplumda kapitalizmin yavaş yavaş kurumlaşmasıyla daha önceleri dinen yasak⁵⁹ olan “faiz”in gündelik hayata girmesi, böyle bir değişime örnek olarak gösterilebilir. Modern ekonomik yaşamla geleneksel yaşam arasında “para”ya duyulan ihtiyaç ara-

59 Faiz Incil’de açıkça haram olarak ifade edilmemişse de, 325 yılında toplanan İznik Konsili faizi yasaklamış ve Hristiyan din adamları faize karşı ağır ithamlarda bulunmuşlardır (Karakuş, 2006: 16-17). İslam’da ise Kur’an-ı Kerim (Diyanet İşleri Başkanlığı Meali) açık ifadeler ile faizi yasaklamıştır: Bakara suresinin 275. ayeti şu şekildedir: “Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, ‘Alışveriş de faiz gibidir’ demelerinden dolayıdır. Oysa Allah alışverişi helal, faizi haram kılmıştır. Bundan böyle kime Rabbinden bir öğüt gelir de (o öğüte uyarak) faizden vazgeçerse, artık önceden aldığı onun olur. Durumu da Allah’a kalmıştır. (Allah onu affeder.) Kim tekrar (faize) dönerse, işte onlar cehennemliklerdir. Orada ebedi kalacaklardır.” Bununla birlikte, İslam’ın faizi değil, piyasa fiyatlarının üzerinde faizi (yani tefeciliği) yasakladığını iddia edenler de vardır (Ateş, 2005, 2 Haziran; Effendi, 2009: 50). Ancak, din sosyolojisi alanında çalışma yapanlar, faizin kitabî şekilde yasak olup olmamasından daha çok, toplumun faize karşı tutumunu göz önüne almaktadır. Zira Kur’an’a rağmen eğer geleneksel toplumda “Faiz haram değildir.” şeklinde güçlü bir kabul olsaydı, bu durumda sekülerleşme sürecinden bahsedilmesi mümkün olmayacaktı. Ancak, söz konusu faiz ise, kitabî İslam ile (Bakara 275. ayet) toplumun faiz algısı arasında paralelliğin söz konusu (Küçükşen, 2011: 160) olduğu ifade edilmelidir.

sında farklılıklar vardır. Kapitalizmin ve endüstrileşmenin baskın olmadığı, kırsalın ve tarımsal üretimin başat olduğu toplumlarda faizle para almaya daha az ihtiyaç duyulurdu. Zira geleneksel toplumda borç para almak çoğu zaman yatırım yapmak için başvuru-
lan değil, zor durumlardan kurtulmak için kullanılan bir yöntem-
di (Böhm-Bawerk, 1890: 15). İnsanların sıkıntılı zamanlarında faizle aldıkları borç para, faizcinin zamanı geldiğinde onların tüm mallarına el koymalarıyla sonuçlanabilmekteydi:

(...) faize konu olan borçlanmalar, genellikle tüketim amacıyla yapılmaktaydı. İhtiyaç içinde bulunanlar, aldıkları borçların ve bu borçların faizlerinin, borç ödeme zamanında büyük bir fazlalık haline gelmesi nedeniyle ya bütün mal ve mülklerini ellerinden çıkarmak suretiyle ödeyebiliyorlar ya da hiç ödeyemiyor, hukuki kişiliklerini kaybederek alacaklıların esiri haline gelmekteydi. (Karakuş, 2006: 44)

Böylelikle, faizle borç almak artı değer getirecek belli bir üretimin finansmanı için olmadığından, maddi durumu kötü olan kişiyi bir süre sonra daha zor duruma sokabilmekteydi. O nedenle geleneksel toplumlarda faizle borç para verenlerin aşağılanmaları, sevilmemeleri ve kötülenmeleriyle sıklıkla karşılaşmaktadır. Shakespeare'in *Venedik Taciri*'ndeki faizci Shylock gibi, birçok eserde kötü karakterlerin faizciler olması da tesadüf değildir. "Elizabeth Çağı" (16. yüzyılın ikinci yarısı) edebiyatı üzerine yazan Celeste Turner Wright (1934; 1938), o dönemde faizle para veren kişilerin edebî eserlerde bir çeşit yaratık olarak tasvir edildiklerini belirtmektedir. Yine buna paralel olarak, Dante'nin (2005 [1555]) *İlahî Komedyası*'nda sıklıkla faizin toplumu çürüteceği ifade edilmektedir. Dante gibi Fransız yazar Balzac (2013 [1830]) da *Gobseck* adlı romanında faizle para verenleri "korsan, avantacı kimse, başkalarının sırtından geçinen" şeklinde, faizle para kullananları da "kurban" olarak tasvir etmektedir.

Faizin haram olması ya da şeytani bulunması geleneksel üretim şekillerine sahip olan dindar toplumlarda anlaşılabilir olmakla beraber, kapitalizmin yaygınlaştığı yerlerde faiz, ekonomik sistemin işleyişinin önemli unsurlarından biri haline gelmektedir. Sermaye birikiminin artmasıyla, faizle para veren kişiler bankacılık sisteminin içinde merkezi bir konuma gelmişlerdir (Hayes, 1919: 68; Rowen, 1960: 580). Wright (1938: 178), İngiliz toplumu için böyle bir dönüşümü şu şekilde tasvir etmektedir: “16. yüzyılın ortalarında, İngiliz kanunları ve iş yapanlar, faize karşı Orta Çağ’dan kalma kuralları önemsememeye başladılar. Kilise’nin tüm ısrarlı karşı çıkımlarına rağmen, ekonomi kademeli olarak dinden uzaklaşmaya başladı.” Bu noktada, kapitalizmin gelişmesiyle faiz konusunda iki yapısal farklılığın ortaya çıktığı ifade edilebilir.

Birinci yapısal değişim: Faizle para almak artık sadece yoksulların zor zamanlarında başvurduğu bir yöntem olmaktan uzaklaşmıştır. Aksine serbest piyasa ekonomisinde zenginlerin ya da orta sınıfın da iş ve yatırım yapabilmek gibi farklı sebeplerle başvurdukları bir yöntem hâline gelmiştir. Değeri milyonları bulan mülklerin alımı ya da milyon liraları bulan iş yatırımları, banka kredileri ile gerçekleştirilebilmektedir. Böylece faiz, yani borçtan para kazanma süreci, ekonominin canlanmasını, insanların yaşam standartlarının yükselmesini, uzun yıllar para biriktirerek alabilecekleri ürün ve/ya hizmetleri önce alıp, sonra ödemeye başlamalarını sağlamaktadır.

İkinci yapısal değişim: Geleneksel toplumda faizden para kazanan sadece zenginlerken, yani parayı veren “zengin”, alan “yoksul” iken, günümüzde zengin olarak addedilmeyecek kişiler de bankacılık sisteminde yer yer parasını bankaya yatırarak kendisine faizle birlikte ek gelir yaratabilmektedir. Yani geleneksel toplumun aksine

modern kapitalist sistemde maddi durumu daha kötü olanlar daha iyi olanlara faizle borç para verebilmektedir.⁶⁰

Bu yapısal değişimler son yüzyıl içerisinde konuya ilişkin fetvalara da yansımış ve İslam hukukunda yasaklanan faizin modern faizli işlemlerin tamamını kapsamadığı, belli özel şartları barındıran işlemler olduğu yönünde izahlarla İslam'a aykırı olan faizin hüküm alanı, İslam'ın erken döneminin tarihsel şartları göz önüne alınarak daraltılmıştır.⁶¹

Ekonomik alanın doğaüstü güçlerin etkinliğini sınırladığı tek nokta faiz değil elbette. Şirketlerin verimliliğinin artması için vakit namazlarına izin verilmemesi, dinî bayram ve günlerin iş takvimi-ne dahil olması, sermayenin düşmemesi için, zekâtı verirken dinin ölçülerinin görmezden gelinmesi, bulunulan pozisyondan daha ileri gitmek amacıyla (terfi) daha çok çalışmak için namaz saatlerinin aksatılması ya da orucun ertelenmesi de yeni ekonomik düzende karşılaşılabilecek davranışlardır (Okşar, 2018: 246).

Bunlara ek olarak, doğaüstü alanla ilgili önyargılar da serbest piyasadaki ticaretin doğası gereği azalabilmektedir. Bu önyargıların azalması da toplumsal günlük pratiklerde doğaüstü alanın geçmişe nazaran daha az belirleyici role sahip olmasına neden olabilmektedir. Örneğin ticaretin seküler kuralları dinî hoşgörüsüzlüğü azaltacağı gibi farklı inançlar arasında ortak çıkarların kesişmesin-

60 Esasen modern ekonomilerde geleneksel borçlu-alacaklı profili neredeyse tamamen tersine dönmüş durumdadır. Artık borçluların çoğunun alacaklılardan nispi olarak daha zengin olduğu söylenebilir. İslam iktisadı alanında çalışmalarıyla tanınan Mohammad Omar Farooq'ın (2012: 296) derlediği bilgilere göre ABD'deki hisse sahipliği oranları en zengin kesimlerden aşağı doğru azalarak giden bir dağılım sergilerken mevduat sahipliği oranları bunun tam tersine bir dağılım sergilemektedir. Yani banka mevduatlarının büyük bölümünü alt ve orta gelir düzeyine sahip insanların tasarrufları oluşturmaktadır.

61 Söz konusu fetvalar hakkında kısa bir bahis için bakınız (El-Gamel, 2003). Ayrıca, İslam'a aykırı olan faizli işlemler ile modern faizli işlemler arasında net bir ayrımı savunan önemli çalışmalardan biri için bakınız (Rahman, 1964).

den dolayı din merkezli çatışmaların hararetini azaltabilir. Örneğin Aydınlanma Çağı filozoflarından Voltaire, Paris'e girmesi yasak olduğu için İngiltere'de yaşamak zorunda olduğu dönemlerde İngiliz dini ve siyaseti üzerine kaleme aldığı kimi mektuplarda bu duruma dikkat çekmektedir. Bu mektuplarda Voltaire, İngiltere'yi "mezheplerin ülkesi" olarak tanımlar. İngilizlerin cennete gitmek için istedikleri yolu seçme hakkı olduğunu belirten Voltaire, o dönemlerde Katolikliği tek inanç sistemi olarak dikte etmeye çalışan Fransa için yeni bir şeyden bahsetmektedir. Voltaire'e göre İngiltere'de hukukî olarak dinî özgürlük olmamasına rağmen, farklı inançtaki insanlar arasında dinî hoşgörüsüzlük ve bağnazlığın görece olarak daha az olmasının sebebi, İngilizlerin serbest ticaretteki başarılarından kaynaklanmaktadır (Voltaire, 1980 [1733]: 37). Zira insanların birbirlerinden yarar sağlamak için bir araya geldikleri sırada, dinî farklılıklar ya da dinî önyargılar toplumsal davranışlara yön verme güçlerini kaybedebilmektedir. Çoğu zaman, farklı doğaüstü öğretilere mensup kişilerin ekonomik çıkarları önyargılardan daha önce gelmektedir.

Ticaret gayri şahsî olduğundan farklı gruplar genel bir çıkar üzerinde birleşip işbirliği yaparlar. Ticaretin kişisel olmayan bu doğası, doğaüstü alanın geleneksel tarım toplumundaki gibi topluma nüfuz etmesini sınırlandırabilmektedir. McElroy'un (1998, Haziran 1) ifade ettiği gibi "bir Museviden yarar sağlamayı dileyen bir Hıristiyan ya da bir Hıristiyan'dan yarar sağlamayı dileyen bir Musevî, karşındakinin bağlı olduğu grubun özel karakterlerini önemsemek" durumunda kalır.

2.2. Geleneksel Aile Yapısının Dönüşümü ve Sekülerleşme

Kapitalist endüstrileşmeden önce mallar genellikle ev tabanlı üretilirdi (Balkaya, 2015: 6). Kırsalda yaşayan insanlar kıyafetlerini, yiyeceklerini, aletlerini ve diğer ihtiyaçlarını çoğunlukla kendileri

üretirlerdi. Hayatın merkezinde olan tarımsal üretimde çeşitlilik ya da uzmanlaşma, modern dönemlere kıyasla daha az idi (Treasure, 1993: 62). Ancak endüstrileşme ile özel teşebbüsün sahip olduğu fabrikalar, iş bölümü, özel mülkiyet hakkı, maaşla çalışmak vb. modern insanın hayatının parçası hâline geldi. Kapitalizmle ortaya çıkan bu yeni yapı kadınları da fabrikalarda ya da servis sektöründe iş gücü hâline getirirken, bu değişim dinle meşrulaştırılmış geleneksel aile yapısının dönüşmesine sebep olur. Zira doğaüstü değerlerin baskın olduğu geleneksel tarım toplumundan, kapitalizmle birlikte seküler-rasyonel değerlerin baskın hale geldiği modern topluma geçişte, kadın algısında da kültürel bir değişim deneyimlenmeye başlanır. Geleneksel toplumda yapısal olarak belirlenmiş olan eşlerin toplumsal rollerinde, kocalara verilen görevler ve statüler eşlerine kıyasla daha geniştir. Örneğin kocaların performanslarına dair önemli göstergelerden biri onun geliri iken, kadına ait gösterge ev işlerinin “iyi” yapılıp yapılmamış olmasıdır (Heintz, Held & Levy, 1975: 862-863).

Geleneksel rollere sahip ve kısıtlı seçenekleri olan (ailesinin belirlediği erkeğin eşi olmak, tarlada çalışmak vb.) kırsaldaki kadınlar, kapitalist ekonomik sistem içerisinde daha fazla iş olanaklarına sahip hâle gelirler. Daha fazla iş seçeneğine sahip olmak, daha çok sayıda ve farklı kültürden arkadaş edinebilmek, ekonomik olarak güçlendiklerinden dolayı evlilik konusunda son söz hakkını elinde tutmak gibi, geleneksel tarım toplumunda sahip ol(a)madıkları bir yaşamı deneyimlemeye başlarlar.

Böylelikle, doğaüstü öğretilerin (ör. dinlerin) emrettiği kadar değil, içinde bulundukları ekonomik şartlar altında besleyebilecekleri kadar çocuk yapmaya başlarlar. Böyle bir değişim, doğum oranlarında da düşmeye neden olur. Zira kadınlar iş hayatında tutunabilmek ve çocuklarına daha iyi yaşam standardı sunabilmek için daha az çocuk sahibi olmak zorunda kalırlar. Günümüzde

serbest piyasa ekonomisinin daha yaygın olduğu ülkelerde toplumsal gerçekliklerden birinin, hızla düşen nüfus oranı olması şaşırtıcı değildir.⁶² Hatta her yıl düşen doğum oranları (East-West Center, 2013, 10 Nisan; Yew, 2012, 16 Ekim) devletlerin bu konuda önlemler almak için harekete geçmesine neden olmaktadır. Yapılan çalışmalar düşen çocuk oranı ile dindarlık düzeyinin düşüklüğü arasında doğrusal korelasyon olduğunu ortaya koymuştur (Kurt, 2009: 6). Böyle bir dönüşüme paralel olarak ortalama ilk evlenme yaşı hem erkeklerde hem de kadınlarda artış gösterir.⁶³ Ayrıca dindarların arzu ettiklerinin aksine, kapitalizmin baskın olduğu ülkelerde boşanma sayısında da artış görülmektedir.⁶⁴ (Divorce Reform, t.y.; The Divorce Statistics & Studies Blog, t.y.). Böylesine toplumsal dönüşümler sekülerleşme açısından önemli sonuçlar doğurmaktadır. Örneğin, evlenme yaşının yükselmesi ve kadınların ekonomik olarak daha özgür hale gelmeleri, ilk cinsellik deneyiminin dinen “helal” olan biriyle değil de, İslam dahil olmak üzere birçok doğaüstü öğretinin kabul etmeyeceği şekilde evlilik dışı yaşanmasına yol açabilecektir. Kapitalizmin baskın hale geldiği ülkelerde evlilik-dışı cinsel birliktelik yaşının düşmesi (ChartsBin, 2009; Finer, 2007), evlilik-dışı çocuk sahip olma oranında ise artış görülmesi (European Commission, 2015: 41; Swinford, 2013, 10 Temmuz) tesadüf olarak okunmaktan uzaktır.

Kadının bu yeni durumu, onun kitabî ya da geleneksel dine bakışını da değiştirebilmektedir: İhsan Toker’in ifade ettiği gibi,

62 Türkiye özelinde 1960’lı yılların başında kadın başına 6 olan doğurganlık hızı 2017 yılında kadın başına 2,07’ye düşmüş durumdadır (TÜİK, 2018, 18 Mayıs).

63 Türkiye özelinde ortalama ilk evlenme yaşı 1960’lı yıllarda kadınlar için 19 erkekler için 23 iken (Koç, Eryurt, Adalı & Seçkiner, 2009: 28), bu rakam 2017 yılına gelindiğinde kadınlar için 24,6’ya erkekler için 27,7’ye yükselmiştir (TÜİK, 2018, 2 Mart).

64 Türkiye’deki boşanma oranları da özellikle 1990’lardan itibaren hızlı bir yükseliş trendi içerisine girmiştir. 1993 yılında 27.725 boşanma vakası görülmesine karşılık, 2017 yılında bu sayı 128.411’e yükselmiştir (Süleymanov, 2010: 199; TÜİK, 2018, 2 Mart). Bu süre zarfında ise nüfus 56 milyondan 80 milyona çıkmıştır. Yani nüfus 1,4 kat artarken, boşanma oranı 4,5 katına çıkmıştır.

Günümüzde kadınlar, genel olarak (...) bir güçlenme durumu yaşamaktadırlar. (...) bu şekilde kendi dinlerine ilişkin anlayışları yeniden üretme, kutsal kitapları üzerinde anlama bakımından tasarrufta bulunma, tarihe bu açıdan kritik bakma gibi yetenekler geliştirmişlerdir (...). Kadınların genel olarak modern hayatta görünürlüklerinin artması ve eşit muamele görme talepleri, dini konularda da akis bulabilmektedir. Kitle-sel halde eğitim imkânları bulan, çalışan ve sosyal hayatın hemen her alanında kendilerini ortaya koyan kadınlar, evdeki konumlarıyla ilgili olarak tevarüs edilen dini kültür içerisindeki sınırlamaları aynen kabul etmek yerine bunlara karşı eleştirel pozisyonlar geliştirmeye başlamışlardır. (...) çalışmanın kendisi bile sözgelimi annelik gibi geleneksel bir sınırlama konusu teşkil etmiş bulunan bir rol çerçevesinin dönüşüme uğratılmasında etkili olmaktadır. (2008: 12-13)

Bu kitabın amacı tüm bu toplumsal dönüşümlerin ardında sadece kapitalist ekonomik sistemin olduğunu iddia etmek değildir. Ancak, kapitalizmle gelen yeni toplumsal yapının kadına biçtiği rolle, geleneksel tarım toplumlarında kadına biçilen rol arasındaki farkın, sekülerleşme özelinde sonuçlar doğuracağı ifade edilmelidir.

2.3. Yaşam Standardında Yükselme ve Sekülerleşme

Bu bölümün önermeleri ve sonucu şu şekilde ifade edilebilir:

Birinci Önerme: Geleneksel tarım toplumundaki gündelik yaşam standardı kapitalizm ile beraber yükselir.

İkinci Önerme: Yaşam standardı yükseldikçe bireyler sekülerleşir.

Sonuç: Kapitalizmin yaşam standardında yükselişe sebep olması sekülerleşme sürecini de hızlandırır.

Bireyler de toplumlar da, zor zamanlarında doğaüstü güçlere daha çok sığınmaya, yaşam koşulları iyileştikçe doğaüstü güçleri daha az hatırlamaya meyillidir (Büssing, Ostermann & Koenig,

2007). Pippa Norris ve Ronald Inglehart (2008) da 80'in üzerinde ülkeyi inceleyerek, insanî gelişmişlik düzeyi arttıkça doğaüstü öğretilerin, pratiklerin ve inançların erozyona uğrayacağını belirtmişlerdir. İnsanî gelişmişlik düzeyinin kriterleri olarak, tarımsal üretimden endüstriyel üretime geçiş, hizmet sektöründeki artış, okur-yazarlık oranındaki yükseliş, barınma koşullarının daha sağlıklı ve konforlu hâle gelmesi, daha fazla boş vakte sahip olma, ortalama yaşam süresindeki artış, bebek ölüm oranlarındaki azalış, sağlık sektöründeki gelişmeler, iletişimin hızlanması ve daha demokratik bir yönetim şekli sayılabilir. Bu kriterlerdeki negatif yönde değişimler, toplumları, yaşamın güçlüklerine karşı daha savunmasız bırakabilmektedir. Doğanın yıkıcı gücüne sürekli maruz kalan, ağır yoksulluk çeken, devletin ya da bir başka güç grubunun şiddetli baskısı altında yaşamak zorunda olan toplumların, daha güvenli, huzurlu, refah seviyesi yüksek toplumlara kıyasla başta din olmak üzere doğaüstü alana daha çok sarılması muhtemeldir. Tedavisi olan hastalıklarda insanların tıp merkezlerine gitmeleri, çaresi henüz bulunamamış hastalıklarda ise doğaüstü yollara başvurmaları gibi, toplumlar da fiziksel ve sosyal risklerle karşılaşma oranları arttıkça seküler olmayan yollara daha fazla başvuracaklardır. Doğan Munzuroğlu'nun (2012: 53) Dersim Alevilerini anlattığı kitabındaki şu cümleler farklı inanç gruplarında benzer şekillerde vuku bulmaktadır: “Yaşam, katı gerçeklerle şekilleniyordu. (...) keramet sahibi pirler, ancak soğuk kış günlerinde, olağanüstü durumlarda başvuru alan bireylerdi.” Sadece Dersim Alevileri için değil, herhangi bir doğaüstü öğretiye bağlı kimseler için “olağanüstü durumlar”, kutsal varlıklara ihtiyaç duyulan anlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Adam Smith'in metaforu “görünmez el”e⁶⁵ (Smith, 2007 [1776]: 349-350) ithafen, ticaretin serbest olduğu, özel mülkiyet

65 Görünmez el metaforu serbest piyasanın doğası için kullanılmaktadır. Adam

serbestliğinin ve sözleşme özgürlüğünün tanındığı, firmalar arası rekabetin başat olduğu serbest piyasa ekonomisinde, kendi çıkarlarını düşünen bireyler toplumun da maddî refahını artırırılar. Mark Skousen (1994, 30 Haziran) de, "kapitalizmin zengini daha zengin yoksulu da daha yoksul yaptığı fikri"nin pratik hayatta kanıtlanamadığını savunmaktadır. Serbest piyasa ekonomisi belli bir kesimin (devleti yöneten iktidar grubunun, oligarşinin veya bir ailenin) tüm kaynaklara sahip olmasının önüne geçerken, aynı zamanda yoksul insanların ailelerini geçindirebilmelerine şans tanır ve varlıklı olabilme konusunda yoksullara fırsatlar yaratır. O nedenle serbest piyasa ekonomisinin yaygınlaşmaya başladığı ülkelerde kişi başına düşen milli gelirden dramatik artışların olması (Kasper, 2002), yeni teknolojilerin hızla uygulama alanı bulması, eğitim seviyesinin yükselmesi rastlantı olarak görülmemektedir (Hartwell, 1965: 165). Böyle bir olguya, serbest piyasa ekonomisine sahip ülkeler ile korumacı ekonomiye sahip ülkelerin istatistiklerinin kıyaslanması ile ulaşılabilirken, dünya göç haritasına bakmak da ifade edilenleri somutlaştıracaktır. Zira bireyler ölümü göze alarak farklı ülkelere göç etmeye çalışırken, göç edilen ülkenin serbest piyasa ekonomisine daha açık olması tesadüf değildir. Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü'nün (OECD) uluslararası göç ile ilgili raporuna göre göçler kapalı ekonomilerden serbest piyasanın daha fazla hakim olduğu ülkelere doğru olmaktadır (Griswold, 2002, 1 Mayıs; OECD, 2001). Meksikalılar Kuzey Amerika'ya, Kuzey Afrikalılar Avrupa kıtasına, Afganistanlılar Türkiye'ye, Güney Asyalılar Avustralya'ya... Bir başka ifadeyle, söz konusu ekonomik sebepler ise bireyler paranın olduğu, yaşam standartlarını yükseltebilecekleri, çalışma saatlerini daha yüksek ücretlere satabilecekleri ülkeleri tercih etmektedir.

Smith bireylerin kendi çıkarları peşinde koşmalarının niyetlenilmemiş sonuçlarından birinin genel toplum refahının yükselmesi olduğunu belirtir. Bunun da piyasa-nın özelliği olarak sanki bir "görünmez el" vasıtası ile olduğunu belirtir.

Devletin üretim araçlarına sahip olduğu, yüksek vergi oranları ile ekonomiye müdahale ettiği, ürünlerin tavan ya da taban fiyatlarını belirlediği bir ekonomik sistemde refahın yükselişi ile karşılaşmak mümkün görünmemektedir. Marc Swanepoel'in (2006) ifade ettiği gibi, üretim araçlarının devlete ait olduğu kapalı ekonomilerde (diğer ülkelerle ticaretin kısıtlandığı) refahın artması söz konusu olmadığı gibi kısa zaman içinde planlamacılık yoksulluğa, fiyat sisteminin bozulmasına ve toplumun nihai çöküşüne sebep olabilmektedir. 2017 yılının Eylül ayında açıklanan "2017 Dünya Ekonomik Özgürlük Raporu" kapitalist ekonomik sisteme sahip ülkelerin kapalı ekonomilere kıyasla daha fazla zenginlik ürettiğini ortaya koymuştur. Örneğin kişi başına düşen millî gelir ortalaması serbest ekonomiye sahip ülkelerde (Yeni Zelanda, İsviçre, İrlanda, Birleşik Krallık, Avustralya, Kanada, Danimarka, Finlandiya, Hollanda vb.) 42.463 dolar iken, bu rakam serbest piyasa ekonomisinden uzak olan ülkelerde (Merkezi Afrika Cumhuriyeti, Cezyir, Çad, Kongo, Etiyopya, Mozambik, Zimbabve, Venezüella vb.) 6036 dolara düşmektedir (Gwartney, Lawson & Hall, 2017: 22).

Yukarıda ifade edilenlerin somutlaştırılması için Avrupa'nın yaşadığı dönüşümden bahsedilebilir. Avrupalılar 19. yüzyıldan önce kıtlıklar, salgın hastalıklar ve besin yetersizlikleri sebebi ile yer yer nüfusun azaldığı bir yokluk içinde yaşamaktaydılar (Perry vd., 1989: 244-245). Kapitalist endüstrileşmeden sonra ise öncelikle çocuk ölüm oranları sert şekilde düşmüştü (Corsini & Viazzo, 1993: 9). Değişen ekonomik yapı ile birlikte, ücretler artmaya başlamış (Crafts & Mills, 1994: 176), yeme-içme alışkanlıkları değişerek kişi başına alınan günlük kalori miktarı yükselmiş (van Zanden, 2003: 15), ürün çeşitliliği artarken aynı zamanda fiyatlarda da düşüş yaşanmış, daha önce lüks sayılan beyaz ekmek, çay, şeker, bira ve yumurta gibi gıda maddelerinin tüketimi artmış (Burnett, 1989: 4), teknoloji ve mimari bilgi gerektiren yapılar yaygınlaşmış

ve tüm bunlara paralel olarak ölüm oranları azalmıştır (McKeown & Record, 1962: 99). Avrupa halklarının deneyimlediği dönüşümün benzerini Nobel Ekonomi Ödülü sahibi Milton Friedman (1982: 164) da Amerika Birleşik Devletleri için ifade etmektedir:

Birleşik Devletler ilerlemeyi sürdürmektedir; yurttaşları daha iyi beslenmekte, daha iyi giyinmekte, daha iyi barınmakta ve daha iyi ulaşım hizmeti görmektedirler; sınıfsal ve toplumsal farklar küçülmüştür; azınlık gruplarının dezavantajları azalmıştır; popüler kültür büyük sıçramalar yapmıştır. Tüm bunlar serbest piyasa aracılığıyla işbirliği yapan bireylerin inisiyatifleri ve itici güçlerinin ürünleridir.

Serbest piyasa ekonomisi ile birlikte toplumların yaşam standartları yükselmekte ve temel ihtiyaçları karşılama konusunda zengin/yoksul arasında uçurum düzeyinde farklar ortadan kalkmakta, dolayısı ile geniş kitlelerin birçok noktada mutlak güçlere duyduğu ihtiyaç azalmaktadır. O nedenle kapitalizmin yaygınlaştığı toplumlarda refah seviyesi yükseldikçe ve insanlar doğanın tahmin edilemeyen felaketlerine karşı daha korunaklı hâle geldikçe, Batı Avrupa toplumlarında olduğu gibi sekülerleşmenin gözlenmesi, yani doğaüstü güçlere ihtiyaç duyulan alanların azalması muhtemeldir. Buna karşın özellikle modernleşme sürecini (bilimsel gelişmeler, kapitalizm ve kentleşme) henüz deneyimlememiş veya zenginlikleri üretim odaklı serbest piyasa ekonomisine bağlı olmayan daha geleneksel ülkelerde dinî ya da dünyevî mutlak otoritelerin toplumsal yaşamda daha etkili olduğunu/olacağını ifade etmek zorlama bir çıkarım olmayacaktır. Mutlak otoritelerin varlığını devam ettirebildiği ülkelerin, endüstriyel kapitalizmin görece daha az yaygın olduğu ya da hiç olmadığı ülkeler olması şaşırtıcı değildir.

2.4. Devlet Otoritesinin Azalması ve Sekülerleşme

Devletin baskın olduğu kapalı ekonomilerde belli başlı doğaüstü öğretilerin ve değerlerin, iktidarlar tarafından kendi halklarına

dayatılması, 20. yüzyıl boyunca hem Avrupa’da hem de Avrupa dışında sıklıkla karşılaşılan örneklerdi. Buna karşın, mülkiyetin özel olarak sahiplenildiği, üretim araçlarının özel teşebbüste olduğu ve serbest piyasanın yaygın olduğu ülkelerde devlet, doğaüstü öğretileri dayatma araçlarından görece olarak yoksundur. Örneğin ateistlerin ölüm cezası aldığı ülkelerin endüstriyel kapitalizm yok-sunu Afganistan, Nijerya, Katar, Suudi Arabistan, Somali, Sudan, Birleşik Arap Emirlikleri, Yemen ya da Pakistan gibi ülkeler olması anlamlıdır. Yine bununla beraber bireysel hak ve özgürlükler noktasında üst sıralarda yer alan Norveç, Kanada, İsviçre, Finlandiya, Hollanda, Danimarka, İngiltere vb. ülkelerin kapalı ekonomilere sahip olmaması da yine tesadüf olarak okunmaktan uzak durumdadır. Dünya haritasında oluşan böyle bir görüntünün ardındaki sebepler arasında, serbest piyasa ekonomisi ile devletin “patron” olma sıfatını yitirmesi ve istediği öğretileri bireylere dayatma gücünün sınırlanması da yer almaktadır.

Sekülerleşme süreci de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Devletin “patron” olmadığı ve üretim araçlarının özel sektörün elinde olduğu sistemlerde bireyler liyakata göre iş bulurlar ve işlerinin devamlılığı da gösterdikleri başarıyla doğru orantılıdır. Eğer özel sektör değil de devlet işveren ise, yani devletin zararı hazineden karşılanıyorsa, kâr ya da zarar etmek işletmenin çalışanları için bir anlam ifade etmiyorsa ve hâlihazırda ömür boyu iş garantisi varsa, iş bulabilmek için esas olan, devleti yöneten kişilerin istedikleri düşünce yapısına sahip olmak ya da en azından o düşünceye uygun davranışlar sergilemektir. Devlet işletmelerinin zarar etmesi kimsenin işten atılma sebebi olmayacağından, kişilerin yeteneklerini geliştirmekten çok, üstlerinin gözüne girmek için uğraş vermeleri şartırtıcı olmayacaktır.

Türkiye özelinde örnek verilecek olursa, insanlar sıra beklerken onlarla ilgilenmesi gereken devlet memurunun internette

okey oynuyor olması; 8.30'daki mesaiye 9.00'da gelip çay-gazetehahvaltı faslına öncelik verilmesi⁶⁶, mesai saatleri içinde çalışanların birbirlerini çaya davet ederek zaman geçirmeleri, özel sektörden çok devlete ait işletmelerde karşılaşılabilecek görüntülerdir.⁶⁷ Bahsi geçen bu davranış kalıplarının özel sektörde iş kaybına yol açması muhtemeldir. Özel sektör piyasada tutunabilmek ve rekabet ettiği diğer işletmelerden geri kalmamak için bu davranış kalıplarına sahip olanları işten çıkaracak ve tanınmış işi yapacak liyakat sahibi bir başkasını işe alacaktır. Zira işveren için çalışanlarının sahip olduğu inanç ya da etnik köken işe alınma noktasında belirleyici değildir. John Hood'un (1998, 1 Ağustos) ifade ettiği gibi, din inancından dolayı "potansiyel çalışanları veya müşterileri dışlamak şirket yöneticileri için müstakbel verimliliği ve satışları feda etmek demektir".

Kapitalistin odak noktası kâr yapmak olduğundan, işe alımlarda dinî kimlikler belirleyici olma özelliğini kaybetmektedir. Bir araya gelmeleri mümkün olmayan farklı inanç gruplarından bireyler, aynı iş yerinin çatısı altında çalışmaya başlarken ve bu süreç birbirine yakın bölgelerde oturulmasının da yolunu açabilmektedir. Richard M. Salsman, serbest piyasa ekonomisinde işletmelerin amaçlarını betimlerken, işe alımlarda herhangi bir dinî

66 Antalya Valisi Münir Karaloğlu, 2018 yılının Ekim ayında yapılan İl Koordinasyon Kurulu Toplantısı'nda Antalya'daki devlet kurumlarında yapılan kahvaltılarını yaşıladıklarını açıkladı: Vali Karaloğlu şunları ifade etti: "Kurumlarda sabah mesai başlıyor, kahvaltı mesaisi de başlıyor. Kurumlarda kahvaltı yapılmasını bugünden sonra yasaklıyoruz. Bundan sonra herkes kahvaltısını evinde yapıp mesaiye gelecek. Mesai başladığında, mesai başlamış olur. Mesai başladıktan sonra kurumun bahçesinde, sağında solunda, ofiste kahvaltı masaları kurulum, dakikalarca, saatlerce kahvaltı yapılmayacak. Bunda her kamu kurumu amirinin dikkatli olması lazım. İkinci konu, mesai devam ederken sigara içenler her kafalarına estiğinde kupalarını alıp, binaların dışına çıkmasını doğru bulmuyoruz. Çirkin görüntü oluşturuyor. Mesai saatinde bunu yapmayacaklar. Mesai saati belli, ara verdiğimiz saat belli, o saate kadar memurumuz çalışan arkadaşımız mesaisine devam edecek" (Hürriyet, 2018, 17 Ekim).

67 Devlet bankasında okey partisi: <https://www.youtube.com/watch?v=qh2SgpimP5E>

kimliğin öne çıkmasının mümkün olamayacağını rekabet sistemini anlatırken ortaya koyar:

Serbest ekonomide rekabet etmek, rakip firmalara kıyasla daha iyi değerler yaratmak ve onu müşterilere sunmak anlamına gelmektedir. Başarılı firmalar sadece rakiplerine odaklanmazlar. Bununla birlikte piyasaların realitesine, yaratıcılığa, inovasyona, yöntemlere ve malzemeye de odaklanırlar. Onlar bağımsız, geleneksel olmayan, sıklıkla kabul edilmiş normlara ve fikirlere karşı şüphecidirler. Kopyalamazlar, ilk üretendirler. Sığ sularda yüzmektense, yeni ticari alanlar keşfederler. İleriye dönük bakış açısına sahiptirler. Geçmişin ya da geleneklerin [ve dinin] kendilerine yük olmasına izin vermezler. Onlar sadece sipariş alan ya da sipariş üzerine üretim yapanlardan değildir. Müşterilerin daha önce duymadığı ya da hayal dahi etmediği şeyleri üretirler. (Salsman, 2000, 2 Ocak)

Salsman'ın bahsettiği bu yapısal durum, din ya da bir başka doğaüstü öğretinin işe alımlarda ya da piyasaya tutunma noktasında referans noktası olmasının önüne geçmektedir. “Patronun inancına benzer inançlara sahip kişiler” değil, “patrona para kazandıracak kişiler” işe alımlarda öncelik kazanırlar.

Buraya kadar ifade edilenlerin sebebi Linda Gorman'ın (1993) şu düşüncelerinde saklıdır: Eğer ekonomi özgür olmaz ise ve işletmeler özel sektöre değil de devlete ait olursa, bu durumda işe alım kriterlerinden biri de baskın doğaüstü öğreti olacaktır. Gorman, böyle bir sürecin sadece kaynakların boşa harcanması ve fakirleşmeyle değil aynı zamanda ayrıma uğrayan dinî grupla iktidar tarafından kollanan dinî grup arasındaki sürtüşmenin hiddetlenmesiyle sonlanacağını ifade eder. Devlet işletmelerinin zararı halkın vergileriyle karşılandığından bu gibi işletmelerde esas olan liyakat (yeterli ya da yetenekli olmak) değildir. O nedenle devlete ait işletmelerde çalışanların daha çok iktidarı yöneten gruba yakın kişilerden seçilmesi rastlantı değildir. Hâlbuki kârlarını azamî

seviyeye çıkarmak isteyen kapitalistler, kendi inançlarına uygun kişileri değil mümkün olan en üretken ve yetenekli personeli işe almak için çaba sarf ederler. Fabrikada beraber otomobil üreten işçilerin hangi doğaüstü öğretiye sahip oldukları, fabrika sahibi için anlam ifade etmemektedir. O nedenle devletçi ekonomilere kıyasla serbest piyasa ekonomisinde dini ayrımcılığın daha az olması kuvvetle muhtemeldir. Zira özel işletmelerde bir ateistle radikal dindarın yan yan olması, bir Türk milliyetçisiyle Kürt milliyetçisinin aynı takımın parçası olması, bir eşcinselle eşcinsellerin lanetli olduğunu düşünen bir dindarın ofis arkadaşı olması karşılaşılabilecek görüntülerdir.

Peki, bu kadar verimsiz olmasına ve milli kaynakların israfına neden olmasına rağmen devletler neden ekonomik işletmelere sahip olmak ve ekonomiyi kontrol etmek istemektedir? Bu soruya birçok yanıt verilebilecek olsa da, öncelik, ekonomi ve güç arasındaki ilişkide aranmalıdır. Ekonomiye müdahale etme ya da onu yönlendirme gücü olan devlet, aynı zamanda Friedman'ın (2008) ifade ettiği gibi politik arenada da güçlenmekte, otoriterleşebilmektedir. Devletin ekonomik gücü ve patron olma pozisyonu, iktidara sahip olanlara, ideolojilerini yayma ve görünür kılma konusunda çok daha fazla araç sağlamaktadır. Devlete ait tüm eğitim kurumlarında ve diğer tüm devlet menşeli işletmelerde iktidar sahiplerinin kutsal saydığı şeyler dikte ettirilebilecektir. Bu bazı zamanlar bir lideri kutsallaştırmak şeklinde olabileceken, bazı zamanlarda da zorunlu ya da zorunlu-seçmeli ders adı altında iktidar sahiplerinin din inançlarının yaygınlaştırılması şeklinde olabilecektir. Devlet bankalarının kredileri, iktidara yakın işletmelere verilebilecektir. Böylece üretim araçlarını elinde tutan ve ekonomiye istediği gibi müdahale edebilen bir devlet, bir yandan kendisine koşulsuz bağlı olanlara iş olanağı sağlayıp onların yaşam tarzına müdahale ederken, bir diğer taraftan eğitim ve

diğer iletişim kanallarıyla kendi kutsallarını geniş kitlelere empoze etme imkânına kavuşacaktır.

Özellikle 20. yüzyıl boyunca, korumacı ekonomilere sahip, serbest ticareti kısıtlayan ülkelerin homojen toplum yaratmak adı altında çoğu kere belli müşterek değerleri -din başta olmak üzere- kendi halklarına dikte edebilmeleri, belli bir ideolojiyi ve o ideolojinin kurucusunu kutsallık mertebesine çıkartmaları şaşırtıcı değildir. Buraya kadar ifade edilenleri resmetmek için ülkelerin yaşadığı bazı çalkantılı toplumsal olayları gözlemlemek yardımcı olabilir. Herhangi bir ülkenin meydanlarını insanlarla dolduracak, gündemin üst sırasını günlerce meşgul edecek ve hatta olayın ciddiyeti ve büyüklüğü nedeniyle dünyanın başka ülkelerindeki insanların dahi ilgisini çekecek kimi toplumsal olaylardaki taraflar karşılaştırılarak, yukarda ifade edilenler somutlaştırılabilir. Bu gibi protestolarda özel sektör çalışanlarının devletin memurlarına kıyasla daha fazla meydanlarda olması, devletin tüm kademelelerinde görev alanların bu gösterilerde daha az yer alması, devletle maddi çıkar bağı olmayan yazarların ve sanatçıların gösterilere açıkça destek verebilmesi, maddî anlamda devleti yönetenlerle çıkar ilişkisi olan medya kuruluşlarının iktidar sahiplerini desteklemesi tesadüf değildir. Zira nasıl ki çocuklar ekonomik bağımsızlıklarına kavuşana kadar birçok noktada ailelerine karşı gelemiyorlarsa ve aile büyüğünün farklı konulardaki hâkimiyeti çocuğun maddî anlamda özgürleşmesiyle azalıyorsa, aynı süreç devletler ve toplumları için de geçerlidir denilebilir.

Kısacası, serbest piyasa ekonomisi, ekonomik gücü elinde tutan devletlerin -ve onların zengin ettiği iktidar yanlısı iş insanlarının- siyasi ve ekonomik baskılarına karşı bireyleri korumaktadır (Hayek, 1944: 46-48). Devletçi ekonomiler, insanı “kendi kişiliğine, aklına, çalışmasına ve çalışmasının ürününe sahip olan bağımsız bireyler” olarak görmezler. Devletin ekonomiden elini

çekmesi, aynı zamanda onun birey üzerinde istediği gibi tasarufta bulunmasını, neye inanacağını dikte etmesini, hayatının gidişatı hakkında talimatlar vermesini zora sokmaktadır (Rand, 2005). Hayatını devam ettirmek için devletin desteğine ihtiyacı olmayan kalabalıklar, beşeri hayatın başka noktalarında da devletin etkisinden görece özgürleşirler. Devlet küçülerek patron olma konumunu kaybettikçe, halkının neye inanıp inanmayacağını, ne giyip giymeyeceğini dikte etme gücünü de kaybeder.

Kapitalizmin, bireyleri iktidar sahiplerinin hegemonyasından kurtardığı, devletin empoze etmek istediği müşterek değerleri daha az görünür kıldığı alanlardan biri de sanattır. Tyler Cowen (2008), kapitalizmin yarattığı olanaklarla sanatçıların Kilise veya krallıklardan bağımsız alternatif yollarla geçinebilecek düzeye geldiklerini belirtir. Kapitalizmin sağladığı zenginlik ve finansal güvenlik, sanatçılara devletin dayattığı değerleri reddetme şansı sağlamıştır. “Eskiden sanat, yalnızca öteki dünyanın bir yansıması, kozmosun ya da tanrısallığın taklidi olarak görülür; bir yenilik değil, bir geleneğin sürekliliği, bir ‘icat’ değil bir ‘keşif’ olarak kabul edilirdi” (Ferry & Gauchet, 2005: viii). O nedenle Kilise ve diğer iktidar sahiplerinden bağımsız bohemlerin, avangartların ve nihilistlerin bir nevi kapitalizmle ortaya çıktıklarını ifade etmek abartılı olmayacaktır. Keza yine 20. yüzyıl sanat tarihine göz atıldığında devletin çok güçlü olduğu, topluma belli değerleri dayattığı zamanlarda sanatçıların devletin inanç, ideoloji ya da kişi gibi kutsallaştırdığı “şey”leri övmek zorunda kaldıkları; buna paralel olarak devletin dikte etmek istediği değerleri eleştiren sanatçıların ise şiddetli şekilde cezalandırıldıkları görülecektir (Berlin, 2000, 19 Ekim; Dal Lago, 1999; Raw, 2011).

3. Sonuç

Kapitalizm modernleşme sürecinin önemli bir ayağıdır. Özellikle Avrupa tarihi açısından, kapitalizmle gelen ekonomik ge-

lişme, geleneksel toplumdan modern topluma geçişte hayati bir rol oynamıştır. Kapitalizm -modernleşmenin diğer öncülleriyle beraber- hiyerarşik, basit iş bölümünün olduğu, kolektif bilince sahip, gelenek ve göreneklerin üretim ilişkilerine yansıdığı, küçük ve yalıtılmış homojen toplulukları (cemaatleri); uzmanlaşmanın, bireyselleşmenin, rasyonelleşmenin ve daha gelişmiş üretim-ulaşım-iletişim ağının olduğu toplumlara (cemiyetlere) dönüştüren önemli dinamiklerden biri olmuştur.

Kapitalist üretim ilişkilerinin hâkim hâle gelmesi geleneksel toplum yapısının çözülmesine neden olurken, bu süreç kaçınılmaz olarak kapitalizm öncesi toplumsal düşüncelerin, inanç sistemlerinin ve eski değer yargılarının da dönüşümüyle sonuçlanmaktadır. Norman P. Barry (2002), kapitalist toplumların devamlı değişim içinde olacaklarını, geleneksel muhafazakâr toplum anlayışı ve onu muhafaza etmeye çalışan her türlü kurumun kapitalist düzenin açıklık ve hareketliliğiyle çatışacağını ifade ederken bu dönüşümlere atıfta bulunmaktadır.

Daha önce ifade edildiği gibi, kapitalizmin sekülerleşmeye neden olması, kapitalizm ile dinin, birbirini dışlayan sıfır-toplamlı bir ilişkinin parçası olmalarından kaynaklanmamaktadır. Kapitalizmin yaygınlaştığı yerlerde doğaüstü alanın toplumsal arenadan bireysel alana çekilmesi, insanların kendi inançlarını sorgulamaları sonucuyla gerçekleşmemektedir. Aksine, inançlı kapitalistler kazandıkları tüm parayı ibadethaneler açarak kendi inançları doğrultusunda harcaabilirler. Dinî ritüellerini eski sıklıkla yerine getirebilirler. Bireyler, dinî vecibeler söz konusu olduğunda eskisinden farklı bir süreci deneyimlemek zorunda değildir. Ancak söz konusu para kazanmak olduğunda, bir kapitalist seküler bir düşünce sisteminin içine girmek zorunda kalacaktır. Kapitalizmin kuralları herhangi bir ruhanî öğretinin piyasada tutunmasına izin vermemektedir. İşveren ya da işçinin söz konusu para kazan-

maksa dine karşı tarafsız olmaları, dinî tutumlarının ekonomik aktivitelerini etkilememesi beklenmektedir. Rasyonaliteden dolayı, üretim yapmak için gerekli olan hammaddeyi kendi inancına yakın olan kişiden değil, ona belli kalitedeki ürünü en ucuza verecek kişiden alacağı varsayılır.

Kapitalizmin sağladığı refah, bireylerin yaşam standartlarını değiştirirken onları inançsızlaştırmak zorunda değildir. Eski dinî alışkanlıkların bazılarının değişmek zorunda olması, gün içerisinde din ile kurulan ilişkinin sıklığının azalması, eğitim, alışveriş, müzik, seyahat, kıyafet, yeme-içme gibi yaşamın diğer alanlarında daha seküler hâle gelinmesi, dine inanmanın biteceği şeklinde yorumlanmamaktadır. Zira dinle bezenmiş eski gelenekselleşmiş kalıpları, kapitalizmle ortaya çıkan yeni yaşam şartlarında devam ettirememek dinden bilinçli şekilde uzaklaşmak anlamına gelmektedir. İnsanların yaşam standartlarını yükseltmek için ev ve araba alırken kullandıkları faizli kredi, onların dinî değerleri sorgulayıp ulaştıkları sonuç nedeniyle değildir. Ancak, kapitalizm hayata yön verme ve toplumsal formlar içinde kendine yer bulma konusunda doğaüstü öğretileri sıkıntılarla karşı karşıya bırakmaktadır (Çapcıoğlu, 2011). Doğaüstü olan her şey toplumsal gücünü ve ağırlığını kaybederek bireylerin iç meselesi hâline gelmektedir.

BÖLÜM 7

Sekülerleşme Teorisinin Üçüncü Ayağı: Kentleşme

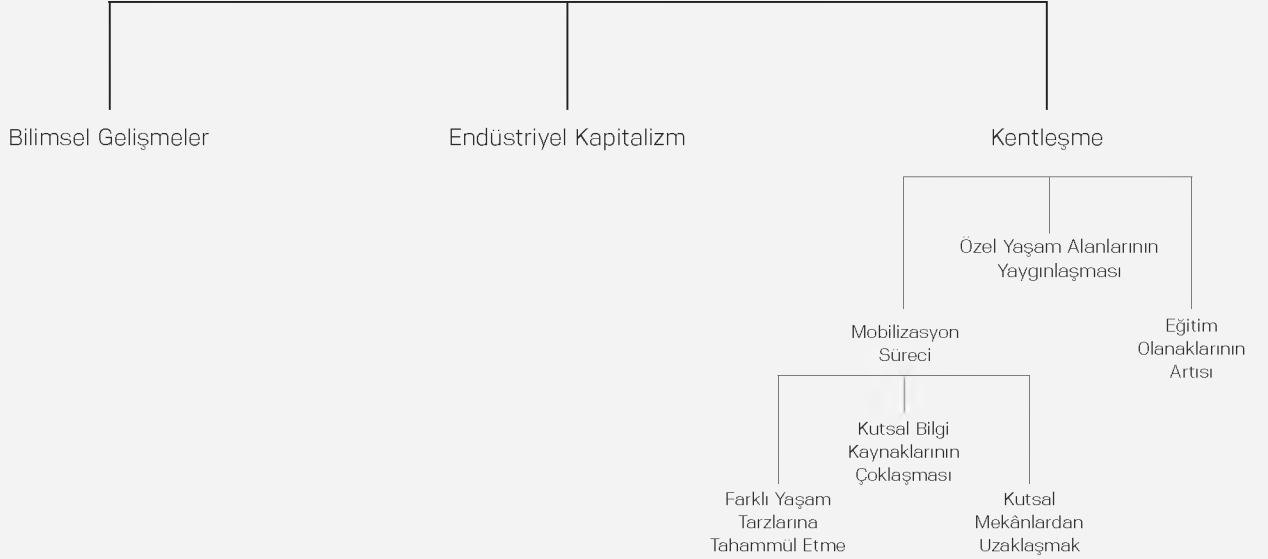
Bir büyük kentin kenar ve gecekondu mahallesindeki papaza niçin burada faaliyet yaptığını sorarlar. Papaz yanıt verir: "Tanrı'nın dedikodusu bari tamamen ortalıktan kaybolmasını diye"

(Çiftçi, 2016).

KENTLEŞME VE SEKÜLERLEŞME ARASINDAKİ DOĞRUSAL korelasyon, sekülerleşme tartışmalarının merkezinde yer almaktadır (Cox, 1965; Wilson, 1976). Kentleşme oranının yüksek olduğu ülkeler ya da bölgeler, kırsal kesimlere kıyasla daha sekülerdirler. Kitabın bu bölümü de kentleşme ve sekülerleşme arasındaki bu doğru orantılı ilişkinin teorik çerçevesini detaylandıracaktır. Aşağıdaki sayfalar şu soruya yanıt aramaktadır: "Neden, din başta olmak üzere doğaüstü alan, toplumsal gücünü ve prestijini kent yaşamıyla birlikte kaybetmektedir?" Ancak sekülerleşme ve kentleşme arasındaki doğrusal korelasyonun olası sebeplerini tartışmadan önce, kentleşmenin bu kitap özelinde nasıl tanımlandığına ve onu var eden sistemin yapısal özelliklerine kısaca değinilmelidir.

Şekil 5: Sekülerleşme Teorisinin Kentleşme Ayağı

Sekülerleşme Teorisi



1. Kentleşme Nedir

Kentleşmenin tanımlanması konusunda kent sosyologları arasında bir dil birliği olmasa da nüfus sayısının fazlaşması ve nüfus yoğunluğundaki artış (Tisdale, 1942), uygun coğrafi şartlar, yapısal⁶⁸ ve sosyal⁶⁹ farklılaşmanın hâkim olduğu siyasi ve sosyal bir düzen, ekonomik hayatın merkezinde tarımsal üretimin olmaması, artan eğitim düzeyi, bebek ölüm oranlarındaki azalma ve ortalama yaşam süresindeki artış (Landes, 2003: 6), ticaret yoğunluğunun artışı (Davis & Casis, 1946) ve teknolojideki gelişmelerin hızlıca uygulama alanı bulması (Wirth, 1938), kentleşme için genel bir çerçeve oluşturmaktadır.

Modern kent yaşantısı, milyonlarca yıllık dünya tarihinin son 200 yılında şekillenmeye başlamıştır. Tabii ki dünya tarihi boyunca kimi merkezi güçler sayesinde kentleşme örnekleri yaşanmıştır. Ancak bu süreçler, yerel önderlerin sürdürmek istedikleri güçlü yapılar nedeniyle hiçbir zaman 19. yüzyılda endüstriyel kapitalizm

68 **Yapısal Farklılaşma:** Günümüz dünyasında özel uzmanlık gerektiren konular, Avrupa'da modernleşme öncesi neredeyse tek bir kurum tarafından yerine getiriliyordu. Eğitim, sağlık, doğum, ölüm, evlenme, devlet yönetimi Kilise'nin alanına giriyordu. Ancak modernleşme ile birlikte daha önce sadece Kilise'nin alanı olan konularda, o konunun dinden bağımsız uzmanları yetismeye başladı. Kamusal alan daha araçsal, pragmatik ve rasyonel hale dönüştü. Kamu yönetimi, diploması, sosyal yardım, sağlık, eğitim, ekonomi gibi alanlarda din adamlarının baskınlığı azaldı. Kilise'nin birçok fonksiyonu dünyevi uzmanlar tarafından yerine getirilmeye başlandı.

69 **Sosyal Farklılaşma:** Modernleşme öncesi feodal toplumlarda efendiler, köleler, din adamları, askerler ve devlet yöneticileri kendi sosyal statülerine uygun yaşar ve bu farklılıklarını ilahi olduğunu kabul ederlerdi. Tek bir nesnel ve evrensel ahlâki yapının üstünlüğü söz konusu idi (Demir, 2005: 50). Toplumsal yapıdaki hiyerarşi çok katı kurallara bağlıydı. Ancak yapısal farklılaşmaya sosyal farklılaşma eşlik etti. Ekonomik kalkınma yaşam koşullarını iyileştirirken aynı zamanda yeni meslek gruplarının da ortaya çıkmasına ve geleneksel organik toplumların dağılmasına neden oldu. Sınıflar ve toplumsal tabakalar ayrıştıkça, kendi sınıflarına ve yaşam şekillerine uygun inanç sistemleri ve ritüeller geliştirdiler. Feodal tarım toplumunda din ile meşrulaştırılmış toplumsal hiyerarşi, yeni ortaya çıkan bağımsız çiftçiler ve yükselen burjuva sınıfı ile çözülmek zorunda kaldı. Yeni sosyal yapı, tanrı ile birey arasında Kilise'nin arabulucu rolünü de yıktı. Tanrının gözünde her birey eşit duruma geldi ve Kilise ritüellerinin ve din adamlarının toplumsal önemi azaldı.

sebebi ile ortaya çıkan kentlerin boyutuna ulaşamamıştır. Modern kent yaşamının bileşenleri olan karmaşık toplumsal ilişkiler, birbirinden farklı kültürlere sahip olan topluluklar, üretim araçlarına sahip olmak ya da onları yönetmek için birbirleriyle rekabet hâlinde olan farklı çıkar grupları çok yakın tarihlerde ortaya çıkmışlardır (Wilson, 1976). Kentleşme ile ortaya çıkan bu yapısal özellikler, doğaüstü alanın toplumsal prestijini ve gücünü sınırlamıştır. Bu sebeptendir ki, takip eden satırlar, kentleşmenin sadece Avrupa tarihinde değil, deneyimlendiği diğer coğrafyalarda da sekülerleşmenin hızlandırıcısı olabileceğinin teorik çerçevesini üç alt başlık altında sunacaktır:

1. Mobilizasyon
2. Özel Yaşam Alanlarının Artışı
3. Eğitim Olanaklarının Artışı

Ancak, kentleşme ve sekülerleşme arasındaki bu doğrusal korelasyonun ardındaki muhtemel sebepleri açıklamadan önce bir noktanın altını çizmek gerekmektedir. Bu çalışmada kentleşme özelinde ifade edilenler keskin bir ikicilik üzerine kuruludur. Kitap, bu iki olgu arasındaki ilişkiyi açıklarken kent ve kırsal arasında keskin bir geçiş olduğunu varsaymış ve ara formlar üzerinde durmamıştır. Halbuki gündelik yaşamın pratikleri ve hem kent içinde hem de kırsaldaki ara formlar böylesine keskin bir ikiciliğe izin vermemektedir. Kentin içinde kırsala dair tecrübeler, tutumlar, davranış kalıpları olabileceği gibi, kırsalın içinde de kente ait unsurlar olabilmektedir. Örneğin kentin bazı bölgelerindeki gettolaşma, kırsala ait doğaüstü alanla ilgili gelenek, görenek ve aidiyetlerin sürekliliğini sağlayabilmektedir. Ya da gelişen ulaşım ağları ve teknoloji sebebi ile kentin sunduğu olanaklarla kırsalda da karşılaşılabilir. Bu noktada bir kez daha Weber'in *ideal tip* kavramsallaştırmasına başvurmak gerekmektedir. Önceden

ifade edildiği gibi, *ideal tipler*, Weber sosyolojisinde etrafımızdaki “şey”ler hakkında konuşabilmek, onları anlamak ve açıklamak için kullanılan kavramsal ya da analitik modellerdir (Weber, 1949: 90).

Burada vurgulanması gereken nokta, gündelik yaşam böylesine keskin bir ikiciliğe sahip değilse bile, halen belli kuşaklar arasında bir kıyaslamanın yapılp yapılamayacağıdır. Bu nedenle, sekülerleşme tartışmaları özelinde sorulması gereken soru şudur: Hangi kuşaklar için kent yaşamı daha merkezi bir role sahiptir? Bu soruya verilecek yanıt ile birlikte hipotez şu şekilde ortaya konulabilir: Bu kitap, gündelik yaşam pratiklerinde kent yaşamından ve kültüründen daha fazla etkilenen kuşakların daha seküler bir yaşam tarzı olacağını iddia etmektedir. Aşağıdaki bölüm de bu iddianın teorik çerçevesini çizmektedir.

1. Mobilizasyon ve Sekülerleşme

Mobilizasyon, insanların daha iyi koşullarda yaşamak için hareket hâlinde olma durumlarıdır. Söz konusu kentleşme olduğunda mobilizasyonun iki şekli vardır: Birincisi kırsaldan kente doğru gerçekleşen, diğeri ise kentler arası ya da kentler içindeki mobil hâlde olma durumudur.

Kırsaldan Kente Doğru

Artan teknolojik olanaklar nedeniyle eski üretim tarzı yerini makineleşmeye ve fabrikalaşmaya bırakırken, yeni tarım makineleri nedeniyle tarlada işgücüne duyulan ihtiyaç azalmaktadır. Bir biçer-döver, tek başına binlerce dekarlık⁷⁰ alandaki ekinleri biçip, ekinlerin tanelerini ayırıp, sapları da balya durumuna getirebiliyorken, aynı şekilde pamuk toplama makinesi de eskiden yüzlerce insanın tarlalarda çadırlar kurarak günlerce topladıkları pamukları saatler içinde tek başına toplayabilmektedir. Böylece çok sayıda

70 1 dekar 1000 metrekaredir.

tarım işçisinin günlerce uğraşarak yaptığı şeyi, teknolojik araçlar tek başlarına, hızlı ve seri şekilde yerine getirerek kitlelerin göç etmesine sebep olurlar.

Bunun yanında, kırsalda yaşayanların donanımlı sağlık kurumlarına olan uzaklığı, kentlilere kıyasla doğal felaketlere karşı daha savunmasız olmaları, teknolojinin olanaklarından kısıtlı şekilde faydalanabilmeleri, daha az iş olanaklarına sahip olmaları, günlük eylemlerinde yarı dinî yarı ahlâkî “ayıp” kelimesiyle sıklıkla karşılaşmaları, sosyalleşebilme olanaklarının kısıtlılığı, eğitim seçeneklerinin azlığı ya da yokluğu ve kendilerini gerçekleştirebilme fırsatlarının yetersizliği onları kente yönlendiren sebepler arasındadır denilebilir.

Kent İçi/Kentler Arası

Mobilizasyonun ikinci şekliyse, kentli insanın hem kentin içinde hem de kentler arası hareket hâlinde olma durumudur. Diğer sebeplerin yanında, bireylerin sosyo-ekonomik koşullarına uygun bölgelerde yaşamak istemeleri veyahut da kendilerinin veya çocuklarının eğitim kurumlarına yakın olma arzuları, onları mobil bir yaşamın parçası haline getirebilmektedir. Bununla beraber, özellikle büyük kentlerde işe gitmek için günü birlik kilometrelerce mesafeler kat edilebilmektedir. İstanbul-New York-Londra gibi kentlerde günü birlik yer değiştirmeler kimi zaman saatlerce sürebiliyorken, ulaşımın daha rahat olduğu kentlerde dahi insanlar işe gidip gelmek için vakitlerinin önemli bir bölümünü yollarda geçirebilmektedir.

Bireyler aynı zamanda, sosyalleşmek, eğlenmek, alışveriş yapmak gibi sebeplerle de kentlerde daha mobil hâle gelmiş durumdadırlar. Gün içerisinde, ülkenin farklı kentlerinde insanlar, bazen alışveriş yapmak bazen de dolaşmak için kentlerin köşelerine yayılmış AVM’lerde vakit geçirmektedirler. Hâlbuki geleneksel kültürde buluşma yerleri ibadethaneler, buluşma vakitleri de ibadet etme vakitleri idi. Hem Türkiye’de hem de modern Batı ülkelerin-

de, şehir merkezlerinde geçmişten kalan ve tarihi özellikleri temsil eden ibadethaneler (camiler, kiliseler, vb.) yer almakla birlikte, şehirlerin merkez ve odağı denilebilecek alanlar daha çok alışveriş ve eğlence mekânları gibi daha dünyevi amaçlara ayrılmaya başlanmıştır (Kırboğa, 2016: 246).

İş dünyasındaki yapısal değişimler de mobilizasyonu arttıran sebeplerdendir. Teknolojideki gelişmeler hâlihazırda iş sahibi olan insanların dahi tekrar tekrar eğitilmelerini gerekli kılmaktadır. Otellerin konferans ve seminer salonları, kurumsal firmaların eğitimlerine de ev sahipliği yapmaktadır. Kapitalizmle yaygınlaşan yeni teknolojiler, pazarın çeşitlenmesi, zorlu rekabet gibi nedenler, hâlihazırda meslek sahibi olanların dahi daha mobil olmalarını ve kendilerini geliştirmelerini gerekli kılmaktadır. İş hayatında yükselme ya da promosyon, beraberinde mobilizasyonu getirebilmektedir. Ya da mobilizasyonun kendisi iş hayatında daha iyi pozisyonlarda iş bulmaya ve yükselmeye neden olabilmektedir. Ayrıca ulaşım olanaklarının kolaylaşması nedeniyle sadece Hollanda ya da Belçika gibi yüzölçümü görece olarak ufak ülkelerde değil, Türkiye gibi ülkelerde de artık çalışmak için günlük ya da haftalık olarak kent değiştirenlerin sayısında artış yaşanmaktadır.

Sadece iş dünyasında değil, eğitim alanında da ortaya çıkan değişimler, insanların daha mobil hâle gelmelerine neden olmaktadır. Modernleşen ülkelerin öğrencilerinin önemli bir kısmı kendi şehirlerinden farklı bir şehirde eğitim hayatlarını sürdürmektedir. Buna ek olarak *Erasmus*, *Mevlana*, *Sokrates*, *Farabi*⁷¹ gibi değişim programlarıyla kısa dönem başka kentlere ya da ülkelere gidilme-

71 Erasmus, Mevlana, Sokrates ve Farabi eğitim programlarıdır. Erasmus ve Mevlana programları ile Türkiye'li öğrenci ve akademik personel kısa süreli olarak yurtdışına çıkarlar. Sokrates programı ile sadece üniversite öğrencileri ya da öğretim üyeleri değil aynı zamanda öğretmenler ve eğitimle ilgili yöneticiler de Avrupa çapında eğitim ile hareketliliğin parçası olurlar. Farabi programı ise Türkiye içindeki üniversiteler arası öğrenci ve akademik personel değişimidir.

si ve lisans, yüksek lisans ve doktora için yurt içinde/yurtdışında milyonlarca öğrencinin devamlı yer değiştirmesi, mobilizasyonun artmasına sebep olmaktadır. İfade edilmeli ki, kentler bir nevi mobil hâlde olma zorunluluğu getirmektedir. Havalimanları, istasyonlar, üniversiteler, ekonomi merkezleri, eğitim kurumları, sağlık merkezleri, spor merkezleri, yer altı trenleri (metrolar), yollar ve kentin diğer yapısal özellikleri, mobilizasyonu yaşamın merkezi haline getirmektedir.

Kentli kişi için bu mobil hâlde olma durumu sıradan bir olgu iken, endüstrileşmeye uzak kalmış, kentteki gibi ulaşım araçlarına kolay erişimi olmayan, doğduğu kasabada ya da köyde hayatını tamamlayan, iş yeri kendi evinin altında ya da evine yürüme mesafesinde olan kişiler için tanıdık değildir.

Peki neden mobilizasyon sekülerleşme sürecini hızlandırmaktadır?

Mobilizasyonun sebep olduğu toplumsal değişimlerden üç tanesinin, sekülerleşme sürecinin de hızlandırıcısı olduğu ifade edilebilir:

- A. Farklı yaşam tarzlarına tahammül etmeyi öğrenme
- B. Güç odaklarının ya da bilgi kaynaklarının çoklaşarak prestijlerini kaybetmesi
- C. Kutsal mekânlara olan uzaklığın artması

Şimdi mobilizasyonun bu üç sonucunun sekülerleşmeyi nasıl hızlandırdığını detaylı şekilde inceleyelim.

1.1. Farklı Yaşam Tarzlarına Tahammül Etmeyi Öğrenme

Yaşamı boyunca sadece bulunduğu yerleşim yerindeki insanlarla iletişim hâlinde olmuş kırsaldaki biriyle, devamlı mobil halde olan

kentli birinin farklı fikirlerle ve yaşam tarzlarına karşı tahammül derecelerinin farklı olması beklenmektedir (Harry, 1974). Devamlı farklı kültürlerle karşılaşmak, kentli insanın farklılıklara karşı daha az tutucu olmasına sebep olabilmektedir. Kırsalın homojen topluluklarında tek bir tarzın hâkimiyeti söz konusu iken, kentin içinde heterojen toplumların parçası olanlar tek doğrunun kendi doğruları olmadığının, komşularının, iş ya da okul arkadaşlarının farklı doğrulara sahip olduğunun ya da olabileceğinin farkındadırlar. Kırsalda aynı inanç sistemi ve ritüelleri yaygın iken, kent, farklı inanç topluluklarından insanları bir araya getirmektedir. Farklı inanç gruplarının karşılaşması, bireylerin kendi inançlarını sorgulamaya ya da inançlarından şüphe etmeye başlamaları anlamına gelmese de, kırsalda kabul etmeyecekleri, hayatlarına dahil etmekten mutlu olmayacakları farklı inançtan insanlarla gün içerisinde diyalog kurma ihtimalleri artacaktır. Hatta, kırsalda ötekileştirilmesi muhtemel farklı inanç sistemine sahip kişilerin yardımıyla kentteki yaşamlarının organizasyonunu sağlayabileceklerdir.

Bu değişim renk metaforuyla da açıklanabilir. Örneğin, aile üyeleri başta olmak üzere herkesin "kırmızı" rengi sevdiği, yaşanan bölgede "kırmızı"dan başka rengin olmadığı, başka köylerde, kasabalarda ya da şehirlerde "kırmızı" haricindeki renkleri sevenlerin ahlâksız olduklarına inanıldığı, cennete gitmek için "kırmızı" rengi sevmek gerektiğinin vurgulandığı bir ortamda doğan ve yaşayan kişinin "kırmızı" rengini sevmesi şaşırtıcı olmayacaktır. Zira söz konusu kırsalın kültürüyse, böyle bir yaşantının içerisinde kırmızıyı sevmemek ve kırmızı haricinde başka bir renge sevgi beslemek bireye maddi-manevî zarar getirebilir. Kırmızı sevenlerden oluşmuş bir homojen toplulukta kırmızıyı sevmeyen bir birey, kahvehanede kimsenin masasına davet edilmeyebilir, ondan alışveriş yapmak kesilebilir, onunla ya da onun ailesinden biriyle evlenenler dışlanabilir. Kırmızıyı sevmeyen kişinin her hareketi

kırsalda dedikodu malzemesi olabilir ve gün gelir sırf kırmızıyı sevmediği için kırsaldaki yaşam alanını yaşadığı baskılardan dolayı terk etmek zorunda kalabilir. Buna mukabil, başka kırsal bölgelerde başka renklerin baskınlığı söz konusu olabilir ve bir bölgede kırmızı sevmemek dışlanma sebebiyken, bir başka kırsal bölgede başka bir rengi sevmeyenler dışlanabilirler, alay edilebilirler veya fiziki şiddete maruz kalabilirler. Bu örnekte “renk” metaforu ile ifade edilen şey, aslında “baskın doğaüstü kültür”dür.

Kent ise kırsaldan farklı olarak birçok doğaüstü kültürün bir arada olduğu, herhangi bir doğaüstü öğretinin başka bir öğretiye üstünlük kurmasının görece olarak daha zor olduğu bir yapıya sahiptir. Örneğin aynı apartmanın farklı dairelerinde birden çok doğaüstü öğreti yer alabileceği gibi, aynı doğaüstü öğretinin farklı tonları da kentin dokusunda görülebilmektedir. Farklı bir inanç sistemine sahip olmak oturulan apartmandan (semitten, mahalleden, sokaktan vb.) çıkma ya da çıkarılma sebebi olmadığı gibi inancın kendisi gündelik alışverişlerde, ev alımlarında, tatil planlarında, okul kayıtlarında ve benzeri durumlarda kırsala kıyasla daha az belirleyicidir.

Kırsal aynı rengin üyelerini evlendirirken, kent farklı renkten bireylerin evliliklerine daha çok ev sahipliği yapar. O sebeple, farklı mezhepler arası evliliklerin kırsala kıyasla kentte daha fazla gerçekleşmesi tesadüf değildir (Doğruel & Leman 2009: 597; Erdemir, 2004).⁷² Kentleşmenin kendine has dinamikleri, doğaüstü alan ile ilgili katı kuralları buharlaştırabilmektedir. Kentin sakinleri, kendi ailelerinin yıllar boyunca sürdürmüş oldukları (ya da komşularının sahip olduğu) doğaüstü alan ile ilgili ritüellerin ne olduğunu bilmeden gündelik yaşamlarına devam edebilmektedirler.

72 Buna benzer bir değişim süreci farklı etnik kökenler arasındaki evliliklerde de gözlemlenmektedir (Gündüz-Hoşgör & Smits, 2002: 417; Schram, 2013: 141).

1.2. Kutsal Güç Odaklarının Prestij Kaybetmesi

Mobilizasyon sürecinin sekülerleşmeyi hızlandıran ikinci sebebiyse, güç odaklarının ya da bilgi kaynaklarının çoklaşarak toplumsal etki düzeylerinin geçmişe nazaran azalmasıdır (Berger, 1967b). Mobilizasyon, geçmişten beri güçlü konumda bulunan kişilerin, grupların, inanç ve düşünce kalıplarının etki alanlarından uzaklaşılmasına sebep olurken (Salisbury, 1958: 198), doğal olarak bahsi geçen güç odaklarının gücünü ve prestijini de tehdit edebilmektedir. Bireylerin mobil hâlde olmaları, onları entelektüel, ekonomik ve psikolojik olarak farklı bir sürecin parçası hâline getirmektedir. O nedenle, mobilizasyon sürecine karşı olanların daha çok tutucular olması ya da eski baskın inanç-düşünce gruplarının temsilcileri olması tesadüf değildir.

Buradaki “tutucu” kelimesi, sadece günlük dildeki “dinî anlamda muhafazakârlık” anlamında değil herhangi bir konuda değişime kapalı grupları temsilen kullanılmaktadır. Örneğin Antik Atina’da gücü elinde bulunduran tutucu güruh, Atina’ya yakın olan Pire’ye liman yapılmasını istememekteydi. Çünkü farklı coğrafyalardan gelecek egzotik mallara egzotik fikirli yabancı insanların eşlik edecek olması, Atinalıların da yeni coğrafyalara gidecek yeni yaşam şekilleriyle karşılaşacak olması, tutucu güruhun iktidarının sorgulanması sonucunu getirebilirdi (Cox, 1965: 65). Buna benzer şekilde, 19. yüzyıl İngilteresi’nde demiryollarının yapımına karşı çıkanların İngiliz lordları (toprak sahibi) olması da şaşırtıcı değildi. Zira her ne kadar demiryoluna karşı çıkmalarının sebebi olarak “çevre kirliliği”nden bahsetmiş olsalar da esas sorun yeni ulaşım şekliyle, kendilerine bağlı olan köylülerin göç edecek olması idi. İngiliz toprak ağaları için bunun iki ağır sonucu olacaktı. Birinci sonuç, köylülerin gittikleri ve iletişim hâlinde oldukları yeni yerleşim birimlerinde toprak sahiplerinin hoşuna gitmeyecek yeni fikirler ya da çalışma şartlarıyla karşılaşmalarıydı. İkinci sonuç ise, köylülerin kendi toprak ağalarının ismini dahi

duymamış, onun haşmetini, gücünü, hükümdarlığını bilmeyen kişilerle karşılaşmalarıydı. Yani, demiryolu nedeniyle kırsaldaki küçük yerleşim yerleri birbirine bağlandıkça, toprak sahiplerinin dünyevileşmesi de gerçekleşecekti. Köylülerin korkuyla biat etmek zorunda oldukları toprak ağaları ve din adamları başka yerleşim yerlerinde umursanmadıkları için kendi köylülerinin gözünde de eski prestijlerine sahip olamayacaklardı (Cox, 1965).

Kutu 7. Kibar Feyzo ve Mobilizasyon



Yönetmenliğini Atif Yılmaz'ın yaptığı *Kibar Feyzo* (1978) adlı Türk filmi, mobilizasyon süreci sonucunda yaşanan toplumsal olayları konu edinmektedir. Filmin başkahramanı Kibar Feyzo (Kemal Sunal), askerden döndükten sonra evlenmek istediği Gülo'yu (Müjde Ar) babasından ister. Ancak köyde Gülo'yu isteyen başkaları da olduğu için Gülo'nun babası başlık parası için açık arttırmaya gider. Her ne kadar açık artırmayı Feyzo kazansa da parayı denkleştirmek için köyü terk edip şehirde çalışması gerekmektedir. Ancak Kibar Feyzo'nun köyden çıkıp şehre gitmesi, köydeki yerleşik düzen için tehdit teşkil etmeye başlar. Zira, Kibar Feyzo köye her dönüşünde ağalık sistemini eleştirir, başlık parasının artık kentte olmadığını söyler, kadınların mal gibi alınıp satılmasının şehirde sonlanmış olduğunu belirtir. Bu fikirlerden etkilenen köylü de filmin sonunda Maho Ağa'ya (Şener Şen) ve ağalık düzenine karşı başkaldırır.

Buna paralel olarak farklı inanç gruplarıyla (Sünniler için Aleviler, Aleviler için Sünniler, Müslümanlar için Hristiyanlar vb.) ya da din inancı olmayan bireylerle de (ateistler, deistler, agnostikler) karşılaşma sıklığının artması beklenir. Yehova Şahitleri'ni⁷³ duymamış birinin, kentteki hızlı ve yaygın iletişim olanaklarıyla birkaç ay içinde Yehova'nın bir başka şahidi olma ihtimali düşük değildir. Zira kırsalda din değiştirmek ağır toplumsal yaptırımlarla karşılaşmaya sebep olabilecek iken, kent yaşamının sunduğu alternatiflerden birini seçmek, kırsaldaki kadar sorun teşkil etmeyecekti.

Farklı ritüel ve öğretileri olan doğaüstü inançların birlikte var olmalarının psikolojik sonuçları da sekülerleşme süreci açısından değerlendirilmeyi hak etmektedir. Zira herhangi bir öğreti için tam bir toplumsal desteğin bulunmaması, yani tek doğru için birden çok alternatifin bir aradalığı, bu öğretilerin toplumsal prestijini sınırlayabilir (Dobbelaere, 1985) ve kutsallara karşı yeni tutumların geliştirilmesine sebebiyet verebilir. Zira, eğer belli bir toplumda sadece bir doğaüstü öğreti (ör. Katoliklik) toplumun çok büyük bir oranı tarafından kabul görmekteyse ve bu tek inancın ritüelleri büyük bir çoğunluk tarafından yerine getirilmekteyse, bu inancın sahip olduğu toplumsal güç ve prestij ile, alternatiflerden biri haline gelmiş başka bir inancın toplumsal gücü arasında fark olması beklenmektedir. Tek bir öğretinin baskınlığı söz konusu ise, bu tarz topluluklarda dinî azınlıklar ve farklı inançta yer alanlar kendilerini saklamak zorunda hissedebilirler, yok sayılabilirler, zorla kontrol altına alınıp asimilasyon politikalarına maruz bırakılabilirler, sürülebilirler ya da bastırılabilirler. Hâlbuki, dinî anlamda çeşitlilikleri barındıran ve daha eşitlikçi bir

73 Yehova Şahitleri, Hristiyanlık içinden çıkmış senkretik (birbirinden farklı öğretilerden devşirilmiş inançların bir aradalığı) bir inanç grubunun üyeleridirler. 1872'de Charles Russell (1852-1916) tarafından kurulmuş, 1931'de "Yehova Şahitleri" adını almışlardır. Kıyamet beklentisi içerisindeyler ve 1975 yılından itibaren dünyanın son 1000 senesine girdiğini savunurlar. Türkiye'de de üyeleri olan hareket Papa tarafından kabul görmemektedir (Batuk, 2008/2: 12-13).

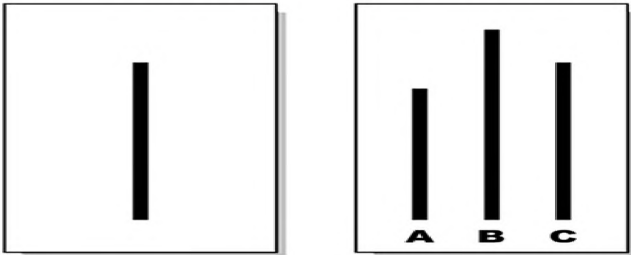
yapıda olan toplumlarda ise dinî ortodoksluğun⁷⁴ azalması şaşırtıcı olmayacaktır (Bruce, 2002: 22-23, 29).

Bu anlatılanlara paralel olarak eklenebilir ki, doğaüstü anlatılardaki çeşitlilik, herhangi bir öğretinin doğruluğuna olan inancın da güç kaybetmesine neden olabilir. Toplumun tüm bileşenleri tarafından kabul edilmiş ve kimlik hâline getirilmiş bir inancın ikna ediciliği de, o oranda yüksek olabilmektedir. Zira bir inancın herkes tarafından kabul görmesi, onun sorgulanması mümkün olmayan bir noktaya taşınmasına neden olabilir (Bruce, 1999b: 20). Herkesin Alevî olduğu bir kasabada doğan bireyler çoğunlukla Alevî olarak büyümektedir. Aynı şekilde baskın inanç sisteminin Sünnilik, Protestanlık, Katoliklik ya da Amişlik olduğu bir yerleşim yerinde doğanların, toplumsallaşma nedeniyle, bahsedilen baskın dinî inancın üyesi olmaları beklenir.

Kutu 8. Asch Deneyi

Psikoloji disiplininde çığır açan Asch Deneyi, bu bölümde ifade edilenlerin daha somut şekilde ortaya konmasına yardımcı olacaktır. 1955 yılında Solomon Asch tarafından yayımlanan ve ismi “Fikirler ve Toplumsal Baskı” olan makalede, bireylerin fikirlerinin ve inançlarının çoğunluk tarafından nasıl etkilendiği gösterilmiştir. Deneye katılanlara aşağıdaki gibi kartlar gösterilerek sağ taraftaki tek çizginin sol taraftaki hangi çizgiyle aynı boyda olduğu sorulmaktaydı.

Asch Deneyinde kullanılan resimler.



74 Bu çalışmada kullanılan ortodoks kelimesi, ana akım dinî öğretiyi ifade etmek için kullanılmıştır.

Deneye sekiz kişi katılmakta ancak bunlardan bir tanesi gerçek denek iken diğer yedisi deneyin amacını bilen işbirlikçi kişilerdir. Bu işbirlikçi yedi kişiden, A ve B şıklarından (yanlış olanlar) bir tanesini topluca söylemeleri istenir. Gerçek denek hep masanın sonlarında oturduğundan o ana kadar çoğunluğun yanıtlarını duymuş olur. Deneyin sonuçlarına göre gerçek deneklerin %75'i en az bir kere kendi gördüklerine değil de çoğunluğun yanıtlarına uygun olarak yanıt vermişlerdir (Asch, 1955: 33). Hâlbuki herkes toplu hâlde B şikkını işaret etmemiş olsaydı (yani tek bir baskın doğaüstü güç olmasa), aralarından bazıları farklı bir seçeneği işaretlemiş olsaydı muhtemelen gerçek denek de çoğunluğun yanıtını daha az önemseyecekti. Defalarca tekrarlanan ve hep aynı sonuçlara ulaşan sosyal psikoloji alanın bu çığır açan deneyinin gösterdiği şey, çoğunluğun söylediği, inandığı veya yaptığı şeyin, bireylerin yer yer kendi gözlerine ve algılarına dahi güvenmeyerek karar verme süreçlerini etkileyebileceğidir. Buradan yola çıkarak ifade edilebilir ki, evrensel olarak doğruluğundan şüphe edilmeyen ve hemen herkes tarafından kabul edilmiş inançlar ya da ideolojiler için herhangi bir alternatifle karşılaşmak, kimi zaman istenmeyen sonuçlar doğurabilmektedir.

Burada vurgulanan şey, hakim dinî inanca mensup kişilerin karşılaştıkları alternatiflerle birlikte kendi inançlarından vazgeçtikleri değildir. Sekülerleşme tartışmaları için esas konu, daha önce sorgusuz sualsiz herkesin sahip olduğu doğaüstü öğretiyi farklı alternatiflerden birine dönüştüğünde ortaya çıkacak olası psiko-sosyal sonuçlardır. Bu süreç, inançsızlaşma ile sonuçlanmak zorunda değildir elbette. Hatta bireylerin farklı inanç sistemlerini benimsemeleri (din değiştirmeleri ya da aynı dinin içinde farklı bir pratiği deneyimlemeleri) ilk bakışta sekülerleşme gibi görünmeyebilir. Zira kişi halen bir inanç sisteminin içinde olduğu için, yani istatistiksel olarak inançtan kopma olmadığı için bu süreci sekülerleşme olarak okumak istemeyecek akademisyenler olabilir. Ancak daha önce kır hayatında doğumdan ölüme kadar inanılması zorunlu olan bir inanç sisteminin, artık tercih edilecek bir pozisyona gerilemiş olması açık bir sekülerleşme emaresidir. Daha önce kırsalda sorgulanması mümkün olmayan, kişinin doğumdan ölüme kadar

taşıması gereken doğüstü alana ait kimliğinin, kent hayatında başka alternatiflere tercih edilecek kadar 'soft'laşması, toplumsal gücünün kırılması anlamına gelmektedir (Bruce, 1998).

Daha önce üye sıkıntısı çekmeyen ve bu nedenle üye sayısını arttırmak için özel çaba sarf etmeyen bazı dinî kurumların, söylem değişikliğine gitmek durumunda kalmasının bir nedeninin de alternatif inanç sistemlerinin ortaya çıkması olduğunu ifade etmek abartılı olmayacaktır. Örneğin, Katoliklerin ruhani lideri Papa Francis'in göreve geldiği yılların hemen başında yaptığı açıklamalar ve önceki papalardan farklı yaşam tarzı, Katolikler için yeni bir dönemi başlattı. Bu değişimin Katolikler için karikatürize hallerinden biri, 2013 yılının yaz aylarında Papa'nın eşcinseller için sarf ettiği şu sözlerde gizliydi: "Bir insan eşcinselse, Tanrı'yı arıyorsa ve iyi niyetliyse, ben kimim ki onu yargılayabileyim" (BBC Türkçe, 2013, 29 Temmuz). Bu ifadeler tarih boyunca eşcinselliği lanetlemiş (Clark, 2008: 75) Katolik dünyası için oldukça yeni ve şaşırtıcıydı. Aynı Papa, *La Repubblica* gazetesine yazdığı bir mektupta, Katolikler için yine yeni bir dil kullanmıştı. Mektup, Tanrı'nın merhametine kavuşmak ve cennete gidebilmek için ille de Tanrı'ya inanmak gerekmediğini ifade ediyordu. Tanrı'ya inanmayanların vicdanlarına ve kalplerine ses vermeleri gerektiğini, bu ikisinin yolundan gidenlerin, Tanrı'ya inanmasalar bile Tanrı'nın merhametine nail olacaklarını belirtiyordu (Independent, 2013, 11 Eylül). Ancak Papa Francis'in bu "eşcinsel ve ateist açılımlar"ı, bir nevi gün geçtikçe kan kaybeden 21. yüzyıl Katolikliği için zorunlu açıklamalardı denilebilir. Zira Katolikliğin her geçen gün daha fazla kan kaybı yaşadığını ve özellikle modernleşen toplumlar için marjinal yasak ve kurallara sahip olduğunu, uzun yıllardır Kilise'nin merkezinde yer alan biri olarak Papa'nın fark etmemiş olması pek mümkün görünmemektedir. Belli ki Papa Francis de radikal şekilde sekülerleşen modern top-

lumlarda “daha fazla kişiyi” rakiplerine kaptırmamak için, yani Katolikliğin yaralarını sarmak için yeni bir üslup geliştirme ihtiyacı hissetmişti. Aynı şekilde İrlanda’daki Katolik Kilisesi de tarihinde ilk defa tabularını yıkarak ateistlerin kilisede evlenmesine izin vermeye başlamıştır (RTÉ News, 2015, 23 Mayıs).

Kent yaşamı ile birlikte ihtiyaç haline gelen “dinin güncellenmesi” olgusu, sadece Hristiyan dünyasına özgü değildir. Türkiye örneğinde de görüleceği gibi, inançların televizyon programlarında ya da sosyal medyada tartışmaya açılmaları, iddia ettikleri şeylerin ince ayrıntılarına kadar masaya yatırılması, bilimsel bulgularla ya da evrensel insan hakları ile uyuşmayacak iddiaların terk edilmesi ya da “Zaten bunlar gerçek İslam’da yok ki, eskiler İslam’ı yanlış yorumluyorlardı.” denilerek inancın bilimle meşrulaştırılmaya çalışılması, rasyonel akla uymayan önerilerin terk edilmesi ya da inancın güncellenmesinin önerilmesi, doğaüstü anlatılara dair sahip olunan algının değişmesine sebep olmaktadır. Kırsalın yaşam koşullarında yüzyıllar boyunca varlığını “güncellenmeye” ihtiyaç duymadan devam ettirebilen -ya da kısıtlı alanda güncellenen- doğaüstü öğretiler, kent kültürü ile birlikte hızlı bir güncellenmeden geçmek zorunda kalabiliyorlar. Bu güncellenme sürecinin alt metinde ifade ettiği şey, “gündelik yaşam pratikleri ile çatışan inancın, günün koşullarına göre tekrar yorumlanması ve gündelik pratiklerle çelişmeyecek şekilde içtihat oluşturulması”dır. Modern dönemde ortaya çıkan güncellemelerin önemli bir çoğunluğunun, başta din olmak üzere doğaüstü öğretilerin daha önce söz sahibi oldukları alandan çekilmesi şeklinde vuku bulması tesadüf olarak görünmemektedir. Yukarıda Hristiyanlık özelinde verilen “güncellenme” örneğine, Türkiye’den AK Parti lideri Recep Tayyip Erdoğan’ın konuşması örnek olarak verilebilir. Muhafazakâr/dindar kimliğe sahip olması ile bilinen AK Parti lideri Erdoğan, 3 Mart 2018 tarihinde yap-

tığı bir konuşmada eleştiri yönelttiği kimi din adamlarına karşı şu cümleleri sarfetmiştir: “Bunlar ya bu asırda yaşamıyorlar ya da çok farklı bir dünyada yaşıyorlar. Çünkü İslam'ın güncellenmesinin gerektiğini bilmeyecek kadar da aciz bunlar. İslam'ın hükümlerinin güncellenmesi var. Siz İslam'ı 14 asır 15 asır öncesi hükümleri ile bugün uygulamazsınız” (Yeniçağ, 2018, 8 Mart).

Türkiye'deki dindar kesimin takip ettiği isimlerden biri olan Prof. Dr. Hayrettin Karaman'ın tokalaşma ile ilgili olarak ifade ettikleri de bahsi geçen güncellemelere örnek olarak verilebilir: “[erkek biri] bayanın elini sıkmadığında daha önemli bir zarar söz konusu [oluyorsa], beze dokunuyormuş gibi -böyle bir duygu içinde- kadının elini sıkabilir” (Karaman, 2009, 9 Ekim). Karaman'ın yazısının tamamından anlaşılıyor ki, daha önce bir grup Müslüman için kadın-erkek tokalaşması günah kabul ediliyormuş. Ancak Prof. Karaman, daha önce yapılmasından kaçınılan bu davranış kalıbı için, eğer işin içinde “şehvet” yoksa artık yapılabileceğini belirtmektedir. Yani yukarıdaki örnekte olduğu gibi, kent hayatının getirdiği yeni yaşam şekli sebebi ile, daha önce doğaüstü alanın söz hakkına sahip olduğu bir konu softlaşmak ya da artık doğaüstü alanın karışmadığı bir noktaya evrilmek durumunda kalmıştır.

1.3. Kutsal Mekânlardan Uzaklaşmak

Mobilizasyonun sekülerleşmeyi hızlandıran üçüncü sebebi ise bireylerin, doğaüstü alanların kendilerini yeniden ürettikleri yerler olan “kutsal” mekânlardan uzaklaşmasıdır. Burada “uzaklık” olarak ifade edilen, mesafe anlamındaki uzaklık değildir. Geleneksel toplumda yaşam alanlarının coğrafi/beşeri/ekonomik olarak merkezlerinde yer alan ibadethaneler, mobilizasyon süreciyle, gündelik yaşamın aktiviteleri arasında daha az gidilen yerler haline dönüşmektedir. Kırsalda hayatın merkezinde olan kutsal mekânlar (cami, cemevi, türbe, yadır, kilise, sinagog vb.), kentlerde günde-

75 Örnekler: Çünkü eşcinseller sebebi ile ekonomi kötüye gidiyor; çünkü eşcinseller göz zevkimizi bozuyor; çünkü eşcinseller yüzünden nüfus azalıyor.” gibi doğaüstü alandan bağımsız oldukça dünyevî sebepler.

lik yaşamın koşuşturmacası içinde bireylerin hayatlarında daha az yer kaplamaya başlarlar. Aquaviva'nın (1960: 212) ifade ettiği gibi, kentteki yeni iş alanları ve kentin beraberinde getirdiği sosyalleşme imkânları doğaüstü alan ile ilgili faaliyetlerin ve bu faaliyetler için ayrılan zamanın azalmasına neden olmakta, kentteki "günün" organizasyonu doğaüstü alan üzerinde bir kısıtlama getirmektedir. Kentteki ağır rekabet koşullarından dolayı ortaya çıkan uzun mesai saatleri, iş sonrası seküler sosyalleşme imkânlarının çeşitlenerek artması ya da sosyalleşemeyecek kadar yorgun olunması, kişilerin iş hayatı haricinde kendilerini geliştirebilmek için sportif/müzikal/sanatsal kurslara katılması, AVM gezintileri⁷⁶, tatil algılayışının değişmesi, (Batur, 2015: 570) ve çocuk sayısı azalmış olsa da çocukların bir proje hâline gelmesiyle onlarla daha fazla vakit geçirilmesi, modern gündelik hayatın yavaşça "öbür dünya"dan "bu dünya"ya odaklanmasına neden olabilmektedir. Bireyler kırsalda kutsal mekânlara daha fazla vakit ayırabilecek bir yaşam şekline sahip iken, kentlerde bahsi geçen sebepler nedeni ile mobilyasyon süreci bunu tersine döndürmüştür.

Bu bölümün amacı vakit namazlarında ya da Pazar ayinlerinde kentteki ibadethanelerde kimsenin olmadığını ifade etmek değildir. Ayrıca, ibadethanelerin merkezi rolünün azalmış olması, kent-

76 "Bir dönemler lüksün, israfın, gösterişin ve kapitalizmin mekânları şeklinde algılanan avm'ler (alışverişmerkezleri), dini kimlikli bireylerin de gözde tercih mekânları [haline gelmiştir]. Burada gezinen bireylerin dini kimlikleri, ancak kıyafetleri üzerinden okunabilecek bir tarzdadır. Çünkü bu bireyler, yeme-içme, eğlenme, satın alınan ürünler açısından diğer bireylerle benzeşmekte ve dini kimlikleri yalnızca kullandıkları kıyafetler üzerinden okunabilmektedir. Avm'de bulunan dindar birey bulunduğu ortamda kendi kimliğinin ve yaşam biçiminin prensiplerini yansıtmak bir yana, daha çok o mekânın kurallarına tabi olmakta ve mekâna eklenmektedir. İlk açıldıkları dönemde dindar camia tarafından kapitalizme direnme, kendi öz kimliğiyle var olma gibi nedenlerle tepki gören avm'ler, onlar için de normal, sıradan ve hatta gerekli bir mekâna dönüşmüştür. Müslümanların kapitalizm karşısındaki cami merkezli geleneksel çarşı savunusu, bir söylem olarak kalmış gibidir. (...) Avm'ler, diğer alanlarda olduğu gibi dindar yaşam biçimi algısını değiştiren kapitalist unsurlardan yalnızca biridir" (Sungur, 2016: 454.)

lilerin kırsaldakilere kıyasla daha inançsız oldukları anlamına da gelmemektedir. Burada üzerinde durulması gereken nokta, dindar insanların dahi günlük kent koşuşturmacası içerisinde ibadethanelere ayırdıkları vaktin azalmasıdır. Huffington Post internet haber portalı adına YouGov araştırma şirketinin 1000 kişiyle yaptığı “Gün içinde bir saat daha fazla vaktiniz olsaydı nasıl değerlendirirdiniz?” anketinin sonuçları, yukarıda yazılanların somutlaştırılmasına yardımcı olacaktır. Zira “Fazladan bir saatim olsaydı dinsel aktivitelere vakit ayırırdım.” diyenlerin oranı dinlenirim, spor yaparım, aileyle daha fazla vakit geçiririm, yemek yaparım, ev işi yaparım, televizyon seyrederim, müzikle uğraşırım, vücut geliştirmeye giderim, ders çalışırım diyenlerin oranının altındadır. Hatta ayrı bir başlığı hak edecek kadar çok olmadıkları için “Dini aktivitelere daha fazla vakit ayırırdım.” diyenlerin yüzdeleri dahi belirtilmemiştir (Belkin, 2013, 2 Ağustos).

Buraya kadar, mobilizasyon sürecinin yarattığı sosyal değişimlerin sekülerleşme üzerindeki etkisi incelendi. Mobilizasyonla beraber sekülerleşme sürecini hızlandıran ve kentleşmeyle ortaya çıkan bir diğer dinamik ise, özel yaşam alanlarının yaygınlaşması idi. Aşağıdaki bölümde özel yaşam alanlarının ortaya çıkışı ve sekülerleşme arasındaki ilişki incelenecektir.

2. Özel Yaşam Alanlarının Yaygınlaşması ve Sekülerleşme

Kentli, hayatının önemli bir bölümünü yaşamını idame ettirmek için başka insanlarla iletişim hâlinde geçirir. Kent hayatının devamı için bireyler -birbirinden farklı inanç sistemlerine ve kültürlere sahip olsalar da- mesai saatinin bitimine kadar, aynen birbirinden farklı işlevleri olan organların sağlıklı bir organizmayı oluşturmaları gibi, düzenli bir toplumsal hayat için farklı görevleri yerine getirirler. Mesai saatinden sonra ise bireyler özel yaşam alanlarına çekilirler. Bu çalışmada kullanım şekliyle “özel yaşam alanı” mesai

saatleri dışında kalan zaman dilimlerini kapsamaktadır. Bölümün hipotezi ise şu şekilde formüle edilebilir: Kentleşme süreci, doğaüstü öğretilerin daha az belirleyici role sahip olduğu "özel alanlar" yaratmaktadır.

Mesai saatleri içinde karşılaşılan ve iletişim kurmak zorunda olunan kişilerle mesaiden sonra tekrar bir araya gelinmesi, kırsala kıyasla kent kültüründe daha az olasıdır denilebilir. Kent, kişisel sınırların daha kalın çizgilerle vurgulanmış olduğu bir iletişim şeklini bireylerin hayatının parçası haline getirmektedir. Süpermarketlerde para ödenirken kasiyerin hayatının detayları öğrenilmeden, hızlıca arkada sıra bekleyen diğer müşteriye yer verilmektedir. Hatta teknolojideki gelişmeler ile beraber artık ödeme süreci herhangi bir görevlinin olmadığı makinelerle yapılmaktadır. Müvekkiller, avukatlarının mesai saatinden sonra ne yaptıkları ile ilgilenmemektedirler. Avukatlardan beklenen, davalarda görevlerini başarıyla yerine getirmeleridir. Bir ateist işletme sahibi, dindar bir müşteriye sahip olabilir. Başında Hristiyan birinin olduğu bir evlilik organizasyon şirketi, bir Müslümanın düğününü "İslam"a uygun şekilde organize edebilir. Eşcinsellerin hapse atılması gerektiğini düşünen biri, bir eşcinselle aynı şirkette aynı takımın parçası olabilir. Danışmanlık şirketleri, birbirinden tamamen farklı ve hatta birbirine düşman metafizik öğretilere sahip bireylere hizmet sunabilir. Bir dindar, deist bir amir altında çalışabilir. Zira kent hayatında önemli olan, bireylerin hangi doğaüstü öğretiye inandıkları değil, kent yaşamının sağlıklı organizasyonu için onlara düşen görevleri doğru şekilde yerine getirip getirmediکleridir. Kırsalda belirleyici rolleri olan doğaüstü öğretiler, kent hayatının sürekliliği içerisinde silikleşmek durumunda kalabilmektedir.

Bununla birlikte, bankaların kredi oranları, ev-araba fiyatları, elektronik eşyaların fiyatları ya da bir restoranda yenecek bir yemeğin fiyatı mensup olunan doğaüstü öğretiye göre farklılık arz

etmemektedir. Kent kültüründe, bir bankanın “Alevilere uyguladığımız faiz oranı yüzde x” gibi bir ifadesiyle karşılaşamayacağı gibi, belli bir araba markasının sadece belli bir inanç grubuna satış yapması ya da indirimlerini kişilerin inancına göre belirlemesi de çok mümkün görünmemektedir. Hâlbuki kırsalda kişilerin inançları ya da inançsızlıkları, onlarla kurulan iletişimde önemli bir kriter olabilmektedir. Kırsalda aynı doğaüstü öğretiye sahip olan fırın sahibinin dükkanından alışveriş yapılır, “bizden” olan kasaptan et alınır ve yine “bizden” olan markete gidilir. Kent yaşamının aksine kırsalda yapılan alışverişler, ailece iletişim hâlinde olunan, ismiyle hitap edilen bir grubu kapsayabilmektedir. Kent hayatında gün içinde karşılaşılan kişilere, isim ile hitap etmek kırsala kıyasla azalmaktadır. Satıcı-alıcı arasında yer yer ailevi mevzuları da içine alacak bir iletişim tarzı, kentte, gündelik ihtiyaçların hızlı ve ucuz şekilde temin edildiği organik⁷⁷ alıcı-satıcı ilişkisine dönüşmektedir. Hatta gün içinde iletişim hâlinde olunan birçok kişiye, “günaydın-iyi akşamlar-iyi günler” gibi selamlaşma sözcükleri dahi söylenmeden sadece eldeki para uzatılmaktadır. Hâlbuki ekmek alınan dükkânın sahibinin aynı zamanda akraba olması, kırılan camı tamir eden kişinin karşı komşu olması, elektrik tesisatındaki arıza için eve gelen elektrik ustasının yan sokakta oturuyor olması ve gün içerisinde bir şekilde hayatı devam ettirebilmek için ihtiyaç duyulan kişilerle “akşam çaya gidilecek insanlar”ın benzer kişiler olması, kırsalın karakteristik özelliklerinden iken, bu iletişim tarzı kentte silikleşmektedir. Kentin içindeki ilişkilerin düzeyi, şahsî olmayan, ayrıntısız, parçalara ayrılmış ve geçicidir (Wirth, 1938: 12).

Bu sebeple, “Kimlerdensin?” sorusuyla kırsalda daha sık karşılaşılabilmektedir. Zira kişinin “kimlerden” olduğu bilinince, onun

77 Organik kavramı Durkheimci anlamda kullanılmıştır. Yani aynı etnik kökene sahip olmayan, farklı sosyal normlara ve inanç ritüellerine sahip bireylerin, kentin koşturmacası içinde birbirleri ile kurdukları ilişkinin mahiyeti için kullanılmıştır. Aynen birbirinden bağımsız organların, organizmanın sağlığı için iş birliği yapmaları gibi (Durkheim, 2014 [1893]: 34-67).

güvenilir olup olmadığı, aynı camiaya ait olup olunmadığı bilinecek, ona göre de sınırlar belirlenecektir. Kent hayatını yüz binlerce ya da milyonlarca insan oluşturduğu ve kentte çok hızlı bir mobilizasyon söz konusu olduğu için, yeni tanışanlar işlevsel olmayacağı için "Kimlerdensin?" sorusunu sorma noktasında kırsaldaki kadar istekli olmayacaklardır. Onun yerine hangi mesleğe sahip olduğu, çalışılan firma, tahsil durumu, hangi semtte oturulduğu, hangi futbol takımının tutulduğu gibi konular, kent yaşamında daha öncelikli hale gelmektedir.

Bunlara ek olarak, kentin kendisi, sosyalleşme mekânlarını da özel alan hâline getirebilmektedir. Kırsalın kahvehaneleri ve hatta iş yerleri aynı zamanda sosyalleşme mekânları iken, kentin caddelerini dolduran kafeler, şahsi iletişime sahip olmayan bireylerin bir aradalığına ev sahipliği yapmaktadır. Bir köy merkezinde mola verileceği sırada, köy kahvehanesindekilerin dışarıya çıkarak köye gelen "yabancıları" uzun uzun incelemeleri, kırsalın davranış kodları için şaşırtıcı değildir. Zira bu uzun uzun "inceleme" eyleminin sadece o köye ait bir davranış şekli olduğunu ve diğer kırsal bölgelerde böyle bir olayın deneyimlenmeyeceğini iddia etmek, kamusal alanın kırsaldaki hakimiyeti göz önüne alınınca çok mümkün görünmemektedir.

Kentin bireyler için özel alan yaratmasının bir diğer sebebi de insanları bir araya getiren "şey"lerin daha çok "özgür seçimler" olmasıdır. Doğaüstü alanla bezenmiş geleneklerin, bireylerin kiminle, nerede ve ne kadar sosyalleşeceğine olan etkisi, kırsala kıyasla kent hayatında daha sınırlıdır denilebilir. Söz konusu sosyalleşme ise, bireylerin özgür iradeleri görelî olarak kentte daha belirleyici rol üstlenir. Kentlilerin komşularıyla diyalog kurmak istemediklerinde kırsaldakine nazaran daha az zorluk yaşamaları beklenir. Zira, kırsalda sıklıkla yardımına ihtiyaç duyulan komşulara, yükselen yaşam standartları nedeniyle kentte daha az ihtiyaç duyulmaktadır. Gü-

nün teknolojiyle birçok hizmet, kentliler için hızlı şekilde ve 7/24 ulaşılabilir durumdadır. Bunun yanında bireyler, yakın ilişki içinde oldukları kişilerle şehir içi/dışı farketmeksizin, kilometrelerce uzakta olsalar dahi, yaygın ulaşım ağı ve motorlu araçlar sebebi ile kısa süre içinde bir araya gelebilmektedir. Bu sebeptendir ki, kent yaşamı, komşuluk ilişkilerinin de kırsala nazaran daha ‘soft’laştığı bir sürecin deneyimlenmesine sebep olmaktadır. Yükselen yaşam standartları ve apartmanlaşma süreci, bireyin yaşamına ait aktüeliteni komşuların karışabileceği alanlar olmaktan çıkarmaktadır. Türk Sanayici ve İşadamları Vakfı (TÜSİAV) Emlak Sektör Kurulu Başkanı Salim Taşçı’nın yeni ev alma trendleri hakkında ifade ettikleri, burada anlatılanlarla paralellikler taşımaktadır:

(...) Salim Taşçı yaptıkları bir araştırmanın, ev satın alanların binada kimin oturduğunu dahi sormadıklarını, komşuluk ilişkilerinin tarihe karıştığını ortaya koyduğunu söyledi. Salim Taşçı, 2 bin 100 kişi üzerinde yaptıkları araştırmaya göre, gecekondularda komşuluk bağlarının daha güçlü olduğunu, 8-10 dairelik binalarda komşuluğun eskisi gibi olmasa da sürdüğünü, ancak çok katlı binalarda komşuluğun tarihe karıştığını ifade etti. Taşçı, araştırmalarına göre, 8-10 dairelik binalarda karşı komşuyu soranların oranının yüzde 10, yan komşuyu soranların oranının yüzde 5 olduğunu söyledi. Rezidans ve çok katlı binalarda ise bu oranın çok düştüğünü ifade eden Taşçı, “söz konusu binalarda ‘kimlerin oturduğunu’ soranların oranı yüzde 1, ‘yan komşuyu’ soranların oranı binde 5, ‘karşı komşuyu’ soranların oranı binde 1” dedi. (Emlakkulisi.com, 2010, 5 Kasım)

Kentleşmenin arttığı yerlerde daha fazla özel alana sahip olmasının bir diğer sebebi ise, kent hayatını düzenleyen kuralların daha çok seküler hukuk kuralları olmasıdır. Kırsala kıyasla kentliler gündelik eylemlerine daha fazla hukuk sınırları içerisinde yön vermektedirler. Kırsalda ise bireylerin eylemlerinde -aile büyüklerinin de zamanında hayatlarını şekillendirmiş olan- doğaüstü

alanla iç içe geçmiş gelenek, örf, âdet ve ayıplamalar daha fazla rol oynayabilmektedir. Bunların yetmediği ya da aşındırıldığı yerlerde dedikodu devreye girebilir ve topluluğun geleneklerine uygun davranmayan kişi çeşitli toplumsal yaptırımlarla karşı karşıya kalarak tekrar mekanik yapının içine alınabilir. Kentleşme ise hukuk kurallarıyla beraber özel alanı korumakta, kırsalın birey üzerinde doğaüstü ile bezenmiş geleneklerle kurduğu hâkimiyeti azaltmaktadır. Bu süreç, doğal olarak din adamlarının güçlerini de etkileyebilecektir. Daha önce doğumdan ölüme kadar gündelik yaşamın birçok detayında kendisine danışılan ve kendisinden yardım istenilen din adamları, kentleşmeyle birlikte ibadethanelerdeki devlet memuruna dönüşebilmektedirler. Kırsalda sahip oldukları hiyerarşik düzenin saygın ve yüksek mertebesini, kent hayatı ile sürdürmekte zorlanabilmektedirler. Zira kırsalda din adamlarının söz hakkına sahip oldukları "doğum, eğitim, sağlık, ölüm ve komşular arası anlaşmazlıklar" gibi konular, kentte seküler uzmanların kontrolüne girmektedir.

Buraya kadar ifade edilenler, Bryan Wilson (1976) referans gösterilerek beş maddede özetlenebilir:

1. Doğaüstü alan⁷⁸, kentten farklı olarak, kırsalda koyduğu kurallar, tabular, reçetelerle "topluluk"⁷⁹ hayatına yön verir.
2. Doğaüstü alan, kırsalda topluluğun birbirine bağlılığını güçlendiren bir unsurdur. Topluluğun değerlerine, örfüne, âdetlerine kutsallık atfederek, topluluğun değerlerinin

78 Wilson kendi eserinde "doğaüstü alan" yerine "din" kelimesini kullanmıştır.

79 Önce Ferdinand Tönnies (2001 [1887]) ardından Wilson (1976), kent ve kırsal arasındaki yaşayış farklılıklarından bahsederken kırsalda yaşayanların "topluluk"un (community) parçası olduklarını, kentleşme sonunda ise "toplum"un (society) parçası hâline geldiklerini ifade etmektedirler. Wilson'a göre, modernleşmeyle artan şehir hayatının merkezinde topluluk değil, toplum vardır. Wilson, toplumu özerk, sürekliliği olan, farklı etnik ve dini gruplarla, farklı sosyal ve ekonomik statüdeki tabakaların bir arada yaşayabildiği, politik ve kültürel bir sistem olarak tanımlıyor. Yani, kırsaldaki "topluluk"tan farklı olarak kentteki "toplum"un daha fazla farklı rengi ve tabakayı içinde barındırdığını ifade ediyor.

“objektif” ve tek doğru olduğunu hissettirir. Bu değerlerin, kırsalın her köşesindeki karar mekanizmalarında daha etkin olmasını sağlar.

3. Doğaüstü alan, kırsalda topluluğun amaçlarını ve bu amaçlara ulaşmak için kullandıkları yolları meşrulaştırır. Örneğin savaşlar, çatışmalar ve hatta kan davaları dahi çoğu kez doğaüstü alan kullanılarak gerekçelendirilir.
4. Doğaüstü alan, kırsalda sadece kişisel ilişkilerde değil, aynı zamanda eğitim, sağlık, ekonomik aktivite, doğa olayları gibi konularda da referans kaynağıdır.
5. Doğaüstü alan, kırsalda insanların bireysel ya da toplu şekilde kendilerini ifade edecekleri alanlarda da kolaylaştırıcı bir rol üstlenir.

O nedenle, kentleşmenin yaygınlaştığı coğrafyalarda özel alanların sınırlarının genişlediği ve bu sürecin de dolaylı olarak doğaüstü alanın güç ve prestijini etkilediği vurgulanmalıdır.

...

Yukarıdaki sayfalarda, özel yaşam alanlarının ortaya çıkması ile sekülerleşmenin nasıl etkileneceğinin teorik çerçevesi sunulmaya çalışıldı. Aşağıdaki bölümde ise aynen mobilizasyon ve özel yaşam alanlarının yaygınlaşması gibi kentleşmenin sonucu olan eğitim olanaklarının artışı ve bu sürecin sekülerleşme sürecine etkisi incelenecektir.

3. Eğitim Olanaklarının Artışı ve Sekülerleşme

Kentler, eğitim olanaklarının ve seviyesinin hızlı şekilde artış gösterdiği yerlerdir. Modern dönemin eğitim kurumları da -zaman ve mekândan bağımsız olarak- sekülerleşme sürecinin hızlandırıcı etmenleri arasında ön sıralarda yer almaktadır. Ancak, eğitim ve

sekülerleşme arasında sebep-sonuç ilişkisi kurulacağı zaman dikkatli olmak gerekmektedir. Zira eğitimin din başta olmak üzere doğaüstü alanın gücünü ve prestijini azaltmasının sebebi, bireylerin aldıkları eğitim sonucunda inandıkları doğaüstü öğretinin emir ve yasaklarını sorgulamaları ve ardından inançlarından uzaklaşmaları değildir. En azından bu kitabın yazarı böyle bir sebep-sonuç ilişkisi kurmamaktadır. Halihazırda üniversite laboratuvarlarında bilim ile uğraşan inançlı akademisyenlerin varlığı, eğitim kurumlarında yer alan öğrencilerin önemli bir çoğunluğunun inançlı olması ve benzeri olgular, böyle bir sebep-sonuç ilişkisinin mümkün olmadığını göstermektedir.

Ancak arada böylesine bir ilişki olmasa da, eğitim seviyesinin yükselmesi ile sekülerleşme arasında doğrusal korelasyon olduğu, yapılan çalışmalar ile ortaya konmuştur. Yakup Coştu'nun doktora tezi kapsamında Samsun'da 917 denekle gerçekleştirilen çalışmada, eğitim düzeyi ile halkın (normatif ve popüler) dinî yönelimleri arasında negatif yönde bir ilişki olduğu ortaya konmuştur (Coştu, 2009: 150). Giresun ilini kapsayan bir başka doktora tezinde de benzer sonuçlar ile karşılaşılmıştır: Okuryazar olmayanlarda %22,6 olan "çok dindar" oranı, yüksekokul/fakülte mezunlarında %5,8'e düşmüştür. Ayrıca "dinle az ilgili" seçeneğinde, ilkokul mezunu olanlardan yüksekokul/fakülte mezunu olanlara doğru bir artış olduğu tespit edilmiştir (Bakırcı, 2010: 181). Siirt'te gerçekleştirilen farklı bir çalışma ise, eğitim kurumlarının ve olanaklarının, şehrin din ile yoğrulmuş geleneksel değerlerini değiştirdiğini, medrese kültürünü zayıflattığını ve toplumsal kontrol mekanizmasının gücünü sınırladığını ortaya koymuştur (Aktaş, 2016: 91). Bu örneklerle ek olarak, Halil Aydınalp'in (2018: 286) Kıbrıs'ta, Celaleddin Çelik'in (2005) Konya'da ve Abdurrahman Kurt'un (2009: 20) Türkiye'de yapılmış farklı çalışmaları derle-

yerek ortaya koyduğu çalışmada, benzer sonuçlara ulaşılmıştır: Eğitim seviyesi yükseldikçe dindarlıktan uzaklaşmaktadır.

Peki eğitim nasıl sekülerleştirir?

Eğitim, aynen bilimsel gelişmeler ve kapitalizm gibi, sekülerleşme sürecini doğrudan değil dolaylı şekilde hızlandırmaktadır. Yani, eğitim olanaklarının artışı ile ortaya çıkan sosyal alandaki yapısal değişiklikler, doğaüstü alanın bireylerin gündelik yaşamındaki etkisini azaltmaktadır. Bu süreç sonunda bireyler inançsızlaşmak zorunda olmasalar da, gündelik yaşamdaki tavır ve tutumlarında doğaüstü alan daha az etkili hale gelebilmektedir. Artan eğitim düzeyinin ve olanaklarının böyle bir sonuca yol açmasının birçok sebebi olabilecektir de, bu çalışmada öne çıkan üç tanesi detaylandırılacaktır:

A. Yeni toplumsallaşma/sosyalleşme imkânları ve artan evlilik dışı yakınlaşmalar

B. Kadınların iş sahibi olmalarının kolaylaşması

C. Farklı inançlara, tutumlara ve davranışlara karşı toleranslı hale gelme

3.1. Artan evlilik dışı yakınlaşmalar

Nikâh akdi olmadan yaşanan ilişkiler dindarlar tarafından onaylamasa da, eğitim kurumları bu tarz ilişkilerin yaşanma sıklığını arttırabilmekte ve din ile bezenmiş ahlâki kodların toplumsal etkisinin azalmasına neden olabilmektedir. Günün büyük bir bölümünün geçirildiği eğitim kurumları, geleneksel toplumda yana gelebilme, tanışabilme, baş başa vakit geçirebilme imkânları kısıtlı olan (ya da hiç olmayan) bireyleri, kendi ebeveynlerine kıyasla farklı bir dünyanın parçası haline getirebilmektedir. Eğitim kurumunun kendisi, aileden bağımsız yeni bir toplumsallaşma sürecinin tetikleyicisi haline gelerek, bireyleri okulun içinde (mahal-

lenin, köyün, sokağın, ailenin vb. baskısından) görece özgür hale getirmektedir. Bu durum sadece klasik okullar için değil, İmam Hatip ya da İlahiyat Fakülteleri gibi dinî eğitimin ağırlıklı olduğu kurumlar için de geçerlidir. O nedenle, toplumun muhafazakâr ya da dindar kodlarının gevşememesini isteyenlerin, kızlarla erkeklerin ayrı okullarda eğitim görmelerini savunmaları kendi içinde tutarlı görünmektedir.

Günün önemli bir kısmının geçirildiği eğitim kurumları, bireylerin daha kısa süreli ve daha fazla sayıda partnerleri olmasına imkân tanıyabilmektedir. Eğitim kurumları, gençler arasında sevgi arama, sevgi ihtiyacını giderme, kabul görme, beğenilme, vücudunu sergileme, var olma ve benzeri duyguların/arzuların/isteklerin daha az bastırılacağı ve geleneksel ailevi değerlerden uzaklaşılacağı ortamlar durumundadır. Kitle iletişim araçlarından yansıyan “Batılı” yaşam tarzı da eklenince, gençlerin flört etme sıklığı ve derecesi/şiddeti artmaya başlamaktadır. Üniversite sayılarının artarak üniversitelileşme oranının yükselmesi, yukarıda bahsi geçen toplumsal süreçlerin farklı bir boyuta taşınmasına sebep olmaktadır. Kişinin üniversiteye gidene kadar üzerinde hissettiği doğaüstü öğretilerle yoğrulmuş toplumsal baskı, üniversite okumak için gidilen şehirde etki gücünü kaybetmektedir. Akşam kaçta eve gelineceği, kiminle diyalog kurulup kurulmayacağı, ne yenilip içileceği, nerelerde sosyalleşileceği gibi konular, bireyin kendi sorumluluğundaki kararlara dönüşmektedir. Bununla birlikte, öğrenci evlerinin varlığı evlilik dışı ilişkilerin yakınlaşma boyutunu arttırabilmektedir. Böyle bir deneyimin sonucu olarak, daha önce sıklıkla karşılaşılmayan “nikâhsız birliktelikler”in sayısında da artış yaşanabilmektedir.

Toplumsal dönüşümler her zaman bireylerin fikirlerinde yaşanan değişim ile gerçekleşmezler. Eski nesiller öldükçe, onlarla beraber onlara ait düşünce tarzı da toplumsal arenadan uzaklaş-

maktadır. Böylelikle, günün evlilik dışı ilişki yaşayan bireyleri toplumun üst yaş grubuna dahil olduklarında, halihazırda toplumun tutucu kesimini oluşturması beklenen yaşı yüksek grubun dahi evlilik dışı ilişkiler noktasında göstereceği tepkinin, önceki kuşaklara kıyasla farklılık arz etmesi beklenmektedir.

3.2. Bireyselleşen kadınlar

Artan eğitim olanakları, kadınların iş sahibi olmaları noktasında da kolaylaştırıcı görev üstlenerek, kadınların bireyselleşmelerine ve ekonomik özgürlüklerini kazanmalarına yardımcı olmaktadır. Ekonomik bağımsızlığını kazanan kadınlar, üzerlerindeki toplumsal baskılara karşı daha korunaklı hale gelirler. Geleneksel kadın rollerinin değişimi bu sürecin toplumsal sonuçları arasındadır. Zira geleneksel aile yapısının çözülmesi, kadın algısında yaşanan kültürel değişim, kadının kendi kararlarını verme özgürlüğü, evlilik dışı cinsel ilişki sıklığının artışı, ortalama ilk evlilik yaşının artışı, evlilik dışı çocuk sahibi olma ihtimalinin ortaya çıkışı, evlilik içi çocuk sahibi olma yaşının yükselmesi ve sahip olunan çocuk sayısının düşmesi, boşanma oranlarındaki artış ve benzeri toplumsal süreçler, doğaüstü öğretiler ile yoğrulmuş geleneksel toplum yapısıyla uyusmamaktadır.

3.3. Daha toleranslı olma

Öğrencilerin özellikle lise ve üniversite yıllarında fiktisel olarak aktif ve verimli bir dönemden geçmeleri, başkaları ile karşılıklı etkilere girme olanaklarının daha fazla olması ve aynı ortamın belli bir süre boyunca paylaşılabileceği olması zorunluluğu, bireylerin farklı düşünüş tarzlarına, inançlara, fikirlere, kişilere ve yaşam tarzlarına karşı daha toleranslı olmalarına yol açabilmektedir. Böyle bir süreç sonunda bireyler dinden uzaklaşmayacaklarsa da, daha önce “katlanamayacaklarını” düşündükleri somut ve soyut “şey”lere karşı tutum ve tavır değişikliğine gitme ihtimalleri ortaya çıkabil-

mektedir. İfade edilmeli ki, kentteki eğitimin hem kendisi hem de kurumları, doğaüstü ile yoğrulmuş geleneksel toplum yapısının çözülmesi noktasında katalizör görevi üstlenmektedir.

4. Sonuç

Kentleşme oranının arttığı bölgelerde sekülerleşmenin de yükseliyor olması, tesadüf olarak okunmaktan uzaktır. Mobilizasyonun artışı, bireyler için daha fazla alternatifin ortaya çıkması ve özel alanların sınırının genişlemesi, doğaüstü öğretilerin toplumsal gücünü ve prestijini azaltmaktadır. Kent, bireyin doğaüstü öğretiler için ayırdığı zamanı daraltarak, var olan enerjinin “öbür dünya”dan “bu dünya”ya kanalize edilmesine sebep olmaktadır (Weigert & Thomas, 1970). Kentte herhangi bir inanç sistemi tek başına kentin tüm bileşenlerini temsil etme gücünü kaybederken, çoğulculuk ve -zorunlu- tahammül, yapısal unsurlar hâline gelmektedir. Kitle iletişim araçlarının hızlıca uygulama alanı bulması sebebi ile seküler yaşam tarzları geniş kitlelere yayılarak normalleşme imkânı bulurken, eşcinseller gibi İbrahimi dinlerin ortodoks yorumlarının reddettiği gruplar bir araya gelip daha görünür olmaktadır (Harry, 1974). Kentliler doğaüstü inançlarından çok seküler (dinden bağımsız) uğraşlarıyla kendilerini var ederken, üretim ve tüketim şekilleri, gündelik yaşamın koordinesi, bilgi kaynakları, bilginin yayılma metotları, kırsala nazaran doğaüstü öğretilerden daha bağımsız ve rasyonel bir hal almaktadır. Kırsal alanda din adamlarının söz söylediği konular -doğum, eğitim, sağlık, ölüm, komşular arası anlaşmazlıklar vb.- kentte seküler uzmanların kontrolüne girmektedir.

Ancak ifade edilmeli ki, kentleşmenin sekülerleşmeye neden olması, kentlilerin sahip oldukları inançları sorgulamaları nedeniyle gerçekleşmemektedir. Bu kitap böyle bir sebep-sonuç ilişkisini savunmamaktadır. Aksine kitaba göre, inanç sahibi olmakla

kentli olmak, birbirini dışlamak zorunda değildir. Hatta, kimi bireyler için kendi inançlarını yaşama noktasında kentin sunduğu olanaklar kırsala kıyasla daha fazla olabilir. Bu bölümün iddia ettiği tek şey, doğaüstü öğretilerin kendilerini yeniden üretebilmeleri ve varlıklarını aktif şekilde devam ettirebilmeleri için kentin sunduğu olanakların kırsala kıyasla daha az olduğu ve dolayısı ile doğaüstüne ait kimliklerin/ritüellerin/inançların kırsalda daha güçlü şekilde var olabildiğidir.

BÖLÜM 8

Sekülerleşme Teorisi Ne Değildir?

*Teori olmadan pratiği seven kişi, dümen ve pusulasız gemiye binip nereye gideceğini bilmeyen gemi kaptanına benzer.*⁸⁰

Leonardo da Vinci (Silva, Marques & Teixeira, 2014: 171)

1 960'LARDAN İTİBAREN YAYGIN ŞEKİLDE TARTIŞILAN SEKÜlerleşme teorisine, özellikle 1980'lerden sonra sert eleştiriler yöneltilmeye başlandı. Başını Rodney Stark, Peter Berger, Grace Davie gibi din sosyologlarının çektiği bu eleştirilerin merkezinde, sekülerleşme teorisinin artık geçersiz olduğu ve yanlışlandığı iddiası yer alıyordu. Bu din sosyologlarının etki gücü sebebi ile Anglo-Saxon literatürde teorisinin çöktüğüne dair yaygın bir algı oluştu. Bahsi geçen akademisyenlerin sekülerleşme teorisinin çöktüğünü iddia ettikleri en bilinen makalelerinin

80 Bu ifade İngilizce akademik literatürde Leonarda da Vinci'ye ait olarak eserlerde yer alıyor. Ancak ifadenin da Vinci'nin hangi eserinde ya da yazmasında yer aldığı incelenen eserlerde belirtilmemiştir. Bu da ifadenin da Vinci'ye ait olmadığı şüphesi uyandırmıştır. O nedenle böyle bir cümlenin gerçekten da Vinci'ye ait olduğunu bilemesek de, sanki ona aitmişçesine akademik eserlerde yer aldığının belirtilmesi gerekmektedir.

2002 yılında Türkçeye çevrilmesi sebebi ile (Köse, 2002) teorinin çöktüğüne dair algı, Türkiyeli akademisyenler arasında da taraftar topladı. Sekülerleşme teorisini savunan temel eserlerin o dönemlerde henüz Türkçeye çevrilmemiş olması, bu algının uzun bir süre devam etmesine sebep oldu.

Teorinin çöktüğünü iddia eden bu eserlerin ortak özelliği, teorinin iddia etmediği bir şeyi sanki teorinin iddiasıymışçasına ortaya koymaları ve ardından onu çürütmeye çalışmalarıdır. Bu sebeple, her ne kadar yukarıdaki sayfalarda sekülerleşme teorisinin ne olduğu detaylı şekilde açıklanmışsa da, teori ile ilgili oluşabilecek yanlış algıların önüne geçilebilmesi için aynı zamanda teorinin neyi savunmadığı ya da neyi iddia etmediği de izaha muhtaçtır. Böyle bir çaba aşağıdaki beş alt başlıkta⁸¹ detaylandırılacaktır:

1. Sekülerleşme teorisi ilerici ya da sekülerist⁸² bir ideoloji değildir.
2. Sekülerleşme teorisi toplumların aynı şekilde sekülerleşeceğini iddia etmez.
3. Sekülerleşme teorisi modernleşmenin ateistleştirceğini iddia etmez.
4. Sekülerleşme teorisinin başat unsuru ibadet etme oranları değildir.
5. Sekülerleşme teorisi lokal değildir.

1. Sekülerleşme teorisi ilerici ya da sekülerist bir ideoloji değildir.

Sorular: Sekülerleşen toplumlar daha mutlu toplumlar mıdır? Sekülerleşme “çağdaşlığın” öncülü müdür? İnsanlığın ulaşacağı

81 Bu 5 başlıktan ilk 3'ü Steve Bruce'un fikirleri ile paralellik taşıırken, 4. ve 5. maddeler ise onun pozisyonundan farklılık arz etmektedir.

82 Sekülerleşmeyi savunan kişi ya da ideoloji için kullanılan kelime.

ileri nokta seküler kültürün hakimiyeti midir? Geçmişe nazaran sekülerleşen bir toplum daha iyi şartlarda mı yaşıyor demektir? Bireyler seküler toplumlarda mı deseküler toplumlarda mı daha iyi bir yaşamın parçası olurlar?

Cevap: Sekülerleşme teorisi bu sorulara yanıt aramamaktadır. Bu sorular etrafında yapılacak tartışmalarda ifade edilecek şeyler teorinin iddia ettiği şeyi ne yanlışlamakta ne de doğrulamaktadır (Bruce, 2002: 38). Amacı, sekülerleşmenin hangi süreçler sonucunda ortaya çıktığını açıklamak olan sekülerleşme teorisi, bu dönüşümün bireyler/toplumlar için iyi ya da kötü olması ile ilgilenmemektedir. Yani bir “gelişimden” değil “değişim”den bahsetmektedir, zira “değişim” değer yüklü bir kavram değil iken, “gelişim” toplumsal yapının işleyişine olumlu katkı yapan farklılaşmalar olarak adlandırılmaktadır (Sunar, 2015: 9).

Başta din olmak üzere doğaüstü alandan uzaklaşan toplumların daha iyiye gittiklerini iddia etmek hem sekülerleşme teorisyenlerinin hem de din sosyolojisinin alanına girmemektedir. Sekülerleşen toplumların dindar toplumlardan *de facto*⁸³ daha ileride olacağı iddiası ya da seküler toplumların deseküler toplumlara kıyasla daha mutlu/huzurlu olacağı savunusu, sekülerleşme teorisyenlerinin eserlerinde bulunmamaktadır. Aksine, sekülerleşme teorisyenleri olan Wilson (2000: 46), sekülerleşmenin ortaya çıktığı yerlerde huzursuzluğa neden olabileceğini ifade ederek şunları söylemektedir:

Bu gelişmeler [modernleşme ile gelen endüstrileşme ve şehirleşme] anti-sosyal davranışlarda ve suça yönelik davranışlarda artış eğilimi gösterebilir. Ahlâki olarak ciddi bir kırılmanın yaşandığı bu süreçlerde, değişimler kaçınılmaz olarak kamu

83 *De facto* Latince bir ifadedir. Birçok kullanım alanı olsa da özellikle uluslararası ilişkiler literatüründe sıklıkla karşılaşılar. “Pratikte, fiilen, gerçekte olan” anlamında kullanılır.

düzenini etkileyeceğinden ve kamu düzeninin bozulmaması için daha baskıcı yöntemlerde artış görülebilir. Modern hükümetler, hatta modern liberal devletler kamu düzenini sağlamak için çeşitli yöntemler tasarlayabilir: mobese kameralar, elektronik kelepçeler, üç kere işlenen ciddi suçlarda cezanın artırımı⁸⁴, göçmenler için vize istenmesi, zorunlu askerî eğitimi, devletin hoşgörüsüzleşmesi vb.

Görülebileceği gibi, sekülerleşme süreci insanları daha mutlu bir dünyanın parçası yapmak zorunda değildir. Aksine, dinin sağladığı ortak paydalardan oluşan sosyal destek bireyler için önemli olabilir. Bir yaratıcının varlığına olan inanç, iman ve ona yakın hissetmek bireysel anlamda huzur ve mutluluk getirici olabilir. Dinin kendisi, insanın varlığını anlamlandırması ve evreni tanımlamasında yol gösterici role sahip olabilir. “[Din], ferdin bilincinde (...) diğer insanlar ve evrenle ilgili anlam boşluklarını doldurarak [bireyin] kafasındaki sorulara cevap ver[eb]i[li]r. Böylece insan, toplum içerisinde bir kimlik kazanarak, bilincinde bir yeri olan çeşitli amaçlarını gerçekleştir[ebilir]” (Akyüz, 1998: 275). Bunun yanında din, bütünleştiriciliği ve sunduğu algılama çerçevesiyle toplumsal olayların anlaşılmasına ve toplumsal ilişkilerin düzenlenmesine de önemli katkılar sunabilir (Akyüz & Çapcıoğlu, 2011; Aydınalp, 2019; Meriç, 2005; Taştan, 2003: 11). Bununla birlikte, burada ifade edilenlerden farklı bir süreç de deneyimlenebilir ve doğaüstü alanın geçmişe kıyasla daha baskın hale geldiği toplumlar (desekülerleşen toplumlar) mutsuzlaşabilir, fakirleşebilir ve huzursuz zamanlar yaşayabilir. Ancak, bu kitap sosyoloji disiplini içinde kaleme alınmaktadır ve amacı olası bir toplumsal dönüşümün etrafı şeklinde fotoğrafını çekerek, ardındaki toplumsal sebepleri açıklamaktır. Bu sebeptendir ki, sekülerleşme sürecine

84 Amerika’da *Three Strikes Law* adı altında üçüncü kez ciddi suç işleyenler ağır cezalar alırlar. *Three strikes* ifadesi beyzbol oyununda topu üç kez ıskalayan oyuncunun dışarı atılmasından yola çıkılarak konulmuştur.

olumlu ya da olumsuz bir değerin atfedilmesi bu kitap özelinde mümkün görünmemektedir.

Bu iddia, *arabalılaşma* örneği ile somutlaştırılabilir. Örneğin belli bir toplumda son 10 sene içerisinde araba sayısında bir artış olmuş ise, bir sosyoloğun görevi araba miktarında böyle bir artış olduğunu, o toplumun geçmişe nazaran arabalılaştığını ifade etmek ve bu değişimin altında yatan olası sebepleri (ucuzlayan araba fiyatları, uygun banka kredileri, yolların daha güvenli hâle gelmesi vb.) ortaya koymaktır. Ancak, ülkedeki araba sayısının geçmişe kıyasla kayda değer şekilde arttığını sebepleri ile ortaya koyan araştırmacının arabalılaşmayı övdüğü iddiası, bilimsel olarak kanıtlanmaktan uzaktır. Aksine, arabalılaşmanın neden olduğu çevre sorunlarından dolayı kişisel olarak bu sürecin karşısında dahi yer alabilir. Böyle bir değişimin adını koyması, arabalılaşma sürecini desteklediği ya da karşısında yer aldığı anlamına gelmemektedir.

Sonuç olarak, sekülerleşme teorisi ne ilericidir ne de seküleristtir. Sekülerleşme teorisyenlerinin de sekülerleşen toplumların daha mutlu ve huzurlu olduğunu ifade etme zorunlulukları yoktur. Sekülerleşmenin “iyi bir şey” olup olmadığı sorusu bu kitabın cevap aradığı sorulardan biri değildir.

2. Sekülerleşme teorisi toplumların aynı şekilde sekülerleşeceğini iddia etmez.

Sekülerleştiği iddia edilen bir toplumdan tekil desekülerleşme örnekleri gösterilerek sekülerleşmenin gerçekleşmediği iddia edilebilmektedir. Ya da bireyler kendi öznel deneyimlerinden yola çıkarak sekülerleşmenin ortaya çıkmadığını savunabilmektedirler. Örneğin “Sekülerleşme yoktur.” iddiasını savunan bir kişi kısa bir süre önce namaza başlayan ya da örtünen bir kişiyi örnek olarak gösterebilmektedir. Bunlara ek olarak, resmi dinlere ait olmayan yeni dini oluşumların varlığı sekülerleşme teorisinin

çöktüğünü iddia edenler tarafından veri olarak kullanılabilir. Vurgulanmalıdır ki, sekülerleşme teorisi toplumların modernleşme ile yaşayacakları dönüşümleri senkronize yüzme (su balesi) gibi görmemektedir (Bruce, 2002: 39).

Kutu 9. Su Balesi Yapan Sporcular



Kaynak: www.minskспорт.by

Fotoğrafta görüldüğü gibi senkronize yüzme sporcuları yarışmalar sırasında aynı hareketi aynı saliseler içerisinde aynı artistik değerde bir arada yapmaya çalışırlar. Ancak sekülerleşme teorisi, modernleşen bölgelerin (bilimsel gelişmeler, kapitalizm ve kentleşmenin yaygınlaştığı yerlerin), su balesi sporcuları gibi aynı anda, aynı şekilde, aynı ufak detaylarla sekülerleşeceğini iddia etmemektedir. Sayısı binler-yüz binler-milyonlar ile ifade edilen kalabalıklar içerisinde birbirinden farklı doğrultuda dönüşümler gerçekleşmesi beklenmeyen bir durum değildir. Zira doğa bilimlerinin (fizik, kimya, biyoloji, mekatronik vb.) yöntemi ile toplum bilimlerinin (sosyoloji, felsefe, edebiyat, ilahiyat) yöntemleri ayrınlık arz etmemektedir. Doğa bilimlerinde istisnalar detaylı bir açıklamayı gerektirmektedir. Normal şartlar altında 100 derecede

kaynaması beklenen su, eğer kaynamıyorsa ya da daha erken kaynadı ise, bu durumda “anormalliğin” ardında yatan sebebin ortaya konması gerekmektedir. Ancak, toplumsal değişimlerin adını koyarken, toplumun tüm bileşenlerinin -istisnasız- aynı değişimin içinden geçtiğini iddia etmek çok mümkün görünmemektedir. Zira büyük toplumsal değişimlerde toplumun bir kesimi bir yöne giderken diğer kesimi geri dönüyor olabilir (Yılmaz, 2012) ya da çok farklı bir doğrultuda yoluna devam edebilir. Ortaya çıkan yeni toplum yapısında “eski”ye dair unsurların yer alıyor olması, değişimin yaşanmadığı anlamına gelmemektedir. Bununla beraber, bir müddet sekülerleşen bir toplum, desekülerleşmeye başlamış olabilir. Bu sebeple sekülerleşme sürecinin (ya da herhangi bir sosyal değişimin) doğrusal (linear) anlatısını savunmak sosyal bilimciler için mümkün görünmemektedir (Günerigök, 2018: 176). Niyetlenilmemiş sonuçlarla dolu olan toplumsal dönüşümlerde dönüşüme adını veren şey, tüm bu gidiş gelişler ve savrulmalar esnasında ortaya çıkan total değişimin topluma verdiği yeni şekildir.

Bu iddia “bisikletlileşme örneği” üzerinden daha somut hale getirilebilir. Eğer bir kasabada 10 sene önceki bisiklet sayısı 1000 (bin) iken, aradan geçen 10 sene içinde bisiklet sayısı nüfusta bir değişiklik olmamasına rağmen 2000’e (iki bin) çıkmış ise, o kasabanın “bisikletlileştiği” iddia edilebilir. Ancak muhakkak ki bu 10 sene içerisinde daha önce bisikleti olan kimi bireyler bisikletlerini satmış olabilirler. Bununla birlikte bisiklet almaktansa farklı ulaşım araçlarına yönelmiş olanlar da mevcut olabilir. Ancak tüm bu detaylar, son 10 sene içerisinde bahsi geçen kasabadaki bisiklet sayısının iki katına çıktığı ve kendi geçmişine kıyasla o kasabanın “bisikletlileştiği” gerçeğini değiştirmemektedir.

Bununla beraber, ortaya çıkan yeni dinî gruplar resmi ideolojiden ayrılanların sayısını karşılamaktan uzak ise, sadece var oldukları için sekülerleşme teorisine karşı bir tehdit oluşturma-

maktadırlar. Kaldı ki sayıdan bağımsız olarak bu yeni oluşan dini hareketin üyelerinden beklentileri ile önceki inancın beklentileri arasındaki farklılıkların neler olduğu da yine sekülerleşme tartışmalarında masada olmalıdır. Zira üyesi olunan yeni oluşum, bir öncekine kıyasla üyelerinin gündelik yaşamına daha az müdahale etme arzusunda ise, bu durumda oluşan bu hareketin dahi sekülerleşme sürecinin parçası olduğu ifade edilebilir.

Sekülerleşme teorisi, bireylerin sadece endüstrileşmiş ya da şehirleşmiş bir bölgede yaşamaya başladıkları için aynı anda sekülerleşeceklerini iddia etmemektedir. Hayatın diğer toplumsal olgularını yok sayarak (göç, iç savaş, ağır ekonomik krizler, doğal afetler vb.) kişilerin doğüstü alan ile kurdukları ilişkileri değerlendirmek, toplumsal dönüşümleri anlama noktasında sağlıklı sonuçlar vermeyebilir. O nedenle, sekülerleşmenin senkronize şekilde gerçekleşeceğini, modern bir toplumda yaşamaya başlayan her bireyin hemen seküler bir kültürün parçası olacağını ya da o toplumda hiç kimsenin desekülerleşmeyeceğini iddia etmek sosyoloji disiplini açısından savunulabilir değildir. Toplumun farklı noktalarında desekülerleşme süreçleri yaşanabilir ve eğer bu genel bir fotoğraf çekilmesinin önünde engel değilse “Sekülerleşme teorisi çöktü.” iddiasında bulunmak zorlama bir çıkarım olacaktır. Sekülerleşme özelinde uzun dönemli bir istikrar ortaya konulabildiği halde, eğer tekil desekülerleşme örnekleri ile teorinin çöktüğü ifade edilirse, bu durumda doğa (fen) bilimleri ve sosyal bilimler arasındaki yöntem farklılığının ortaya konması gerekmektedir. Zira farklı bileşenlere sahip toplumlarda birbirinden farklı yaşam tarzlarıyla karşılaşılabilir. Bu yaşam tarzlarından birinin güngeçtikçe yaygınlaşıyor olması, diğer tarzların yok olduğu ya da olacağı anlamına gelmemektedir. Söz konusu sekülerleşme ise, her ülkenin tek bir reçetesi olmadığı gibi, her toplumun tek tek farklı bireyleri için

de kullanabileceğimiz bir reçetesi -en azından şimdilik- bulunmaktadır (Bruce, 2002: 40).

3. Sekülerleşme teorisi modernleşmenin ateistleştireceğini iddia etmez.

Özellikle Cox, Stark, Hadden gibi akademisyenler sekülerleşme teorisini bir Aydınlanma projesi gibi gördüklerini ifade ederler. Daha çok Saint-Simon, A. Comte, K. Marx, M. Weber, E. Durkheim gibi sosyolojinin kurucu babalarına ve sosyolog olmasa da psikanalizin kurucusu S. Freud'a atıfta bulunurlar. Özellikle Saint-Simon ve Comte'un endüstri toplumuyla birlikte "dinin yer-yüzünden silineceği" iddialarını sanki sekülerleşme teorisinin iddiasıymışçasına ortaya koymaktadırlar. Bu sebeptendir ki, inançlı olup olmama, birçok akademisyen için dindar olmanın ya da desekülerliğin yer yer tek kriteri olarak kabul edilmektedir. Akademik çalışmalarda "Tanrı gerçekten var mıdır?", "Cennet ve Cehennem var mıdır?", "Diriliş günü var mıdır?", "İsa'nın sizi kurtardığını düşünüyor musunuz?" (Mutlu, 1996; Weigert & Thomas, 1974) tarzındaki sorular, sekülerleşme tartışmalarında başat rol üstlenmektedir.

Hâlbuki kişilerin yaratıcı inancına ya da din inancına sahip olması onları sekülerleşme tartışmalarından soyutlamamaktadır. Bireyler yaratıcının varlığına inanabilir ve bir dinin mensubu olduklarını ifade edebilirler. Böyle bir bilgi, o bireylerin gündelik yaşantısında dinin emir ve yasaklarını yerine getirdiği anlamına gelmeyebilir (Demir, 2018: 301; Odabaşı, 2016: 130; Suryana, t.y., 56-61). O nedenle, kuşaklararası kıyaslama yapmadan sadece yaratıcı inancı üzerinden sekülerleşme tartışması yapmaya çalışmak, konu özelinde sağlıklı sonuçların ortaya çıkmasına neden olabilir.

Giresun ilinde üç kuşak arasında dinî değerlerin toplumsal yaşayıştaki boyutlarını ve kuşaklararası tutum farklılığını ortaya

koymaya çalışan Mustafa Bakırcı'nın (2010: 181-203) ulaştığı sonuçlar, yukarıda ifade edilenleri somutlaştırmaktadır. Zira söz konusu Allah inancı olduğunda üç kuşağın birbirine yakın olan oranları konu dinî ibadetlere geldiğinde farklılaşabilmektedir.

Tablo 4. Giresun İlinde Dinî Değerlere Yönelik Kuşaklararası Tutum Farklılıkları			
	1. Nesil	2. Nesil	3. Nesil
Allah İnancı	%100	%100	%98,8
İşe Başlarken Besleme Çekme	%59,4	%47,1	%22,3
Her Zaman Dua Etme	%65,5	%58,7	%40,7
Beş Vakit Namaz	%67,3	%45,4	%18
Cuma Namazı	%75	%61,9	%34,6
Oruç Tutma	%89,6	%91,2	%76
Kurban İbadeti	%60,4	%41,6	%24,1
Kendini Çok Dindar Bulma	%19,5	%12,8	%6

Örneğin “bir işe başlarken besleme çekme sıklığı” 1. nesilde %59,4 iken, bu oran 2. ve 3. nesiller için önce %47,1’e, ardından %22,3’e düşmektedir. Benzer bir düşüş, dua etme sıklığında da görülmektedir. 1. nesil katılımcıların %65,5’i dua ederken, bu oranlar 2. ve 3. nesiller için sırasıyla %58,7 ve %40,7’ye düşmektedir. Beş vakit namaz kılanların oranı 1. nesil için %67,3 iken, bu oran 2. ve 3. nesiller için önce %45,4’e ardından %18’e düşmektedir. Her zaman Cuma namazı kılanların oranı da beş vakit namaz kılanların oranı gibi yeni kuşaklarda düşme eğilimi göstermekte-

dir. 1. nesil katılımcıların %75'i Cuma namazlarını kılyorken, bu oran 2. ve 3. nesiller için sırasıyla %61,9 ve %34,6'ya düşmektedir. Ramazan ayında oruç tutanların oranı 1. nesil için %89,6 iken, bu oran 2. ve 3. nesillerde %91,2 ve %76 olmaktadır. Kurban ibadetini sürekli yerine getirdiğini söyleyenlerin oranı 1. nesilde %60,4 iken, bu oran 2. ve 3. nesil için önce %41,6'ya ardından %24,1'e düşmektedir. Tüm bu oranlardan sonra 1. nesilde kendisini "çok dindar bulan"ların oranının (%19,5) 3. nesle kıyasla (%6) 3 kat fazla olması şaşırtıcı olmayacaktır. Zira, Allah inancı noktasında farklılık taşımayan kuşaklar, söz konusu İslam dininin ibadetleri olunca, birçok farklılık sergilemektedir.

Buna benzer bir sonuç, Ahmet Aktaş'ın Siirt için yaptığı çalışmada da göze çarpmaktadır. Örneğin, Siirtli gençlerin kendi ebeveynlerine kıyasla kentteki şeyh ve tarikatlara bağlılıkları daha azdır (Aktaş, 2016: 96). Bu onları inançsız yapmasa da, dinî şahıs ya da tarikatların kendi hayatlarında köklü dönüşümler yapabilecek düzeyde olmaması (ebeveynlerine kıyasla) sekülerleşme göstergesidir. Siirtli gençler sekülerleşmek için Allah inancından yoksun olmak zorunda değildir.

Kitabın önceki bölümlerinde sıklıkla sekülerleşme kavramının inançsızlaşmak ile karıştırılmaması gerektiği vurgulanmıştı. O nedenle kitabın bu bölümünde detaylı açıklama tekrar yapılmayacaktır. Kısaca vurgulanmalıdır ki, sekülerleşme teorisi, modernleşmenin gerçekleştiği coğrafyaların inançsızlaştığını ya da inançsızlaşacağını iddia etmemektedir (Bruce, 2002: 41). Bireylerin yaratıcıya duydukları inanç ve bağlılığın son bulacağı üzerine bir tahmin yürütmemektedir. Teori, modernleşme ile birlikte doğaüstü alanın gücünün azalacağını savunmakta, bunun ötesinde bir iddiada bulunmamaktadır. Muhakkak ki, herhangi bir doğaüstü öğretinin toplumsal gücünün ya da prestijinin azalması, ona inanan kişilerin sayısında azalmaya eşlik edebilir. Ancak böyle bir

süreç dahi teorinin “Sekülerleşmenin sonu ateizmdir.” şeklinde özetlenecek ham bir iddiaya indirgenmesi için sebep değildir.

Bununla beraber, sekülerleşme teorisi geçmişe bakarak gelecek çizmemektedir. Tarihin önceden tahmin edilebilen bir şey olmasından kaynaklı,⁸⁵ sekülerleşme teorisinin de bir gelecek inşa etme şansı mümkün görünmemektedir. Teori, modernleşen toplumlarda doğüstü alanın toplumsal gücünün neden azaldığını sorgulamakta ve ortaya analitik bir açıklama koymaya çalışmaktadır. Ulaştığı sonuçları da “yanlışlanabilmek”⁸⁶ kaydıyla ortaya koymaktadır.

4. Sekülerleşme teorisinin başat unsuru ibadet etme oranları değildir.

Yukarıdaki sayfalarda, tanrı inancına sahip olmanın tek başına sekülerleşme tartışmaları için yeterli olmadığı, aynı dini inanca sahip olanların ibadet etme sıklıklarının farklılaşabileceği anlatıldı. Ancak, özellikle Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerde, ibadet etme sıklığı/oranındaki değişimler de sekülerleşme tartışmaları için yeterli olmaktan uzaktır.

85 Örneğin, 2000’li yılların başlarında ortaya çıkan Facebook ve Twitter gibi sosyal medya organları, ortaya çıktıkları dönemden şu ana kadar ulusal ve uluslararası boyutlarda, toplumların gündelik yaşamını etkileyecek dönüşümlerin yaşanmasına sebep olmuşlardır. Muhtemelen 2003 yılında, yani Facebook kurulmadan bir sene, Twitter yayın hayatına girmeden 3 sene önce, gelecekle ilgili iddialarda bulunan bir sosyal bilimcinin Facebook ve Twitter’ın varlığını hesaplayamadığı -hesaplayamayacağı- için iddia ettikleri gözden geçirilmeye muhtaç hâle gelecekti.

86 Yanlışlanabilirlik ilkesi Karl Popper’a aittir. Popper (2002: 47-48), bir teorinin bilimsel olabilmesi için “doğrulanması” değil “yanlışlanması” gerektiğini ifade ediyor. Yani çürütülmeye açık olmalı. Bir teorinin çürütülmeye açık olmaması onun güçlü olduğunu değil, bilimsel olmadığını gösterir. Komplo teorileri ya da dini iddialar Popper’e göre yanlışlanmaya açık olmadıkları için bilimsel değildirler. Allah’ın varlığı ya da yokluğu, depremlerin dış güçler tarafından yapılıp yapılmadığı, uzaylıların insan kılıfında aramızda olup olmaması “yanlışlanamayacağı” için bilimsel ifadeler değildirler. Bu iddiaları test etme ya da gözlemlene şansına sahip değiliz. O nedenle bir teorinin (iddianın) bilimsel olabilmesi için (bilimsel olması teorisinin doğru olduğu anlamına gelmez) öncelikle test edilebilir ve yanlışlanabilir olması gerekmektedir.

Hristiyanlık eksenli sekülerleşme literatürü, sekülerleşmeyi ölçmek için ibadet etme oranlarını başat kriterlerden biri olarak kullanmaktadır. Örneğin Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case* adlı eserinde Avrupa sekülerleşmesini tartışırken kitabının merkezine inanç ile birlikte kiliseye gitme sıklığını koymuştur (Davie, 2002: 6-7). Pippa Norris ve Ronald Inglehart (2008) da sekülerleşme teorisiyle ilgilenen Batı kökenli diğer birçok sosyolog gibi -söz konusu Hristiyan bir ülke ise- ibadet etme sıklığını en önemli kriterlerden biri olarak kullanmışlardır. Bruce'un (2001), Stark'ı eleştirmek için yazdığı "Christianity in Britain, R.I.P."⁸⁷ makalesindeki neredeyse tüm parametreler ya da istatistik bilgileri de yine kilise üyeliği ya da kiliseye gitme sıklığıyla ilgilidir. Açıkçası, "Kiliseye gitme oranları hiçbir şekilde dikkate alınmamalı." gibi bir fikir, bu kitap özelinde savunulmuyorsa da bu satırların yazarına göre bu yöntemin, yani ibadet etme oranının/sıklığının Müslüman çoğunluğa sahip bir ülke için kullanılması, sağlıklı sonuçların ortaya çıkmasına sebebiyet verebilir.

Sekülerleşme tartışmaları içerisinde, toplumsal dönüşümler konusunda izlenim sunacağı düşünülen tüm kriterler muhakkak ki dikkate alınmalıdır. Ancak Hristiyan çoğunluğun yaşadığı ülkelerde sekülerleşmeyi ölçmek için ibadet etme sıklığına ya da diğer dinî ritüelleri yerine getirme oranına bu kadar önem verilmesi, hem Hristiyanlık'ı gündelik yaşama dokunmayan, sadece ibadetten oluşan bir öğretiye indirgemekte, hem de diğer doğaüstü öğretiler için de aynı metodu kullanma sorununu ortaya çıkarmaktadır. Thomas Luckmann'ın (1963: 28), modern Avrupa toplumlarındaki din yaşantısını ya da dinin doğasını anlamak için kullandığı "kilise-orijinli din" ya da "kilise-merkezli din" ifadeleleri, Batılı din sosyologlarının neden Kilise'yi merkeze aldıklarını daha açık hale getirmektedir. Ancak, söz konusu ülke Türkiye

87 Çevirisi: Hristiyanlık Britanya'da Öldü, Toprağı Bol Olsun.

ya da bir başka Müslüman çoğunluğa sahip ülke ise, ibadet etme oranındaki artış-azalış, sekülerleşme özelinde yaşanması muhtemel toplumsal dönüşümlerin fotoğrafını sağlıklı yansıtamayabilir. 21. yüzyıl Hristiyan dünyası için kiliseye devam etme sıklığının merkezde olması, Luckmann'ın vurguladığı gibi Hristiyanlık-merkezli sekülerleşme tartışmaları için bir nebze anlaşılır olsa da, Müslümanların çoğunluğu oluşturduğu toplumlar için ibadethanelere gitme sıklığından daha farklı kriterlere ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun akla gelen ilk sebebi 21. yüzyılda deneyimlenen Hristiyanlıkla aynı yüzyılda deneyimlenen İslam arasında gündelik yaşama nüfuz etme noktasında farklılıkların olmasıdır.

İslam dini Kur'an-ı Kerim, hadisler, din adamlarının fetvaları, ailevi yönlendirmeler ve benzeri araçlar ile gündelik yaşama nüfuz etmeye çalışırken, günümüz Hristiyanlık'ı görelî olarak gündelik toplumsal yaşama daha az nüfuz etme durumundadır. Her Cuma namazına katılan, Ramazan ayı boyunca oruç tutan, Hacca giden, zekât veren ve benzeri ibadetleri yerine getiren bir Müslümanın, ibadete ayırdığı zamanlar dışında İslam dininin ona emrettiklerinin ne kadarını yerine getirdiği, arkadaş/eş/iş/şehir seçimlerinde dini ne kadar önemseddiği, kılık kıyafet/yeme içme/cinsellik konularında İslam'ın emir ve yasaklarını ne kadar dikkate aldığı (Aydınalp, 2012), "aile bütçesinin planlanmasında harcama kalemlerinde nelere ne ölçüde yer ayırdığı, kazanç ve tüketimde haram ve helâllere dikkat edip etmediği, yemek kültüründe dinin nasıl yer aldığı, karı koca arasındaki mahrem yakınlığı dinin nasıl etkilediği, [ve] dinen özel anlamı olan gün ve geceleri nasıl değerlendirdiği" (Amman, 2010: 60), sekülerleşme tartışmalarının başat konularındandır. Bunlara ek olarak, tüm bu konularda önceki kuşaklar ile yeni kuşaklar arasındaki farklılıkların ortaya konması sekülerleşme tartışmalarının doğasındandır. Özellikle Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerde, bir bireyin ibadetlerini yerine getiriyor olması, onun

gündelik yaşamını sekülerleşme tartışmalarından soyutlamamaktadır. Yani belli bir doğaüstü öğretiye inanıyor olmak ve onun ibadetlerini yerine getiriyor olmak, mutlak surette o öğretinin emrettiği şekilde gündelik yaşamın tanzim edildiği anlamına gelmeyebilir.

Sonuç olarak bu kitap, ibadet etme oranının ya da inanç sahibi olmanın önemsiz olduğunu ve kullanmaya değmeyecek kriterler olduğunu iddia etmemektedir. Aksine, bu kriterlerin sekülerleşme süreci ile ilgili toplumsal dönüşümleri betimleme ve anlama noktasında izlenim verecekleri aşikârdır. Ancak, özellikle Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerde sekülerleşme teorisinin başat unsuru olarak inanç ve ibadet kriterlerinin öncelenmesi, sağlıklı sonuçlara ulaşılmasını engelleyebilecektir.

5. Sekülerleşme teorisi lokal değildir.

Klasik sekülerleşme teorisinin savunucularının iddia ettiği şey, Avrupa, ABD, Kanada, Yeni Zelanda ve Avustralya'da gerçekleşen sekülerleşmenin ardındaki sebebin modernleşme süreci olduğudur. Steve Bruce, kendi sekülerleşme paradigmasını açıklarken bunun evrensel bir iddia taşımadığını, aynen Weber'in Protestan Ahlakı tezinde olduğu gibi, belli bir tarih aralığında ve belli bir coğrafya içinde din-toplum-modernleşme arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullanıldığını ifade etmiştir (Bruce, 1999b: 265; 2006: 35). Bruce'un bu tarihsel kısıtlaması Protestan Reformu'nu başlangıç olarak kabul ederken, coğrafi olarak da Avrupa ülkeleriyle Avrupa kökenli yukarıdaki ülkeleri kapsamaktadır. Bu sebeple Bruce'un sekülerleşme paradigması tarihinde Protestan Reformu olmayan ülkelere uygulanamamaktadır. Ancak bu kitap, Bruce'un aksine, sadece Batı Avrupa, Birleşik Devletler ya da diğer Avrupa kökenli ülkelerin değil, dünya üzerinde Protestan Reformu'nu deneyimlememiş diğer modern ya da modernleşmekte olan ülkelerin (Japonya, Güney Kore, Türkiye, Latin Amerika ülkeleri vb.) ve top-

lumların da sekülerleşeceğini/sekülerleştiğini iddia etmektedir. Yani "bilimsel gelişmeler, endüstriyel kapitalizm ve kentleşmenin bir aradalığı, baskın doğaüstü güçten ve mekândan bağımsız olarak sekülerleşmeye sebep olmaktadır" iddiasını savunmaktadır.

Burada ifade edilen şey, dünya üzerinde meydana gelmiş olan tüm sekülerleşme süreçlerinin ardındaki sebebin, modernleşmenin bu üç ayağının bir araya gelmesi olduğu değildir. Aksine, muhakkak ki geçmişine kıyasla daha sekülerleşen toplumların her biri ayrı bir çalışmayı hak etmektedir. Bu kitabın iddiası, "Sekülerleşen tüm toplumların ardında modernleşme süreci vardır." değildir. Kitap, "modernleşen toplumların sekülerleşmesinin tesadüf olmadığını" savunmaktadır. Teoriye göre ülkeler ekonomik olarak geliştikçe ve günün teknolojisi uygulama alanı buldukça doğaüstü alanın toplumsal gücünün azalması beklenmektedir.

Örneğin, geçmişe kıyasla daha modern bir dönemi deneyimlemekte olan Latin Amerika ülkeleri, Avrupa topraklarından ve kültüründen uzak olsalar da benzer sekülerleşme süreçlerinden geçmektedirler. Pew Research Center (2014, 13 Kasım) tarafından yayımlanmış olan rapora göre, dinî pratikler, inançlar ve üyeliklerde kıtanın geneline yayılan bir azalma mevcuttur. Kıtanın baskın doğaüstü öğretisi olan Katoliklik, 1950'lerden itibaren hızlı bir düşüş içerisinde. Rapora göre, 1960'ların ortasına kadar Latin Amerika ülkelerinin yüzde 90'ından fazlası Katolik iken, bu rakam 2013 yılı itibarı ile yüzde 69'a düşmüştür. Bu dönüşüme paralel olarak, Katolik inancında kabulü mümkün olmayan kürtaj, boşanma ve eşcinsel evliliklerin onayında artışlar söz konusudur. Brezilya, Arjantin, Meksika, Şili ve Uruguay gibi Latin Amerika ülkelerinde eşcinsel evlilikleri onaylayanların oranı yüzde 45'in üzerine çıkmıştır. Yani zamanında yüzde 90'ı Katolik olan ülkelere, neredeyse sokaktaki her iki kişiden biri eşcinsel evliliğin yasal olmasını savunur hale gelmiştir. Raporun, doğum kontrolü ve bo-

şanma ile ilgili bölümleri de yine yaşanan sekülerleşme sürecini göstermesi açısından önemlidir:

Birçok Katolik, kilise öğretilerinin güncellenmesi gerektiğini düşünüyor. Örneğin, Latin Amerika boyunca Katoliklerin %66'sı doğum kontrolü için doğal olmayan yollara Kilise'nin izin vermesi gerektiğini söylüyor. Şili, Venezüella, Arjantin ve Uruguay'da her 10 kişiden 8'i Kilise'nin doğum kontrol yöntemlerine dair öğretilerinin değişmesini istiyor. Bu rakam Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşayan hispanikler⁸⁸ için %72. Boşanma konusunda benzer bir tutum söz konusu. Latin Amerikalı Katoliklerin %60'ı kendi Kiliselerinin boşanma konusunda eski görüşünden vazgeçmesini, boşanmanın artık yasak olmaması gerektiğini ifade ediyor. Aynı şekilde Şili'deki Katoliklerin %82'si, Uruguay'da %78'i, Arjantin'de %77'si yine boşanma konusunda Kiliselerinin öğretisinin değişmesini istiyor. (Pew Research Center, 2014, 13 Kasım: 23-24)

Bu iddiaya, Latin Amerika'da yükselen Protestan grupların varlığından bahsedilerek karşı çıkılabilir. Çünkü Latin Amerika ülkelerinde hızla yayılan Protestanlık, araştırmacılar tarafından kıtadaki en aktif/dinamik sosyal hareketlerden biri olarak adlandırılmaktadır (Gaskill, 1997; Gill, 1999). Ancak böyle bir itiraz üç noktada karşı argüman sunulabilir. Birincisi, 1950'den bu yana Katolik Kilisesi'ne üye olanların oranı yüzde 94'ten yüzde 69'a düşmüş iken, Protestanların oranı yüzde 3'ten yüzde 19'a çıkmıştır. Yani Protestanların artışı, Katoliklikten kopanları dengeleyememektedir. İkinci karşı argüman ise, bu çalışmadaki sekülerleşme tanımı ile ilgilidir. Sekülerleşme inançlı birey sayısındaki değişimle birlikte, inancın gündelik yaşama dokunduğu alanların artışı ya da azalışı ile de ilgilenmektedir. Latin Amerika'da inancın gündelik hayata yansıdığı alanlarda, yani boşanma, kürtaj, eş-

88 Amerika'ya Latin Amerika ülkelerinden gelenler için kullanılan bir kavram. Çoğunlukla dilleri İspanyolcadır.

cinsel evlilikler, evlilik öncesi cinsellik gibi konularda, doğaüstü alanın toplumsal gücü ve yaptırımı azalmaktadır. Üçüncü karşı argüman ise, Protestan kilisesindeki artışın bir açıdan bakılınca sekülerleşme olarak da okunabilecek olmasıdır. Din değiştirmenin ağır toplumsal yaptırımlar ile sonuçlandığı ülkelerde, belli bir zaman sonra, din değiştirenlere karşı daha toleranslı olunmaya başlanmış ise, bu açık sekülerleşme süreçlerinden biridir. Zira geleneksel toplumlarda din, seçilebilen ve kişinin kararlarına bırakılan bir olgu olmanın çok ötesinde toplumsal gerçekliğe sahiptir. Doğulduğu anda "sahip olunan" ve "ölene kadar sorgulanmaksızın inanılacak olan" dinin, inanç alternatiflerinden birine dönüşerek seçilen bir "şey" haline dönüşmesi, modernleşme süreci ile bireyselleşen toplumların karakteristik özelliklerindendir.

Sekülerleşme teorisinin Latin Amerika ülkeleri ile birlikte Doğu ve Orta Avrupa'daki eski Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB)'nin ülkelerinde yaşanan dönüşüme açıklama getirip getiremeyeceği de önemli bir çalışma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak ifade edilmeli ki, bu ülkelerin hepsini içine alacak şekilde açıklama getirmek çok mümkün görünmemektedir. Zira bazı ülkelerde SSCB dağıldıktan sonra dini canlanma yaşanırken, bazılarında sekülerleşme süreci hızlanmıştır. Örneğin, Azerbaycan bağımsızlığını ilan ettikten sonra din-toplum ilişkilerinde dinin lehine önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bağımsızlıktan kısa süre sonra kayıtlı cami sayısı 230'a, gayri-resmi camilerin sayısı ise 900'e ulaşmıştır. Birçok bölgede camilere medreseler de eşlik etmiş, özellikle orta ve genç nesilde bu dönüşüm daha belirgin şekilde hissedilmiştir. Asaf Ganbarov (2009: 34-35), Sovyet otoritesinin kaybolmasıyla oluşan boşluğun Azerbaycan'da din ile doldurulduğunu iddia etmektedir. Bununla birlikte, komünizm zamanında bazı devletlerin sekülerleşmeyi empoze etmeleri sebebi ile kilise üyeliklerinde sert bir düşüş gerçekleşmişse

de, bu süreç, ülkelerin kendilerine özgü tarihleri sebebi ile aynı şekilde deneyimlenmemiştir. Steve Bruce'un *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*⁸⁹ kitabı ile Dünya Değerler Atlası'nın verilerini kullanan Alar Kilp şunları ifade etmektedir:

1937 ile 1980 arasında, Polonya'daki ibadet yerleri ve tam zamanlı din adamlarının sayısı ikiye katlanmıştır. WVS'nin [Dünya Değerler Araştırması] daha önceki çalışmaları Macaristan'da 1980'lerde bazı dindarlık artışlarına işaret etmektedir. Diğer toplumlarda (örneğin Doğu Almanya, Çek Cumhuriyeti, Slovenya) ise Komünist rejim döneminde dindarlık düzeyleri azalırken, aynı eğilim Komünist rejimin çöküşünden sonra da devam etmiştir. (Kilp, 2009: 206-207)

Belirtilmelidir ki, sekülerleşme teorisinin, bir toplumun deneyimlediği dönüşümü açıklayıp açıklayamayacağına dair tartışma yapmak için, öncelikle o ülkede modernleşmenin üç ayağının gerçekleşip gerçekleşmediğine bakmak gerekmektedir. Post-komünist ülkeler⁹⁰ özelinde yakın dönemde ortaya çıkacak toplumsal değişimler, eğer modernleşmenin bahsi geçen ayakları deneyimlenirse, sekülerleşme teorisi özelinde yapılan tartışmalar için önemli bir çalışma alanı olacaktır. Daha düşük modernleşme derecesi ve komünist rejimlerin toptancı-kolektivist toplumsal ahlâkın bir sonucu olarak ortaya çıkan kültürün, gerçekleşen yapısal dönüşümler ile nereye doğru evrileceği, heyecanlı tartışmaların öznesi olmaya adaydır.

Örneğin, 20. yüzyılın sonunda post-komünist ülkeler arasında gelişmiş ekonomiye sahip olanlardan Slovenya'nın durumu, sekülerleşme teorisi özelinde daha yakından incelenebilir. 1991 ve 2002 yıllarında Slovenya için yapılan nüfus çalışmaları, Slo-

89 Seçim ve Din: Rasyonel Seçim Teorisi'nin Kritiği.

90 Post-komünist kavramı Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği dağıldıktan sonra bağımsızlığını ilan etmiş devletler için kullanılmaktadır.

venya'daki Katoliklerin oranının %71,36'dan %57,80'e düştüğünü ortaya koyarken, ateistlerin sayısının da %4,35'ten %10,10'a yükseldiğini göstermektedir (Sturm, 2004: 608).

Slovenyalıların değer yönelimleri, post-komünist alanın olağan yönelimlerinden ziyade Batı Avrupa Hristiyan toplumlarının sanayi sonrası dönemlerine daha yakındır. Slovenler arasında, kürtaj, ötanazi, eşcinsellik, boşanma, sıradan cinsel ilişkiye girme ve evlilik dışı cinsel ilişkiyi hiçbir şekilde onaylamayanların düzeyi komünizm sonrası toplumların ortalamasından daha düşüktür. (Kilp, 2009: 221)

Buna ek olarak, Norris ve Inglehart (2008: 127) da post-komünist ülkelerde daha yüksek yaşam standardına ve daha iyi eğitim koşullarına sahip olanların dine daha az önem verdiklerini vurgulamaktadırlar. Özellikle Çek Cumhuriyeti/Estonya ile Romanya/Arnavutluk arasındaki farklı sekülerleşme derecelerini insani gelişmişlik düzeyi ile ekonomik ilerlemeye bağlamaktadırlar.

Ancak tekrar ifade edilmeli ki sekülerleşme teorisi, dünyanın herhangi bir noktasında, doğaüstü-toplum arasında deneyimlenen tüm ilişkilere açıklama getirmek için değil, modernleşmekte olan toplumların yaşadıkları uzun soluklu dönüşümleri açıklamak için ortaya konmuştur. O nedenle, modernleşme sürecinden uzak olan toplumların sekülerleşmeleri nasıl ki sekülerleşme teorisyenleri için bir veri değilse, aynı şekilde modernleşme sürecini yaşamamış toplumların da desekülerleşmesi teorisinin yanlışlandığı anlamına gelmemektedir.

barajlarda çalışan mühendisler, muhtemelen barajların bu -dolaylı- etkisinin farkında değillerdir. Daha fazla para kazanma hırsı ile hastalıklara karşı ilaçlar üreten ilaç şirketlerinin çalışanları, yine muhtemelen ürettikleri ilaçların dine olan ihtiyacı azaltacağıının farkında olmadan çalışmalarını yürütmektedirler. Farkında olsalar da bunu amaçlamış olma ihtimalleri yüksek görünmemektedir. Tüm bu dönüşümler, yani bilimsel gelişmeler sebebi ile dine ve diğer doğaüstü öğretilere daha az insanın başvurması, ateist ya da deist birey sayısında artışla sonuçlanmak durumunda değildir. Zira doğa olaylarını sebep-sonuç ilişkisi içinde açıklayan rasyonel bilinç düzeyindeki artış, modern tıbbın gelişimi ile doğaüstü güçlere olan ihtiyacın azalması ve yeni kitle iletişim araçları ile ortaya çıkan kültürel dönüşümler bireylerin sahip oldukları inançlarını sorgulamalarına neden olmak zorunda değildir. Vurgulanmak istenen şey, bu değişimlerin, sahip olunan inancın gündelik yaşamdaki etkinliğini azaltma gücüdür.

BÖLÜM 9

Diğer Teoriler

Sorun şu ki, fikirlerimiz oldukça yapışkandılar. Bi kere bir teori ürettiğimizde, artık fikrimizi değiştirme noktasında çok hevesli olmayız. Bu sebeple bireylerin teorilerini ortaya atmak için beklemeleri daha iyidir. Zayıf kanıtlar üzerine fikirlerinizi inşa ederseniz, daha sonra karşılaşacağınız ve iddialarınızla tezat oluşturacak bilgileri -ki bu bilgiler sizinkilere kıyasla çok daha geçerli olsa bile- doğru değerlendirmekte sorunlar yaşarsınız.

Nassim Nicholas Taleb, *The Black Swan*, 2010, s. 144.

SOSYOLOJİ DİSİPLİNİ, TOPLUMSAL OLAYLARI AÇIKLAMAK ve çözümlemek için teorileri kullanmaktadır. Ünver Güney'in (2006: 510) ifade ettiği gibi,

(...) somut olguların kavramlar aracılığı ile aralarında bağlantılar kurulması suretiyle bir tür soyutlaştırılmasından ibaret olan teori, aynı zamanda deneye imkân veren bir alanda sistematik tahmin ve açıklamalar getiren ve kavramlardan oluşan fikri bir alet işlevini görmekte; toplumsal fenomenler arasındaki karmaşık ilişkileri ancak teoriler aracılığı ile bir 'paradigma' ya da düşünsel bir 'model'e oturtmak ve böylece araştırmaya sistematik bir fikri derinlik ve genişlik kazandırmak mümkün olmaktadır.

Bu nedenle, sosyoloji içinde sosyal deneyimlere çeşitli perspektiflerden bakan farklı teoriler ortaya çıkmıştır. Sekülerleşme alanı da bu farklı perspektifler ile zenginleşmiştir. Zira sekülerleşme, akademi dünyasında herkesin üzerinde anlaşmış olduğu bir kavram olmadığından, sekülerleşmeyi tanımlama ve ölçme konusundaki derin anlaşmazlıklar, çağdaş din sosyolojisi dünyasının karakteristik özelliklerinden biri haline gelmiştir. Akademisyenlerin kendi tanımlarından yola çıkarak pozisyonlarını sağlamlaştırmaya çalıştığı bir ortamda, sekülerleşme kavramı da birden çok efendisi olan hizmetçi pozisyonuna dönüşmüş durumdadır. Eğer birbirinden farklı sosyologlardan ve teologlardan "Sekülerleşme nedir?" ve "Sekülerleşme nasıl ortaya çıkmaktadır?" sorularına kısaca yanıt vermeleri istenseydi, muhtemelen yanıtları birbirinden farklı olacak; ancak bu yanıtlar kısa olmayacaktı.

Bu kitap ise klasik sekülerleşme teorisinin, yani "modernleşme sekülerleştirir" iddiasındaki teorisinin, hem Batı Avrupa'da hem de diğer modernleşen ülkelerde yaşanan doğaüstü alanla ilgili toplumsal dönüşümlere açıklama getirebildiğini savunmakta ve bu iddiasını Türkiye özelinde ampirik veriler ile ortaya koymaktadır. Ancak sekülerleşme süreçlerinin ardında farklı sebepler olabileceğini iddia eden başka teoriler de özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinde din sosyolojisi alanında etraflıca tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışmalar arasında özellikle üç teori öne çıkmaktadır:

1. Dinî Pazar Modeli (DPM)
2. Varoluşsal Güvenlik Teorisi (VGT)
3. Dinî Bireyselleşme Teorisi (DBT)

Kitabın bundan sonraki bölümünde kısaca bu teorilerin temel iddiaları tartışılacak ve sekülerleşme süreçlerini açıklamada neden yeterli olmadıkları detaylı şekilde açıklanacaktır.

1. Dinî Pazar Modeli (DPM)

DPM savunucuları, klasik sekülerleşme teorisyenlerinin iddia ettiklerinin doğru olmadığını, son 150 yıldır modernleşme ve sekülerleşme arasında olduğu iddia edilen organik bağın modern ve dindar bir topluma sahip olduğunu iddia ettikleri Amerika Birleşik Devletleri örneği ile çürüdüğünü ifade etmektedirler. Bununla beraber Güney Yarım Küre'de artan Hristiyanlık, gelişen dünyada Pentekostalizmin⁹¹ yükselişi, İslam'ın küresel bir boyut kazanması da yine klasik sekülerleşme teorisinin DPM savunucuları tarafından sorgulanmasına neden olmuştur.

Avrupalı toplumların deneyimlediği sert sekülerleşme sürecini ise, klasik teori gibi modernleşme sürecine değil, dinsel anlamda serbest piyasa ekonomisine sahip bir sistemin Avrupa'da olmamasına bağlamaktadırlar. DPM savunucuları, dinî alanda tekelciliğin var olmasıyla kalitesiz ürünlerin ortaya çıkacağını ve toplumun dine olan talebinin düşeceğini iddia etmektedirler. DPM, bireylerin din ile kurdukları ilişkiyi, içinde arz-talep, kar-maliyet, piyasa, müşteri, tüketici, üretici vb. kavramlar ile açıklamaya çalışmaktadır. Bu sistemde halk tüketici olarak, dinî cemaatler ya da kurumlar da tüketiciye hizmet sunan firmalar olarak görülmektedir. DPM'nin ortaya koyduğu bu sistem, iki varsayım üzerinde temellendirilmektedir.

Birinci varsayım: Bireyler, doğuştan itibaren dine inanma ihtiyacına sahiptirler. Dinî inançları doğuştan geldiği için de onlara uygun bir ürün ortaya konursa pazardan alışveriş yapacak kimse-lerdir (Stark & Bainbridge, 1985: 108). O nedenle DPM'ye göre din için talep sabittir ve bu talepteki artış aynen serbest piyasa ekonomisinde olduğu gibi arzdaki verimliliğe, çeşitliliğe ve kaliteye bağlıdır (Davie, 2000: 267).

⁹¹ Pentekostalizm, 20. yüzyılın başında ortaya çıkmış radikal bir Hristiyanlık görüşüdür. Kutsal kitabın harfî harfî okunması gerektiğine inanan Pentekostallar, hâvariler döneminde yaşanan deneyimlerin bugün de yaşanabileceğini ve Tanrı'nın halen aktif şekilde gündelik hayata yön verdiğini savunurlar.

İkinci varsayım: Nasıl ki serbest piyasa ekonomisinde firmaların rekabet⁹² halinde olmaları ürünlerin ucuzlamasına ve daha kaliteli hale gelmesine neden oluyorsa, aynı şekilde farklı inanç grupları arasındaki müşteriye (inancı doğuştan olan bireylere) ulaşmak için yapılan rekabet ve devletin dinî pazara müdahale etmemesi de dinî ürünlerin daha kaliteli, çekici ve ucuz yollar ile tüketiciye ulaşmasına neden olacaktır (Finke & Stark, 1988: 47; Stark & Bainbridge, 1985). Serbest piyasa sisteminin söz konusu olmadığı durumlarda nasıl ki ekonomi durgunlaşacak ise, aynı şekilde tek bir dinî kurumun hakimiyetinin olduğu (monopol)⁹³ yerlerde de dinî canlanmanın söz konusu olamayacağını ve sekülerleşmenin gerçekleşeceğini savunmaktadırlar (Finke & Stark, 1988; Iannaccone, 1991; Kirman, 2013: 70-71).

Stark ve Iannaccone (1994: 232-233) bu varsayımları şu şekilde özetlemektedir:

1. Bir dinî örgütlenmenin dinî pazarda tekel olması, devletin dinî pazarı ne kadar regüle (kontrol) ettiği ile doğrudan ilişkilidir.
2. Dinî pazar regüle edilmediği oranda çoğulcudur. Çoğulculuktan kasıt, pazar içerisinde birden fazla dinî örgütlenmenin rekabet halinde olmasıdır.

92 Rekabet, yani diğerlerinden daha iyi olma arzusu ekonomik ve bilimsel gelişimi tetikleyicidir. Rekabet sebebi ile ürünler daha ucuz fiyata piyasaya sunulur. Rekabetin alternatifi tekel piyasasıdır. Tekel piyasalarında ise tüketicinin tercih hakkı yoktur. Tüketici, tekel konumunda olan firmanın ürettiğini almak ya da o üründen mahrum kalmak zorundadır. Hakan Şahin'in (2016) ifade ettiği gibi "rekabetçi piyasalar tüketiciye daha kaliteli ürünleri daha ucuza sunabilmek için sonu gelmez bir mücadele içerisinde. Bu mücadelenin bizzat kendisi sürekli olarak fiyatların düşmesine, satın alım gücünün ve dolayısıyla refah seviyesinin yükselmesine, şirketlerin elde ettiği kârın daha fazla yatırıma dönüşmesiyle daha çok istihdam ve daha yüksek ücretlere, azimle kendisini geliştiren insanların emeklerinin karşılığını daha iyi alarak uzmanlaşmasına ve kendisini daha çok ve daha etkili bir şekilde işine adayabilmesine izin verir."

93 Tekelcilik.

3. Dinî pazar çoğulcu olduğu müddetçe, dinî örgütler belli bir alanda uzmanlaşırlar. (Uzmanlaşmaktan kasıt, örgütlenmenin belli zevklere ve isteklere uygun şekilde ürünleri pazara sunması demektir.)
4. Dinî pazar rekabetçi ve çoğulcu olduğu müddetçe, dinî ürünlere olan ilgi ve dinî katılım artacaktır. Bunun tam tersi durumda ise, dinî katılım azalacaktır.

Yazarların belirttiği gibi, dinî aktiviteler devlete ait bir kurum tarafından denetlendiği ve din adamlarının ücretleri ve kurumların giderleri devlet tarafından karşılandığı zaman, bahsi geçen tekelciliklerle karşılaşılabilir. Tüketici olan dindar insanların seçim yapma şansları azaldığından, dinin devlet tarafından düzenlendiği veya denetlendiği yerlerde dinî gruplar, marjinal fiyatlarla yüksek gelir elde edebilmektedirler. Zamanla bu dinî gruplar ve din adamları, kendileri ile rekabet edecek birileri olmaması nedeni ile tembelleşip, çekici olmayan ürünler ortaya çıkarabilmektedirler (Stark & McCann, 1993: 118).

O nedenle DPM savunucuları, Avrupa sekülerleşmesini klasik teori gibi modernleşme süreci ile değil, devlet destekli dinî tekelcilik ile açıklamaktadırlar. Stark ve Finke'ye (2000: 228) göre devletin dinî alana hakimiyeti ya da bu alandaki tekelciliği sebebi ile din Avrupa'da ciddi sorunlar yaşamaktadır. İddialarına göre, kiliselerin özel kanunlarla korunuyor olması, farklı dinî örgütlenmeler arasında rekabet olmaması ve kiliselerin masrafının devlet tarafından karşılanıyor olması, din adamlarının az çalışarak yüksek ücretler almaları ile sonuçlanmaktadır. İsveç'te başbakanın maaşı ile başpiskoposun maaşının neredeyse eşit olmasını buna örnek olarak vermektedirler. Zira din konusundaki tekelcilik, daha az inovasyona ve sorumluluk almaya sebep olurken verimliliğin de düşmesine sebep olmaktadır. Bu sebeptendir ki din adamlarının devletten ge-

len maaşları ve ayrıcalıkları onları tembelleştirirken, hem kiliseye gitme oranları %10'lara düşmüştür hem de din adamlarının sosyal konularda ortaya koydukları görüşlerin ciddiye alınmamasına neden olmuştur.

DPM'nin savunucuları, iddia ettikleri teorinin geçerliliğini ispatlamak için sıklıkla ABD'yi örnek göstermektedirler. Stark, din konusunda ABD'de serbest pazar olmasından dolayı kiliseler arasında yaşanan yoğun rekabete ve bu rekabetin dönüştürücü gücüne atıfta bulunur. Aynı şekilde İtalyan din sosyoloğu Introvigne de (akt. Uçar & Selman, 2012: 50) 1950'lere kadar düşük bir durumda olan İtalya'daki kiliseye gitme oranının, göçmenler sebebi ile ortaya çıkan dinî pazarla yükseldiğini belirtir.

Karşı Argüman: Muhakkak ki, birden çok dinî organizasyonun piyasa şartları içerisinde var olması, inanç sahibi bireylerin (tüketicilerin) dünyanın bazı bölgelerinde nispeten daha verimli bir dinî yaşamı deneyimlemelerine sebep olabilir. Ancak her ne kadar DPM din sosyolojisi alanında heyecan yarattı ise de, teorisinin iddialarını doğrulayan ampirik çalışmalar olmaması sebebi ile teorisinin geçerliliği kısa zamanda sorgulanmaya başlandı. Ortaya atıldığı ilk dönemlerde, ABD'deki modernlik ile dinî yaşantının bir aradalığına getirdiği açıklamalar ile yankı uyandıran DPM'nin başlangıç noktası olarak ortaya koyduğu temel varsayımlar günümüzde sert eleştiriler ile karşılaşmaktadır.

"Dinî talep doğuştan gelir" varsayımı için Casanova (2003: 19), haklı olarak, "Neden Avrupalılar kendi devlet kiliselerine olan inançlarını ve bağlılıklarını kaybettikten sonra başka bir kurtuluş yolu aramadılar?" diye sormaktadır. Avrupa'daki farklı din sağlayıcılarına rağmen Avrupalılar, kendi kiliselerinden vazgeçtikten sonra farklı alternatif kurtuluş yollarına talep duymamışlardır.

"Din konusundaki serbest piyasa dinî canlanmaya sebep olur." şeklindeki ikinci varsayım ise hem Avrupa içi hem de Avrupa dışı örnekler için genellendirilebilir olmaktan uzaktır. Eğer DPM'nin temel varsayımı doğru olsa idi, bu durumda 1950'lerden sonra Avrupa'da hızlanan agresif sekülerleşme sürecinin ardındaki sebebin, Avrupa ülkelerindeki dinî tekel olduğunu iddia etmek gerekecekti. Ancak, Philip Gorski'nin (2000) vurguladığı gibi, 1950'lerden sonra Avrupa'da artan şey devletlerin dinî pazara daha çok hakim olması (regülasyon) değil, aksine devletlerin pazar paylarını azalmasıydı (deregülasyon).

Bununla birlikte, tek tek ülkelerin kendi tarihleri de DPM'yi doğrulamaktan uzaktır. Örneğin tekelci yapılara sahip olan Polonya ve İrlanda, "piyasa" şartlarına sahip olan diğer Avrupa ülkelerine kıyasla daha yüksek dinî katılım oranlarına sahiplerdir (Arnold, 2012: 228; Hirschle, 2010: 677-78). Kiliseye gitme oranları ve kilise üyelikleri diğer ülkelere kıyasla daha fazla olduğu gibi, din, toplumsal yaşamda kendini daha sık hissettirmektedir. Bunun yanında, Doğu Avrupa ülkeleri ile (Bruce, 1999a) ve Baltık ülkelerindeki (Bruce, 2000) din toplum ilişkisi de DPM'nin varsayımları ile açıklanamamaktadır. Tüm bunlara ek olarak, Protestanlığın baskın olduğu ülkelere kıyasla daha monopol olan Katolik dünyasında kiliselerin üye sayıları daha fazladır (Davie, 2002).

Keza yine Kanada, Hollanda, Avustralya, İngiltere, Yeni Zelanda gibi piyasa şartlarından uzak olmayan çoğulcu ülkelerde de dinî hayatın canlandığına dair bir bulgu ile karşılaşmamaktadır. Örneğin, Kanada'daki dinî yaşamı araştıran Alastair D. Hay (2014: 19), "(...) dinî çoğulculuğun üç bağımlı değişkende (dindarlık, dinî katılım, ebeveynin dinine inanç) negatif etkisi olduğu"nu ve "Kanada'daki dinsel çoğulculuğun inanç noktasında destekleyici değil yıpratıcı olduğu"nu ortaya koymuştur. Kanada gibi Yeni Zelanda için de DPM'nin iddiaları verilerle desteklenememektedir.

Yeni Zelanda İstatistik Bürosu'na (2014, 15 Nisan) göre, 2001 yılından itibaren kendisini dinin dışında gören bireylerin sayısında artış gerçekleşmiştir. 2001 yılında “Dinim yok.” diyenlerin sayısı 1.028.049 iken, 2013'te bu rakam 1.635.345'e çıkmıştır. Bu durumda, 2001 yılında Yeni Zelanda'da %26 olan dinsizlerin oranının 2013'te %36,8'e yükseldiği belirtilmelidir. 1851 yılında İngilizlerin %60'ı dinî seremonilere katılırken, bu oran 20. yüzyılın sonunda yüzde 14'lere düşmektedir (Ashford & Timms, 1992: 46). İngiltere'deki nüfus 1900 ile 1984 yılları arasında yüzde 35 artmış iken, aynı yıllar arasında bu rakam din görevlileri için 20.000'den 10.000 civarına düşmüştür (Bruce, 2003: 250). Günümüzde ise kullanılmayan kiliseler halı dükkânına ya da kafelere çevrilmektedir (Bruce, 2002). Avustralya'da ise kiliseye katılım oranı 1960-1998 yılları arası %40'tan %13'e düşerken, dinsizlerin oranı ise 1960'lardan itibaren sürekli şekilde artmıştır. 1966 yılında dinsizlerin oranı 0,8 iken 1991'de 12,9'a, 2001 yılında %15'e ve 2016 yılında ise %30'a yükselmiştir (Avustralya İstatistik Bürosu, 2017, 28 Haziran; Mason, 2002, 31 Ekim-3 Kasım).

Kutu 10. Restorana Çevrilen Kiliseler



1. Fotoğraf için açıklama:

Birinci fotoğraftaki restoranın ismi “Kilise Bar & Restoran”. Daha önce ismi Aziz Mary Kilisesi iken 1964 yılında kapanmıştır. 1997 yılında bir işletmecisi tarafından satın alınıp restore ediliyor ve 2005 yılında hizmete açılıyor. Günümüzde kafe, gece kulübü ve restoran olarak hizmet vermekte.

Kaynak: Dine in Dublin (t.y.)



2. Fotoğraf için açıklama:

Bu fotoğraftaki restoranın ismi Duddell's. Daha önce ismi Aziz Thomas olan bir kilise iken, iç dizaynı Hong Kong'daki Duddell's restoranı esas alınarak 2013 yılında değiştirilmiştir. Londra'nın merkezinde yer almaktadır.

Kaynak: Domusweb (2018, 29 Ocak).

Tüm bunlara ek olarak, Stark ve diğerlerinin iddialarının aksine birçok Avrupa ülkesinde dinî serbesti mevcuttur. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin din özgürlüğü konusundaki kararları geçerliliğini korumaktadır. Her inancın misyonerlerinin seyahat özgürlüğü -günümüzde buna internet de eklendi- bulunmaktadır. Devletin herhangi bir kiliseyi destekliyor olması, diğer inançların halâ tam rekabet içinde olduğu bir dinî pazarın var olmadığı anlamına gelmemektedir. "Avrupa'nın bazı ülkelerinde devlet bazı dinî grupları desteklese de, bazen çeşitli dinlere çeşitli baskılar olsa da, Avrupa'da genel olarak geniş bir dinî özgürlük vardır. Farklı dinî gruplar genel olarak dinî piyasaya girebilir ve müşteri kazanmak için uğraşabilir" (Varol, 2017: 139). Gorski (2003: 114-15) de devlet regülasyonu ve dinî hayattaki canlılık arasında tarihsel olarak böyle bir sebep-sonuç ilişkisi olmadığına vurgu yapmaktadır.

Sonuç olarak ifade etmek gerekir ki, serbest piyasa ekonomisinin ekonomide canlılığa ve zenginleşmeye sebep olduğu tarihsel olarak gösterilebilir durumda olsa da, toplumun hayatını devam

ettirebilmesi için ihtiyacı olan günlük tüketim malları ile din inancının aynı ihtiyaç seviyesinde olduğunu ifade etmek gerçekçi olmayabilir. Zira 80'den fazla ülkeye ait geniş bir veriyi analiz eden Norris ve Inglehart (2008) da, yüksek dini etkinlik veya kilise katılımı ile devlet deregülasyonu arasında bağlantı olduğuna dair bulgu elde edememişlerdir. Muhtemelen DPM, dünyanın kimi bölgeleri için bazı kayda değer açıklamalar getiriyordur, ama söz konusu modernleşen ülkeler olduğunda bulgular, DPM'nin hipotezlerinin ikna edici boyuta taşınmasına engel olmaktadır.

2. Varoluşsal Güvenlik Teorisi (VGT)⁹⁴

Norris ve Inglehart (2008), klasik sekülerleşme teorisinin Avrupa'nın içindeki ve dışındaki farklı sekülerleşme derecelerini açıklamaya yetmediğini, benzer şekilde dinî pazar modelinin de ABD için uygun bir örnek olsa da, Avrupa sekülerleşmesini açıklama konusunda yetersiz olduğunu savunarak kendi teorilerini ortaya atmışlardır: Varoluşsal Güvenlik Teorisi.

Yoksul halklar, açlıktan ya da açlıkla ilgili hastalıklardan kaynaklanan erken ölümlere daha açıktırlar. Aynı şekilde, yoksul halklar doğa olaylarının yol açacağı felaketlerden, yani sellerden, deprem-lerden, kasırgalardan, aşırı sıcak ve soğuk havalardan daha çok etkil- lenirler. Yoksulluk, temel sağlık hizmetlerinden mahrum bıraktığı gibi, eğitim seviyesinin de düşük olmasına neden olur. Yoksul ülke-lerde temiz içme suyu kaynakları ve yeterli besin imkânları kısıtlı-

94 2013 yılında yayımlanan ve ismi "Teoriler Işığında Avrupa Sekülerleşmesi" olan makalemdе, "Secure Secularization Theory" kelime grubunu "Refahla Sekülerleşme Teorisi" olarak çevirmiştim. Ancak Akbarshah Ahmadi tarafından 2016 yılında tamamlanan ve danışmanlığını Prof. Dr. Kemal Ataman'ın yaptığı doktora tezinde "Varoluşsal Güvenlik Teorisi" şeklinde bir çeviri yapılmıştır. Hem "Varoluşsal Güvenlik" kavramının teorisinin ana iddiasını daha iyi yansıttığından hem de teori üzerine yazılan bir doktora tezi söz konusu olduğundan, daha önce yapmış olduğum çeviriyi kitapta kullanmama kararı aldım. Detay için bakınız: Akbarshah Ahmadi, 2016, "Bir Sekülerleşme Teorisi Olarak Varoluşsal Güvenlik Teorisinin Analizi", Uludağ Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı.

dır. Buna paralel olarak, yoksul halklar yaygın cinsiyet eşitsizliği ve etnik sorunlarla da boğuşurlar. Hükümetlerin içine batmış olduğu yolsuzluk durumu, verimsiz devlet sektörü, istikrarsız politik yaşam, dışarıdan gelecek saldırılara karşı da yoksul halkları savunmasız yapmakta, sorunların üstesinden gelmelerini zorlaştırmaktadır. VGT'ye göre bu bahsedilen yoksul toplumlar, yavaş yavaş endüstrileşir ve refah toplumu olma yolunda ilerlerse, yukarıda bahsedilen kötü yaşam koşullarında sığındıkları doğaüstü öğretilerden de uzaklaşıp sekülerleşirler (Norris & Inglehart, 2008: 18-19).

Endüstrileşme süreci ise, yoksul halkların yaşamlarındaki belirsizlikleri azaltırken karşılaştıkları risklerin azalmasına neden olur. Yoksulların maddi durumları iyileştikçe, eğitilmiş uzmanların olduğu daha iyi hastane koşullarında tedavi olma şansları artar. Bebek ölümlerindeki oran düşerken, okullulaşma oranı hem kızlar için hem de erkekler için daha yaygın hale gelir. Bu gelişmeler ile birlikte kitle iletişim araçları yaygınlaşır, daha bilgili ve politik bilinci daha yüksek bir yaşam deneyimlenir. Refah devleti olanaklarının artması, devlet kurumlarının daha şeffaf hale gelmesi ve sağlık sigortasının var olması, bireylerin daha güvenilir bir yaşamı deneyimlemelerine sebep olur. VGT'ye göre sekülerleşme süreci için belirleyici olan, bahsi geçen bu insani gelişmişlik düzeyidir (Norris & Inglehart, 2008: 13-16). VGT, insanların daha huzurlu, güvenli ve zengin bir hayata sahip olmaları ile dine duydukları ilginin arasında ters bir ilişki olduğunu iddia etmektedir. Eğer diğer her şey sabit ise, refah toplumlarında yetişenlerin, yoksul toplumlarda yetişenlere nazaran dine daha az ihtiyaç duyacakları vurgulanmaktadır. Bireylerin hissettikleri stres oranı ve yaşamlarındaki belirsizlik arttıkça, başı sonu belli kurallar bütününe olan ihtiyaçlarının artması; daha iyi koşullar altında ise doğaüstüne daha mesafeli hale gelmeleri, teorinin başat savunusudur. Teknoloji sayesinde güvenli şekilde korunan insanlar geleneksel de-

ğerlere-ritüellere daha az başvuracak, bu süreç de geleneksel dini kuralların gücünü sınırlayacaktır.

VGT, Avrupa sekülerleşmesini Avrupa'daki refahın yüksek olmasına bağlarken, ABD'de var olan göreceli yüksek dindarlık düzeyini açıklamak için, iş kaybetme korkusu, sağlık sigortasının zorunlu olmaması, ücretli eğitim ve suç oranının yüksekliği gibi refah devletinde olmayan ama ABD'de olan dinamiklere başvur-maktadır. VGT'ye göre, kişisel sorumluluğa daha az vurgu, bireysel başarıya daha az değer, eğitim ve sağlık gibi temel konularda devlete güven, zengin ve fakir arasındaki uçurumun azaltılmış olması, Avrupa toplumlarının sekülerleşmesinin başlıca sebepleridir. Ayrıca VGT savunucuları, insani gelişmişlik düzeyinin artışı sekülerleşmenin sebebi olarak görseler de bu değişimlerin mekanik ya da zorunlu olmadığını, tarihe özgü olayların ve kimi liderlerin bu süreci geriye götürebileceğini belirtmektedirler.

Karşı Argüman: İlk bakışta VGT'nin hem Avrupa hem de dünyanın geri kalan bölgeleri için tutarlı açıklamalar yaptığı düşünülebilecek olsa da, tam olarak klasik sekülerleşme teorisinden hangi noktada ayrıldığını anlamak kolay değildir (Ahmadi & Ataman, 2017: 160). Zira bu kitapta etraflıca açıklanan ve savunulan klasik teorinin "Modernleşme sekülerleştirir." iddiası, VGT'nin yukarıda bahsedilen iddialarını da içine almaktadır. Norris ve Inglehart'ın yeni bir teori olarak ortaya koydukları VGT, bu hali ile klasik teorinin belli bir noktasına daha fazla vurgu yapmaktan fazlasını sunmamaktadır. Klasik teorinin savunucuları ile VGT'nin savunucuları bir tek ABD konusunda birbirinden ayrılmaktadır. Bir toplumun sekülerleşme süreci araştırılırken kendi tarihi referans alındığından, klasik teorinin savunucuları, VGT'nin iddia ettiğinin aksine, ABD'nin de sekülerleştiğini iddia etmektedirler. Zira Amerikan toplumunun diğer modern toplumlara kıyasla daha dindar olması, Amerikalıların desekülerleştiğini değil, diğer top-

lumlara kıyasla daha yavaş sekülerleştiğini ortaya koymaktadır. DPM ve VGT'nin iddialarının aksine, Amerikan toplumunun desekülerleştiğini ortaya koyan çalışmalar henüz mevcut değildir.

3. Dinî Bireyselleşme Teorisi (DBT)

Köklerini Thomas Luckmann'ın *Görünmez Din* kitabında bulan, ardından Grace Davie tarafından *Believing without Belonging* (Ait Olmadan İnanmak) kitabında geliştirilen "dinî bireyselleşme teorisi" (DBT), özellikle 20. yüzyılın sonlarında din sosyolojisi alanının ilgi çeken teorilerinden biri haline gelmiştir. DBT, modernleşme sürecinin dinin sosyal biçimini/görünümünü değiştirdiğini, ancak bu değişimin dinin prestijinde ve gücünde bir azalmaya sebep olmadığını iddia etmektedir. DBT'nin savunucularına göre, modernleşme ile kiliseye katılım arasında ters korelasyon olduğu doğrudur. Ancak geleneksel kiliselerin ölümü, bireyin dindarlığının kaybıyla karıştırılmamalıdır. Aksine, geleneksel kiliselerin -tartışmaya açık olmayan- gerileyişi ve bireysel dindarlıktaki artış aynı zaman diliminde ortaya çıkmıştır:

Bireyselleşme teorisine göre, dinin geleneksel ve kurumsallaşmış (kilise) formlarının yerini kiliseden ayrılmış, bireysel olarak tercih edilmiş ve farklı ruhanî formların bağdaştırıldığı daha öznel formlar alacaktır. (...) Bireyler gün geçtikçe kendi dinî fikir/inanç/davranışlarını kurumsal rehberlerden [kilise, tarikat, mezhep] kurallardan arındıracaklardır. Böylece gün geçtikçe söz konusu din olduğunda daha fazla kendi kararlarını alacaklardır. (...) Sonuç olarak, dine ait daha fazla öznel inanma biçimleri, kurumsallaşmış olanların yerine geç[ecektir]. (Pollack & Pickel, 2007: 603-604)

Luckmann'a (1967: 68) göre, kurumsal farklılaşmadan dolayı, yerleşik dinî kurumlar tüm evreni temsil edebilecek güçlerini kaybetmişlerdir. Ancak, geleneksel dinî kurumun toplumsal gücündeki azalmaya, bireysel inancın azalması eşlik etmemiştir. Her

ne kadar geleneksel dini kurumların anlatıları bireyler için kişisel anlamlı sistemler sunmamaktaysa da bireyler halâ kendi özel alanlarında “nispeten özerk bir biçimde” inanmaya devam etmektedirler (Ardıç, 2008: 591).

“Ait olmadan inanmak” ifadesi 20. yüzyılın sonunda bu teorinin mottosu haline gelmiştir denilebilir. Kutsalın yok olduğuna/olacağına inanmayan Davie (1990), bireysel dinî inancın halen var olduğunu ama kendisini geleneksel dinî aitlikten uzaklaştırdığını ifade etmektedir. Avrupalılar halen inanmak istiyor ancak bunu kiliseye giderek ya da kilisenin altında yapmak istemiyorlardır.

Örneğin, neden Britanyalıların çoğunluğu -diğer birçok Avrupalı gibi- (sadece sıradan bir tanrıya) inanmaya devam etmekte ama kendi dinî kurumlarına gitmeye ihtiyaç duymamaktadır? Gerçekten de bu ülkedeki çoğu insan - mezhepsel bağlılıkları ne olursa olsun - kendi dinî duygularını ibadet yerlerine gitmeden ifade etmektedirler. (Davie, 1994: 2)

Kısacası, pek çok Avrupalı, aktif anlamda dinî kurumlarıyla herhangi bir bağlantı kurmayı bırakmışlardır. Ancak, onlar ne kökleşmiş dinî tutkularını ne de (pek çok durumda) gizli bir aidiyet duygusunu terk etmişlerdir. (Davie, 2002: 8)

Luckmann ve Davie gibi, Danièle Hervieu-Léger (akt. Pollack & Pickel, 2007: 604) de “yerleşik din kurumlarının bireylerin inanç sistemleri ve dinî uygulamaları üzerindeki kontrolünün giderek azalmasına” vurgu yapmakta, ancak inanç noktasında bu bireyselleşmenin sekülerleşmeyi arttırdığını ya da dindarlığa zarar verdiğini düşünmemektedir.

Karşı Argüman: Açıkçası DBT saygın akademisyenler tarafından ortaya atılmış olsa da, teoriyi desteklemek için ampirik veri bulmak çok mümkün görünmemektedir. Essex Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırma Enstitüsü tarafından yürütülen Britanya Hanehalkı Araştırması ve Ulusal Sosyal Araştırmalar

Merkezi tarafından yürütülen İngiliz Sosyal Tutumları Anketi'nin verilerini analiz eden David Voas ve Alasdair Crockett, aşağıdaki sonuca ulaşmışlardır:

(...) Britanya'da bireylerin inancı [believing] da dinî aidiyetin [belonging] iki yönü olan dinî üyelik ve dinî katılımla aynı oranda aşmıştır. İnanç düzeyi nominal aidiyetlerden daha düşüktür. Farklı yaş grupları, dönemler ve topluluklar ayrı ayrı değerlendirildiğinde de inanç düzeyindeki azalmanın genelleştirilebileceği görülmüştür. İnançlı ebeveynlerin sadece yarısı kendi inancını çocuğuna aktarabilmişken, inançsız ebeveynlerin neredeyse tamamının çocukları da kendileri gibi inançsız olmuşlardır. İnanmak da ait olmak gibi azalmaktadır. (Voas & Crockett, 2005: 11)

Detlef Pollack ve Gert Pickel (2007: 603) de Almanya'da son 50 yılda kilise üyeliği ve dindarlık arasındaki ilişkinin nasıl evrildiğini inceleyerek, bireyselleşme teorisinin geçerliliğini araştırmışlardır. Ulaştıkları sonuç şudur: "(...) yükselen kilise dışı bireysel dindarlık oranı, kilisenin kaybını telafi etmekten uzaktır." Bu tartışmalar süregiderken, *Christian Atheist*'in yazarı Brian Mountford (2011: 1), "ait olmaksızın inanma" mottosuna alternatif başka bir kavram önerdi: İnanmadan ait olma: "[Bunlar] Hristiyanlık'ın kültürel mirasına yani diline, sanatına, müziğine, ahlâki pusulasına, aşkınlık hissine, Tanrı'ya vb. inanmaksızın (...) değer veren insanlardır." Mountford gibi, Esther McIntosh (2015) da "sanal" dinsel canlanmanın popüleritesini, "inanmadan ait olmaya" yönelik önemli bir hareket olarak düşünmektedir. Ancak tüm bu çalışmalar göstermektedir ki, bireyselleşme teorisinin de özellikle modern Batı ülkelerindeki toplumsal dönüşümü açıklama noktasında ikna ediciliği tartışmaya açıktır.

Sonuç

Bu üç teori değerlendirildiğinde şunlar söylenebilir. Dinî pazar modeli ve dinî bireyselleşme teorileri saygın akademisyenler tarafından savunulsalar da sağlam kanıtlarla desteklenmekten uzaktırlar. Varoluşsal güvenlik teorisinin ise, bu kitapta ortaya konulan klasik sekülerleşme teorisinden hangi noktada ayrıldığı açık değildir. Başka bir teorinin savunduğu dinamiğe ismini değiştirerek daha fazla vurgu yapmak, yeni bir teorinin ortaya konulduğu anlamına gelmemektedir.

Tüm bu tartışmalar sonunda ifade edilmelidir ki, iddiaları nitel ve nicel çalışmalar ışığında desteklenen (klasik) sekülerleşme teorisi, diğer teorilere göre, modernleşen toplumların yaşadığı dönüşümü açıklama noktasında tatmin edici pozisyonunu korumaktadır. Zira hem modernleşip hem de kendi tarihine kıyasla daha deseküler olan bir toplum ile ilgili henüz bir çalışma mevcut değildir.

BÖLÜM 10

Türkiye'nin Sekülerleşme Pratiği

*Teori olmadan pratik kördür, ancak pratiksiz bir teori sadece entelektüel bir oyundur.*⁹⁵

Immanuel Kant (1998 [1787]: 193-194)

Teori ve pratiğe aynı anda sahip olduğum zaman, sonuçlarımı açıklarım.

Nikolas Tesla (2002: 110)

“İSLAMCILAŞMA”, “İSLAMİLEŞME”, “MAHALLE BASKISI”, “İranlaşmak” veya “Malezyalaşmak” gibi kavramlar farklı zamanlarda da olsa Türkiye’de gündemin ana maddelerinden olmuşlardı(r) (Çetin, 2010: 85-86; Çınar, 2006: 469). Birçok akademisyen, gazeteci ve fikir önderi Türkiye toplumunun

95 Kant’ın bu ifadesinin İngilizcesi Almandan şu şekilde çevrilmiştir: “Thoughts without content are empty, intuitions without concepts are blind.” Bu cümle, teori ve pratik arasındaki ilişkiye dair bilimsel yöntem çalışmalarında sıklıkla atıf almaktadır. Ancak mot-a-mot çevirinin yukarıdakinden daha farklı olması muhtemeldir. Türkçeye ise Takiyettin Mengüşoğlu tarafından 1986 yılında şu şekilde çevrilmiştir: “Algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür.” (Heimsoeth, 1986: 79). İfadenin Almanca orijinali ise şudur: *Gedanken ohne inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.*

2000’li yıllarda daha dindar ve muhafazakâr bir yapıya büründüğünü iddia etmiştir (Anık, 2012: 25; Toprak, Bozan, Morgül & Şener, 2010: 182-183). Örneğin, İstanbul, Ankara, İzmir ve Çanakkale gibi şehirlerde 2007 yılında yapılan ve milyonlarca kişinin katıldığı *Cumhuriyet Mitingleri*’nde⁹⁶ Türkiye toplumunun git-tikçe İslamlaştığı eleştirisi sıklıkla yapılmış ve atılan sloganlarda Türkiye’nin yeni bir İran olmasına izin verilmeyeceği vurgulanmıştı. Aynı mitinglerde “şeriata doğru giden ülkeyi kurtarması” için Türk Silahlı Kuvvetleri’nin darbe yapması istenmişti (Güven, 2014: 22). Türkiye’nin laiklik hassasiyeti yüksek *Cumhuriyet* gazetesi 2006 yılında “Tehlikenin Farkında mısınız?” kampanyası (Eroğul, 2007) başlatmış ve 2007 yılında dönemin hükümetine karşı (AK Parti) şeriat düzeni getirmeye çalıştığı için anayasa mahkemesi tarafından kapatma davası açılmıştı.

Bunların yanı sıra kendisini dindar/muhafazakâr olarak tanıtan AK Parti kurumlarının seküler yaşam tarzına karşı yüksek sesle ortaya koydukları eleştiriler, lider Recep Tayyip Erdoğan’ın “Dindar nesil yetiştireceğiz.” söylemi, yüksek hızlı trenlerde alkollü içki satışının sonlanması, sadece kadınlara özgü plajların açılması, İmam Hatip okullarının sayısının arttırılması, göreve gelen AK Partili belediyeler tarafından bazı heykellerin müstehcen bulunup kaldırılması, Devlet kanallarında mevlit programlarının yapılması, içki reklamlarının yasaklanması, Erdoğan’ın kız ve erkek öğrencilerin aynı evde kalmalarını yasaklamak istemesi, alkol satışının zorlaştırılması, yer yer “zinanın” tekrar yasal olarak suç kapsamına alınacağını dillendirilmesi, karma eğitime eleştiriler getirilmesi, toplu ulaşım araçlarında seküler yaşam tarzına sahip kişilere karşı sözlü sataşmaların olması, muhafazakâr tatil anlayışına sahip otellerin sayısının hızlıca artışı gibi değişimler/yasal düzenlemeler ve

96 Cumhuriyet Mitingleri, 2007 yılında yapılan cumhurbaşkanlığı seçimi öncesi dindar/muhafazakâr birinin seçilmesi ihtimaline karşın laikliğin tehlikede olduğunun vurgulandığı bir dizi mitinge verilen isimdi.

bunları destekleyen söylemler, ülke içinde ve dışında İslamlaşma algısını arttırmıştır.

Kitabın bu bölümü ise genel kanının aksine, Türkiye toplumunun gün geçtikçe İslam başta olmak üzere doğaüstü alandan uzaklaştığını, modernleşme sürecinin aynen sekülerleşme teorisinin iddia ettiği gibi Türkiye toplumunun da sekülerleşmesine neden olduğunu iddia etmektedir. O nedenle çalışmanın bundan sonraki bölümünde öncelikle teorinin ön kabulü olan modernleşme sürecinin Türkiye’de nasıl gerçekleştiği istatistiki bilgilerle ortaya konulacaktır. Yani bilimsel gelişmeler, kapitalizm ve kentleşme süreçlerinin son yarım asırdır izledikleri süreçler yansıtılacaktır. Ardından nicel ve nitel çalışmalar ışığında gün geçtikçe başta İslam olmak üzere doğaüstü alandan uzaklaşan bir toplumun aldığı yeni şekil tasvir edilecektir.

1. Modernleşen Türkiye

Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü 2014 yılında Türkiye’nin demografik dönüşüm sürecini ele alan bir rapor yayınladı. Bu rapor 1968’den beri her beş senede bir yayınlanan (1968-73-78-83-88-93-98-2003-08-13) raporların devamı niteliğinde olan son rapordur. Bu raporlar doğurganlık, üreme sağlığı, anne-bebek-beş yaş altı çocuk ölümleri, evlilik yaşı ve evlilik hızı gibi alanlarda yaşanan dönüşümü ortaya koyduğundan, Türkiye’nin modernleşme⁹⁷ özelinde yaşadığı dönüşümü anlama noktasında önemli ipuçları sunmaktadır.

97 Türkiye’nin modernleşme süreci Osmanlı İmparatorluğu’nun modernleşme sürecinden, yani 18. ve 19. yüzyıllarda gerçekleşen reformlardan bağımsız düşünülmemelidir (Akgül, 1996: 42). O nedenle 1923’te kurulan yeni Cumhuriyetin ve 1950-60’larda hızlanan modernleşme sürecinin temellerinin 18. ve 19. yüzyıllardaki askerî reformlarda, 1839 Tanzimat Fermanı’nda, 1856 Islahat Fermanı’nda ve diğer eğitim, hukuk ve ekonomideki düzenleyici kanunlarda atıldığını ifade etmek abartılı olmayacaktır (Gencer, 2000: 153; Cansız, 2017: 33).

Bu raporlar ışığında Türkiye'nin aynen Batı Avrupa ülkeleri gibi demografik dönüşüm teorisindeki 3. aşamaya geldiği ifade edilebilir. Bu teoriye göre modernleşen toplumlar doğurganlık ve ölüm hızlarının yüksek olduğu bir aşamadan her ikisinin de düşük olduğu bir aşamaya geçiş yapacaklardır. Türkiye 1960'lardan bu yana yüksek doğurganlık rejiminden düşük doğurganlık rejimine geçişi yaşamıştır. Sürecin bu şekilde devam etmesi halinde (doğum sıklığının azalması ve ölüm yaşının yükselmesi) yakın gelecekte modernleşen Batı Avrupa ülkeleri gibi Türkiye'nin de genç nüfus yapısına sahip olmaktan çıkarak gittikçe yaşlı nüfus yapısına sahip olması beklenmektedir (Koç vd., 2009: 5). 1970 yılında %2,5 olan nüfus artış hızı, 2000'e gelindiğinde %1,5'a, 2017 yılında ise %1,24'e düşmüştür (TÜİK, 2018, 1 Şubat). Doğuşta yaşam beklentisi (ömür uzunluğu) 1940'lı yıllarda kadınlar için 33 erkekler için 30 iken, bu rakamlar 2018 yılına gelindiğinde kadınlarda 80,8'e erkeklerde 75,3'e yükselmiştir (TÜİK, 2018, 26 Eylül).

Bu demografik dönüşüme paralel olarak, eğitim, endüstrileşme ve sağlık gibi konularda da Batı modernleşmesini izleyen benzer bir süreç yaşanmıştır. Okuryazarlık oranı 1935 yılında kadınlar için %10, erkekler için %29 iken, 1980'lerin başında erkekler için %80'e kadınlar için %55'e (Koç vd., 2009: 15), 2018'e gelindiğinde ise erkeklerde %99'a kadınlarda %94,47'ye yükselmiştir (TÜİK'ten akt. Haber İzlenim, 2018, 24 Mayıs). Orta öğretime devam oranı 1990'ların başında kızlarda %21 erkeklerde %32 iken (Koç vd., 2009: 17), bu rakam 2018'ya gelindiğinde sırasıyla her iki cinsiyet için %94'e yükselmiştir (Milli Eğitim İstatistikleri 2017/'18: 1). 1981 yılında 19 üniversitede toplamda 237 bin 269 öğrenci varken, 2018 yılında bu rakam 206 üniversitede 7,5 milyon öğrenciye yükselmiştir. Aynı süre zarfında öğretim elemanı sayısı da 21 binden 158 bine çıkmıştır (YÖK İstatistikleri, t.y.).⁹⁸

98 Burada ifade edilenler nicel olarak artışın göstergeleridir. Nitelik değerlendirmesi yapılmamıştır.

1960'lı yıllarda tarımda makineleşmeyle kırsaldan kente yoğun göç hareketi yaşanmıştır. Buna paralel olarak tarım sektörünün ağırlıkta olduğu bir ekonomik yapıdan, sanayi ve hizmet sektörünün ağırlıkta olduğu başka bir ekonomik yapıya geçilmiştir. 1970'li yıllarda her 10 kişiden 7'si kırsalda yaşamakta iken, günümüzde bu oran tersine dönmüş durumdadır. 1955 yılında iş gücünün %82'si tarımda istihdam edilirken (Koç vd., 2009: 21), 2016 yılına gelindiğinde bu rakam %19,5'e gerilemiştir (TÜİK, 2018, 15 Ağustos).

Modernleşmenin itici güçlerinden olan kapitalist ekonomik sistemin sağlıklı temeller üzerine oturabilmesi için özelleştirmelerin yapılp devletin ekonomideki rolünün azalması ve firmalar arası rekabetin esas kurum olması beklenmektedir. Bunun yanında dış ticaretin serbestleşmesi, yabancı sermaye girişi yaşanması, ithalat ve ihracat önündeki kısıtlamaların kaldırılması da kapitalizmin güçlenmesi anlamına gelmektedir. Türkiye'de 1983 yılında başlayan özelleştirme çalışmaları, özellikle 2002 yılından itibaren hızlanarak artmıştır. 2003 yılına kadar gerçekleştirilen özelleştirme miktarı yaklaşık 8 milyar dolar iken, 2003- 2016 yılları arasında bu rakam 70 milyar dolara çıkmıştır (Bloomberght, 2016, 27 Ekim; Özelleştirme Daire Başkanlığı, 2017: 34). Buna paralel olarak, 1980'de Türkiye'nin ihracat rakamı 2,9 milyar dolar, ithalat rakamı ise 7,9 milyar dolar iken, 2000 yılına gelindiğinde ihracat 27,7 milyar dolara, ithalat ise 54,5 milyar dolara çıkmıştır. Bu rakamlar 2017 yılına gelindiğinde ihracat için 157 milyar dolara, ithalat için ise 233,7 milyar dolara yükselmiştir (TÜİK, 2018, 31 Ocak).

Türkiye'de kişi başına düşen milli gelir artarken, *Gıda Yoksulluğu* (Açlık) ve *Gıda ve Gıda Dışı Yoksulluk* (Yoksulluk) gibi göstergelerdeki değişim de modernleşmekte olan ülkeler gibi refah seviyesinin arttığını ortaya koymaktadır. Örneğin 1994 yılında gıda yoksulluğu oranı %8,3 iken bu oran 2009'da %0,48'e düşmüştür (Çilingiroğlu, 2009: 27; Karadağ & Saraçoğlu, 2015: 134). Gıda

ve Gıda Dışı Yoksulluk Oranı ise 1994 yılında %28,3 iken 2009 yılında %18,08'e düşmüştür (Yakışık & Zülfiyar, 2013: 39).

Yaşanan modernleşme süreci, gelir dağılımını da daha eşit duruma getirmiştir. En zengin %20'lik nüfusun toplam gelirden aldığı pay 1960 yılında %57 iken (Koç vd., 2009: 24) bu oran 2017 yılında %47,2'ye düşmüştür (TÜİK, 2017, 18 Eylül). Türkiye henüz Batı Avrupa ülkelerinin yaşam refahına erişememiş olsa da son 50 yıllık süre içerisinde hem zenginin hem de yoksulun yaşam standartlarının yükseldiği, zengin ve yoksul arasındaki farkın özellikle temel ihtiyaçlar noktasında azaldığı bir ülke durumuna gelmiştir.

Örneğin 1998 yılından 2014 yılına kadar geçen sürede, dayanıklı tüketim mallarına⁹⁹ sahip olma rakamları yükselmiştir (Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, 1999; 2004; 2009; 2014). 2000 yılında trafiğe kayıtlı araç sayısı 8.320.449 iken, bu rakam 2018 yılının Mart ayında 22.462.346'a yükselmiştir (TÜİK, 2018, 2 Temmuz). Buna paralel olarak, 2002 yılında iç hatlar yolcu sayısı 8.729.279 iken, 2016 yılında bu rakam iç hatlarda 102.499.358'e, 2017 yılında ise 109.511.390'a yükselmiştir (Devlet Hava Meydanları İşletmesi, t.y.).

Modernleşmenin göstergelerinden biri de evlilik ile ilgili istatistiklerdir. Türkiye'nin 1960'lardan bu yana evlenme yaşı ve kaba evlenme hızında¹⁰⁰ da dönüşümler yaşanmış, evliliğe başlama yaşı 15-49 yaş grubunda yer alan kadınlar ve erkekler için artış göstermiştir. Ortalama ilk evlenme yaşı 1960'lı yıllarda kadınlar için 19 erkekler için 23 iken (Koç vd., 2009: 28), bu rakam 2017 yılına gelindiğinde kadınlar için 24,6'ya erkekler için 27,7'ye yükselmiştir (TÜİK, 2018, 2 Mart). Buna paralel olarak evli kadın-

99 Buzdolabı, Fırın, Bulaşık Makinesi, Televizyon, Cep Telefonu, Ütü, Elektrikli Süpürge, Mikrodalga Fırın, Tablet, Masaüstü PC, Dizüstü PC, Araba.

100 Bir yıl içinde gerçekleşen tüm evlenmelerin o yıl kayıtlara geçen toplam nüfusa bölünmesi.

larda gebeliği önleyici yöntemlerin kullanılma oranı 1963 yılında %22'ye 2013 yılına gelindiğinde %93'e yükselmiştir. Kadın başına çocuk sayısı 1960'lı yılların ikinci yarısında 6 iken (Koç vd., 2009: 48) bu rakam AK Parti lideri Erdoğan'ın çocuk sayısını arttırma doğrultusundaki çabalarına rağmen¹⁰¹ 2016 yılına gelindiğinde 2,11'e (TÜİK, 2017, 18 Mayıs), 2017 yılında ise 2,07'ye gerilemiştir (TÜİK, 2018, 18 Mayıs).

Modern tıptaki gelişmeler modernleşme sürecinin önemli ayaklarından. Sağlık kuruluşlarının sayısının artması¹⁰² ve koşullarının iyileştirilmesi, ortalama yaşam süresinin artması, doğumun bir sağlık kuruluşunda gerçekleşmesi, hamilelik boyunca bir sağlık çalışanından profesyonel destek alınması ve çaresi olmayan hastalıkların tedavi sürecinin geliştirilmesi, modernleşmekte olan toplumların deneyimledikleri dönüşümler olarak ifade edilebilirler. Türkiye'de sağlık personelinin doğum öncesi bakım alan anne oranı 1980'lerin başında %38 iken, bu oran 2013 yılına gelindiğinde %97'ye yükselmiştir. Sağlık kurumlarında yapılan doğumların oranı 1980'li yılların başında %42 iken (Koç vd., 2009: 36), bu oran 2013 yılında %97'ye yükselmiştir (Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, 2014: 148). Türkiye'de doğum sırasında ölen anne sayısı da modern tıptaki gelişmelerden dolayı zaman içinde azalmıştır. 1975 yılında her 100 bin doğumda 208 anne ölürken (Koç vd., 2009: 43), 2014 yılına gelindiğinde bu rakam 100 bin doğumda 15,2'ye düşmüştür (Şencan vd., 2016: 45).

101 AK Parti lideri Recep Tayyip Erdoğan birçok basın toplantısında ya da katıldığı nikâh törenlerinde eşlerden en az üç çocuk beklediğini belirtmiştir. "En az üç çocuk" politikasının uygulanabilmesi için de 3 çocuklu asgari ücretlilerden vergi alınmaması, diğer çalışanların gelir vergisinde %10'luk indirimle gidilmesi ve 3 çocuk doğuran anneye 1300 lira ödenmesi gibi politika tedbirleri alınmıştır.

102 Türkiye'de 1000 kişi başına düşen yatak sayısı 1967 yılında 1,81 iken, 1977'de 1,99'a, 1987'de 2,12'ye, 1997'de 2,35'e, 2007'de 2,52'ye ve 2016'da 2,73'e yükselmiştir (Kaynak: TÜİK, t.y.)

Türkiye’deki bebek ölüm hızı da anne ölüm hızına paralel olarak 1960’tan bu yana azalma göstermiştir. 1960’ta her 1000 doğumda 163 bebek ölürken (Koç vd., 2009: 44), bu rakam 2016 yılında 9,9’a ardından 2017 yılında 9,2’ye gerilemiştir (TÜİK, 2018, 7 Haziran). Ayrıca 1990’lı yıllara kadar ölümlere neden olan çocuk felci, boğmaca, difteri, kızamık, suçiçeği gibi rahatsızlıklar ile ya artık karşılaşmamaktadır ya da aşılama sebebiyle ölüme sebebiyet veremeyecek şekilde kontrol altına alınmışlardır (Altun, 2008: 1-4).

Çocukların beslenme düzeyindeki değişimler modernleşme sürecinin bir diğer önemli göstergesidir. Zira erken yaşlarda ortaya çıkan hastalıkların önlenmesi sağlıklı beslenme ile daha mümkün hale gelebilmekte; çocukların zihinsel ve fiziksel gelişimi daha sağlıklı bir seyir izlemektedir. Türkiye’de yapılan araştırmalar bebekler için akut beslenme sorununun bitmek üzere olduğunu, kronik beslenme sorunun ise geçmişe nazaran azaldığını ortaya koymaktadır (Koç vd., 2009: 41). Hatta son dönemlerde “obezite” yeni bir beslenme sorunu olarak ortaya çıkmakta ve üzerine çalışmalar yapılmaktadır (Tuncer & Gültekin, 2014).

Yukarıda ortaya konan veriler Türkiye’nin kendi geçmişine kıyasla daha modern bir ülke konumuna geldiğini göstermektedir. Toplumun modernlik seviyesi bilimsel gelişmelerin, kapitalizmin ve kentleşmenin etkisi ile 20. yüzyılın ortalarından itibaren kademeli olarak yükselmiş durumdadır. Ancak burada ortaya konan rakamlar Türkiye’nin ekonomik olarak dünyanın en gelişmiş ülkelerinden biri haline geldiğini ifade etmek için yeterli değildir. Aksine, 20. yüzyılın sonundan itibaren ekonomik kriz-

süreci ile birlikte Türkiye'nin deneyimlediği sekülerleşme sürecini açıklamaya çalışacaktır.

2. Sekülerleşen Türkiye

Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki sekülerleşme tartışmalarında kiliseye devam oranı ve inançlı birey sayısındaki değişim en önemli kriterler -bazen tek kriter- olarak kullanılmaktadır (Chaves, 1989: 468-69; Davie, 2002: 6-7; Voas & Crockett, 2005: 14; Wolf, 2008: 114, 117). Dinin toplumsal görünürlüğünün ve etkisinin kiliseye devam oranına ve inançlı birey sayısına indirgenmiş olduğu toplumlarda sekülerleşme tartışmalarının merkezinde kiliseye devam oranının ya da yaratıcıya inancın olmasına karşı çıkmak çok mümkün görünmemektedir. Ancak, ibadet etme sıklığına ya da toplumdaki inançlı birey sayısındaki değişime indirgenmiş sekülerleşme tartışmaları, Hristiyan olmayan toplumlardaki dönüşüme dair yeterli bilgiyi sağlamayabilir. Charles Glock'un ifade ettiği gibi:

Herhangi bir din, içinde olduğu toplumun yapısına daha fazla entegre oldukça, bireylerin gündelik pratikleri dinin emirleri tarafından daha fazla şekillendirilir. Örneğin Hinduizm'de [ya da İslam'da], bir bireyin uyandıktan akşam yatağına gideceği süre boyunca yapıp ettikleri [yani gündelik yaşamı], din ile yoğrulmuş geleneklerden etkilenmektedir. Dindar bir birey olmanın sonucu olarak, bireyden başkaları ile ilişkisinde belli başlı tavırlardan kaçınması ya da tam tersi başkalarına karşı bazı davranışları sergilemesi beklenir. (Glock, 1962: 106-107)

Glock'un ifadelerindeki doğruluk, günün İslam'ı ve günün Hristiyanlık'ı karşılaştırıldığında daha net ortaya çıkmaktadır. Örneğin günümüz İslam'ı çocuk yetiştirme, aile ilişkileri, kıyafet tercihi, evlilik, yeme-içme alışkanlıkları, arkadaşlık, okul seçimi, yaşanacak yer seçimi, iş seçimi ve cinsellik gibi gündelik yaşamın birçok noktasına dokunmak onu düzenlemek isterken, Hristiyanlık Pazar ayinlerine indirgenmiş durumdadır. O nedenle, ibadet

etme sıklığındaki ve inançlı birey sayısındaki değişimler sekülerleşme tartışmaları için önemli kriterler olsa da ve derinlemesine analiz edilmeye ihtiyaç duyulsalar da, hayatın her alanına dokunmak isteyen günümüz İslamı'nın toplumsal etki gücündeki değişimi anlamak için yeterli veri sağlamaktan uzak olabilirler. Bu iddiayı somutlaştırmak için, Hristiyanlık'tan İslam'a geçen bir bireyin anlattıkları buraya alınabilir:

Eski bir Hristiyan olarak, Hristiyanlık'ı sadece bir inanç olarak görüyorum. Oysa İslam hayatın tümü ve bir yaşayış şekli. Bu Hristiyanlık'tan çok farklı bir yaklaşım. Mesela hem Hristiyan olduğunuzu söyleyip hem de istediğiniz her şeyi yapabilirsiniz. Ama eğer Müslümansanız sınırlarınız olmak zorunda. (Köse, 2014c: 141)

Bu nedenle Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerde sekülerleşme üzerine araştırma yapılacağı zaman bireylerin İslamî ibadetler (namaz, oruç, hac vb.) için harcadıkları zamanların dışında kalan gündelik pratiklerinin değerlendirilmesi sekülerleşme tartışmaları için daha net bir fotoğrafın ortaya çıkmasını sağlayabilir. İslam'ın kendisi, dünyaya ve olaylara karşı insanların zihniyet yapılarını etkilemekte, toplumsal rol modellerinin oluşmasında aktif görev üstlenmektedir. Bu sebeple, sadece ibadet etme sıklığı ya da dinî konulardaki inanç mensupluğu üzerine yapılacak sekülerleşme tartışmalarının en azından Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerdeki toplumsal dönüşümü anlama/açıklama noktasında yetersiz kalma ihtimali ortaya çıkmaktadır.

Peki, ibadet etme oranlarının yanında hangi kriterler göz önüne alınmalıdır? Türkiye gibi çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu bir toplumun gün geçtikçe daha deseküler hale geldiği iddia ediliyorsa aşağıda dokuz maddede özetlenecek toplumsal dönüşümlerin yaşanması beklenebilir:

1. İbadet etme oranında ve inançlı kişi sayısında artış yaşanması,

2. “Geleneksel Türk Aile Yapısı”nın İslamlaşması ve evlilik dışı cinsel yakınlaşmaların azalması,
3. Eşcinsellere karşı toplumun daha hoşgörüsüz hale gelmesi,
4. Doğaüstü unsurlar olarak halk inançlarının etki gücünün artması,
5. İslamî kıyafet kodlarının hem kadınlar hem de erkekler için daha fazla tercih edilmesi,
6. İslam’ın toplumsal prestijinde artış gerçekleşmesi,
7. Tartışma kültüründe İslam’ın daha fazla referans kaynağı haline gelmesi,
8. İslam’ın, medya diline daha fazla hakim olması;
9. Alevilik ve Sünniliğin daha baskın kimlikler haline gelmesi.

Bu dokuz madde Türkiye’nin desekülerleştiği iddiası ile, yani İslam’ın ve diğer doğaüstü güçlerin toplumsal arenada daha baskın hale geldiği iddiası ile tutarlıdır. Peki neden bu dokuz kriter seçildi? Çünkü Müslüman çoğunluğa sahip toplumlarda inançlı birey sayısındaki azalma-artma ile birlikte İslam’ın düzenlemeye çalıştığı gündelik yaşamdaki değişimlerin de incelenmesi gerekmektedir. 21. yüzyılın İslam’ı kendisine inananlardan sadece ibadet etmesini beklememekte, aynı zamanda detaylı reçetelerle gündelik yaşamın birçok noktasını tanzim etmeye çalışmaktadır. Bununla birlikte, sekülerleşme kavramının tanımı gereği İslam harici doğaüstü alanların da toplumsal etki sürecinin araştırılması gerekmektedir. O nedenle bahsi geçen bu dokuz madde başta İslam olmak üzere Türkiye’de doğaüstü alanın gündelik yaşam üzerindeki etkisini anlamak için seçilmişlerdir.

2.1. Azalan İbadet Etme Oranları

Saygın din sosyologlarından Peter Berger, Türkiye’de dinin toplumda daha baskın hale geldiği iddiasına kanıt olarak, 2008 se-

nesine kadar gerçekleştirdiği iki Türkiye ziyaretinde gördüğü cami sayısındaki artışı sunmuştur (Berger, 2008, Şubat). Ancak Berger'in gözlemlerinin aksine, Türkiye'de kişi başına düşen cami sayısı düşmektedir. 1985 yılında cami sayısı 57.060 iken, bu rakam 2017 yılının başında 87.381'e yükselmiştir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016, 31 Aralık; Özcan, 1990: 6). Yani 1985'ten 2017 yılına kadar cami sayısı %38 oranında artarken, aynı yıllar içerisinde nüfus %53 oranında artış göstermiştir. 2000 yılı temel alındığı takdirde ise, 2000-2017 yılları arasında cami sayısındaki artış oranı %15 iken, nüfus artış oranı %22 olarak gerçekleşmiştir. Berger'in iddiasının aksine, kişi başına cami sayısı Türkiye'de geçmiş yıllara kıyasla düşmüştür.

Kişi başına düşen cami sayısına paralel olarak hem inançlı birey sayısında hem de ibadet etme oranlarında da azalma gerçekleşmiştir. Yürütücülüğünü Boğaziçi Üniversitesi'nden Prof. Dr. Hakan Yılmaz'ın yaptığı, Açık Toplum Vakfı tarafından 2006 ve 2012 yıllarında yayımlanan "Türkiye'de Muhafazakârlık, Aile, Cinsellik ve Din" adlı çalışmalara göre "bütün Ramazan boyunca oruç tutanların" oranı 2006 yılında %60,4'ten 2012'de %53,1'e düşmüştür. Hiç oruç tutmayanların oranı ise 2006 yılında %6,4'ten %12,3'e yükselerek neredeyse iki katına çıkmıştır (Yılmaz, 2012, Ekim). Her gün beş vakit namaz kılanların oranı 2006 yılında %33,5'ten 2012 yılında %28,2'ye düşmüştür. Gezici Araştırma Şirketi'nin 2013 ile 2015 yıllarını kıyasladığı, Birleşmiş Milletler için Türkiye'nin 7 bölgesinin 36 ilinde 4 bin 860 katılımcıyla yaptığı "Muhafazakârlık Araştırması" da namaz kılanların ve Ramazan ayında oruç tutacağını belirtenlerin sayılarının düştüğünü ortaya koymuştur. Araştırmanın sonuçlarına göre "Düzenli namaz kılarım" diyenlerin oranı 2013 yılındaki %28,2 oranından 2015'te %26,2'ye düşmüştür. "Hiç namaz kılmam" diyenlerin oranı ise %22,7'den %27,5'e yükselmiştir. "Ramazan ayı boyunca oruç

tutmayanların” oranı 2013’te %24,9 iken, 2015’te %29,5’e yükselmiştir (CNN Türk, 2015, 16 Temmuz).

MAK danışmanlık şirketi toplumsal dindarlığın yönelimlerine dair bir fotoğraf çekebilmek için 2015 ve 2017 yıllarında 5400 kişi ile yapılmış iki çalışma yayımladı. Bu iki çalışma arasındaki fark Açık Toplum Vakfı ve Birleşmiş Milletler tarafından yaptırılan raporların sonuçlarıyla paralellik taşımaktadır. Çalışmaya göre, hiç namaz kılmayanların oranı 2015 yılında %18’den, 2017 yılında %22’ye yükselmiştir. Her gün beş vakit namaz kılanların oranı %24’ten %22’ye düşmüştür. Tüm Ramazan boyunca oruç tutanların oranı 2015 yılında %52 iken, 2017 yılında %45’e gerilemiştir. Öldükten sonra dirileceklerini ve hesaba çekileceklerini düşünenlerin oranı %81’den %73’e düşmüştür. Aynı raporun inançla ilgili maddeleri de “İslamlaşan Türkiye” imajı ile uyumlu görünmemektedir. “Nüfusunun %99’u Müslüman olan toplum” diye bilinen Türkiye’de, Kur’an’ın, Allah’ın sözü olduğuna inanmayanların oranı %20’yi aşmış görünmektedir (MAK, 2015, Temmuz; 2017, Temmuz).¹⁰⁶ Bu süre zarfında, sayısı artan inançsız bireyler “Artık hiçbir ateist ya da dinsiz yalnız kalmayacak!” mottosu ile resmi olarak Türkiye’de ilk defa Ateizm Derneği’ni kurmuşlardır (Haber Türk, 2015, 26 Şubat).

Sinan Yılmaz’ın 2797 aile ile gerçekleştirilerek yapılmış *Türk Ailesinin Dönüşümü ve Din* adlı doktora tezi yukarıda ifade edilen rakamlara paralel sonuçlara ulaşmıştır. Çalışmaya göre eski kuşağın %84’ü yeni kuşağın dini konularda daha duyarsız olduklarını, %87’si genç neslin Batılı değerlerden “olumsuz” yönde etkilendiğini ve %80’i genç neslin yeni özgür yetiştirme tarzının gelenekler için sorun teşkil ettiğini düşünmektedir (Yılmaz, 2012: 169, 181-82, 185-86). Fazlı Polat (2002: 16) da Erzurum ilini merkeze alan

106 Bu kitabın yazılma süresince, ibadet ve inanç noktasında artış olduğunu ortaya koyan çalışmalar aranmış ancak bulunamamıştır.

doktora tezinde genç kuşakların orta ve ileri yaşlardakilere oranla dinî yaşamlarının daha düşük düzeyde olduğunu ve din konusunda ailelerinden farklı bir süreci deneyimlediklerini ortaya koymuştur.

Türkiye’deki kuşaklar arasında fark olduğunu ortaya koyan bu çalışmalar daha çok 2000’li yıllara aittir. Nüfusun %80’inin kırsalda yaşadığı ve eğitim seviyesinin günümüzden daha düşük olduğu 1960’lar ya da 70’ler ile kıyaslama yapılabilsediydi, ibadet etme ve inançlı olma gibi dinamiklerdeki düşüş oranları daha sert olabilirdi. Örneğin Ünver Günay (1999: 102-121) erken dönemlerde yaptığı çalışmasında, namaz ve oruç gibi ibadetleri düzenli olarak yerine getirenlerin oranının kırsalda daha yüksek olduğunu ve kentte oturma süresi arttıkça ibadetlerde azalma olduğunu tespit etmiştir. Bu bilgiler ile tutarlı olarak, cami cemaatinin azalması ve özellikle genç kuşağın camilere gitmemesi sebebi ile Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından “Kur’an öğretimine ilgi ve sempatinin yaygınlaştırılması” için içinde karate, masa tenisi, badminton, tenis ve voleybol eğitimlerinin olduğu sosyal ve sportif aktiviteler gerçekleştirilmeye başlanmıştır (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013, 5 Haziran). Camiler özelindeki bu dönüşüm de kiliselerin daha fazla insana ulaşmak için ibadet haricinde farklı amaçlarla (konser mekânı, farklı toplulukların toplanma mekânı, göçmenlerin birbirlerinden haberdar olma mekânı vb.) kullanılması örneğini hatırlatmaktadır.

2.2. Evlilik Dışı İlişkilerin ve Boşanmaların Yaygınlaşması

2.2.1. Nikâhsız Birliktelikler

2013’ün Kasım ayında haber ajansları, muhafazakâr/dindar kimliği ile tanınan AK Parti lideri Recep Tayyip Erdoğan’ın evli olmayan kız ve erkek öğrencilerin beraber yaşamasına engel olabileceklerini söylediği konuşmasını yayımladı. Erdoğan parti grup

toplantısında nikâhsız birliktelikleri ahlâki bulmadığını, kızlarla erkeklerin eğer nikâhlı değillerse aynı evde olmalarının Türk-Müslüman kültürüne uymadığını, anne-babaların bundan çok mutsuz olduğunu ve o nedenle bunu engelleyeceklerini belirtti (AK Parti Grup Toplantısı, 2013, 5 Kasım). Haber ajanslarına düşen böyle bir ifade Türkiye'nin İslamlaştığını iddia edenler için önemli bir "veri" haline geldi. Ancak olayın daha derinine inildiğinde farklı bir okuma yapılabilir görünmektedir. Hatta Erdoğan'ın bu ifadeleri, Türkiye'de yaşanan sekülerleşme sürecinin ulaştığı noktayı göstermesi açısından da sembolik öneme sahiptir denilebilir.

Çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu bir toplumda, din-darlaşma sürecinden etkilenecek alanlardan biri de kadın-erkek arasındaki ilişkilerdir. Zira,

İslâmî kurallar evlilik bağı kurulmadan önce cinsi ilişkiyi yasaklamakla kalmamakta, böyle bir yakınlaşmaya yol açacak ortamları da engellemeye çalışmaktadır. Bu yüzden toplumsal alanda kadın ve erkeğin beraber olması söz konusu değildir. Mahremiyete çok önem verilmekte, evler haremlik selamlık olarak düzenlenmekte, erkekler ve kadınlar ayrışık olarak yaşamakta ve eğlenmektedir. (Amman, 2010: 50)

Bu sebeplerdir ki, yakın geçmişe kadar Anadolu kentlerinde içine cinselliği alacak flörtlerin sonu ölüme kadar gidebilmekteydi (Yıldız, 2008: 221). Bekâretin, sadece kadının kendi namusunu değil aynı zamanda ailesinin de namusunu temsil ettiğine inanılmaktaydı (Kalav, 2012: 154). Türkiye'de gerdek gecesi kanlı çarşafın, gelinin ve damadın aileleri tarafından beklenmesi yakın geçmişe kadar yaygın evlilik ritüellerindendi. Yine yakın geçmişe kadar küçük Anadolu kentlerinde genç kızların açıkça sevgili edinmeleri mümkün olmadığı gibi, nişanlılarıyla dahi baş başa dışarıya çıkmalarına izin verilmemekteydi. Tiyatrocu Demet Akbağ (Hür-

riyet, 2008, 12 Mayıs) cinsellik ile ilgili yaşanan kuşaklararası dönüşümü şu şekilde açıklamaktadır: “Benim kuşağım çok iyi bilir. Bekâretin birincil koşul olduğu dönemde erkekler nişanlanır, ama nişanlıyla bırakın cinsel hayatı, el ele kol kola bile gezemezdi.” Demet Akbağ’ın belirttiği bu keskin dönüşüm doktora tezim sırasında yaptığım görüşmelerde de ifade edilmişti. Aşağıdaki paragraf, doktora alan çalışmasında, seküler bir ailenin 1948 doğumlu kızı tarafından nişanlısına dair anlatılanların kaleme alınmasıdır:

Adana ilinde bir görüşmeci: Bir sene nişanlı kaldık, hiç görüşmüyorduk. Bir kere sinemaya gittik, amcası, hanımı, ablası ben. Yan yana oturduk ama değmedik birbirimize. Nişanlılık boyunca el ele tutuşulmadı. Akşamdan akşama haftada 2 ya da 3 kere. O zaman baş başa kalınmazdı. Annem babam bırakmazdı, öldürürlerdi [baş başa oturmak] helal olmaz nikâh olmadan.

Tüm bu yaşam deneyimlerinin, muhafazakârlaşan/dindarlaşan bir toplumda sürekliliklerinin olması ya da daha katı hale gelmesi beklenir. Ancak 2000’li yıllarda yapılan akademik çalışmalar evlilik dışı ilişkilerin yaşanma sıklığının ve partnerler arasındaki mahremiyet sınırının farklılaştığını ortaya koymaktadır.

Örneğin, amaçlarından biri erkek ergenlerdeki cinsel tutum ve davranış özelliklerinin yıllar içindeki değişimlerini saptamak olan bir boylamsal araştırmada (ilk çalışma 1996 yılında, ikinci çalışma 2004 yılında gerçekleştirilmiş) ortaya çıkan sonuçlar lise gençlerinin cinsel davranışlarında artış olduğunu göstermektedir. 1996 yılındaki çalışmada erkek öğrencilerin %19,9’u tam cinsel ilişki yaşamış iken, bu oran 2004 yılında %34,4’e yükselmiştir. Benzer şekilde 1996 yılında flört etme oranı %29,7 iken, 2004 yılında bu rakam %42,3’e ulaşmıştır (Korkmaz Çetin vd., 2008: 390, 393).¹⁰⁷ 2000’li yılların hemen başında Hacettepe Üniver-

107 İkinci çalışmada yeterince kız öğrencinin çalışmaya katılmaması sebebi ile, kızlar

sitesi Tıp Fakültesi Halk Sağlığı Anabilim Dalı ve Dünya Sağlık Örgütü işbirliği ile yürütülen bir araştırma bu konu özelinde yaşanan toplumsal değişime dair önemli ipuçları sunmaktadır (Akın, Bahar-Özvarış, Aslan, Esin & Çelik, 2003). Araştırma, Hacettepe (Ankara) ve Dicle Üniversiteleri'nin (Diyarbakır) birinci sınıflarında okuyan 3666 öğrenciyi kapsamaktadır. Çalışmanın yapıldığı zaman dilimine kadar (üniversitenin birincisi sınıfına kadar) sevgilisi olanların oranı Hacettepe Üniversitesi'nde %76,3 iken, Dicle Üniversitesi'nde bu oran %66 olarak kaydedilmiştir. Kadınların evlenmeden önce cinsel ilişki deneyimi yaşamalarında sakınca görmeyenlerin oranı Hacettepe Üniversitesi öğrencilerinin %39,1'dir. Bu konuya dair kafası net olmayanların oranı %22,2'dir. Karşı olanlar ise %40'a ulaşamamaktadır. Dicle Üniversitesi öğrencilerinin de %25'i kadınların evlenmeden cinsel ilişki yaşamasını onayladıklarını, %16,9'u ise konu ile ilgili olarak kararsızlıklarını belirtmişlerdir.¹⁰⁸ Öğrencilerin henüz birinci sınıfta olmaları göz önüne alındığında, bu oranların evlenme sürecine kadar artacağı tahmininde bulunulabilir. Örneğin Ege Üniversitesi'nde 1. ve 4. sınıflardan oluşan 2217 öğrenci ile yapılan bir çalışmada, 1. sınıfların %4,5'u cinsel deneyim sahibi iken, 4. sınıflarda bu oran yaklaşık 15 kat artarak %73,3'e çıkmaktadır (Gökengin vd., 2003: 260). 9 Eylül Üniversitesi Tıp Fakültesi öğrencileri ile yapılan bir başka çalışmada da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Fakültenin 1. sınıfında yer alan kız öğrencilerin %65,2'si, dördüncü sınıfta yer alanların ise %73,5'i arkadaşlık ötesi ilişkiyi deneyimlediklerini belirtmişlerdir (Ozan, Aras, Semin & Orçin, 2005).

arasında bir kıyaslama yapılmamıştır.

108 Bununla birlikte, bu çalışmada yer alan öğrencilerin ebeveynlerinin eğitim durumları göz önüne alınca kuşaklararası fark daha net ortaya çıkacaktır. Zira üniversitelerleştirmenin kendisi sekülerleşme sürecinin hızlandırıcı dinamiklerinden biri iken (Cox, 1965; Kirman, 2005b), Hacettepe Üniversitesi öğrencilerinin annelerinin %78,7'si, babalarının %58'i, Dicle Üniversitesi öğrencilerinin annelerinin %97,3'u ve babalarının %85,1'i üniversite eğitimi almamışlardır.

Yukarıda ifade edilenlerle paralel olarak, Bursa Uludağ Üniversitesi öğrencileri arasında yapılan bir çalışmada da neredeyse her üç öğrenciden biri (%30) “Kızların evlenmeden önce bekâretlerini korumaları gerekir.” cümlesini gereksiz/eski/modası geçmiş bir laf olarak kodlamışlardır (Bozkurt, 2000: 150). Bu bulgular “evlilik öncesi cinsel ilişkinin ölümle sonuçlandığı” bir ülkenin yaşadığı toplumsal değişimi göstermesi açısından önemli olsa da, bu çalışmalar 2000’li yılların başına aittir. Yani akıllı telefonların ve Facebook/Twitter/Instagram gibi flörtü kolaylaştırıcı sosyal medya araçlarının olmadığı, üniversitelileşme oranının günümüze kıyasla düşük olduğu dönemlere ait rakamlardır.

Örneğin Nalan Çelikoğlu’nun (2007: 186) daha sonra *Mahremiyet* adı ile kitaplaştırılan *Türkiye’de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü* adlı yüksek lisans tezi cinsel yakınlıkla ilgili sınırların genişlediğini, cinsel mahremiyet konusunda kuşaklar arasında farklı tutumların ortaya çıktığını ortaya koymuştur. Özüm Dinçer (2007) de ismi *Namus ve Bekâret: Kuşaklar Arasında Değişen Ne?* isimli yüksek lisans tezinde kızların annelerine kıyasla daha özgür bir yaşamın parçası oldukları ve bekârete anneleri kadar değer vermedikleri sonucuna ulaşmıştır. Özer Sencar ve Sıtkı Yıldız da 2006 ve 2012 yıllarında yaptıkları çalışmaları karşılaştırarak “bekâretin zaruri olmadığı ve evlilik olmadan karşı cinslerin birlikte yaşamasının mümkün olabileceği şeklindeki görüşler”de artış tespit edildiğini vurgulamışlardır (Sencar ve Yıldız’dan akt. Bayhan, 2013: 153). 2010 yılında yayımlanmış Harran Üniversitesi’ndeki bir çalışmaya katılan öğrencilerin %43’ünün flörtü onayladığı bulunmuştur (Abuzer, 2010: 111). 2012 yılında yapılmış bir başka çalışma ise toplumun %59,4’ünün flört eden gençlerden rahatsız olmadıklarını ortaya koymuştur (Yılmaz, 2012, Ekim). Allah inancının, oruç tutma oranının ve namaz kılan kişi sayısının %90’larda olduğu Bolu’nun Göynük ilçesinde dahi gençlerin evlenmeden önce flört

etmelerinde sorun görmeyenlerin oranı örneklem grubunun yarısı kadardır (Çetinkaya Usta, 2017: 102). Yani ufak Anadolu ilçelerinde dahi "flört normalleşmektedir" ifadesi zorlama bir çıkarım olmayacaktır.

İslam dinine göre bireyler için meşru olan tek cinsel ilişki türü evlendikten sonra yaşanan olmasına rağmen, yapılan araştırmalar İslâm dininin kesin hükümlerle yasaklamış olduğu nikâh akdi olmadan yaşanan cinselliğin de Türkiye’de geçmişe kıyasla arttığını göstermektedir (Akalpler & Eroğlu, 2015; Aras, Semin, Günay, Orçin & Özcan, 2005: 74; Civil & Yıldız, 2010; Evcili, Cesur, Altun, Güçtaş & Sümer, 2013: 488). Evlenme yaşı erkeklerde 27’ye kadınlarda 24’e yükselirken, evlilik öncesi ortalama ilk cinsel ilişki yaşı erkeklerde 19, kadınlarda 20 olarak bulunmuştur (Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Derneği, 2007; Nüfus Bilim Derneği, 2007 Aralık).

Bu sebeptendir ki, “Partneri Olan ve Olmayan Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçimi Tercihlerinin Karşılaştırılması” (Çalışkan, Taşhan, Orhan & Nacar, 2015) tarzında makalelerin yayımlanma tarihinin 2000’li yıllara ait olması tesadüf değildir. Zira evlilik öncesi partner sahipliğinin araştırma makalelerine konu olacak kadar sıradanlaşmasının, eşlerin nişanlılarıyla dahi baş başa görüşemedikleri dönemlere ait olması mümkün görünmemektedir. Evlilik öncesi cinsel ilişki deneyimlerinin artması ve evlilik öncesi cinsellik ile tanışma yaşının düşmesi gençleri cinsel yolla bulaşan hastalıklarla (CYBH) da karşı karşıya getirmiştir. Özellikle 2000’li yıllarla birlikte CYBH’ler ve üniversite öğrencileri üzerine yapılan çalışmalar -evlilik öncesi cinselliğin yaygınlaşması sebebi ile- yükselmiştir (Kaymak, Açikel, Göçgeldi & Güleç, 2006; Özalp, Tanır, Ilgın, Karataş & Ilgın, 2012; Özdemir, Ayvaz & Poyraz, 2003; Pınar, Doğan, Ökdem, Algier & Öksüz, 2009; Siyez & Siyez, 2009).

Toplumsal arenadaki bu dönüşümlerden devlet de haberdar hale gelmiştir. 2006 yılında BASAGM (Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü) tarafından yapılan Aile Yapısı Araştırması (Bayer, 2013: 112) ve 2011 yılında Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı'nın (2011: 34) hazırlattığı rapor geleneksel Türk aile yapısının dönüşmekte olduğundan devletin de haberdar olduğunu ortaya koymaktadır. Tek ebeveynli ailelerin çoğalması, boşanmanın kolaylaşması ve hızla artması, nikâhsız birlikteliklerdeki artış, evlilik dışı dünyaya gelen çocuk sayısının artması, evliliğe karşı çıkış ve/veya evliliği erteleme, çocuk yapmama eğilimindeki artış vb. politikacılar tarafından Türkiye'de ailenin yeni dönemde karşılaştığı riskler olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Artan nikâhsız birlikteliklerin önlenmesi için ailelere eğitimler verilmesi gerektiğini öneren akademik çalışmalar (Gür & Kurt, 2011: 34) yayınlanmış ve Türk medyası "Nikâhsız birliktelikler teşvik mi ediliyor?" adlı dosya konuları hazırlamıştır (Haber Türk, 2011, 14 Kasım).

Bekâret konusunda Türkiye'de yaşanan dönüşümün, modernleşme sürecini tamamlamış Batı Avrupa ülkelerinde yaşanan dönüşümle paralellik taşıdığı ifade edilebilir. Tüm bu dönüşümlerden sonra, Türkiye Cumhuriyeti tarihinde ilk defa devlet kademesinin başındaki bir muhafazakâr politikacı, nikâhsız birlikteliklerden duyduğu rahatsızlığı belirtip, bunu yasaklamak istediğini söylemiştir. Bu sebeple Erdoğan'ın "kızlı-erkekli" evleri yasaklama isteğini "gittikçe İslamlaşan bir toplum" şeklinde değil, "gittikçe sekülerleşen yeni nesilden rahatsız bir politikacı söylemi" olarak okumak, var olan toplumsal dönüşüm ile daha uyumlu görünmektedir. Çünkü Türkiye tarihinde ilk defa nikâhsız birliktelikler bu kadar yaygınlaşmış ve sadece İstanbul/Ankara gibi büyük şehirlerde değil muhafazakâr olarak bilinen ufak Anadolu kentlerinde dahi üniversitelileşme/sosyal medya/kentleşme ile paralel olarak yaygınlaşmış durumdadır.

“Flört eden, el ele gezen, öpüşen yeni tipolojiler” sadece seküler kesimde değil, dindar camiada da gözlemlenmektedir (Sungur, 2016: 453). “Artık İslamcı gençlik arasında da doğrudan kadın erkek ilişkileri, flörtler yaşanabilmekte, parklar ve kafelerde aleni olarak samimi görüntü vermekten çekinilmemektedir” (Perşembe, 2007: 10).¹⁰⁹ Tüm bu istatistiki rakamlar ve nitel çalışmalara paralel olarak, “evlenmeden aynı evde yaşayan kadın-erkek çiftler”den rahatsızlık duymayanların oranının 2006’da %38’den 2012’de %41,6’ya yükselmesi de tesadüf olarak okunmaktan uzaktır (Yılmaz, 2012, Ekim).

2.2.2. Boşanmalar

Nikâhsız birlikteliklerin artışı gibi Türkiye’deki boşanma oranları da özellikle 1990’lardan itibaren hızlı bir yükseliş içerisine girmiştir. 1993 yılında 27.725 boşanma vakası görülmesine karşılık, 2017 yılında bu sayı 128.411’e yükselmiştir (Süleymanov, 2010: 199; TÜİK, 2018, 2 Mart). Bu süre zarfında ise nüfus 56 milyondan 80 milyona çıkmıştır. Yani nüfus 1,4 kat artarken, boşanma oranı 4,5 katına çıkmıştır. Bu sebeptendir ki, Türkiye’de toplumun boşanmaya yüklediği anlam ve boşanmış kadınlarla ilgili kabullerinde de farklılaşma söz konusudur (Çayıroğlu, 2016: 16; Taylan & Danış, 2016: 47). Boşanmış kadınların varlığından rahatsız olanların oranı 2006 yılında %15,3’ten 2012 yılında %11,2’ye düşmüştür (Yılmaz, 2012, Ekim).

2.2.3. Azalan Çocuk Sayısı

Boşanmalar artarken, kadın başına çocuk sayısı da düşmüştür. 1960’lı yılların başında Türkiye’de kadın başına çocuk sayısı 6 iken, bu rakam AK Parti’nin 3 çocuklu ailelere vergi indirimi ve para yar-

109 Tayfun Amman (2010: 44) sekülerleşme kavramını “açık” ve “örtük” sekülerleşme şeklinde ikiye ayırmaktadır. “Açık” sekülerleşme daha çok inançsız bireyleri, inançlı olsa da dinle ilgisiz olanları ya da dinin emir ve yasaklarını gündelik yaşamlarında halihazırda referans olarak almayanlar için kullanılır. “Örtük” sekülerleşme ise, burada da bahsi geçtiği gibi, dindar bireylerin dini hassasiyetlerindeki azalma olarak kodlanır.

dımlarına rağmen 2017 yılına gelindiğinde 2,1'e gerilemiştir. Pippa Norris ve Ronald Inglehart'ın 76 ülke ile ilgili istatistikleri karşılaştırarak doğurganlık oranı ve sekülerleşme arasındaki ilişkiye dair ifade ettikleri bu bölümün özeti durumundadır:

Seküler ve dini toplumlarda farklı doğurganlık oranlarının olması sadece bir tesadüf değildir. Aksine, bu durum direkt sekülerleşme süreci ile ilgilidir. Geleneksel dini değerlerin hakim olduğu bir toplumdan, seküler-rasyonel değerlerin baskın olduğu bir topluma geçiş süreci kadınlara bakış açısında da bir kültürel kayma yaşanmasına sebep olur. Kadınların geleneksel rollere sahip olduğu bir dünyadan kadınların daha fazla yaşam alanı yelpazesine sahip olduğu ve ilgi alanlarının/kariyerlerinin evin dışında olduğu bir dünyaya geçiş olur. Bu kültürel değişim doğurganlık oranlarında dramatik bir düşüşe sebebiyet verir. (...) Kanıtlar, insanî gelişmişlik düzeyinin artmasının, dindarlığı ve doğurganlık oranlarını önemli ölçüde azaltan kültürel değişikliklere yol açtığını göstermektedir. (2008: 25-26)

İfade edilmeli ki, modernleşmenin etkisiyle aynen Batı Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Türkiye'de de evlenme yaşı yükselirken boşanma oranları artmakta, aynı zamanda yalnız yaşama veya nikâhsız beraberlikleri kapsayan alternatif hayat tarzları ortaya çıkmakta ve doğum oranları düşmektedir. Geleneksel ailevi değerlerin Türkiye'de giderek aşındığı ve kendisini hissettiren bir değer dönüşümünün yaşandığı, akademik çalışmaların konusu olmaktadır (Çapcıoğlu, 2018: 31). Bu toplumsal değişimin sebepleri başka bir akademik çalışmanın konusu olsa da, genel refah düzeyinin artışı, okullulaşma süreci, Facebook, Twitter ve Instagram gibi sosyal medya araçlarının akıllı cep telefonları ile gündelik hayatın parçası olması (Tüzer, 2011: 100), üniversitelileşmenin sonucu olarak ortaya çıkan mobilizasyon süreci, yani aileden farklı bir şehirde yaşama deneyimi, yükseköğrenim sürecinin beraberinde getirdiği sorgulayıcı akademik zihinsel yapıyla dinin eleştirel

bir tarzda değerlendirilmesi, eğitim yoluyla göreceli olarak bireyselleşme ve özgürleşme (Yapıcı, 2012: 16), medya yolu ile yapılan cinsellik propagandası, evlilik dışı ilişkilerin yargılanmadan magazinleştirilmesi (Çelikoğlu, 2007: 186), modern tıbbın ilerlemesi ile kızkılık zarı dikiminin hızlı ve ucuz şekilde yaygınlaşması, eğitilmiş kadın sayısının artması, evliliğin artık mülkün devamı olarak görülmemesi, televizyon dizileri, ünlülerin nikâhsız birlikteliklerinin ekrana yansıdığı televizyon programları (Erkan, 2013: 15; Taylan & Danış, 2016: 48) ve benzeri dinamikler toplumsal ahlâki yaptırımlar ile karşılaşmadan İslam’a aykırı olsa dahi flört etmenin veya cinsel yakınlaşmanın yolunu kolaylaştırmış görünmektedir.

Düşen çocuk sayısı, artan nikâhsız birliktelikler ve boşanma oranları, gün geçtikçe dindarlaşan bir toplum portresi çizmekten uzak görünmektedir. Bununla beraber vurgulanmalıdır ki, yukarıda bahsi geçen kriterler ile ilgili, toplumun %80’e yakınının kırsalda yaşadığı 1960’lar ve 70’ler gibi zaman dilimlerini kapsayan detaylı boylamsal çalışmalar ne yazık ki mevcut değildir. Kırsal ve kent arasındaki farklı yaşam şekilleri göz önüne alındığında, 1950-1980 arası kırsalda yaşayanlar ile günümüz kentlerinde yaşayan Y ve Z kuşakları¹¹⁰ arasındaki farklılıkların daha keskin olma ihtimali bulunmaktadır.

2.3. Türkiye’nin Yeni Gerçekliği: Eşcinseller

Türkiye gibi çoğunluğu Müslüman olan ülkelerde toplumun eşcinselliğe bakışının Kur’an’da yer alan ifadelerden bağımsız olmayacağı aşikârdır. Ankebut suresinin 28. ve 29. ayetleri, Araf suresinin 80. ayeti ve Şuara suresinin 160. ayeti erkeğin erkeğe yaklaşmasını “kabul edilemez” olarak nitelemekte ve böyle bir dav-

110 **Y ve Z Kuşakları:** Bu kuşaklar için üzerinde anlaşılmış kesin bir tarih aralığı olmasa da, Y kuşağının başlama dönemi için 1970’lerin sonu 1980’lerin başı kabul edilirken, Z kuşağının başlangıcı olarak da 1990’ların sonu 2000’lerin başı kabul edilmektedir.

ranış halinde Allah'ın azabının ortaya çıkacağını ifade etmektedir. Yine ayetlerde Lût kavminin Allah tarafından helak edilmesinin sebeplerinden birinin de eşcinsellik olduğu vurgulanmaktadır. Buna paralel olarak İslâm Konferansı Örgütü'ne üye olan ülkelere birçoğunda idam, hapis, para, kırbaç veya sopa cezası eşcinsellerin sıklıkla karşılaştığı cezalardır (The Economist, 2002, 4 Şubat). Eşcinsellik, geleneksel yapıda, dinin ve ahlâkın etkisiyle "günah" ve "kötü" olarak değerlendirilip yargılanmaktadır (Yapıcı, 2016: 87). Bu durumda İslâm'ın gün geçtikçe daha baskın olduğu bir toplumda eşcinsellerin görünümünde azalma olması ve onlara karşı toleransın azalması beklenebilir. Ancak Türkiye'nin özellikle 21. yüzyılda eşcinsellik olgusu özelinde deneyimledikleri İslamlaşma iddiası ile örtüşmemektedir.

İlk defa 2003 yılında 10 kişi ile gerçekleştirilen eşcinsellerin Onur Yürüyüşü¹¹¹ adını verdikleri gösterileri, 2013 ve 2014 yıllarında 100 bine yakın insanın katılımıyla İstanbul'da gerçekleşmiştir. Onur Yürüyüşleri İstanbul haricinde Ankara, İzmir, Mersin, Antalya ve Bursa gibi şehirlerle beraber Malatya ve Samsun gibi daha kapalı Anadolu şehirlerinde dahi düzenlenmiştir (Haber55, 2016, 20 Haziran; Kaos GL, 2014, 12 Haziran). Ayrıca büyük iller dışında 12 farklı ilde kurulan Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Transgender ve İnterseks (LGBTİ) oluşumları, daha önce kurulmasına izin verilmeyen eşcinsel öğrenci topluluklarının 19 üniversitede örgütlenmesi,

111 1969 yılının Haziran ayının son günlerinde, New York'ta Stonewall Inn adlı bar-da yaşanan olaylar, dünya eşcinselleri için dönüm noktası haline geldi. ABD'de ayrımcılığa ve baskıya uğrayan eşcinseller kendilerine baskı uygulayan polisleri Stonewall Inn adlı bara kilitlediler ve 4 gün boyunca sokaklarda hakları için güvenlik güçleri ile çatıştılar. Bu olaylardan sonra her sene olayın yaşandığı günlerde tüm dünyada eşcinseller ve onlara destek verenler tarafından *Onur Yürüyüşleri* düzenlenmeye başlandı. Türkiye, Onur Yürüyüşü'nün gerçekleştirildiği Müslüman çoğunluğa sahip ilk ülkedir. İstanbul'da 2003 yılında 10 kişi ile başlamış olan etkinlik, 2010 yılında 5000 kişi, 2013 ve 2014 senelerinde ise 100 bine yakın bir katılıma sahne olmuştur. Özellikle 2013 ve 2014 yıllarında kitlesel hale gelen Onur Yürüyüşleri 2015 yılında güvenlik gerekçesi ile İstanbul Valiliği tarafından yasaklanmıştır.

1994'te kurulan Kaos GL Derneği'nin¹¹² aradan geçen 25 yıl içinde 35 şehirde homofobi karşıtı etkinlik düzenleyecek kadar organize olması LGBTİ hareketinin genişlemesi ve çeşitlenmesinin somut göstergeleri olarak ortaya konulabilir (Yılmaz, 2014: 174-175). Eşcinselliğin gün geçtikçe normalleşmesi ve daha kabul edilebilir hale gelmesi ailelerin de eşcinsel çocuklarına olan bakışlarını değiştirmiş ve açılımı "Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Trans, İnterseks Bireylerin Aileleri ve Yakınları Grubu" olan LİSTAG¹¹³ kurulmuştur.

Resmi olmasa da, eşcinseller kendi aralarında evlilik törenleri düzenlemeye ve bunu sosyal medya aracılığı ile kamuoyu ile paylaşmaya başlamışlardır. Bu noktada 2014 yılının Eylül ayında haber sitelerine düşen Türkiye'nin ilk eşcinsel evliliği ile ilgili görüntüler ve 2016 yılında yapılan nişan töreni¹¹⁴ Türkiye'nin eşcinsellik noktasında geldiği noktayı somutlaştırmaktadır.

2017 yılına gelindiğinde ise ana haber bültenlerine konu olacak şekilde Türkiye'nin ilk "eşcinsel çift Youtube kanalı" yayına girdi (Kaos GL, 2017, 7 Nisan). Bunlara ek olarak eşcinsel youtuberlar¹¹⁵, cinsel yönelimlerini saklamadan milyonlarca kişinin izlediği videoları yine kendi Youtube kanalları üzerinden takipçileri ile paylaşmaya başladılar. 2018 yılının Ekim ayında ise bir eşcinsel düğün ilk kez bir düğün salonunda gerçekleştirildi (Ege Haber, 2018, 12 Ekim). Tüm bu gelişmelere paralel olarak, eşcinsellerin yaşantı biçiminden rahatsız duymayacaklarını ifade edenlerin oranı 2006 yılında %25,7 iken 2012'de bu rakam %29,1'e yükseldi (Yılmaz, 2012, Ekim).

112 Kaos GL Derneği, 1994'ün Eylül ayında Türkiye'deki LGBT (Lezbiyen, Gay, Biseksüel, Transeksüel) bireylerin bir araya gelerek, maruz bırakıldıkları ayrımcılığa karşı mücadele etmek için kurdukları derneğin adıdır. Web siteleri: <http://kaosgl.org>

113 <https://listag.org>

114 Çağrı & Sefa Nişan Töreni, 2016, 15 Nisan, <https://www.youtube.com/watch?v=rGfFrScYEAW>

115 One çıkan eşcinsel youtuberlar ve adresleri:
Arda Bektaş'ın adresi: https://www.youtube.com/channel/UCwou0Y8mCtpP_yH45sUfRlMq,
Merkür Can'ın adresi: <https://www.youtube.com/channel/UCMTRhbC5nywMfvoMEfNhUcg>

Kutu 11. Türkiye'nin İlk Eşcinsel Düğünü



İstanbul'da sıradışı bir düğün:

2 Eylül'de 21 yaşındaki üniversite öğrencisi Ekin Keser ile 28 yaşındaki Emrullah Tüzün beraberliklerini bir düğünle taçlandırdı. Onların düğünlerini diğerlerinden farklı kılan ise eşcinsel bir çift olmalarıydı. (Hürriyet, 2014, 25 Eylül)¹¹⁶

116 "Türkiye'nin İlk Eşcinsel Evliliği" başlıklı haber, görsel ve basılı medyada yer aldıktan sonra, evlenen çift oldukça baskıya uğradıklarını, ev sahipleri tarafından evden çıkartıldıklarını ve şiddet gördüklerini ifade etmişlerdir.

Tüm bu ifade edilenler, eşcinsellerin Türkiye’de mutlu bir hayatın parçası oldukları ve gündelik yaşamlarında herhangi bir sorunla karşılaşmadıkları anlamına gelmemektedir. Aksine, merkezinde eşcinsellerin ya da trans bireylerin olduğu insan hakları ihlalleri sıklıkla haber sitelerinin konusu olmaktadır. Eşcinsellerin yaşadıkları sıkıntıları hukuksal zemine taşıma konusunda çekingen davranmaları onları daha savunmasız ve açık hedef haline getirmektedir. Türkiye’de eşcinsellerin sahip olduğu haklar modern Avrupa ve Kuzey Amerika ülkelerine kıyasla kısıtlıdır. Ancak sekülerleşme tartışmalarında önceden de ifade edildiği gibi mutlak değerler ya da ifadelerle değil, geçmiş ile kıyaslama yaparak bir sonuç elde edilir. Bu nedenle söz konusu sekülerleşme tartışmaları ise, eşcinsellik özelinde cevap aranması gereken soru şudur: Türkiye’deki eşcinseller için 21. yüzyıl Türkiye’si mi yoksa 20. yüzyıl Türkiye’si mi daha yaşanılabilirliktir?

2.4. Modernleşmeyle Etkisi Azalan Halk İnançları

Sekülerleşme tartışmalarının merkezinde İbrahimî dinler değil, doğaüstü alan vardır. Bu sebeptendir ki İslam’ın içinde yer alsa da almasa da bireylerin gündelik yaşamını etkilediklerinden dolayı doğaüstü alanın parçası olan halk inançlarının da toplumsal etki gücündeki artış/azalış sekülerleşme tartışmalarının parçasıdır. O nedenle, halk inançlarının eski gücünü, prestijini ve yaygınlığını kaybettiğine dair yapılmış çalışmalar toplumunun sekülerleşmesine dair örnekler olarak sunulduğunda, “Bu örnekler zaten İslam’ın içinde yer almıyor, o nedenle sekülerleşme örnekleri değildir.” şeklinde bir karşı argüman ortaya koymak, bu kitapta iddia edilen sekülerleşme tartışmaları için anlamlı değildir.

Türkler İslam dinine girmeden önce kendilerine ait halk inançları vardı ve onlardan bazıları halen varlıklarını günümüzde de devam ettirmektedir (Şener, 2001: 103-109). Özellikle geçim kaynağının tarım ve hayvancılık olduğu kırsal bölgelerde halk

inancıları gündelik yaşamda önemli yer tutmaktadır. Örneğin İç Anadolu Bölgesi'nde hayvanlarla ilgili şu inanç ve uygulamaların varlığı, 2017 yılında yapılan bir alan çalışmasında not edilmiştir: Yağmur yağması için bir yılanın diri olarak yakılması, yağmur yağması için kuru bir at kafatası üzerine dualar yazılıp nehir kenarına atılması, kuşların sürü halinde ağaçların tepesine konması ile kışın sert geçeceğine ve erken başlayacağına inanılması, at ya da ineğin nazara gelmemesi için bir yumurtaya ayetler yazılıp, hayvanların altında kırılıp yine hayvanlara içirilmesi, nazara karşı ahır kapılarında köpek ya da at kafatası asılması, doğum yapmış hayvanı nazardan korumak için ağız sütünden bir miktar komşulara dağıtılması (Sinmez & Aslım, 2017: 208-211).

Bunun yanında resmi İslam söyleminin içinde yer almasa da İslam ile meşrulaştırılan halk inançları da toplumun gündelik pratiklerini etkilemektedir (Demir, 2016: 121). Örneğin hastalanınca doktor yerine din adamına başvurmak, erkek çocuğun nazara gelmemesi için 6 yaşına kadar saçını kesmemek, psikolojik rahatsızlıklara cinlerin sebep olduğunu düşünerek kurşun döktürmek, dolunaya para tutarak zengin olacağını düşünmek, ateşe tırnak, soğan ve yumurta kabuğu atmanın günah olduğuna inanmak vb...

Halk inançları, gündelik yaşamda karşılaşılan “bilinmezleri” anlamlandırma noktasında da roller üstlenmektedirler. Doktora çalışmam esnasında, özellikle yaşlı görüşmecilerin kendi hayatlarına dair anlattıkları buna örnek olarak gösterilebilir:

Tunceli şehrinden 62 yaşında görüşmeci: Eğer birinin rengi solmuş ise, şeytan tarafından çarpıldığı söylenirdi. O zamanlar kimse kalp krizinin ne demek olduğunu bilmiyordu. Örneğin diyelim ki bir kadın doğum esnasında kanamadan öldü, o dönemlerde “heleke” adında bir cinin kadının ciğerini aldığına inanılırdı. Bu inanıştan dolayı, heleke adlı cin gelip kadının ciğerini alması diye yeni doğum yapmış kadının yanında 3 gün 3 gece birileri beklerdi.

Tunceli şehrinden başka bir görüşmeci: Eski zamanlarda insanlar hastalıkları teşhis edemezlerdi. Hastalıkların ne olduğu bilinmezdi. Örneğin kalp krizlerinin biz cin tarafından çarpılma olduğuna inanıyorduk.

Yeni kuşaklar modern tıbbın olanaklarından daha fazla faydalandıkları için, önceki kuşaklara kıyasla hastalıkların teşhis ve tedavisi noktasında doğaüstü öğretiler yerine modern tıbbı daha fazla başvurabilmektedirler. Bu sebeptendir ki, doktora tezim için yaptığım görüşmelerde "kötü melekler yüzünden ölümün gerçekleştiğini düşünmek, baş ağrısının yumruk darbesi alınca geçeceğini varsaymak, bakterileri öldürmek için tükürük sıvısı kullanmak, doktora gitmenin günah olduğunu düşünmek ve diş iltihabı için din adamına gitmek" gibi ifadeleri daha çok eski kuşakların kullanmış olması, tesadüf olarak okunmaktan uzaktır.

Modern tıbbın ve teknolojinin günümüzdeki kadar gelişmiş olmadığı, eğitim seviyesinin düşük olduğu ve ülke nüfusunun %80'inin kırsalda yaşadığı dönemlerde, bu tarz inançların bireylerin gündelik yaşamını etkilemesi hem şaşırtıcı değil hem de sadece Türkiye'ye özgü değildir. Ancak kent yaşamı, sayısı artan hastane ve sağlık personeli, bilim ve teknolojinin yaygınlaşması, 18 yaşına gelen gençlerin yarısının üniversiteye gitmeye başlaması ve internet gibi araçlar, bu inançların toplumsal düzeydeki varlıklarını flulaştırmış, özellikle Y ve Z kuşaklarının gündelik yaşamına daha az dokunmasına sebep olmuştur.

2.5. Daha Kadınsı ve Erkeksi Kıyafet Kodları

Türkiye'de özellikle kadınlar üzerinden yapılan kıyafet tartışmaları uzun yıllar gündemin önemli bir parçasını oluşturmuştur (Baban, 2014: 644-646). Muhafazakârlar vücut hatlarını belli edenleri günahkâr olmakla suçlamakta ve bu tarzda giyinen kadınları ve erkekleri (ATV, 2017, 6 Haziran), toplumsal ahlâksızlığın ve çürümüşlüğün sebebi olarak görmektedirler. O nedenle, İslam'ın

daha baskın hale geldiği bir toplumda kadınların (başı açık ya da kapalı fark etmeksizin) ve erkeklerin daha bol kıyafet kodlarını tercih etmesi beklenmektedir.

Ancak söz konusu ülke Türkiye ise, kıyafet kodlarında yaşanan dönüşümün İslamlaşma iddiası ile örtüşmediği iddia edilebilir. Zira, 21. yüzyılın hemen başında başörtüsünün kullanım ve sunum şeklinde geçmişe ait bazı hassasiyetlerde gerilemenin gerçekleştiği gözlemlenmiştir. Yeni nesil kapalı kadınların kendilerinden önceki nesle kıyasla vücut hatlarını daha fazla ön plana çıkaracak şekilde giyinmeleri akademik çalışmaların da konusu olmuştur. Günümüzün birçok tesettürlü kadını, 1990'ların feraceli¹¹⁷ ve uzun paltolu kadınlarından daha renkli ve iddialı bir kıyafet koduna sahiplerdir. Başörtüsü hariç üzerinde taşıdığı birçok giysi ve aksesuar, başörtüsü kullanmayan bir kadınıninkiyle benzerlikler taşımaktadır (Atay, 2018, 6 Aralık; Eke, 2013: 119-120; Köse, 2006: 16). Tezini kapalı kadınların kıyafet kodlarındaki değişimler üzerine kaleme alan Selda Karaaslan'a göre tesettürdeki dikkat çekici dönüşüm 2003 yılından sonra yaşanmıştır:

2003'den itibaren kıyafetler; modern ve lüks mekânlarda sunulmaya, mankenlerse sarışın ve renkli gözlü olarak seçilmeye başlanmıştır (Avrupalı bir görüntü). Kıyafetler parlak ve dikkat çekicidir, modeller bedene oturan ve hatta her yıl bedeninin bir bölgesini öne çıkarıcı kesimlere sahiptir. (Karaaslan, 2010: 184)

Bu çalışmaya paralel olarak, Banu Gökarıksel ve Anna J. Seco (2015: 2581) da şunu ifade etmektedir: "Önde gelen ünlü tesettür firmaları, Müslüman kadının ideal bir görüntüsünü İslami ahlâk kodlarının ötesine taşıyarak kozmopolit, modaya uygun, güzel ve belirli bir statüsü olan şeklinde inşa ediyorlar. (...) Böylece örtünme modası, (...) dinin (...) kabul ettiği sınırları değiştiriyor."

117 Genellikle tek renk koyu pastel tonlu, boyundan ayak bileklerine kadar uzanan, vücut hatlarını kapatan kadın giysisi.

Soru & Cevap 5.

Soru: Ailelerimizin 1970'li fotoğraflarına baktığımızda mini etekli halleri var. Keza yine eski Türk filmlerinde de mini etekli kadınlar var. O zaman sekülerleşmeden bahsetmek mümkün olur mu?

Cevap: Muhakkak ki hem aile albümlerinde hem de Yeşilçam'ın 1970'li yıllara ait kimi filmlerinde mini etekli kadınlar vardır. Sekülerleşme teorisi bunların olduğunu inkâr etmez. Ancak teorinin sorduğu açık bir soru var:

“Dindarların/muhafazakârların tasvip etmeyeceği kıyafet kodları hangi dönemde daha yaygındır?”

Sekülerleşme tartışmalarında esas soru bir olgunun (bu örnekte bir kıyafet tarzının) var olup olmaması değil, hangi dönemde (geçmişte mi günümüzde mi) daha yaygın olduğudur. Eğer nüfusun %74'nün köylerde yaşadığı ve üniversitelileşme oranının %5'in altında olduğu (2017 yılında %46'dır) dönemlerdeki kıyafet kodlarının günümüz kıyafet kodlarına kıyasla daha iddialı/renkli/özgür/modern olduğu gibi bir iddia ortaya atılırsa bunun gözden geçirilmeye ihtiyacı vardır. Daha çok özel günlerde çekilen fotoğraflara bakıp, gündelik yaşamın kıyafet kodlarına dair genellemelerde bulunmak, sekülerleşme tartışmaları açısından yöntemsel sorun içermektedir.

Tesettür giyiminin 1990'lı yıllardan başlayarak bir moda nesnesi haline gelmesi, 2000'li yıllarda kapalı kadınlara yönelik İslamî kaygısı olmayan moda dergilerinin ortaya çıkması ile devam etmiştir. Bu dergileri analiz eden çalışmalar, bu dergilerin dini bir iddia taşımaktan çok lüks tüketimi özendirdiklerini ortaya koymaktadır (Meşe, 2016: 108). Fatma Barbarosoğlu tesettür kıyafetlerinin reklamları özelinde yaşanan dönüşümü betimlerken öncelikle 1980'li yıllarda kadın dergilerinde yer alan el ile çizilmiş yüz­süz illüstrasyonlardan bahseder. 1990'lı yılları ise, yüzleri makyajlı ama vücut dili ile mazbut bir görüntü sergileyenlerin kataloglarda yer aldığı dönem olarak anlatır. 2000'li yılların başında ise aynen Karaaslan'ın vurguladığı gibi makyajlı ve vücut hatlarını öne çıkararak “Ben buradayım.”ı vurgulayan fotoğraflarla bezenmiş kataloglardan bahseder (Barbarosoğlu, 2006: 126-129). Erol Sungur da doktora tezinde tesettür özelinde yaşanan dönüşüme karşı dindarların fikirlerini aşağıdaki şekilde özetliyor:

Tesettürün yeni tarz görünümü, geçmiş dönemde ifade ettiği din-

dar, namuslu olma, kadın cazibesini saklama, karşı cinsin dikkatini çekmeme, gizlenme, tahrike neden olmama, dinî bir yaşam biçimine atıf yapma gibi temel anlamlarının yanında, yeni yan anlamlara bürünmüştür. Özellikle günümüzde imaj, gösteri(ş) ve modayla iç içe geçen tesettür, geçmişte ifade ettiği bazı değer ve sembol yüklü mânâları yeni biçimlere dönüştürmüştür. Bu süreçte dindarlar tarafından (örneklem grubu) tesettürün dine, Kur'an'a uyma özelliğinin yok olduğu, dinî anlam ve simgeselliğini kaybettiği, ticari bir metaya dönüşerek bir çeşit sömürü aracına indirgendiği düşünülmektedir. Yeni tarz tesettür sadelik, alçakgönüllülük yerine pahalılık, marka ve gösterişçilik mesajları içermektedir. Ayrıca yeni tesettür tarzıyla birlikte "giyinik çıplaklık" gibi yeni ifadeler türemiştir. (Sungur, 2016: 450-51)

Zira "Araba sayısı gün geçtikçe artıyor." iddiası karşısında "Ama 1970'li yıllarda da arabası olanlar vardı." şeklinde bir karşı çıkış yukarıdaki eleştiri ile aynı mantığa dayanmaktadır. Sekülerleşme teorisyenleri kıyafet tarzı değişikliğinden bahsederken "Dindarların tasvip etmeyeceği kıyafetlerin geçmişte hiç örnekleri yoktu." gibi bir fikir ileri sürmemektedirler. Zira böyle bir ifade "1970'li yıllarda hiç kimsenin arabası yoktu!" tarzında abartılı ve gerçekten uzak bir iddia ile aynı mantığı taşıyacaktır. Sekülerleşme süreci mutlak ifadeler ile ilgilenmez, iki dönem arasında kıyaslama yapar.

Kadın kıyafetlerindeki bu dönüşüm sadece dindar kesimde yaşanmamıştır. Seküler kesimin kadınları da kendi ebeveynlerine kıyasla daha "kadınsı" bir modanın takipçisi haline gelmişlerdir. Mini şortlar, askılılar, çeşitli dekolte 21. yüzyılın sokaklarının yeni modası haline gelmiş durumdadır.

Kadınlarla beraber, genç erkekler de kendilerinden önceki nesillere kıyasla "erkeksi" görünümüne daha fazla dikkat etmeye başlamışlardır. Erkek bedeni önce idealleştirilmiş, ardından cinselleştirilerek aynen kadın bedeni gibi sergilenmeye başlanmıştır. Üstü çıplak erkekler, reklam filmlerinde oynamaya, büyük gazetelere röportaj vermeye, alışveriş merkezlerinde genç kadınların çığlıkları eşliğinde vücutlarını sergilemeye ve imza vermeye baş-

Kutu 12. Yeni Tesettür Kùltürü



Bunlar ve benzeri fotoğraflar için bk. (Atay, 2018, 6 Aralık).

lamışlardır. Erkek dergilerinde idealleştirilen karın kaslı, adonisli, geniş omuzlu, kozmetik ürünlere meraklı, şık olmaya çalışan erkek imajı (Erdoğan, 2013: 184-185), geleneksel ve sosyal medyada kendisine yer bulabilmekte, erkek dizi oyuncularının vücutları haber sitelerinde başarı öyküsü olarak yer almakta (Sabah, 2014, 20 Ocak), fit görüntüden uzak görünüm sergileyen erkek şarkıcılar yer yer sarkmış göğüs ve göbekleri nedeni ile toplumsal eleştiriye maruz kalmaktadırlar (Hürriyet, 2016, 2 Mart). Büyük şehirlerle beraber küçük Anadolu şehirlerinde de spor salonlarının (fitness merkezlerinin) sayısı artmış ve yoğun rekabet ortamı yaşanmaya başlanmıştır (Yıldız & Tüfekçi, 2010: 2).

22 Yıllık Spor Salonu İşletmecisi, Çorum: 20 yılın üzerinde vücut geliştirme sektörünün içindeyim. Eskiye göre değerdirdiğimde, eskiden de kendine bakan vardı ama şimdi daha fazla önemseniyor. 2000’li yılların başında 3-4 tane spor salonu varken, şu anda 10’un üzerinde spor salonu var Çorum’da. Özellikle üniversitelerin bulunduğu kentlerde salon sayısında artış söz konusu. (Kişisel Görüşme, 2014, 2 Eylül)

Akif Öztürk’ün “Eril Bedenselleşme: Hegemonik Erkek Bedenin İnşası” adlı makalesinde ifade ettiği gibi:

(...) doksanlı yılların sonundan bu yana magazin dergilerinde, reklamlarda ya da benzeri popüler kültür ve medya ürünleri içinde erkek bedeninin sunumunda önemli bir artış göze çarpmaktadır. Kaslı erkek bedenlerinin çeşitli magazin dergilerinin kapaklarını ve ekranları süslemesiyle birlikte, önceki dönemlerde kadın bedenlerinin sunumunun baskın olduğu reklamlarda erkek bedenleri de kadın bedenlerinin yanı sıra reklam panolarındaki yerini almaktadır. Söz konusu medya ya da popüler kültür figürleri, eril bedene ilişkin yeni bir temsil yaratmakla birlikte onu idealleştirmekte, cinselleştirmekte ve metalaştırmaktadır. Erkeklerin kadınları seyrettiği ve cinsel olarak nesneleştirilenin yalnızca kadınlar olduğu geleneksel kalıptan, erkeklerin de cinsel olarak nesneleştirildiği ve bakışlara sunulduğu bir biçimi yansıtan farklı bir kalıba geçilmiştir. (2012: 46)

Hem kadın hem de erkek kıyafetlerinde yaşanan bu toplumsal dönüşüm, İslamlaşan Türkiye iddiası ile paralellik taşımamaktadır. Kadınların (başı açık ya da kapalı), bir önceki kuşağa kıyasla çok daha kadınsı kıyafet kodlarına sahip olmaları ve erkek bedeninin idealleştirilip ardından kadın bedeni gibi cinsel olarak nesneleştirilmesi, İslam'ın daha baskın hale geldiği bir toplum görüntüsü vermekten uzaktır.

2.6. İslam'ın Azalan Etkisi

İslam'ın gün geçtikçe daha baskın hale geldiği ve prestijinin arttığı bir toplumda, bu sürecin gündelik hayata yansımaları muhtemeldir. Ancak Türkiye'de son dönemde yaşanan toplumsal değişimler, farklı bir senaryo okuması yapılabileceğini ortaya koymaktadır.

2.6.1. Kanaat Önderliğinden Devlet Memurluğuna, İmamlar

Henüz yapısal ve sosyal farklılaşmanın yaşanmadığı ve nüfusun çoğunluğunun kırsalda yaşadığı dönemlerde imamlar hayatın birçok noktasına dokunacak güce ve prestije sahiplerdi. Ancak kentleşme süreciyle sahip oldukları bu toplumsal güç ve prestij kan kaybetmek zorunda kalmıştır. 1970'li yıllarda doğum, eğitim, düğün, evlilik, ahlâki konular, hastalık, ölüm, köylüler arasında yaşanan ve hukukun alanına giren sorunlar ve hatta köy derneklerinin gayri resmî ya da resmî işleri için başvuru alan imamlar kent hayatında sadece kendileri için tanımlanan resmi hizmetleri yerine getirmeye başlamışlardır (Ozan, 2013: 76; Yavuz, 2015: 175). Kentin hastaneleri, adliyeleri, okulları artık kendi uzmanlarına sahip olduğundan, daha önce imama ait olan birçok alan, kent hayatında uzmanlar tarafından icra edilmeye başlanmıştır. Bu nedenle imamlar, hayatın her alanında saygın-bilirkişi konumlarından, yeni neslin şahsen tanımadığı, "camide namaz kıldırarak devlet görevlisi" konumuna geçiş yaşamışlardır.

2.6.2. Eskinin Temsilcisi, Alevi Dedeler

Sünni İmamlarla birlikte Alevi dedeler de bu süreçten etkilenmiş görünmektedirler. Halife Ali'nin yeryüzündeki temsilcisi olarak kabul gören dedeler, Alevi toplumu için hem inanç (dinsel) önderleridir, hem de sorun çözücü, barıştırmacı, hâkim, savcı ve eğitici durumundadırlar (Tanrıverdi, 2018: 154). Eskiden emirleri devletin yasalarından üstün kabul edilir ve verdikleri kararlar sorgulanmaksızın yerine getirilirdi. Cem ayinlerinde dedeler halkın sorunlarını dinler ve suç işleyenleri cezaya çarptırırlardı (Yıldırım, 2012: 171). Bunların yanı sıra, dedelerin aynen Katolik Kilisesi'nin sahip olduğu "bireyleri aforoz etme yetkisi" de vardı(r). Ancak Alevi dedeler de sahip oldukları bu gücü ve saygınlığı kent hayatı ve hukuk sistemi ile yitirmek zorunda kalmışlardır (Alperen, 2009: 81; Bodur, 2016: 26; Çetin, 2014: 95-95). "Bugün, özellikle kentleşmenin olduğu bölgelerde, dedelerin arabuluculuk görevleri yok olmuş görünmektedir; geleneksel Aleviliğin sosyo-ekonomik koşullarında hayat bulan bu rol, kentleşme ve sekülerleşme sebebi ile büyük oranda erimek zorunda kalmıştır" (Dressler, 2008: 295). "Kent ortamı Alevilere özgü birliktelikleri ve gündelik hayattaki ortak yönelimlerini parçalamış"tır (Subaşı, 2010: 230).

Kırsalda sözü yasa olarak kabul edilen Alevi dedesinin, kentin yaşam şartları içerisinde nüfuzunu kaybetmesinin bir örneği de kendi talibi¹¹⁸ tarafından mahkemeye verilmesiydi: "Burdurlu bir Alevi, kendisini zinadan 'düşkün' ilan eden Alevi dedeye 'hakaret' davası açtı. Mahkeme, vatandaş haklı buldu" (Haber Türk, 2010, 7 Temmuz). Bir Alevi talibin, kendi Alevi dedesini dava etmesi, 1970'lerin Alevi köylerinde deneyimlenecek bir gerçeklik değildi. Böyle bir durumda talibin kendisi ve yakın akrabalarının köyden

¹¹⁸ Talip, Anadolu Alevilerinin kültüründe, bir dedeye (Alevi din adamı) ikrar (söz) vermiş, Alevilik yolunun gelenek-göreneklerini ve kurallarını öğrenmek adına o yolda olan kişiye denmektedir. Talipler için dedeler, halife Ali'nin temsilcisi durumundadırlar.

uzaklaşması gerekebilirdi. Bugünün şartları ise dedelerin o eski "tayin edici" gücünü aşındırmış ve dedeler kendi talipleri tarafından mahkemelere verilmeye başlanmıştır. Araştırmalar, Alevi gençlerin kent hayatı ile birlikte dinî bağlarının zayıfladığını ve "dedelerin dedikleri ile" daha az ilgilendiklerini ortaya koymaktadır (Deniz, 2014: 279; Telimen, 2012: 189). Tüm bu prestij kaybına ek olarak, Fuat Bozkurt'un (2003: 86) belirttiği gibi, daha iyi yaşam koşulları sağlayan iş olanaklarının artmasıyla, dede olma hakkına sahip yeni kuşaklar, eski kuşakların yerini alma noktasında daha az istekli görünmektedirler.

2.6.3. Bebek İsimlerindeki Dönüşüm

İslam'ın prestijinin azaldığı bir diğer konu bebeklere verilen isimlerdeki dönüşümlerde görülebilir. Tayfun Amman'ın (2010: 55) ifade ettiği gibi, sosyal değişimin analizinde "dil" in incelenmesi özel bir öneme sahiptir. Kültürün önemli bir belirleyicisi ve gelecek kuşaklara taşıyıcısı olan "dil" de hangi sözcük ve kavramların kullanımdan kalktığını veya kullanıma girdiğini belirlemek değişimin mahiyeti hakkında yararlı bilgiler sağlayabilir. Yakın geçmişe kadar Türkiye'de en sık kullanılan ilk beş erkek ve kadın ismi dinî figürlere aitti (Canatan, 2012: 224). Ancak yapılan çalışmalar, bu bilginin yakın gelecekte değişme ihtimali olduğunu ortaya koymaktadır. Zira Türkiye'de bebek isimleri üzerinde yapılan çalışmalar, İslam'ın daha baskın hale geldiği iddiası ile tutarlı görünmemektedir. Celaleddin Çelik'in (2005: 200-201) Türkiye'nin muhafazakâr kentlerinden Konya'da gerçekleştirdiği alan çalışmasının sonuçlarına göre 18-35 yaş grubu gençler, ileri yaş gruplarına göre çocuk isimlerinde daha az dindarlık tutumlarına sahiplerdir. Yeni çiftler dinî isimlerden çok "çarpıcı, cazip, gizemli, estetik, kulağa hoş gelen, moda ve fantezi özellikler" i olan isimler seçmektedirler.

Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü'nün (2016, 10 Ekim) yayınlamış olduğu istatistikler de Çelik'in Konya özelinde yaptığı çalışmayı genelleştirilebilir kılmaktadır. 1930 ile 1990 yılları arası Türkiye'de kız çocuklarına en çok verilen ilk beş isim dinî şahsiyetler olan Fatma (Muhammed peygamberin kızı ve halife Ali'nin karısı), Ayşe (Muhammed peygamberin karısı), Emine (Muhammed peygamberin annesi), Hatice (Muhammed peygamberin ilk karısı) ve Zeynep (Muhammed peygamberin kızı) iken, 2015 ve 2016 yıllarında Zeynep hariç diğer 4 isim ilk 20'ye dahi girememiştir. Daha önce ilk 20'nin içinde yer almayan Yağmur, Asya, Miray, Azra, Defne, Belinay, Aleyna gibi modern tınılı isimler artık kız çocuklarına en çok verilen isimler arasındadır. Buna benzer bir dönüşüm erkek bebeklere verilen isimlerde de gözlemlenmektedir. 2000'li yıllardan sonra Arda, Ayaz, Emir, Çınar, Yiğit, Poyraz, Umut, Emre ve Burak gibi geleneksel olmayan isimler en çok kullanılan ilk 20 isim arasına girmiştir.¹¹⁹

İslam'ın prestijinin arttığı toplumlarda bunun bebek isimlerine yansması da beklenirken, Türkiye'de bebek isimleri özelinde yaşanan dönüşümün özellikle dizi oyuncularını ve futbolcuların elde ettikleri popülerlikle paralel olarak daha seküler bir eğilim izlediği ifade edilebilir.

Ve Diğerleri

Yaşanan tüm bu değişimlere paralel olarak, İslam'a uygun olmayacak şekilde açık giyinen kadınlardan rahatsız olanların oranı 2006'da %52'den 2012'de %34,6'ya, Ramazan'da oruç tutmayanlardan rahatsız olanların oranı 2006'da %33,3'ten 2012'de %25,4'e, namaz kılmayanlardan rahatsız olanların oranı 2006'da 26,4'ten 2012'de 18,6'ya, başını örtmeyen kadınlardan rahatsız olanların oranı 2006'da %21,9'dan 2012'de %14,1'e, alkolü içki

¹¹⁹ Bebek isimleri noktasında şu noktanın altını çizmek gerekmektedir. Kız isimlerinde sekülerleşme yönünde gözlemlenen eğilim, erkek isimlerine kıyasla daha açık şekilde gerçekleşmiştir.

Soru & Cevap 6.

Soru: İsimler özelinde sekülerleşme iddiası ikna edici değildir. Bahsi geçen ve seküler tınısı olduğu iddia edilen isimler de İslam dini için önem arz etmektedir. Örneğin Burak ismi, Muhammed peygamberin göğse yükseilirken kullandığı bineğin ismidir. Aleyna ismi de Kur'an'da geçer. Burak ya da Aleyna gibi isimlerdeki artışı sekülerleşme olarak okumak mümkün müdür?

Cevap: İsimler özelinde anlatılma-ya çalışılan sekülerleşme süreci, bu sorunun kendisi kullanılarak da açıklanabilir. Zira kitabın iddiası aslında bu soruda geçen bilgiler ile paralellik taşımaktadır. Ülkede yaşanan dönüşümden dolayı, Müslümanların bilinen, sevilen ve saygı duyulan, her birinin Muhammed peygamberle akrabalık ilişkisi olan kadın figürlerinin isimleri yerine, Kur'an'da geçtiği iddia edilerek "Aleyna" gibi anlamı "üzerimizde" olan, yani bir isim değil bir edat olan kelimenin daha popüler hale gelmesi açık bir sekülerleşme sürecidir. Zira "Ne oldu da Fatma, Hatice, Ayşe gibi şahısların isimleri, Arapçadaki bir edatın gerisinde kalmak zorunda kaldı?" sorusu cevaplanmaya

içenlerden rahatsız olanların oranı 2006'da %65'ten 2012'de %52'ye gerilemiştir. Bunun yanında, Türk-Müslüman erkek imajına uymadığı gerekçesi ile uzun yıllar eleştiri konusu olup, şiddet olaylarının da yaşanmasına sebep olan erkeklerin küpe takması toplum nezdinde daha kabul edilir hale gelmiş durumdadır. 2006 yılında küpeli erkeklerden rahatsızlık duyanların oranı %52,8'den 2012'de %41,9'a düşmüştür. Kürtaj konusunda ise "Eğer kadın herhangi bir nedenden dolayı çocuğu doğurmak istemezse kürtaj olabilir." diyenlerin oranı %56,3 olmuştur. Bu da toplumda kürtajla ilgili olarak genel bir onaylama eğilimi olduğunu ortaya koymaktadır (Yılmaz, 2012, Ekim).

Tüm bu toplumsal değişimleri İslamlaşma olgusu ile ifade etmek çok kolay görünmemektedir. Yeni nesil kendinden önceki kuşaklara kıyasla dinî şahsiyetlere, isimlere ve kültüre kendi gündelik hayatında daha az yer verirken, seküler yaşam tarzları daha kabul edilebilir hale gelmektedir.

2.7. Seküler Söylemin Artışı

Steve Bruce, Amerika'nın sekülerleşmesini anlatırken, sağcı Hristiyan grupların kamuoyunu etkilemek ve ikna etmek için dinî tınısı olmayan oldukça seküler bir dil kullandıklarını belirtir:

Yaratılışçılığın¹²⁰ [Amerika'da] okullarda müfredata alınmasını savunanlar “çünkü Tanrı öyle istedi” diyerek bunu savunmaktadır. Doğüstünden arınmış bir bilimin üstünlüğünü kabul etmekte ve türlerin kökenine dair Yaratılışçıların iddia ettiklerinin bilimsel bilgiler ile çelişmediğini vurgulamaktalar. [Ya da] Tanrının boşanmayı onaylamadığını iddia etmiyorlar. Onun yerine, boşanmanın toplumsal düzeni bozma ihtimali olduğunu savunuyorlar. (2011b: 171)

muhtaktır. Benzer dönüşüm erkek isimleri için de geçerlidir. Allah'ın kulu anlamına gelen Abdurrahman, Abdülmelik, Abdüselam, Abdülaziz, Abdülvahap, Abdurrezzâk, Abdülatif, Abdülmecid, Abdullah ya da Muhammed peygamberin isimleri olan Seyfullah, Sadullah gibi isimler yerine, peygamberin bineğinin isminin daha popüler hale gelmesi açık bir sekülerleşme sürecidir. Aksi iddia sahibi olanların “Ne oldu da Allah'ın kulu anlamına gelen isimler yerine, peygamberin bineğinin ismi seçilmeye başlandı?” sorusuna yanıt veremeleri gerekmektedir.

Amerika'nın geçirdiğine benzer bir dönüşüm Türkiye'deki din-dar kesimin diline de yansımış durumdadır. İslam'ın daha baskın hale geldiği bir toplumda, toplumsal tartışma dilinin bu süreçten etkilenmesi şaşırtıcı olmayacaktır. Zira dinî hassasiyetleri yükselen toplumu herhangi bir konuda ikna etmek için din referanslı argümanları kullanmak daha anlamlı olacaktır. Ancak 21. yüzyılın hemen başında Türkiye'de tartışılan kürtaj, zina, alkol, eşcinsellik gibi konularda öne çıkan üslup, dinî tınısı olmayan seküler bir tartışma dilini yansıtmaktadır.

120 Yaratılışçılar, evrenin doğüstü bir güç tarafından yoktan var edildiğine inanırlar.

Örneğin muhafazakâr kimliği ile tanınan dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan kürtaajla ilgili tartışmalarda şu ifadeleri kullanmıştır: “Kürtajı bir cinayet olarak görüyorum. Buna kimsenin müsaade etme hakkı olmamalı. Ha anne karnında bir çocuğu öldürürsünüz ha doğduktan sonra öldürürsünüz. Hiçbir farkı yok” (NTVMSNBC, 2012, 25 Mayıs). Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez: “Ne annesinin ne de babasının, onun üzerinde mülkiyet hakkı olmadığı gibi onun hayatı üzerinde vazgeçme, sonlandırma yetkisi de yoktur” (Sabah, 2012, 4 Haziran). Yine muhafazakâr kimliği ile bilinen dönemin Başbakan Yardımcısı Bülent Arınç: “Dolayısıyla kürtaj hem annenin sağlığını tehlikeye atması, hem de bebeğin geleceğini adeta karartması, yok etmesiyle ilgili bir konudur” (Milliyet, 2012, 15 Haziran).

Hem dindar politikacılar hem de dinî kanaat önderleri kürtajı yasaklamak için Kur’an’dan ayetler de okuyabilirlerdi. Ancak İslâm’a atıf yapmaktansa, “bireyin yaşam hakkına” vurgu yapmaktadırlar. Kürtaj örneğine paralel olarak alkolün yasaklanmasını isteyenler “İslâm dinine göre alkol haramdır o nedenle yasaklanmalıdır.” argümanını kullanmaktansa, alkolün sağlığa olan zararları üzerinde durarak kamuoyunu ikna etmeye ya da etkilemeye çalışmaktadırlar. Söz konusu eşcinsellik ise, eşcinselliğin yasaklanması gerektiğini, eşcinsellerin rehabilite edilmeleri gerektiğini zira böyle giderse ileride çocuksuz bir dünyanın ortaya çıkacağını ifade etmektedirler. Hâlbuki kısaca “İslâm’a göre eşcinsellik yasaktır, o nedenle de yasaklanmalıdır.” da diyebilirlerdi. Bu örnekler şu şekilde arttırılabilir:

- Domuz eti yenmemeli zira domuz kendi dışkısını yiyen bir hayvandır ve cinsel yaşamı kötü şekilde etkileyecek hormonları harekete geçirir (Hürriyet, 2007, 18 Şubat).
- Boşanma olmamalıdır aile toplumun temel taşıdır (Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2011).

- Namaz kılınmalıdır çünkü spor ve temizlik etkisi vardır (Yeni Şafak, 2017, 3 Haziran).
- Oruç tutulmalıdır çünkü uzmanlara göre sağlığa yararlıdır (Yalova Valiliği İl Müftülüğü, t.y.).
- Evrim diye bir şey yoktur; yaratılış vardır; zira bilimin kendisine göre zaten evrimin iddia ettiği ara formlar yoktur (Milliyet, 2012, 6 Ocak).
- Başörtüsü sorunu insan hakları sorunudur (Yeni Asya, 2013, 6 Mart).

Nakşibendi tarikatının söylemlerinde de benzer bir dönüşüm gözlemlenmektedir. Tanınan bir akademisyen ve aynı zamanda tarikatın da lideri olan Mahmut Esat Coşan'ın 1984-2001 yılları arasında verdiği 140 konuşmasını analiz eden Ural Manço (2010: 479) süreç içerisinde daha rasyonel ve seküler bir dilin tarikat liderinin konuşmalarına hakim olduğunu ortaya koymuştur. Abdullah Özbolat da Diyanet hutbelerinde benzer bir dönüşümü kalem almıştır. Örneğin 1994 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı ailevi problemlerin çözümü için İslam ve Allah'ın emirlerinin takip edilmesi gerektiğini belirtirken, 2007 yılına gelindiğinde İslam'ın ve Allah'ın emirlerine vurgu yapmaktansa "karşılıklı sevgi ve anlayışa" vurgu yapmıştır (Özbolat, 2014: 676).

Söylem noktasında yaşanan bu dönüşüm, İslam'ın daha baskın hale geldiği bir toplum iddiası ile uyuşmamaktadır. Kamuoyunu ilgilendiren tartışmalarda referans kaynağı olarak İslam'ın gün geçtikçe silikleşmesi ve din-dışı söylemin yükselişi, ülkenin yaşadığı sekülerleşme süreci açısından önemli ipuçları sunmaktadır.

2.8. Medyadaki Değişim

Türkiye'nin yaşadığı dönüşüm, 21. yüzyılda artan iletişim teknolojileri ile farklı bir boyuta taşınmıştır. Bireylerin yaşam pratikle-

rinde meydana gelen değişimler, onların inançları ve inançlarının gerektirdiği davranış kalıplarında uyumsuzlıkların gözlemlenmesine sebep olmuştur (Temel, 2018: 278-79). Bu sürecin hızlandırıcı sebepleri arasında magazin programları, diziler, filmler, basılı ve görsel medya yer almaktadır denilebilir.

Kendi nikâh törenine hamile olarak giden ve bunu sosyal medyaya hesabından milyonlarca kişi ile paylaşan ünlü dizi oyuncularını, evlenmeden baba ya da anne olan şarkıcılar, düğününe evlilik dışı dünyaya gelmiş çocukları ile giden televizyon yıldızları vb... Bu durumlar hangi ülkenin magazin figürlerini oluşturmaktadır sorusuna verilecek yanıtlardan muhtemelen çok azı “gün geçtikçe dindarlaşan bir ülke” cevabını olacaktır.

Nasıl ki bir fikrin ikna ediciliği onu kabul eden kişilerin sayısının artmasıyla doğru orantılıysa (Latané, 1981), aynı şekilde bir yaşam tarzı ne kadar fazla kişi tarafından gündelik hayata yansırısa normalleşmesi ve toplumsal anlamda kabulünün de o kadar çabuk olması beklenmektedir. Türkiye’deki medya sektörünün sekülerleşmeyi hızlandırma süreci de bu noktada ortaya çıkmaktadır. Zira toplumunun, gündelik yaşamının parçası olmayan dinden uzak yaşam tarzları, iletişim teknolojileri ile ülkenin merkezden uzak noktalarına taşınmakta ve gün geçtikçe varlıkları normalleşmektedir. Diziler, komedi programları, magazin haberleri bu sürecin itici gücünü oluşturmaktadırlar.

Televizyonda ve internette yayımlanan programlarda evlilik öncesi cinsel ilişki, sevgililik ve tek gecelik ilişki konuları yaygın ve açık şekilde kullanılmaktadır. Bu programlarda yer alan çiftler, evli çiftlerden çok sevgililerden oluşmaktadır. Aynı evi paylaşan ama evlenmemiş olan sevgililerin hikâyeleri herhangi bir ahlâki eleştirden geçmeden anlatılabilmektedir. Benzer şekilde sevgililerin tatile çıktıkları ve aynı odayı paylaştıkları ya da evli olmayan ama aynı

evi paylaşan eşlerden bahseden programlar, herhangi bir toplumsal tepkiyle karşılaşmadan prime-timelerde¹²¹ ülke gençliğinin yeni yaşam şekli olarak ekranlara gelebilmektedir. Bu programlar sosyal medya aracılığıyla seyirci kitlelerini genişletmektedir. Bu örneklerden yola çıkarak Türkiye'nin tamamen evlilik dışı ilişkileri ya da tek gecelik ilişkileri onaylama noktasına geldiğini, nikâhsız birlik-teliklerin tüm Anadolu'ya yayıldığını ifade etmek tabii ki mümkün görünmemektedir. Ancak programların yayınlandığı süreler boyunca "sevgililiğin, tek gecelik ilişkilerin ve nikâh dışı cinselliğin normalleştirildiği iddiası" zorlama bir çıkarım olmayacaktır.¹²²

Diziler, televizyonların yayın akışında önemli bir yeri kaplamaktadır.¹²³ Özellikle sahip oldukları ünlü oyuncular ve prime-time'lar-da yayınlanmaları, onları günlük hayatın vazgeçilmez unsurları haline getirmiştir. Bununla beraber, diziler, reyting savaşlarında kanallar için önemli silahlar haline gelmiştir. Dizilerde evlilik dışı ilişkilerin doğasında cinselliğin olması, sıklıkla partner değiştirilmesi ve evlenmeden çocuk sahibi olunması sıklıkla karşılaşılan durumlardır. Dizilerin toplumsal değişim noktasındaki birçok etkisinden biri de özellikle gençlerin bu dizilerdeki karakterlerden etkilenerek tutum geliştirmeleri ya da gündelik yaşamlarında yeni davranış kalıplarına (evlilik dışı ilişki, kıyafet kodları, konuşma şekli vb.) sahip olmalarıdır (Erdem & Çağlayandereli, 2006: 1).

121 İzleyicilerin en yoğun şekilde televizyon izlediği saat aralığı için kullanılan ifade.

122 Televizyon dünyasındaki bu dönüşüme paralel olarak Radyo Televizyon Üst Kurulu'nun (RTÜK) uyguladığı idari para cezaları ve program durdurma cezaları da 2000'li yıllarda artmıştır. 2006 yılının Nisan ayında RTÜK tarafından geliştirilen ve televizyon programları üzerinde uygulanan "Akıllı İşaretler" sınıflandırma sistemi hayata geçmiştir. "Akıllı işaretler RTÜK tarafından, 'çocuk ve gençleri cinsellik, şiddet, olumsuz örnek oluşturabilecek davranışlar (uygunsuz dil kullanımı, sigara, alkol, kumar ve madde bağımlılığına özendirme, her türlü ayrımcılık ve intihar sahnelerinin gösterilmesi) gibi zararlı yayın içeriğine karşı korumak için geliştirilmiş olan görsel işitsel uyarı sistemi' (www.rtuk.org.tr) olarak tanımlanmaktadır" (Özonur, 2016: 227).

123 Kitabın bu bölümü dizilere ayrılmış olsa da, sinemanın da benzer etkiler gerçekleştirecek güce sahip olduğu vurgulanmalıdır. Hollywood Sineması'nın sekülerleşme sürecini hızlandırması ile ilgili olarak detaylı inceleme için bk. (Sarmış, 2016).

Türkiye’de 1990’lı yıllarda yayınlanan dizilerin ortak özelliği aile dizileri olmaları iken, 2000’li yıllar içinde yayınlanan dizilerde öne çıkan konular ve ekrana yansıyan görüntüler farklılaşmıştır: Gençlik aşkları, sevgililikler, aldatmalar, daha önceki yıllarda görülmemiş şekilde öpüşme ve sevişme sahneleri, dekolte kıyafetler vb... Buradan yola çıkarak 1990’larda muhafazakârların içeriğini beğenmediği dizilerin olmadığını ya da 2000’li yıllarda aile dizileri çekilmediğini söylemek elbette mümkün değildir. Zira her iki dönemde de farklı örnekler ile karşılaşılabilir. Ancak lise aşklarının, öpüşme sahnelerinin, flörtlerin, aldatmaların ya da sevişme sahnelerinin dizilerin başat unsuru olduğu diziler 1990’lara değil, İslam’ın daha baskın hale geldiğinin iddia edildiği 2000’li yıllara aittirler. Ufuk Özdemir’in (2003) diziler özelinde ifade ettikleri, İslamî camianın yaşanan bu dönüşüm karşısındaki endişesinin özeti durumundadır:

Bu dizilerin ortak noktası, modern hayat tarzlarının, modern kadın kıyafetlerinin dizilerin değişmez unsurları haline gelmiş olmasıdır. (...) Mini etekler, kot pantolonlar, streç pantolon, tişört, kadınların dişiliğini sergilediği son derece dekolte kıyafetler bu dizilerde sergilenen karakterlerin günlük kıyafetleridir. Türk toplumunun ahlâki değerleri göz ardı edilir. (...) Modern hayat biçimi ve modern kıyafet ise topluma olumlu karakterlerle sunulmaktadır. Bu anlayış, Türk toplumu tarafından da benimsenmiş, en azından kanıksanmış görünmektedir. Çünkü bu diziler aynı zamanda en çok seyredilen dizilerdir. Bu dizilerdeki hayat tarzı, kılık kıyafet biçimleri toplumu önemli ölçüde etkilemektedir. Daha önceleri sadece büyük şehirlerin merkezlerinde görülen kıyafetlerin bugün Türkiye’nin en ücra kasaba ve köylerinde görünmeye başlamasında televizyonlardaki bu dizilerin ve dizilerdeki karakterlerin önemli payı vardır.

Televizyonla birlikte, gazeteler de bu yeni seküler kültürü sayfalarına taşımaktadırlar. Örneğin Hürriyet gazetesinin 1973, 2014 ve 2018 yıllarının Temmuz ayı içindeki ilk 15 günlük süreçte yer

verdiği “evlilik dışı ilişki” haberlerinin sayısı, yaşanan dönüşümü anlama noktasında ipucu sunmaktadır. 1973 yılının Temmuz ayının ilk 15 gününde Hürriyet gazetesinde evlilik dışı ilişkinin geçtiği haber sayısı toplamda 8 iken, 2014 yılının Temmuz ayının ilk 15 gününde bu rakam 20 kattan fazla artarak 160’ın üzerine çıkmaktadır. 2018 yılında ise tek bir günde dahi (7 Temmuz 2018 tarihli Hürriyet) 1973’ün ilk 15 gününden daha fazla evlilik dışı ilişki haberi gazetede kendisine yer bulmuştur. Ancak bu noktada vurgulanması gereken sadece sayılardaki farklılık değil aynı zamanda habere konu olan öznelere kimler olduğudur. Zira 1973 yılındaki haberler daha çok Hollywood ünlüleriyle ilgili iken, 2014 ve 2018 yıllarının haberlerinde özneyi Türkiye’nin dizi oyuncularını, futbolcularını, şarkıcıları ve diğer magazin figürlerini oluşturmaktadır. Ayrıca bu rakamlar sadece basılı Hürriyet gazetesini üzerinden hesaplanmıştır. Eğer buna Hürriyet’in internet sitesindeki haberler de eklenirse fark katlanarak çoğalacaktır. Bunun yanında 1973’ün Hürriyet’i kentte yaşayan dar bir çevrenin okuduğu gazete iken, 2018 yılının Hürriyet’i Alexa¹²⁴ verilerine göre dünyada en çok takip edilen 587. internet sitesi olduğundan, milyonlarca kişiye ulaşmaktadır. O nedenle Hürriyet’in internet sitesi de dahil edilecek olursa sadece 40 sene içinde evlilik öncesi ya da evlilik dışı ilişkilerin medyadaki görünürlüklerinin arttığı ifade edilebilir durumdadır.

Daha önce ana akım medyada ifade edilmesi mümkün olmayan cinsellikle ilgili şeylerin kendisine sıklıkla yer buluyor olması, evlenmeden cinsel ilişkiye giren yeni nesil genç kızlara “yardımcı” olunacak bilgiler verilmesi, 20’li yaşlarına kadar hiç öpüşmemiş gençlerin marjinal olarak takdim edilmesi, nikâhsız aynı evi pay-

124 Alexa istatistikleri, internet sitelerinin trafikleriyle ilgili bilgileri ve dünyadaki tüm siteler arasında en çok ziyaret edilen kaçıncı site olduklarına dair bilgiyi veren yazılımdır. Link: www.alexa.com

laşan sevgililerin veya tek gecelik ilişkilerin hayatın normal akışı olarak takdim edilmesi, yeni kitle iletişim araçları ile toplumsallaşan genç kuşakların cinselliğe yaklaşımındaki farklılıkların derinleşmesine sebep olmaktadır.

Ancak bir kez daha ifade edilmelidir ki, burada vurgulanan nokta Türkiye'nin yeni neslinin tamamen tek gecelik ilişkileri onaylama noktasına geldiği değil, "geçmiş" ile "an" arasındaki farkın, dindarların arzuladığı bir fark olmadığının ortaya konulmasıdır. Zira televizyonda öpüşme sahnesi çıktığında aile üyelerinin yüzünü kapattığı bir dönemden, ana akım medyada öpüşme ve sevişme sahnelerinin normalleştiği, evlilik öncesi yaşanan flörtün ve cinsel deneyimlerin normalleştiği bir döneme geçişi İslamlaşma kelimesinden çok sekülerleşme kelimesi ile açıklamak daha mümkün görünmektedir.

2.9. Etkisi Azalan Alevilik ve Sünnilik

Eğer söz konusu evliliklerse, gittikçe dindarlaştan bir toplumda farklı inanç mensupları arasında gerçekleşen evliliklerin sayısında azalma beklenmektedir. Zira bu gibi toplumların belirgin özelliklerinden biri de farklı inanç mensupları arasındaki evliliklerin tabu olmasıdır. Böyle bir toplumsal davranış kodu, sadece Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde değil, birçok farklı inanç grubu ve etnik topluluklar için de geçerlidir. Örneğin 17. yüzyılda Avrupa'da yaşanan 30 Yıl Savaşları'ndan sonra, uzun yıllar Avrupa toplumlarında Katolikler ve Protestanların bir araya gelip evlenmesi mümkün olamamıştır. Hatta 19. yüzyılda Protestan ve Katolik kimlikler, eşlerin dahi farklı mezarlıklara gömülmesine sebep oluyordu (Katzenstein, 2010; Watkins, 2002: 53).

Kutu 13. Aynı Toprağa Gömülemeyen Eşler



Fotoğrafın Hikâyesi: El ele tutuşan bu iki mezar taşı biri Protestan diğeri de Katolik olan karı kocaya ait. 19. Yüzyıl Hollandası'nda farklı inanç grupları kendi mezarlıklarına gömülmek zorunda olduklarından, öldükten sonra ayrılmak istemeyen bir çiftin duvarın üstünden birbirlerine dokunan mezar taşları.

(Kaynak: <http://nowiknow.com/until-death-do-us-reunite/>)

Batı Avrupa'da Katolik ya da Protestan olmak, 20. yüzyılın ortalarına kadar günlük yaşamı etkileyecek güçlü kimlikler sunuyordu bireylere. Eş seçimi, yaşanacak yer, okul seçimi, boşanmaya bakış açısı, sosyal çevre, gömülecek yer ve benzeri konular, bireyin mezhebine göre değişebiliyordu. Ancak Avrupa'nın yaşadığı radikal sekülerleşme süreci ile birlikte mezhepler gündelik yaşamı etkileyecek bir unsur olmaktan çıkmış görünmektedir. Daha önce farklı mezheplerden karı-kocaların aynı toprağı dahi paylaşmadığı Batı

Avrupa’da, şu anda mezheplere ait ibadet yerleri dahi bireylerin ilgisizliğinden dolayı halı dükkânı, kafe ya da restoran gibi işletmelere dönmüş durumdadır.

Mezhepler özelinde buna benzer bir dönüşümün Türkiye’de de yaşandığı iddia edilebilir. Yakın geçmişe kadar farklı mezhepten biriyle evlenmek, hem aileden hem de cemaatten tamamen dışlanmak gibi ağır sonuçlar doğurabilmekteydi (Bayatlı, 1957; Doğruel & Leman, 2009: 597, Yaman, 2012):

Alevilerde başkasını kendi dinine döndürme anlayışı yasaktı. Alevilik babadan gelen soy ile kendisini yeniden üretti. Onlara düşman olan “diğerleri”nin Aleviliğe nüfuz etmesini önlemek için Alevileri neredeyse yarı etnik bir gruba döndürecek şekilde katı bir iç evlilik uygulanırdı. Alevi olmayan biri ile evlenenler, ekonomik işbirliği yapanlar ya da oturup kalkanlar toplumdan aforoz edilmek ile cezalandırılırdı. (Sünni) devletin mahkemelerini kullanmak da yasaktı. (Zeidan, 1999: 76)

Sünni ve Alevi etkileşimi o kadar kısıtlıydı ki, 1970’lerde Anadolu’daki bazı yerleşim yerlerinde yaşayan Sünniler, Alevilerin kuyruklu ve boynuzlu canlılar olduklarını sanmaktaydı:

Çorum ilinde bir Alevi görüşmeci: 1977 yılında Gümüşhane’nin bir Sünni köyünde öğretmen olarak çalışıyordum. Benim Alevi olduğuma inanmadılar. Kendilerine benzeyen birinin Alevi olacağını ummuyorlardı. Onlara göre Aleviler boynuzlu ve kuyruklu canlılardı. (Doktora alan çalışmasından)

Ancak 21. yüzyıl Türkiye’si, mezheplerin toplumsal gücü noktasında da farklı bir fotoğraf sunmaktadır. Türkiye’de evlenen kişilere resmi olarak mezhepleri sorulmadığından dolayı mezhepler arası evliliklere dair istatistikî bilgi bulmak çok mümkün görünmemektedir. Ancak, bu konu ile ilgili yapılan nitel çalışmalar Sünni-Alevi evliliklerinin geçmişe kıyasla arttığını ortaya koymaktadır (Erdem, 2010: 169; Fırat, 2005). Özellikle aile büyükleri, kendi

dönemlerinde farklı inanç grupları ile evlilik yapabilmelerinin mümkün olmadığını, yeni neslin ise böyle bir kaygısının olmadığını ifade etmektedir. MAK Danışmanlık şirketi (2015, Temmuz) tarafından 5400 kişi ile yapılmış bir ankette “çocuğunun farklı mezhepten biri ile yapacağı evliliğe” olumsuz yaklaşmayacağını belirtenlerin oranı %58 çıkmıştır. Benzer şekilde, Nail Yılmaz’ın “Kent Alevileri” üzerine yaptığı saha araştırması, yeni nesil Alevilerin yarısından fazlasının Sünnilerle evlenmeye karşı olmadıklarını ortaya koymuştur (Yılmaz, 2005: 288).

Aşağıdaki ifadeler, doktora alan çalışmam sırasında iki kuşağa da yöneltilen “eşinizin mezhebi evliliğiniz için bir kriter miydi?” sorusuna verilen yanıtlardan alınmıştır:

Çorum’dan bir ebeveyn: Eğer eşim Alevi olmasaydı, onunla evlenmeme ailem izin vermezdi. Aslında bu durumda ben de evlenmeyi tercih etmezdim.

Aynı ebeveynin evli çocuğu: Bizim ailede Alevi olmayan biriyle evlenen ilk kişi benim. Benden sonra, kuzenlerim beni takip etti ve onlar da Alevi olmayanlarla evlendiler. Eşim ve ben üniversitede tanışmıştık.

Adana’dan bir ebeveyn: Benim eşim Alevi. Kendisi halamın oğludur. Eğer Alevi olmasaydı evlenemezdik. Ancak bu düşünce tarzı değişti. Artık eskisi gibi değil. Hatta bir Sünni ile evlenmek neredeyse trend şu anda.

Aynı ebeveynin evli çocuğu: Eğer eşim Alevi olmasaydı yine de evlenirdik. Eğer kendi kızım Alevi olmayan biri ile evlenecek ise, bu benim için problem teşkil etmez. Benim için önemli olan onun değerleri ve dünya görüşüdür. Onun inancından çok bu gibi şeyleri önemserim.

Buraya sadece 4 görüşmecinin yanıtları alındıysa da, genel olarak kuşaklar arasında benzer farklılıklar bulunduğu vurgulanmalıdır. Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi, yeni kuşaklar kendi ebeveynlerine kıyasla farklı mezhepten biri ile evliliği daha fazla

deneyimlemektedirler. Bu sebeple denilebilir ki, yakın geçmişe kadar, güçlü mezhepsel kimlikler bireylerin gündelik yaşamına, örneğin eş seçimine, günümüze kıyasla daha fazla müdahil olabiliyordu (Yıkılmış, 2014: 193-204). Ancak öyle görünüyor ki, özellikle kırsal bölgelerde bireylerin gündelik yaşamına nüfuz edebilecek gücü olan mezheplerin bu gücü, modernleşme süreci ile azalmaktadır. Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş, kentleşme ve üniversitelileşme iki mezhebin şehrin içinde karışmasına sebep olmuştur. Bu süreç de Aleviliğin ve Sünniliğin söz konusu evlilikler olduğunda tonlarının yumuşamasına ve belirleyici kıstas olma özelliklerinin silikleşmesine yol açmıştır.¹²⁵

Doğüstü alana ait aidiyetlerin (mezhepler) gündelik yaşamı etkileme gücünün geçmişe kıyasla azalması, yani daha önce gerçekleşmesi mümkün olmayan toplumsal deneyimlerin artık açıkça gerçekleşiyor olması, sekülerleşme sürecinin yansıması olarak okunabilir.

Ancak bu noktaya iki itirazın getirilmesi mümkündür:

Birinci itiraz: Anadolu'nun birçok yerinde halen Aleviler ve Sünniler evlilik yapamamaktadır. Yukarıdaki iddianın genelleştirilmesi hata olmaz mı?

Birinci itiraza yanıt: Sekülerleşme tartışmalarında mutlak değerlerden bahsedilmemektedir. Sekülerleşme teorisini eğer elinde veriler yoksa "Alevi-Sünni evliliklerinin önündeki tüm engeller kalkmıştır ve bu evlilikler ülkenin her istisnasız yaşanmaktadır." şeklinde bir iddiada bulunmamalıdır. Bu kitapta altı çizilen nokta, bu evliliklerin gerçekleşmesinin mümkün olmadığı yerler olsa

¹²⁵ Buna paralel dönüşüm Türk aidiyetine sahip olanların yabancılar ile evliliğinde de gözlenmektedir. Yabancılar ile evlenen Türk'lerin (Türk kadınlar da dahil) sayısı artış içerisinde (Süleymanov, 2010: 204).

dahi “geçmişe kıyasla” bu evlilik türünün daha fazla yaygınlaşmış olmasıdır.

İkinci itiraz: Alevilik ya da Sünnilik zaten Kur’an’da yoktur ve İslam da hoşgörü dinidir. O nedenle artan mezhepler arası evlilikleri sekülerleşme olarak okumak zorlama bir çıkarım olmaz mı?

İkinci itiraza yanıt: Sekülerleşme tartışmalarında merkezde Kur’an ya da din değil “doğüstü alan” olduğundan ve Alevilik/Sünnilik gibi kimlikler doğüstü alandan beslendiklerinden, bu iki “doğüstü alanla” ilgili kimliğin sönükleşmesi açık bir sekülerleşme sürecidir. Mezhepler arası evliliklerin eskiden daha az gerçekleşmesinin sebebi “mezhepsel” kimliğin evlilikle ilgili kararlara etki edebilecek kadar güçlü olmasıydı. Günümüzde ise, daha önce evlenilecek kişinin kim olduğuna karar verebilen mezhepsel kimlikler, değişen yaşam şartları sebebi ile “daha az cüretkâr” bir pozisyona çekilmiştir. “Gerçek” İslam’da mezheplerin olup olmaması ya da İslam’ın hoşgörü dinî olup olmaması, mezhepler özelinde doğüstü alanın gündelik yaşama daha az nüfuz ettiği gerçeğini değiştirmemektedir.

3. Karşı Argüman

Bu kitap çalışması esnasında, Türkiye’nin gün geçtikçe dindarlaştığını iddia eden çalışmaların bulunması için önemli bir mesai harcanmıştır. Zira her ne kadar yeni kuşakların eski kuşaklara kıyasla başta İslam olmak üzere doğüstünden uzaklaştıklarını ortaya koyan sayısız çalışma olsa da, farklı iddia sahibi olan çalışmaların da akademik ahlâkın gereği olarak ortaya konması gerekmektedir. Ancak 2018 yılının Kasım ayı itibarı ile, yeni kuşakların eskilerden daha deseküler olduğunu ortaya koyan herhangi bir nitel ya da nicel akademik çalışma bulunamamıştır.

Ancak elde desekülerleşme iddiasını destekleyecek veriler olmamasına rağmen, desekülerleşme algısı Türkiye’de yaygındır. Toplumun gün geçtikçe desekülerleştiğini savunanlar ya Binnaz Toprak vd. tarafından kaleme alınan *Türkiye’de Öteki Olmak - Mahalle Baskısı Raporu* ya da 2002 yılından beri iktidarda olan muhafazakâr AK Parti’nin toplumu dindarlaştırmak için çıkardığı yasaları ya da parti yöneticilerinin söylemlerini kullanmaktadırlar. Ancak söz konusu sekülerleşme tartışmaları ise, bu iddiaların yönetsel olarak sorunlu tarafları bulunmaktadır.

Toprak’ın raporu, özellikle muhafazakâr olarak bilinen Anadolu kentlerinde seküler kesimin yaşadığı sıkıntıları anlatmaktadır. Ancak araştırmacılar geçmişle bir kıyaslama yapma gereği duymadan, sadece betimleme yapmaya çalışmışlardır. 2008 yılında yayımlanan rapor, 1998, 1988, 1978 ya da daha önceki yıllarla ilgili herhangi bir bilgi vermemekte, sadece 2008 yılının bir fotoğrafını çekmeye çalışmaktadır. Halbuki sekülerleşme süreci iki farklı zaman diliminin kıyaslanmasını gerektirdiği için, tek bir zaman çerçevesi (2008 yılı) toplumsal durumu betimleme noktasında yardımcı olsa da, toplumsal dönüşümleri anlama ve açıklama noktasında kullanışlı ve faydalı değildir.

Burada vurgulanan detay, sekülerleşme çalışmalarındaki yöntem için hayati önem arz etmektedir. Zira, raporda ortaya konan din merkezli toplumsal baskı eğer geçmişe kıyasla daha az ise, bu sefer raporun kendisi sekülerleşme sürecini destekler pozisyona gelebilir. Hatta raporda yer alan bir görüşme bu iddiayı somutlaştırmaktadır. Kayseri’de yaşayan bir öğretmen, kendi üzerinde hissettiği dinî baskıyı anlattığı cümleleri dikkatli şekilde incelendiğinde, Kayseri’nin geçmişe kıyasla oruç özelinde sekülerleştiği ortaya çıkmaktadır:

Eğitim-Sen üyesi bir öğretmen, üç-beş yıl öncesine kadar Ramazan'da açık lokanta olmadığını [Kayseri'de], açılan lokantaların taşlanıp kapatıldığını anlatıyor, "şimdi lokantalar açık ama sokakta yiyemezsiniz, pis pis bakarlar" diyordu. (Toprak vd., 2010: 59)

Bu öğretmenin bahsettiği çok önemli bir ayrıntı Toprak'ın ve araştırmayı yürüten diğer araştırmacıların ilgisinden kaçmış görünmektedir. Zira öğretmen, daha önce Ramazan ayında Kayseri'de açık lokanta olmadığını, açık olanların da taşlandığını ancak artık restoranların açık olduğunu ve taşlanma olmadığını söylüyor. Eskiden dini baskıdan dolayı Ramazanlarda kapalı olan restoranların artık açık olması desekülerleşme değil sekülerleşme emaresidir.¹²⁶

Buna ek olarak, Türkiye'deki kimi araştırmacılar bu kitapta iddia edilenlere şu argümanlar ile karşı çıkabilmektedirler: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın personel sayısının ve toplumsal/siyasi etkinliğinin artması, İmam Hatip okulları ve İlahiyat Fakülteleri sayısının artması, değerler eğitimine bir proje olarak Türkiye'de yaygınlık kazandırılması, milliyetçi ve muhafazakâr parti söylemlerindeki dindarlık eğilimlerinin artması, ilköğretim okullarında din merkezli seçmeli derslerin arttırılması, sadece Kur'an eğitimi üzerine kurulan vakıf ve derneklerin sayısının artması, İslâmî yurtçuluk faaliyetlerinin artışı vb. (Karaarslan, 2015: 154; Sağır, 2015: 796; Şen, 2010: 66). Açıkçası bu olgusal durumlara bu kitabın yazarı olarak ben de şunları ekleyebilirim: Kadınların kamuda artık başörtüleri ile çalışabilmeleri, yeşil sermaye diye adlandırılan İslâmî sermayenin güçlenmesi, genel ahlâka uygun olmadığı iddiası ile stüdyo evlere kısıtlama getirilmesi, içki reklamlarının yasaklanması, AK Parti'nin zinayı yasaklamak için yasa çıkarmak

¹²⁶ Belirtilmeli ki, Ramazan aylarında restoranların artık açık olması Erzurum, Aksaray, Konya ve Sivas gibi şehirler için de geçerlidir.

istememesi vb ... Bu örneklere, “seküler giyim tarzına sahip kişilerin sokak ortasında uğradığı şiddet” tarzında/içeriğinde haberler de eklenebilir (Macit, 2010). Ancak,

(...) bu olgusal durumlar buzdağının sadece suyun üzerinde kalan kısmını göstermekte, dahası Türkiye’nin hızla sekülerleşen bir ülke olduğu gerçeğini görünmez kılmaya hizmet etmektedirler. Sosyolojinin asıl görevi, toplumsal gerçeğin kolayca görülemeyen kısımlarını görünür hale getirerek anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmaktır. (Amman, 2010: 42)

Bu örneklerin önemli bir çoğunluğu toplumun değil iktidar sahiplerinin İslamî hassasiyetlerinin arttığını göstermektedir. Ancak iktidar sahiplerinin sahip olduğu her hassasiyetin topluma yansımaya zorunluluğu yoktur. Türkiye örneğinde olduğu gibi, devleti yönetenlerin İslamî hassasiyetleri artarken, toplum dinden uzaklaşabilmektedir. Devletin içki satışını belli saatlerden sonra yasaklaması ya da yüksek vergilerle satışını zorlaştırması, yeni neslin dinî sebeplerle içki içmediği anlamına gelmemektedir. Ya da devletin din içerikli seçmeli dersleri arttırmış olması, öğrencilerin bu derslere ilgi gösterdiği ya da göstereceği anlamına da gelmemektedir. Aksine, araştırmalar din içerikli seçmeli derslere öğrencilerin ilgi göstermediklerini ortaya koymaktadır (Gündoğdu, 2017: 578). Vurgulanmalıdır ki, devlet ve toplum arasındaki böyle bir ilişki sadece Türkiye’ye özgü değildir.

Önceki sayfalarda ifade edildiği gibi, İran 1979 yılından itibaren şeriat kanunları ile yönetilmesine rağmen, İran’daki yeni kuşaklar yıllar geçtikçe daha seküler bir yaşamı deneyimlemektedir. Kazemipur ve Rezaei’nin (2003) yaptığı araştırmalar, İranlıların 1979’dan itibaren devletin kendisi kadar dindarlaşmadığını ortaya koymaktadır. İranlı gençler, ailelerine kıyasla boşanma konusunda daha az olumsuz düşünceye sahiplerdir ve yine ailelerine kıyasla evlilik dışı ilişkileri daha fazla olumlamaktadır. İran’daki

yeni kuşakların sosyal hayata katılma süreçlerinde sergiledikleri farklı türden davranışlar, eski kuşaklar nezdinde kimi endişelere sebep olmaktadır (Lotfi, Kabiri & Ghasemlou, 2013: 98, 110). Devlet izin vermediği için başını açamayan kadınlar ya da alkol-lü içki tüketemeyenler, devletin olmadığı noktalarda -özellikle ev partilerinde- bu yasaklara uymamaktadır. İran ev partileri (başka yerde parti yapma şansları olmadığı için), kadınların başlarının açık olduğu, iddialı kıyafetler giydikleri, alkol tüketilen, kadın ve erkeğin devletin onlara dayattığı dini kanunlardan özgür ol-duğu ortamlardır.¹²⁷ O nedenle vurgulanmalıdır ki, İranlı birçok kadının başını kapatmasının sebebi dindar olması değil, devletin zorlamasıdır. Devletin vereceği cezalardan dolayı seküler yaşam tarzlarını devletin gör(e)meyeceği yerlerde sürdürmeleri gerek-mektedir. İran'ı silahla yöneten dini bir rejimin, pekâlâ seküler yaşam tarzına sahip bir toplumu olabilir. Devletin şeriat ilkele-riyle yönetiliyor olmasından dolayı kamusal alanda zorla başını kapatan kadınlar olması, o kadınların dindar olduğu anlamına gelmemektedir. Hem Türkiye hem de İran örneğinde görülebileceği gibi, toplumların din dahil doğaüstü alanla ilişkisi, devletin çıkardığı yasalardan doğrudan etkilenmek zorunda değildir.

4. Sonuç

Türkiye'de yönetime gelen iktidarların, toplumun din ile kurdu-ğu ilişkiye müdahale etme hakkını kendilerinde gördüğü bir sır değil. Toplumu dinden uzaklaştırmak isteyen ya da dindar nesil yaratmak isteyen iktidarlar, Türkiye siyasi tarihinin parçası duru-mundadır. Yakın gelecekte bu durumun değişme ihtimalinin ol-duğunu iddia etmek kolay değil. Ancak siyasi erkin toplumu sekü-

127 Devletin istediği gibi giyinmeyen yeni nesil İranlıların birçok fotoğrafı bu adres-te görülebilir: <http://maxfux.livejournal.com/265190.html> Aynı zamanda, İran'ı yönetenlerin kamusal alanda izin vermediği için yapılamayan içkili ve dans-lı ev partilerinden birkaçı da bu adresten izlenebilir: <https://www.youtube.com/watch?v=30BU9VMrlgI>

lerleştirme ya da desekülerleştirme çabalarının arzulandığı şekilde sonuçlandığını savunmak kolay değildir. Nasıl ki Cumhuriyet’in erken dönem iktidarları istedikleri “dinden uzak” toplumu yaratamadılar ise, aynı şekilde, 2000’li yılların hemen başında iktidara gelen ve dindar nesil yaratma arzusunda olan AK Parti hkmetlerinin arzuladıkları “dindar neslin” ortaya çıktığını iddia etmek de mümkün görünmemektedir. Bu bölümde kullanılan nicel ve nitel akademik çalışmalar ışığında ifade edilebilir ki, sekülerleşme teorisinin iddia ettiği gibi, Türkiye gün geçtikçe modernleşirken, aynı şekilde bu sürece eşlik eden bir sekülerleşme sürecini deneyimlemektedir. Yeni bilgiler ortaya çıkana kadar, modernleşen Türkiye’nin yaşadığı dönüşümü açıklama ve anlama noktasında, sekülerleşme teorisinin, aynen Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’da olduğu gibi, diğer teorilerden ayrıldığı vurgulanmalıdır

BÖLÜM 11

Sonuç

SEKÜLERLEŞME TÜRKİYE KAMUOYU İÇİN YENİ BİR KAVRAM olsa da yaşanan hızlı toplumsal değişim ve kuşaklar arası farklı yaşam şekilleri, kavramın kullanım sıklığının artmasına sebep olmuştur. Bu kitabın yazılma amaçlarından biri de, kavramın Türkiye kamuoyu ile tanışma sürecinin bu erken dönemlerinde, onunla ilgili var olan yanlış tanımların ya da algıların oluşmasına engel olma arzusudur. Zira kavramın yakın gelecekte gündelik yaşamın bir parçası olma potansiyeli, onunla ilgili çerçevenin daha dikkatli ortaya konmasını gerektirmektedir.

Sekülerleşme, doğaüstü alanın toplumsal gücünün geçmişe göre azalmasıdır. Doğaüstü alan başta din olmak üzere dinimsi yapıları, halk inançlarını, büyüü, falı ve benzeri olguları kapsamaktadır. Yani fizik kuralları ile açıklanamayan her şey sekülerleşme tartışmalarının parçasıdır. Ancak Türkiye’de sekülerleşme henüz bu anlama gelecek şekilde kullanılmamaktadır. Bireyler sahip oldukları siyasi ideoloji ya da aldıkları din sosyolojisi for-

masyonundan dolayı sekülerleşme kavramına farklı anlamlar yüklemişlerdir. Örneğin dinsizleşme, laikleşme, aydınlanma ya da yozlaşma gibi ifadeler, öyle olmamalarına rağmen sekülerleşme kavramının yerine sıklıkla kullanılmaktadır. Hâlbuki dinin gücünün azalması dinin yok olduğu anlamına gelmek zorunda değildir. Devletin kendisine ait alanlarda dinî öğretileri esas alması ve din ile iç içe geçmiş bir politikanın takipçisi olması (yani laiklikten uzaklaşması), din ve toplum arasındaki ilişki üzerine kurulu olan din sosyolojisi alanının değil siyaset biliminin alanıdır. Bunun yanında, sekülerleşmenin kendisi değer yüklü bir kavram değildir. Yaşanan dönüşümden memnun olanlar sekülerleşmeyi ilerililik olarak kodlarken, desekülerleşme taraftarları onu ahlâksızlaşma/yozaşma ile eş değer görmektedir. Toplumsal dönüşümleri yargılamadan anlama ve açıklama çabası içinde olan bir akademisyenin, bu tarz değer yüklü ifadelerden kaçınması alanın ilkeleri açısından arzu edilendir.

Bu kitabın üzerine kurulu olduğu iki ana konudan biri “sekülerleşme” iken diğeri ise “sekülerleşme teorisi”dir. Sekülerleşme teorisi bir sebep sonuç ilişkisinin formülize edilmiş halidir: Modernleşen toplumlar sekülerleşirler. Her ne kadar tek bir modernleşme tipi yoksa ve dünyanın farklı bölgelerinde deneyimlenen modernleşme süreçleri birbirlerinden farklı dinamiklerden besleniyor olsa da, modernleşmenin üç ana ayağının (bilimsel gelişmeler, kapitalizm, kentleşme) sekülerleşme özelinde ortaya çıkardığı sonuçlar toplumdan topluma değişmemektedir. Bu sebep sonuç ilişkisi literatürde sekülerleşme teorisi olarak yer almaktadır. Yukarıdaki sayfalarda etrafıca tartışıldığı gibi, hem modernleşip hem de desekülerleşen bir toplum ile ilgili henüz bir çalışma yayımlanmamıştır. Avrupa toplumlarına göre dindarlık seviyesi daha yüksek olan Amerikan toplumunun dahi kendi tarihi ile kıyaslandığında sert bir sekülerleşme sürecini deneyimlediği görül-

mektedir. Bu kitapta Amerika ile ilgili ortaya konulan istatistiki veriler Amerikalıların da kendilerinden önceki kuşaklara kıyasla Hıristiyanlık öğretilerinden uzaklaştıklarını ortaya koymaktadır.

Bu kitap, sekülerleşen toplumların daha mutlu ve huzurlu olduklarını, ya da tam tersi, daha mutsuz ve huzursuz bir süreci deneyimlediklerini iddia etmemektedir. Kitap, sekülerleşmenin iyi ya da kötü olması ile ilgilenmemekte, sadece var olan dönüşümün fotoğrafını çekmeye çalışmaktadır. Bununla birlikte genelde inanç esasları ve ibadet etme sıklığı üzerine kurulu olan dindarlık ölçeklerinin sekülerleşme üzerine yapılan çalışmalar için tatmin edici veri sunmaktan uzak olduğunu iddia etmektedir. Zira sadece inanç ve ibadet üzerinden yapılan sekülerleşme tartışmalarının doğaüstü alanın eş seçimi, cinsellik, yeme-içme kültürü, eğitim, boşanma, çocuk yetiştirme gibi gündelik yaşamın farklı alanlarındaki etkisini göz ardı etme ihtimali vardır. Bu sebeple bir toplumdaki sekülerleşme sürecini etraflıca tartışmak için inanç ve ibadet ölçümleri ile birlikte gündelik yaşamdaki dönüşümleri ortaya koyan çalışmaların da göz önüne alınması gerekmektedir.

Kitap, ortaya koyduğu bu yöntemi Türkiye'ye uygulamıştır. Yani inançlı birey sayısındaki değişimleri ve ibadet etme oranlarındaki düşüşleri incelerken, aynı zamanda evlilik dışı ilişkilerin yaygınlaşma sürecini, boşanmaları, eşcinsellerin toplumsal alanındaki durumlarını, İslam dışı/içi halk inançlarını, günlük kıyafet kodlarını, imamların ve Alevi dedelerin prestijlerini, bebek isimlerindeki dönüşümleri, dindar siyasetçilerin kamuoyunu etkilemek için kullandıkları seküler söylemi, medyanın değişen dilini, mezheplerin yeni kuşakların yaşamına yansıyan yüzlerini vb. mercek altına almıştır. Yapılan araştırmalar, sekülerleşme teorisinin iddia ettiği gibi, modernleşme sürecinin aynen Batı Avrupa ve Amerika'da olduğu gibi, Türkiye'de de sekülerleşmeye sebep olduğunu ortaya koymuştur. Yeni nesiller kendi ebeveynlerine kı-

yasla İslam başta olmak üzere doğaüstü dinamiklerden daha uzak bir hayatı deneyimlemeye başlamış görünmektedir. Namaz kılan ve oruç tutan insanların sayısının azaldığı, Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğuna inanan birey sayısının düştüğü, eşcinsellerin daha kabul edilir olduğu, bekâretin daha az insan için namus temsili olduğu, evlilik dışı cinsel ilişkinin yaygınlaştığı, ilk cinsel birliktelik yaşının lise dönemlerine indiği, boşanmaların tabu olmaktan çıktığı, nikâhsız birlikteliklerin arttığı, dinsel öğretilerle meşrulaştırılmış geleneksel aile tipinin sarsıldığı, Alevilik ya da Sünniliğin gündelik yaşamı etkileme güçlerinin azaldığı, kıyafetlerin İslamî kodlardan uzaklaştığı, gündelik yaşamın sorunları için imam ya da diğer dini figürlerden değil seküler uzmanlardan yardım talep edildiği bir toplumsal dönüşümün yaşandığı, nitel ve nicel çalışmalar ışığında ortaya konulmuştur.

Geleneksel değerlerin buharlaştığını ve İslam'dan uzak hayat tarzlarının normalleştiğini söyleyen Mustafa Tekin'in (2011: 26-27) ifade ettiği gibi, "Türkiye'nin (...) yaşadığı değişim, dönüşüm ve kırılmaların modernleşme ile yakından bağlantısı aşîkârdır. Bu çerçevede, bu zamana kadar din anlayışlarında bir değişim söz konusu olduğu gibi, dindarlık profilinde ve dini yaşamın farklı evrelerinde de değişim gözlemlenmiştir." Bireyin sosyo-psikolojik ihtiyaç ve arzularının tatminini sağlayan kurumlardan biri olan dinin toplumsal gücünün aşınmasında modernleşme aktif bir rol üstlenmiştir (Şahin, 2009: 193).

2000'li yılların ilk 15 senesinin tarihin kırılma noktalarından biri olarak adlandırılması şaşırtıcı olmayacaktır. Tarihte ilk defa bilgi yukarıdan aşağıya doğru olan bir süreçle değil, aşağıdan yukarıya ya da oldukça yatay bir seyrinde yayılmaya başlamıştır. İnternete hâkim olan kuşaklar önceki kuşaklara kıyasla daha fazla bilgiye daha hızlı şekilde ulaşmaktadır. Toplumsallaşma sürecini ailesi ile yaşayan eski kuşakların yerini, iyinin/kötünün/doğrunun/

ahlâkın ne olup olmadığını sosyal medya aracılığı ile ailesinin kontrol etmediği/edemediği kişi ya da gruplardan öğrenen yeni kuşaklar almıştır. Sadece aile değil, devletler de bu süreci kontrol edebilecek güçten mahrum kalmışlardır. “(...) küresel iletişim teknolojileri sonucunda, kamusal alan ulus-devletin denetiminden kurtulup ulus ötesi iletişim akışları alanına dönüşmekte, bu durumda farklı kültürler ve medeniyetlerin daha yakın bir etkileşim kurmasını sağlamaktadır” (Göle, 2012: 24). Bu sebeple Prof. Dr. Mehmet Görmez’in Diyanet İşleri Başkanı olduğu sırada yeni kuşağa dair ifade ettikleri aslında kuşakların yaşadığı dönüşümün farklı kelimeler ile dile getirilmesiydi:

Bugünkü gençlik, bir nesil öncesinin dünyasını kendisi için dar görüyor ve kabul edilemez buluyor, bunu dikkate alarak yeni bir dil ve üslup üzerinde çalışmak durumundayız. Bugünkü gençlik, birey oluşuna çok büyük bir değer atfediyor, bunun onu bireyselleştireceği, onu kendisinden uzaklaştıracağı tehlikesi ayrı bir mesele, ama bunu veri bir durum olarak kabul ederek, üzerinde çalışmamız gerekiyor. Özel yaşamına müdahale istemiyor, saçına, sakalına, küpesine, dövmesine kimse karışsın istemiyor ve aslında bunlarla da uğraşmak gerekmiyor. (...) Şimdilerde sanki İslâm dünyasında hem aidiyetten hoşlanmayan hem de birey olmaya düşkün, özgürlüğüne düşkün bir gençlik türüyle karşı karşıyayız. (T24, 2014, 4 Mayıs)

Teknolojik gelişmelerin hayat tarzında meydana getirdiği bu değişimlere, eğitim ve ekonomik nedenlerle uzayan gençlik çağı, demografik nedenler ve değerlerin değişmesi de eklenince kuşaklar arası farklılık daha net hale gelmektedir (Bayyığıt, 2011: 165-66). Geleneksel toplumlarda insanların din, aile veya devlet kurumları tarafından denetimi/kontrolü daha etkin ve etkili iken, modernleşme süreci ile bu denetim mekanizmaları zayıflamaktadır. Bireyin içine doğduğu veya daha sonradan üyesi olduğu cemaatler birey için tek anlam dünyası olma işlevini kaybetmek

zorunda kalmışlardır (Ünal, 2011: 72). Yeni kuşaklar kendi cemaatlerinden olmayanları “öteki” olarak görme noktasında eski nesiller kadar istekli görünmemektedir. Yaygınlaşan dizüstü bilgisayarlar, büyük dosyaların taşınması için gerekli flash bellekler/harici diskler, ücretsiz internet siteleri, film indirme programları, ucuzlayan ve hızlanan internet ve ekranı video görüntülerin izlenebileceği şekilde büyüyen akıllı telefonlar teknoloji ile büyüyen yeni kuşakların küresel çapta bilgiye, filmlere, dizilere, belgesellere, müzik video kliplerine ve benzeri kültürel çıktılara hızlıca ulaşabilmelerine olanak sağlamaktadır. Bu çıktılar, tek gecelik ilişkilerin, sevgililiklerin, evlilik öncesi cinsel birlikteliklerin ve dinden bağımsız hayatların normalleşmesine sebep olurken, aynı zamanda Fatma Odabaşı’nın (2016: 46-48) ifade ettiği gibi yeni kuşakların farklılıkları kabullenme noktasında eski kuşakların deneyimlerinden uzaklaşmalarına sebep olmaktadır. Dinî değerler gündelik yaşamdan uzaklaşırken, bir kısmı da metalaşabilmektedir. Muhammed peygamberin Mekke’den Medine’ye hicreti esnasında Medine’deki Müslümanlar tarafından peygamberi karşılar-ken söylenen Dala’al Bedru ilahisi ile tesettür defilesinde arkada çalınan aynı ilahi arasında benzerlikten çok farklılık olduğu ifade edilmelidir (Demirezen, 2015: 93-94).

Sekülerleşme yönünde gerçekleşen tüm bu toplumsal dönüşümlere rağmen toplumun bir kesiminde var olan “yanıltıcı” muhafazakârlaşma/dindarlaşma algısının ardında iki temel sebep öne çıkmaktadır. Birincisi, devletin din hassasiyetinin artması ile (laiklikten uzaklaşılmasıyla) toplumun da din hassasiyetinin artacağı (desekülerleşme) düşünülmesi. Çünkü Türkiye’nin gün geçtikçe dindarlaştığını iddia edenlerin ortaya koyduğu örnekler, toplumsal dönüşümler ile ilgili olmaktan çok, iktidar sahiplerinin çıkardıkları yasalar ile ilgilidir. Hâlbuki, aynen Türkiye ve İran örneklerinde olduğu gibi söz konusu dinî hassasiyetler ise devletin

çıkardığı yasalara rağmen devlet ve toplum farklı deneyimlere sahip olabilmektedir.

İkinci sebep ise daha önceleri var olan ama toplumsal arenada görünürlükleri kısıtlı olan grupların ortaya çıkışının desekülerleşme ile karıştırılmasıdır. Bu “yanıltıcı” muhafazakârlaşma/dindarlaşma sürecini Tayfun Amman şu şekilde özetlemektedir:

Bugün Türkiye’de dinin toplumsal görünürlüğü’nün artmasından kaynaklanan yanıltıcı manzara, “modernleştirme”nin “sekülerleştirici” etkilerine maruz kalmayan geniş halk kitlelerinin coğrafi ve sosyal hareketliliğiyle açıklanabilir bir durumdur. 1950’li yıllardan itibaren traktörün tarıma girmesiyle başlayan coğrafi hareketlilikte, köy ve kasabalarından kentlere gelen insanların beraberlerinde getirdikleri kültür, kent ortamında “yeniden üretim” süreçlerine katılmıştır. (...) Kent ortamının sunduğu sosyoekonomik fırsatlardan yararlanabilen bu kesimin özellikle ikinci ve üçüncü kuşakta kendini gösteren dikey hareketliliği, geleneksel/dini değerlerin kamusal alandaki görünürlüğü’nü arttırmış ve geleneğin/dinin modern üretimi için uygun zemin oluşturmuştur. “İslâm’ın yükselişi” ve “çoğul modernlikler” gibi sosyolojik ifadeler tam olarak bununla bağlantılıdır. Yeni biçim ve renklerin toplum sahnesine çıkması, klasik modern tahayyülün beklemediği bir durum olduğu için genel bir şaşkınlığa neden olmuş, sosyal bilimciler tarafından ilgiyle izlenmiş, modernliği kendi kültür kalıpları dışında tasavvur edemeyen kesimler tarafından da tepkiyle karşılanmıştır. (Amman, 2010: 67)

Türkiye toplumunun sekülerleştiği iddiası yakın geçmişe kadar yüksek sesle dile getirilememekteydi. Böyle bir iddiayı ortaya atanlar iyi niyetli yorumla toplumsal dönüşümleri okuyamayanlar olarak yaftalanırken, farklı bir yorumla gizli ajanda sahibi olmakla itham edilirdi. Türkiye’nin dindarlaştığı öylesine kabul gören ve yaygın bir görüştü ki, meslek icabı görevleri “toplumsal dönüşümleri anlamak ve açıklamak” olan sosyoloji bölümü profesörle-

ri dahi sekülerleşme iddiası karşısında bilimsel dilden ve üsluptan uzaklaşabilmekteydiler. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün 2010 yılındaki doktora mülakatı sırasında deneyimlediğim aşağıdaki olay hem dindarlaşma algısının ulaştığı noktayı hem de anlatılmak isteneni somutlaştıracaktır:

Profesör: Doktoranızda ne çalışacaksınız?

Doktora Adayı: Hocam, ben genel algının aksine Türkiye'nin sekülerleştiğini, yani yeni neslin kendilerinden önceki kuşaklara nazaran daha seküler olduklarını düşünüyorum ve doktora tezimde de bunun ardında yatan sebepleri çalışmak istiyorum.

Profesör: Affedersiniz ama Türkiye her geçen gün kış uykusuna yatmış bir hayvan gibi İranlaşırken, siz nasıl olur da böyle bir şeyi savunabilirsiniz?

(Doktora kabul edilmedim)

Açıkçası, ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde yıllarca çalışmış bir profesörün dahi, yani ülkenin en prestijli üniversitesinde çalışan ve mesleği toplumsal dönüşümleri incelemek olan bir akademisyenin dahi, bu kadar net ve katı şekilde toplumun dindarlaştığını iddia etmesi ve toplumdaki yaygın dindarlaşma/muhafazakârlaşma algısı, bu kitap özelinde ifade edilenlerin çok daha dikkatli ve özenli yazılmasını gerektirmiştir. O nedenle kitabın iddialarının geçerliliği doktora tez çalışması sırasında yapılan alan çalışmaları ve yüzlerce kaynak taranarak sınanmış, aynı zamanda karşı argümanlar ile tartışılmıştır. Tüm bu geniş çaplı araştırmalardan sonra Türkiye'nin kendi geçmişine kıyasla İslam başta olmak üzere doğaüstü alandan uzaklaşmış olduğu iddiasının revize edilmesine ihtiyac olmadığı ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Popper¹²⁸ bir

¹²⁸ Karl Popper'a (2002: 47-48) göre bir teorinin (iddianın) bilimsel olabilmesi için (bilimsel olması teorinin doğru olduğu anlamına gelmez) öncelikle onun test edilebilir ve yanlışlanabilir olması gerekmektedir.

yöntem içinde belirtilmelidir ki, Türkiye'nin sekülerleştiği iddiası yanlışlanmaya açıktır ve yeni bilgiler ışığında ya revize edilecek ya da terk edilecektir. Ancak bahsi geçen o yeni bilgiler ortaya çıkana kadar, özellikle 20. yüzyılın ortasından itibaren Türkiye toplumunun modernleşme süreci ile birlikte deneyimlediği toplumsal dönüşümü açıklama noktasında, sekülerleşme teorisi halen veriye dayalı iddiaları sebebi ile ikna edici pozisyonunu korumaktadır.

BÖLÜM 12

Kısa Sorular / Kısa Cevaplar

TÜRKİYE’NİN SEKÜLERLEŞTİĞİNİ İDDİA ETTİĞİM ÇALIŞMALARDA sonra Türkiye’nin birçok üniversitesinin özelikle Fen Edebiyat ve İlahiyat Fakülteleri’nde verdiğim konferanslarda, dinleyicilerden gelen sorular bir noktadan sonra tanıdık gelmeye başlamıştı. Bununla beraber derslerde veya ders aralarında öğrencilerimin eleştirileri ve soruları, sosyal medya üzerinden gelen yorumlar/eleştiriler/sorular, farklı medya organlarında öne çıkan konular genelde benzer noktaların üzerinde duruyordu. Soruların birçoğu, kendimi daha iyi ifade etmem noktasında bana yardımcı oldular. Bu bölümün amacı da bahsi geçen tüm bu ortamlarda öne çıkan ortak soruları belirleyip okuyucu ile paylaşma arzusudur. Zira bu kitap her ne kadar detaylı şekilde sekülerleşme kavramını ve sekülerleşme teorisini açıklamaya çalışmış olsa da, bazı zamanlar sorulan bir soru, uzun sayfalar boyunca anlatılacak olanın çok daha net ortaya konmasına olanak sağlayabilmektedir. O nedenle kitabın bu son bölümü kısa soru ve cevaplara ayrılmıştır.

1. Soru

Sekülerleşme ve sekülerizm kavramları arasındaki fark nedir?

*

Sekülerleşme, belli bir toplumda belli bir zaman dilimi içerisinde doğaüstü alanın, yani dinin, dinîmsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğaüstü öğretilerin bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerinin azalması demektir. Sekülerizm ise seküler yaşam tarzını ve seküler bir devlet sistemini olumlayan, bunu savunan, daha iyi bir dünya için sekülerleşmek gerektiğini iddia eden ideolojinin ismidir. “Sekülerizm taraftarları bilinçli bir şekilde doğaüstücülüğün bütün formlarının ve kendini bütünüyle ona adanmış kurumların şiddetle aleyhinde bulunurlar. Sosyal organizasyonun ve kişisel ahlâkın temeli olarak dinî olmayan ya da din karşıtı ilkeleri savunurlar” (Darende, 2015: 12).

Bu tanımlardan yola çıkılınca, bu iki kavramın kullanım şeklinde daha hassas olunması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Zira sekülerleşme var olan bir toplumsal sürecin adı olarak ne devleti ne de toplumu dönüştürme gibi bir misyonu yüklenmemişken, sekülerizm ise sekülerleşme yönündeki dönüşümü onaylayan ve olumlayan bir siyasî doktrin durumundadır. Buna benzer bir ayrım modernleşme ve modernizm kavramlarında da görülebilir. Modernleşme 15-16. yüzyıllardan başlayarak Orta ve Batı Avrupa toplumlarında yaşanan rasyonel akla dayalı, sosyal, ekonomik, kültürel ve politik sonuçları olan bir dönüşüm adı iken, modernizm bu dönüşümü onaylayan, yöneten, yönlendiren, sosyo-tarihsel projenin ya da ideolojinin adıdır (Başer, 2001: 63).

2. Soru

Seküler ne demektir?

*

Seküler kelimesi bir sıfattır. Yani önüne gelen ismi nitelemektedir. Seküler ülke, seküler birey, seküler toplum... gibi kullanım şekilleri vardır. Bu kelimenin kullanıldığı noktalarda anlaşıl-

ması gereken, nitelenen şeyin (birey, ülke, toplum) doğaüstünden uzak bir yaşamı deneyimlediğidir. O nedenle “sekülerleşen toplum” ifadesi ile “seküler toplum” ifadesi arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Sekülerleşen toplum denince, geçmiş ile bir kıyaslama olduğu anlaşılır, yani, sekülerleşen toplumda, geçmişten bugüne, doğaüstü etkisini yitirmekte, ilgi doğaüstünden “bu dünya”ya yönelmektedir. Bu sebeple oldukça dindar bir toplum dahi kendi geçmişine kıyasla sekülerleşirken halen dindarlık seviyesi yüksek olabilir. Örneğin, Suudi Arabistan’da yaşayan halkın kendi geçmişine kıyasla sekülerleşmiş olduğunu varsayalım. Ancak böyle bir bilgi, bahsi geçen halkı “seküler” olarak tanımlamak için yeterli değildir. “Sekülerleşen toplum” ifadesinin aksine, “seküler toplum” ifadesinde bir kıyaslama yoktur, sadece anın fotoğrafının çekilmesi vardır.

3. Soru

Türkiye’nin sekülerleşme sürecinin devam edeceğini düşünüyor musunuz?

*

Sosyal bilimciler gelecekte ne olacağını bilme şansına sahip değildirler. Disiplinin doğası gereği bir gelecek projeksiyonu çizilememektedir. “Gelecek” bilinemeyeceğinden, bugünden geleceğe dair söylenecek herhangi bir iddia, yakın zamanda ortaya çıkacak ve tahmin edilemeyecek yeni gelişmeler ile geçersizleşebilecektir. Örneğin 2000’li yılların başında, henüz Facebook, Twitter, Instagram ve diğer sosyal medya araçları ortada yok iken geleceğe dair edilmiş “büyük sözler”in şu anda elden geçirilmesi gerekmektedir. Çünkü sosyal medya araçları tarihe yeni bir yön verdiler.

Benzer şekilde, yakın zamanda ortaya çıkacak yeni bir teknoloji ya da gelişme, var olan tüm kalıpları, yargıları ve yaşam şekillerini kökten değiştirebilir. Bu nedenledir ki, elinizde tuttuğunuz kitabın iddiası geleceğe dair değil, “geçmişten bugüne” dairdir. Yani, “geçmişte ne oldu da doğaüstü alan gücünü ve

prestijini günümüzde kaybetti?" sorusuna yanıt aramaktadır. Sorunun yanıtını "modernleşme süreci" olarak vermektedir. Modernleşme süreci devam ettikçe, sekülerleşmenin devam etmesi beklenmektedir. Bununla beraber şu ana kadar bu kitabın merkezini oluşturan modernleşme ve sekülerleşme arasındaki doğrusal korelasyon ilişkisinin dahi gelecekte değişmeyeceği kesin değildir. Ortaya çıkacak yeni toplumsal olgular, bu ilişkiyi tersine döndürebilir. Ancak, diğer her şey sabit olmak koşulu ile, şu ana kadar anlatılan modernleşme sürecinin tarihten ve coğrafyadan bağımsız olarak sekülerleşme sürecini hızlandırması beklenmektedir.

4. Soru

Sekülerleşme gibi Batı kaynaklı kavramlar ile Türkiye toplumunun dönüşümü açıklanabilir mi?

*

Sosyal bilimlerdeki bir kavram Batı'ya ama sadece Batı'ya özgü bir dönüşümü ya da olguyu açıklamak için ortaya konulmuş ise, bu kavramın Batı dışı toplumlarda kullanılması anlatılmak isteneni yeterince açıklamaktan muhakkak ki uzak olacaktır. Örneğin Almanya'daki özerk bölgelerin ismi eyalet değil *Länder* ismi ile adlandırılır. Bu kavram kullanıldığında Almanya ve Avusturya'daki özerk yönetimlerden bahsedildiği anlaşılmaktadır. Ancak sekülerleşme kavramı Batı'da ortaya çıkmış bir kavram olsa dahi, genelleştirilebilir olmaktan uzak değildir: "Doğüstü alanın gücünün azalması." Bu durumda "doğüstü alanın" var olduğu her toplumda kullanılabilecek bir kavram olma özelliğine sahiptir. Ali Bayer'in (2006: 72) belirttiği gibi kavramın kendisi "Batı Hristiyan toplumlarında ortaya çıkmakla birlikte etkisi zamanla diğer toplumlarda da görülmeye başlanmıştır. Dolayısıyla sekülerleşme olgusunu coğrafi olmaktan ziyade tarihi, kültürel bir olgu olarak değerlendirmek, -sekülerleşme tartışmalarında- daha tutarlı ve geçerli sonuçlar verecektir." Bu sebeple, onlarca araştırmacı Batı

dışı coğrafyaları merkeze alarak Güney Asya'dan Çin'e (Dean, 2019; Palmer & Winiger, 2019; Szonyi, 2009), Afrika'dan Güney Amerika'ya (Motta, 2014), Ortadoğu'dan Rusya'ya (Evans & Northmore-Ball, 2012) başka ülke ya da toplumlardaki “sekülerleşme” süreçleri üzerine çalışmalar yapmaktadırlar. Yani sekülerleşmenin Batı'ya ama sadece Batı'ya ait bir kavram olduğu doğrulanmaktan uzaktır.

Bununla beraber, eğer sekülerleşme Batı kökenli olduğu için kullanılmaması gerekiyor olsaydı, bu durumda “Liberalizm, komünizm, Marksizm, kapitalizm ve sosyalizm gibi kavramlar Batı tarihinin sonucu olduklarından dolayı kullanılmamalıdır.” gibi bir iddianın da savunulması gerekecekti. Ancak her iki iddia da sosyal bilimler için savunulma noktasında cesaretlendirici görünmemektedir.

5. Soru

“Din yok olmuyor, yeni bir boyutta, sadece şekil değiştirerek insanların hayatında yer almaya devam ediyor. Yeni kuşakların kendi ebeveynleri gibi dini yaşamamaları onların sekülerleştikleri anlamına gelmeyebilir. Aksine, eski kuşaklar din adına birçok hurafeye inanırken yeni kuşaklar Kur'an'ı merkeze alarak bu hurafelerden arındılar. O nedenle değil sekülerleşmek yeni kuşakların İslam'a daha bağlı oldukları savunulabilir.” eleştirisi hakkında ne düşünüyorsunuz?

*

Eğer sekülerleşme kavramı “dinsizleşme”, sekülerleşme teorisi de “Modernleşmeyle birlikte din yok olacak.” şeklinde kodlanırsa, yukarıdaki eleştiri haksız görünmemektedir. Ancak ne sekülerleşme dinsizleşme demektir ne de sekülerleşme teorisyenleri savundukları teorinin son noktasının ateizm olduğu iddiasında bulunurlar. Sekülerleşme bireylerin içsel/kalbi teslimiyetinden

ya da inancından çok, bu teslimiyetin/inancın dışsal yansımalarını incelemektedir. Eski ve yeni kuşaklar söz konusu olduğunda, sekülerleşme teorisyenlerinin yanıt aradığı sorular şunlardır:

Doğaüstü alan hangi kuşakların gündelik yaşamına daha fazla etki etti?

Doğaüstü inanın ismi ne olursa olsun (Budizm, Hinduizm, taş tapma, Güneş'e tapma, ateşe tapma, İslam, Musevilik, Hristiyanlık, vb.), hangi kuşak gündelik aktivitelerinde (doğum, eğitim, eş seçimi, kılık kıyafet, yeme-içme, ibadet oranı, komşu seçimi ve iletişimi, okul seçimi vb.) doğaüstü alana daha fazla başvurmaktadır?

Muhakkak ki belirtildiği gibi din yeni bir şekil almış olabilir. Ancak bu yeni şekil bir öncekine kıyasla gündelik yaşama daha az dokunuyorsa, açık bir sekülerleşme süreci yaşanmış demektir. Eğer bu yeni "şekil" bir öncekine kıyasla gündelik yaşama daha fazla dokunursa, bu durumda da desekülerleşme süreci yaşanmış demektir. Bu iddiayı iki farklı çay içilen bardak üzerinden somutlaştırabiliriz.

Kutu 14. Farklı Hacimlerdeki Çay İçme Bardakları



Varsayalım ki, bir ülkede her sabah tüm bireyler muhakkak 1 bardak çay içiyor olsun ve ülkede kullanılan bardak da soldaki gibi kapaklı, porselen ve hacmi büyük bir bardak olsun. Ardından belli bir zaman geçtikten sonra aynı ülkede bu sefer ince belli camdan yapılmış çay bardakları yaygınlaşmış olsun (sağdaki gibi) ve yine her sabah herkes 1 bardak çay içiyor olsun. Nüfusun sabit kalması şartı ile, bir araştırmacı şunu iddia edebilir: "Eskiden kullanılan kupaların hacmi daha büyük olduğu için geçmişte miktar olarak daha fazla çay içiliyordu." Böyle bir iddiaya şu şekilde karşı çıkmak mümkün görünmemektedir: "Hiç kupadan çay bardağı olur mu? Esas çay bardağı ince belli, camdan yapılmış olandır. O nedenle şimdi 'gerçek'ten çay içmeye başlamışlardır." Böyle bir eleştiri, iddia edilen şey karşısında bağlamdan kopuk görünmektedir. Esas vurgulanmak istenen "Bahsi geçen ülkede artık 'miktar olarak' daha az çay tüketildiğidir." Yeni ince belli bardaklarda tüketilen çayın daha kaliteli olması, nadir bulunan yapraklardan hazırlanıyor olması, bardağın çayın tadını daha iyi yansıtmaması gibi detaylar, araştırmacının ilgilendiği konular arasında değildir. Onun ortaya koymak istediği bilgi göz önündedir: Eskiden, tadı iyi ya da kötü, daha fazla çay içilmekteydi. Aynı mantıkla ifade edilmelidir ki, doğaüstü alan, geçmişe kıyasla Türkiye'de daha az gündelik yaşama dokunmaktadır. Bu sekülerleşme sürecinin İslam için iyi ya da kötü bir şey olup olmaması din sosyolojisinin ya da din sosyologlarının alanına girmemektedir.

6. Soru

Müslümanların zenginleşerek jeep kullanıyor olmaları, tatil yapmaları, yalılarda oturmaları ve daha lüks bir yaşamı tercih etmeleri sekülerleşme olarak adlandırılır mı?

*

Sekülerleşme teorisi "Zenginleşip jeepelere binmek ve lüks tatil yapmaya başlamak sekülerleşme emaresidir." şeklinde bir iddiayı savunmamaktadır. Bu kitap, lüks yaşam sevdasını ya da deneyimini, bireylerin dini nasıl algıladıklarından bağımsız fiilen

sekülerleşme olarak kabul etmemektedir. Böyle bir soruya yanıt verebilmek için öncelikle bireylerin lüks yaşama dair sahip oldukları inancın ne olduğunun bilinmesi gerekmektedir. Eğer A kişisi, hayatı boyunca lüks yaşam standartlarına sahip olmak istemiş, otellerde tatil yapmayı arzulamış, pahalı restoranlara gitmeye özenmiş ve bunu da kendi inancı için sorun olarak görmemiş ise, o birey özelinde bir sekülerleşme sürecinin yaşandığını iddia etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü zaten kendi inancına aykırı bir tutum ya da tavır takınmamıştır. Bununla beraber, B kişisi daha önce lüks yaşamı günah olarak görüp, ardından o ya da bu sebeple lüks yaşamı deneyimlemeye başlamış ise, açık bir sekülerleşme süreci yaşanmış demektir.

İslam’da ya da başka herhangi bir öğretilde böyle bir kaidenin var olup olmaması sosyologların değil teologların alanıdır. Eğer kişi “Benim inancıma göre lüks yaşam günahıdır.” ya da “değildir” der ise, sosyolog “Ama gerçek dinde bu vardır.” ya da “yoktur” tarzında bir iddiada bulunma şansına sahip değildir. “Gerçek” İslam’ın ne olduğu tartışması sosyologların uzak durması gereken disiplin dışı bir konudur. Sosyolog için inancın ne olduğuna dair veri “birey”den alınır. Kur’an’ı genelden farklı yorumlayan bir bireye, “Yanlış yorumluyorsunuz, o ayetin esas anlatmak istediği farklı bir şeydir.” cümlesini söyleyecek kişilerin sosyolog olmaları disiplinin doğası ile uyusmamaktadır. Bu iddiayı somutlaştırmak için Vejdi Bilgin’in popüler müzik özelinde kaleme aldıklarından bahsedilmelidir:

Fıkıh literatüründe, özellikle enstrümanların ve kadın sesinin caiz olup olmaması noktasındaki tartışmalarla öne çıkan müziğin haram olduğu şeklindeki kanaatin yaygınlaşmasından dolayıdır ki, dindar için müzik sadece Kur’an tilavetinden ve defin eşlik ettiği ilahilerden ibaret kalmıştır. Türkiye’de 1986 yılına kadar, Klasik Türk Musikisi ve Tasavvuf Musikisine önem veren birkaç tarikat ve küçük dinî çevre haricinde, dindarlar müzik dinlemeye olumlu bakmıyorlardı. (Bilgin, 2003: 200-201)

Bugünkü duruma baktığımız zaman [21. yüzyılın başı], dindar çevrelerin, çoğunlukla halk ve sanat müziği olmak üzere hemen her tür müziği dinlediğini, alternatif olarak üretilen müziğin de kendine özgü tarzından özgün müzik, halk müziği, tasavvuf müziği hatta pop müziğe doğru kaydığını görüyoruz. Dindar kişilerin evlerinde artık, bu kasetler¹²⁹ kadar günün popüler kasetleri de yer almaktadır. (Bilgin, 2003: 201)

Bilgin'in bahsettiği bu dönüşüm "gerçek" İslam müziğe karşı olsun ya da olmasın, sekülerleşme olarak adlandırılır. Zira daha önce günah olarak kabul edilen ve yapılmasından imtina edilen bir "şey" normalleşerek gündelik yaşamın parçası haline gelmiştir. Bireyler, "Allah benim güzel melodileri dinlememe niye karşı olsun, buna sekülerleşme denilemez." şeklinde bir karşı iddia öne sürebilirler. Ancak bu kitaptaki sekülerleşme kavramı teolojik değil sosyolojiktir ve Allah "gerçekten" emretsin ya da emretmesin, eğer geniş halk kitleleri daha önce belli bir davranış kalıbını günah olarak görürken artık görmüyorlarsa, sekülerleşme süreci yaşanmış demektir. Zira daha önceki din anlayışının (1990 öncesi) bireylerin dinlediği müziğe dair söyleyecek sözü varken, günümüz din anlayışı kendisini o alandan çekmiş, yani "etki alanı" müzik özelinde küçülmüştür. Bununla beraber "gerçek İslam'da müzik" konusunun din sosyolojisinden çok İlahiyat fakültelerinin Temel İslamî İlimler bölümlerinde tartışılması daha isabetli görünmektedir.

7. Soru

Amerika Birleşik Devletleri'nin modernleşmiş olmasına rağmen desekülerleştiğini iddia eden akademisyenler var. Amerikan toplumunun doğaüstü ile kurduğu ilişkiyi sekülerleşme tartışmaları açısından yorumlar mısınız?

¹²⁹ Müzik dinlemek için 2000'li yılların başlarına kadar kullanılan araçlardan biri de "kaset" idi. Ancak değişen teknoloji sebebi ile artık kullanılmamaktadır.

*

Öncelikle vurgulanmalıdır ki, Amerikan toplumu da aynen Batı Avrupalılar gibi açık bir sekülerleşme sürecini deneyimlemektedir. 10 sene önce ikisinin de boyu 150 cm olan iki arkadaştan biri 10 senenin sonunda 185 santimetre, diğeri 175 santimetre ölçüldüğünde, boyu daha az uzayana yani 150'den 175 santime ulaşmış kişiye "Geçmişe kıyasla boyu kısaldı." denmez. Ne yazık ki Amerika'nın desekülerleştiğini iddia eden akademisyenler bu şekilde sorunlu bir yöntem uygulamaktadırlar. Amerika'nın sekülerleşmesine dair detaylı istatistiki veriler bu kitabın 1. bölümünde yer almaktadır. Amerikalılar da aynen Avrupalılar gibi, kendi geçmişleri ile kıyaslandığında, başta Hristiyanlık olmak üzere doğaüstü öğretilerden daha uzak bir yaşamı deneyimlemektedirler. Eldeki veriler, Amerika'da da hem inançlı birey sayısının azaldığını, hem de eş seçimi, cinsellik, eşcinsellik, boşanma, evlilik dışı doğum gibi konularda dinin daha az referans alındığını göstermektedir.

8. Soru

Sekülerleşme önlenabilir mi?

*

Bu kitap sekülerleşmeyi eleştirmek ya da övmek gibi bir görev üstlenmemiştir. Kitabın amacı sekülerleşmenin ne olup olmadığına dair teorik bir tartışma yapmak ve ardından bu teorik temel üzerinde Türkiye toplumunun yaşadığı dönüşümün fotoğrafını çekip bu fotoğrafı merak edenler ile paylaşmaktır. O nedenle sekülerleşmeyi nasıl önleriz ya da sekülerleşmeyi nasıl hızlandırabiliriz tarzı soruların yanıtları bu kitabın ortaya koymak istediği bilgiler arasında yer almamaktadır.

9. Soru

Eskiden şehir merkezlerinde yetişkin (pornografik) filmlerinin gösterildiği sinema salonları varken, günümüzde bu salonlar şehir merkezlerinde bulunmuyorlar. 1970’li yıllarda Yeşilçam’da yetişkin içerikli filmler çekilmiş iken bu dönemde Türk sinemasında böyle bir sektör bulunmamaktadır. Böyle bir dönüşüm sekülerleşme tartışmaları içinde nasıl yorumlanabilir?

*

Sekülerleşme teorisyenlerinin yetişkin filmleri noktasında soracakları soru diğer sordukları sorulardan farksız değildir: “Yetişkin filmleri Türkiye’de eskiden mi daha yaygın şekilde izleniyordu, yoksa günümüzde mi?”

Bu tarz filmlerin yer aldığı sinema salonlarının ortadan kalkıyor olması yetişkin filmlerinin izlenmediği anlamına gelmemektedir. Özellikle 2000’li yılların başlangıcından itibaren yetişkin filmlerine kolay, ucuz ve hızlı yoldan ulaşılan başka bir araç gençlerin yaşamının parçası haline gelmiştir: İnternet.

Türkiye’nin %75’inin köylerde yaşadığı dönemlerde sadece şehir merkezindeki 18 yaş üzeri erkeklerin ulaşabildiği yetişkin filmlerine, internet vasıtası ile günümüzde yaş, cinsiyet ve bölge ayrımı yapılmaksızın ulaşılabilir. Sadece 1996 ve 2004 yılları kıyaslandığında, liseli erkek ergenlerin yetişkin filmlerine ulaşımı 2,9 kat artmıştır (Korkmaz Çetin vd., 2008: 395). Bununla birlikte daha önce sadece eril bir aktivite olan yetişkin filmi izlemek, gün geçtikçe kadınların da zaman ayırdığı bir alan haline gelmiştir (Girgin, 2017: 85). Yetişkin içerikli internet siteleri, dünyanın en çok takip edilen ilk 250 sitesi içerisinde yer almaktadır (Alexa, t.y.). Türkiye’de çekilen yetişkin filmlerindeki bir erkek oyuncu ülke çapında kazandığı popülerlik ile ana akım televizyon kanallarına konuk olmuş,¹³⁰

130 Erişim tarihi velink: 15 Kasım 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=DyaWAuTebtQ>

milyonlarca kişinin ulaşabileceği şekilde gazetelere röportaj vermeye başlamıştır (Gazeteciler.com, 2010, 27 Haziran). Daha önce Video CD (VCD) teknolojisi ile evlerin oturma odalarına giren yetişkin filmleri, yeni medya teknolojilerinin yaygınlaşması ile (özellikle internet) oturma odalarından akıllı telefonların taşındığı her yere girmeye başlamışlardır:

İnternetin küresel bir iletişim aracı haline gelmesi bir seks endüstrisine sahip olmayan toplumların pornografiyle ilintili kavramlara aşına hale gelmesine ve çevrimdışı yaşamda var olmayan pornografik öğelerin gündelik yaşam içerisine girmesine sebep olmuştur. (Girgin, 2017: 83)

Bundan 20-30 yıl öncesine kadar marjinal bir alan olan seks endüstrisi, artık uluslararası ekonominin önemli bir parçası olmuştur. (Soydan, 2009: 64).

Cep telefonları, tablet, laptop, gibi araçlar vasıtasıyla her yerden internete bağlanılabilmekte, fotoğraf ve video paylaşımı anında gerçekleştirilebilmektedir. Bu durum pornografik materyallerin gündelik yaşamın içine kolayca sızmasına neden olmuştur. (Girgin, 2017: 84)

Böyle bir dönüşüm evlilik öncesi yaşanan cinsel davranışlarda da artışa sebebiyet verebilmektedir. Yapılan çalışmalar, yetişkin filmi izleyerek cinsel bilgi edinen gençlerin cinsel birleşmede bulunma olasılığının arttığını ortaya koymuştur (Korkmaz Çetin vd., 2008: 394).

Sekülerleşme teorisinin çöktüğünü yetişkin filmi oynatan sinema salonlarının azalmasından yola çıkarak iddia etmek, daha önce mahalle aralarında dondurma satan “dondurmacı amcaların” artık var olmamasından yola çıkarak “Türkiye’de dondurma tüketiminin azaldığını” iddia etmek ile aynı mantık örgüsüne sahiptir. Hâlbuki hem kişi başı dondurma tüketimi artmıştır (Türkmen & Gürsoy, 2017: 388), hem de yetişkin filmlerine daha fazla kişi erişir hale gelmiştir¹³¹ (Haber Türk, 2013, 16 Eylül; Hürriyet, 2016, 7 Ocak; T24, 2008, 26 Ağustos).

131 Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu’nun 2012 yılında Türkiye Büyük Millet

10. Soru

Kitap modernleşmenin sekülerleştirdiğini iddia ediyor. Peki sekülerleşme süreçlerinin modernleşme haricinde farklı sebepleri olabilir mi?

*

Bu kitabın iddiası “Sadece modernleşme sekülerleştirir.” ya da “Her sekülerleşmenin sebebi modernleşmedir.” değildir. Muhtakkak ki bireylerin ya da toplumların sekülerleşmesinin ardında farklı sebepler olabilir. Söz konusu sekülerleşme ise her toplumun kendi özel tarihinin çalışılması gerekmektedir. Bu kitabın iddiası ise şu şekilde formülize edilebilir: Her sekülerleşme sürecinin ardında modernleşme olmayabilir, ama her modernleşme sürecinin sekülerleşmeye sebep olması beklenmektedir.

11. Soru

(2016 yılının 3 Mart günü, Kırıkkale Üniversitesi’nde verilen konferansın ardından, arka sıralarda oturan bir beyefendinin sorduğu soru) “Yaklaşık iki saattir sizi dinliyorum. Ancak bu anlattıklarınızı biz biliyoruz zaten. Sizi buraya bildiğimiz şeyleri bize anlatmanız için mi çağırdılar! Yeni gençliğin yozlaştığı ve gün geçtikçe ahlâksızlaştığı, artık dini önemsemedikleri herkesin malumu zaten. Sizin konferans afişinizi görünce, içine düştüğümüz bu kötü günlerin çaresini anlatacağınızı düşündüğüm için gelmiştim. Siz ise sadece olanı anlattınız. Siz maç spikeri misiniz?

*

Sekülerleşme sürecinin kendisi ile, sekülerleşmenin algılanışı aynı şeyler değildir. Farklı dünya görüşlerine, yaşam şekilleri-

Meclis’ne sunduğu rapora göre “saniyede 28 bin, dakikada 2 milyon kişi porno izlemek için bilgisayar karşısına geçiyor. İnternet üzerinden izlenen porno için her saniye 250 dolar harcanıyor, internet kullanıcılarınınsa yüzde 75’i porno izliyor. Türkiye’deki internet sitelerinin yüzde 12’si porno içerikli. Bu rakamlar Türkiye’yi dünyanın en çok porno seyreden ülkeleri sıralamasında dördüncülüğe taşıyor” (Cumhuriyet, 2012, 15 Nisan).

ne ve ideolojilere göre sekülerleşme süreci farklı algılanabilir. Kimi bireyler sekülerleşmeyi “çağdaşlaşma, aydınlanma, daha ileri bir pozisyonda olma” şeklinde algılamakta, farklı yaşam şekline sahip olan bireyler ise sekülerleşme sürecini “yozlaşma, çürüme, ahlâksızlaşma” olarak adlandırmaktadırlar. Din sosyologlarının ise bu sürece “değer yargısı” ile yaklaşmamaları, çekekleri fotoğrafın netliği açısından önemlidir.

Toplumsal dönüşümleri anlamaya ve açıklamaya çalışan sosyologun, kendi beklentilerini, arzularını, inancını ve siyasi görüşünü araştırdığı olgunun dışında tutması ortaya koyacağı analizin sağlığı için hayati önem taşımaktadır. Bu kitap sekülerleşmenin ne olduğunu, ne olmadığını, Türkiye’nin sekülerleşmesinin nasıl gerçekleştiğini detaylı bir şekilde tartışmaktadır. Sekülerleşmenin iyi ya da kötü bir “şey” olup olmadığı bu kitabın konuları arasında yer almamaktadır. O nedenle söz konusu sekülerleşme süreci ise, sosyologların maç spikerlerinin yöntemlerini benimsemeleri mesleklerinin gereğidir demek ve sekülerleşmenin iyi/kötü olup olmadığını okuyucuya bırakmak daha isabetli görünmektedir.

12. Soru

Özellikle ABD ve İngiltere’de sayıları gün geçtikçe artan New Age Movement yani yeni dinî hareketleri nasıl yorumluyorsunuz?

*

Bu sorunun iddiası gün geçtikçe daha yüksek sesle dile getirilmektedir. Örneğin Christopher Partridge, Batı’daki sekülerleşme tartışmalarında kurumsal dinlerin artık merkezde olmaması gerektiğini vurgulamakta ve en azından bugün için merkeze kurumsal dinlerin değil, spiritüellik kavramının konması gerektiğini şu şekilde ifade etmektedir:

(...) ciddi biçimde tahrip edilmiş olan geleneksel dinin kurumsal biçimlerinin yanı sıra, manevi hayatın yeni biçimleri büyüsü bozulmuş topraklarda ortaya çıkıyor. (Partridge, 2004: 43)

1960'lar kurumsal Hristiyanlığın gerilemesi noktasında önemli bir on yıl olduğu halde (...), not edilmelidir ki, 1960'lar ayrıca alternatif ruhaniyetlerin önemli ve hayati önem taşıyan biçimlerinin geliştiği bir karşı-kültür idealizminin ortaya çıkışına da tanıklık etmiştir. (Partridge, 2004: 101)

Paul Heelas ve Linda Woodhead de (2005: 1) günümüz insanlarının kendilerini dindar olarak değil ama spiritüel olarak adlandırdıklarını iddia ediyorlar. Belli ki yeni dinî hareketler toplumsal yaşamın göz ardı edilemeyecek bir parçası haline gelmiş durumdadırlar. Ancak yukarıdaki soruya yanıt verebilmek için öncelikle yeni dinî hareketleri/yeni çağ hareketlerini tanımlamak gerekmektedir.

Genelde 1950'lerde sonra ortaya çıkan ve 1970'lerle beraber yoğun ilgi gören bu oluşumlar coşkun bir dinî, ruhî ve felsefî yaşantı vaat etmekte ve çok yönlü/karmaşık doğaya sahip olmalarından kaynaklı “yeni dinler, sekt, kült, yeni dindarlık biçimleri” şeklinde tanımlanmaktadır (Kırman, 2014: 14-17).

Belli bir kurumsal yapısı, tutarlı bir felsefesi ve dogması bulunmayan, ruhsal fikir ve pratikler koleksiyonundan ibaret olan Yeni Çağ hareketini tanımlamak oldukça güçtür. Yeni Çağ kabaca, ruhsal konulara bireysel eklektik bir yaklaşım ifade eden geniş bir hareket olarak tanımlanabilir. Üyeler, organizeli bir dinî takip etmekten çok, bütün dünya dinlerinin ve Şamanizm, Okültizm gibi akımların, Taoizm gibi felsefelerin mistik geleneklerinden ihtiyaçları kadar alarak kendi ruhsal serüvenlerini oluşturmaktadırlar. (Arslan, 2006:16)

Bu durumda, yukarıdaki soruya yanıt verirken, iki önemli detay öne çıkmaktadır.

Birincisi, yeni dinî hareketlere katılanların sayısı ile Hristiyanlık'tan çıkanların sayısının kıyaslanması ile ortaya çıkacak sonuçtur. Eğer yeni dinî hareketlere girenlerin sayısı, resmi/yaygın dinden çıkanların sayısından fazla ise, bu noktada desekülerleşme süreci yaşanmış denilebilir. Ancak, bunun tersi deneyimlenmiş ise yani yeni dinî hareketlere üye olanların sayısı

resmi dinden çıkanların sayısına kıyasla daha az bir rakama tekabül ediyorsa, bu durumda desekülerleşme süreci iddiasında bulunmak bu konu özelinde pek mümkün görünmemektedir.

İngiltere'deki ve ABD'deki rakamlar yeni dinî hareketlerin resmi dinden ayrılanların oranını karşılama noktasında yetersiz kaldığını ortaya koymaktadır. İngiltere'deki Methodist Kilisesi'nin üye sayısı 1947 yılında 743.000 iken, öncelikle 1995'te 380.000'e, ardından 2018 yılında 188.000'e düşmüştür (Bruce, 2002: 81; The Methodist Church, t.y.). Bu süre zarfında yeni dinî hareketlere üye olanların sayısı birkaç bini geçmemektedir. Söz konusu ABD olduğunda, 1950'lerde herhangi bir dine bağlılığı olmayanların oranı %2 iken (Bruce, 2002: 207-208), bu oran 2012 yılında yüzde 20'ye (Pew Research Center, 2012: 9), 2014 yılında ise %22'ye (Pew Research Center, 2015, 16 Kasım) yükselmiştir. Birkaç yüz bin ile ifade edilebilecek yeni dinî hareketlere üye olanların sayısı ise dinsizleşenler ile ortaya çıkan kayıpların kompanse edilmesi noktasında yeterli görünmemektedir.

İkincisi ise yeni dinî hareketlerin doğaüstü alan ile ne kadar ilgili olduğuna dairdir. Kimi araştırmacılar, doğaüstü alanla ilgisinin azlığından dolayı yeni dinî hareketlerin kendisinin, sekülerleşme sürecinin parçası olduğunu iddia etmektedir. Zira bu hareketler doğası gereği, Hristiyanlık, İslam, Musevilik gibi tek tanrılı dinlere kıyasla doğaüstü alandan daha az beslenmekte ve bir ruhani öğretiye inanmak, bağlanmak ve gündelik yaşamlarını ona göre idame ettirmekten çok, "bireysel aydınlanma" adı altında daha dünyevî bir yaşamı deneyimlemektedirler.

(...) bu tür gruplar uzun ömür, mutluluk, sağlıklı hayat ve başarı ve hatta ölümsüzlük, bir başka ifadeyle tanrılık gibi idealleri gerçekleştirmeyi hedef/kurtuluş olarak kabul etmektedirler. (...) benimsedikleri yöntemleri dinî terminolojiyle ifade etmeyi pek fazla tercih etmezler. Çünkü onlar dünyevîleşmiş hareketlerdir ve amaçları büyük oranda seküler ve hazzı (hedonist) karakterlidir. Bunlar,

bazen de büyük dinlerin boyunduruğundan insanları kurtarmayı “kurtuluş” olarak tanımlarlar. (Özkan, 2014: 32)

Bayram Sevinç’in (2014: 138) ifadesi ile yeni dinî hareketlerin birçoğu “seküler pratik” olmanın ötesine geçememektedir. Özetlemek gerekirse, Lorne L. Dawson’ın (2014: 48) belirttiği gibi “istatistiksel olarak modern Batı toplumlarında yeni dinlerin varlığı marjinal kalmaktadır. (...) üyelerinin sayısı, birkaç grup istisna tutulduğu takdirde, oldukça azdır. Çoğu yeni dinî hareket, etkillemeye çalıştıkları insanlar üzerinde çok az tesire sahiptir.”

13. Soru

Kitabınızda yer yer muhafazakârlaşma ve dindarlaşma kavramlarını aynı anlama gelecek şekilde kullanıyorsunuz. Bu iki kavramın farklı olduğunu iddia eden yorumlar hakkında ne düşünüyorsunuz?

*

Muhafazakârlaşma ve dindarlaşmayı aynı olgularmış gibi ifade etmek sosyolojik ve bilimsel açıdan isabetli değildir. Muhafazakârlığın kaynağını Aydınlanma Dönemi’nde bulduğunu, Fransız İhtilali’nin yarattığı büyük çalkantılı, istikrarsız ve buhranlı dönemlerde ortaya çıktığını (Özipek, 2011), dindarlık gibi kurumları temel alıp, bu alanlarda radikal değişimler yerine daha aşamalı ve yumuşak değişimlerin olması gerektiğini savunan bir siyasi ideoloji olduğunu belirtmek gerekmektedir. Halbuki, muhafazakârlık Türkiye’de hem akademik çalışmalarda (Hacıoğlu, 2016; Kır, 2014), hem de halk nezdinde ve gündelik dilde dindarlık ile eş anlamlı kullanılmaktadır. Bunun ardında yatan temel sebeplerden biri de dinin de tıpkı muhafazakârlık gibi bazı değerlerin içeriğini (inanç, ibadet-ritüel, ahlâk, aile vb.) muhafaza eden/etmeye çalışan bir yapıya sahip olmasıdır. Fatma Çakmak’ın (2009) belirttiği gibi

Muhafazakârlık, otorite ve toplumun istikrarı açısından dini kaçınılmaz sayar, (...) dinin ritüellerine [ve] din bağına ehemmiyet verir. (33)

Bu bağlamda değişim karşısındaki dirençli duruşlarından dolayı muhafazakârlar, dinin özellikle toplumsal bakımdan önemini sıkça vurgulamaktadırlar. Onlara göre hiçbir toplum, cemaat ya da grup dinden bağımsız olarak var olamaz. (34-35)

Dolayısıyla denilebilir ki; muhafazakârlık [için] (...) dinin önemsenmesi ve öncelenmesi olağandır. “Kutsal” olana yönelik manevi bağın çözüldüğü bir toplum yapısı içerisinde aidiyet düşüncesi zafı ugramış olan bireyin, “değer” dünyasında da bir boşluğun meydana gelmesi muhtemeldir. Muhafazakâr anlayışın ise bu tip bir değer kaybına tolerans göstermesi, düşüncenin sistematik dengesi göz önünde bulundurulduğunda mümkün değildir. (36)

“Konya’nın Muhafazakârlık Algısı Üzerine Uygulamalı Bir Çalışma” adlı makalelerinde araştırmacıların kullandığı şu cümleler de, bu kitap özelinde yapılan tercihin sebebini açıklamaya yardımcı olacaktır: “Konya’nın muhafazakârlık algısında özellikle dindar bir şehir olarak tanımlanmasının önemi büyüktür. Türkiye’de bir siyasal hareket olarak muhafazakârlığın, dinî ve geleneksel değerlerin yaşanmasına vurgu yaptığı göz önünde bulundurulduğunda bu sonucun Konya açısından bir karşılığı vardır” (Akın, Aydemir & Nacak, 2013: 149).

O nedenle, “muhafazakârlaşma” kavramı bu kitap özelinde her ne kadar Türkiye’de günlük dilde kullanıldığı şekli ile düz ve yüzeysel olarak “daha fazla dindarlaşmak” olarak ele alınıyorsa da, bu iki kavramın mahiyetinin farklı; fakat kullanım anlamlarının iç içe geçmiş olduğunun bilincinde olduğumuzu yinelemek gerekmektedir. Belirtilmelidir ki, bu kitap sosyoloji disiplini içinde kaleme alınmıştır. O nedenle kavramlar kullanılırken sözlük anlamlarıyla birlikte toplum nezdinde hangi anlamda kullanıldıklarına da özen gösterilmiş ve Weber’in *ideal tip*¹³² kavramlaştırmasına başvurulmuştur.

132 Weber’in ideal tip kavramlaştırmasının detaylı açıklaması için 4. bölüme bakınız.

14. Soru

Türkiye’de azalan içki tüketimi desekülerleşme anlamına gelebilir mi?

*

Söz konusu Müslüman çoğunluğa sahip bir ülke ise (Türkiye) alkollü içki tüketimindeki artış ya da azalış da sekülerleşme tartışmalarının parçası olacaktır. Eğer geçmişe kıyasla içki tüketimi azalmış ise desekülerleşme, artmış ise “içki tüketimi özelinde” sekülerleşme deneyimlenmiş ifadesi kullanılabilir. Ancak, içki tüketimi ile ilgili olarak, daha sağlıklı fotoğraf çekilebilmek için, aynı zamanda tüketimdeki artış ve azalışın ardındaki sebeplerin de araştırılması gerekmektedir. Örneğin Türkiye’deki içki tüketimi 2012 yılına kadar artış gösterirken, 2013 yılında azalma gerçekleşmiştir. Bu durumda şu soruları sormak gerekmektedir: Azalan içki tüketiminin ardında toplumun içki ile arasına dinî sebeplerden kaynaklı mesafe koyması mı vardır? Yoksa “Akşam 10’dan Sonra İçki Satışı Yasağı” ve devlet tarafından %70'lere yükseltilecek vergi oranları bu düşüşün ardındaki esas sebepler olabilir mi? Ne yazık ki söz konusu Türkiye olduğunda, bu sorulara yanıtlar vermeden sadece kayıtlara geçen içki tüketiminden yola çıkarak sekülerleşme-desekülerleşme tartışması yapmak sağlıklı sonuçlara ulaşılmasını engelleyebilir. Muhafazakâr hükümetlerin alkollü içkilere getirdiği yüksek vergi oranları, reklam yasakları, akşam 10’dan sonra satış yapılmasının yasaklanması gibi müdahaleler içki satışının azalmasına sebep olabilir. Bireylerin parası olmadığı için ya da hükümet tarafından yasaklandığı için içki alamaması ile dinî sebepler ile içki almaması sekülerleşme tartışmaları açısından farklı anlamlar taşımaktadır. Aynı şekilde fiyatı yarı yarıya düşen alkollü içkilerin tüketiminde oluşacak artış o toplumun birden sekülerleştiği anlamına da gelmeyecektir. Bu sebeple, söz konusu Türkiye ise, alkollü içki tüketiminden yola çıkılarak sekülerleşme tartışması yapmanın sağlıklı sonuçlar vermeme ihtimali olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

15. Soru

Kitabınızda sekülerleşme emareleri olarak ortaya koyduğunuz bazı dönüşümler dinden çok geleneklerin etkisinin azalması izlenimi veriyor. Acaba gelenek ve dini ayırmak daha uygun olabilir mi?

*

“Din ve gelenek kavramları arasında yakın bir ilişki olmasına rağmen, bu iki kelime aynı anlama gelmemektedir. Gelenek, tarihi süreçte kuşaktan kuşağa aktarılan bilgi, düşünce ve davranışları içerirken, din, her şeyden önce bir inanç ve kutsal olana bağlanma anlamındadır” (Akdoğan, 1999: 19). Ancak anlamları farklı olsa da, ikisi arasında yakın bir ilişki vardır. “Gelenek, toplumda değerler ve kurumların en ağır değişen ve eski toplum devirlerini yenilerine bağlamaya yarayan sosyal miras olarak tanımlanırken” (Kılıç & Ağçoban, 2013/2: 225) dinin kendisi, bu durumda, varsayılan bu sosyal mirası hem değiştirici (Karaköse, 2014: 73) hem de yeniden üretici roller üstlenebilir (Şallı, 2014: 156-163).

Örneğin peygamberler, içinden geldikleri toplumların geleneklerini derinden sarmıştır. Peygamberler ile birlikte toplumların yaşam şekilleri, ahlâk anlayışları, varoluşa yükledikleri anlamlar, kıyafet kodları, yeme-içme ritüelleri vb. dönüşmüş, bir nevi eski geleneklerin önemli kısmı değişmek ya da yok olmak durumunda kalmıştır. Ancak bununla birlikte gelenekleri değiştiren, dönüştüren ya da yıkan peygamberler yeni geleneklerin de başlatıcısı durumuna gelmişlerdir. Böylece dinin kendisi, “toplumsal değişimi takviye edici bir faktör” olabileceği gibi, “toplumsal değişimi yavaşlatıcı ve engelleyici bir faktör” olarak da tarih sahnesinde yer almıştır (Okumuş, 2009: 326-36).

Eğer bir gelenek din ile meşrulaştırılmış ise ya da din ile toplumsal hayata girmiş ise, o geleneğin çözülmesi, gücünü kaybetmesi veya yok olması bu kitabın alanına girmektedir. Ancak her gelenek din ile ilgili değildir. Örneğin, yeni kuşak Adanalı gençlerin, Adana çiftetellisine uzak olmaları, düğünlerde daha az çiftetelli

çalınıyor olması, bir geleneğin gün geçtikçe azalışıdır. Ancak çiftetelli oynamanın azalması ya da yok olması sekülerleşme tartışmalarının konusu değildir. Zira çiftetelli oynamak din ya da doğaüstü ile ilgili bir gelenek değildir. Eğer bu kitapta doğaüstü referansları olmayan bir geleneğin gün geçtikçe toplumsal etki gücünün azalması “sekülerleşme” olarak ortaya konmuş ise, hata yapılmış demektir ve dikkatli okuyucuların uyarıları sayesinde yeni basımlarda yer almayacaktır.

16. Soru

Kitapta teknolojinin sekülerleştirdiğini savunuyorsunuz. Ancak İslam bilime ya da teknolojiye karşı olan bir din değildir. Bazı radikal din adamlarından yola çıkarak teknolojik gelişmeleri sekülerleşme olarak algılamak bizi hatalı çıkarımlar yapmaya yönlendirebilir mi?

*

Bu kitap İslam ve bilimsel gelişmeler arasında bir çelişki olduğunu, İslam’ın da bilime karşı olduğu iddiasını ortaya atmamaktadır. Farklı İslam yorumlarından bazıları bilimsel bilgilerle/gelişmelerle İslam arasında bir çelişki olmadığını savunurken, başka yorumlar ise bazı bilimsel bilgilerin/gelişmelerin İslam’a aykırı olduğunu savunabilir. Bu kitap, bu iki iddia ile de ilgilenmemektedir. Zira kitap, bilimsel gelişmelerin direkt değil dolaylı şekilde sekülerleşmeyi hızlandırdığını ileri sürmektedir. Örneğin İslam cep telefonuna, bilgisayara ve internete karşı olmayabilir ve hatta kimi din adamları “gerçek” İslam’ın bilimi desteklediğini de savunabilir. Ama tüm bu iddialar bilimsel çalışmaların ürünü olan cep telefonunun, internetin ve bilgisayarların doğaüstünün gücünü sınırlandığı gerçeğini değiştirmemektedir. Selman Yılmaz’ın (2014: 237) ifade ettiği gibi, internetin ortaya çıkışı ve toplumun tüm katmanlarına yayılması “günümüzde bireysel ve toplumsal yaşamımızı tümüyle içine alan alışkanlıklarımızı değiştir[miş], dünyanın işleyişini [dahi] farklı bir çizgiye getiren hal almıştır.”

Yılmaz'ın bahsettiği alışkanlıklardan bazıları da flört ile ilgili olanlardır. Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerden Türkiye'yi esas aldığımızda, bireylerin 1990'lar ve öncesinde hoşlandıkları kişiye ulaşmak için kullanacakları yöntemlerin sınırlı olduğu vurgulanmalıdır. Ancak teknolojiadaki bazı gelişmeler evlilik öncesi flörtün daha kolay ve mahremiyet sınırlarının daralmış şekilde yaşanmasına sebebiyet vermiştir. Önce akıllı cep telefonlarının icadı, ardından telefonda internetin yaygınlaşması toplumsal ahlâki yaptırımlar ile karşılaşmadan flört etmenin yolunu kolaylaştırmıştır. Zira cep telefonu ve internet flört edilen kişiyle zaman ve mekân sınırlaması olmaksızın iletişim kurma özgürlüğünü getirmiştir. Bununla beraber, flört edilecek potansiyel kişi sayısı da yine teknolojinin getirdiği yeni araçlar sebebi ile artmıştır. Bireyler eskiden dar çevrelerindeki diğer bireyler ile flört edebilirken, farklı cep telefonu uygulamaları, sosyal medya araçları ve web siteleri aracılığı ile kendilerinden farklı coğrafyalardaki bireyler ile iletişim kurabilir duruma gelmişlerdir.

Bu noktada vurgulanmak isteneni tekrarlamakta fayda var. Cep telefonu teknolojisinin ortaya çıkması ve kullanımının yaygınlaşması İslam'ın onaylamayacağı ya da yasaklamak isteyeceği bir gelişme olmayabilir. Ancak kameralı cep telefonunun hayatın parçası olması, eski kuşakların deneyimlediklerinin aksine, 13-14 yaşından başlamak üzere gençleri İslam'ın onaylamayacağı davranış kalıpları ile tanıştırmakta, sekülerleşme de bu noktada ortaya çıkmaktadır.

17. Soru

Teknolojinin desekülerleşmeyi hızlandırdığı örnekler verebilir misiniz?

*

Teknolojik gelişmeler doğaüstünün gündelik yaşamdaki etkinliğini ve görünürlüğünü azaltırken, yer yer desekülerleşme süreçlerinin yaşanmasına ve dinî vecibelerin daha fazla yerine getirilmesine de olanak sağlayabilirler. Örneğin teknolojik yenilikleri

yakından takip eden dinî liderler ve oluşumlar kitle iletişim araçlarının olanakları ile mesajlarını geniş kitlelere ulaştırabilirler. Zira, "artık görsel ve işitsel sanal dini yayınlar yapılmakta, sanal camiler, kiliseler ve havralar açılmakta, sanal fetvalar ve sanal günah çıkarma imkânları sunulmakta, dinlerin kutsal metinleri milyonlarca insanın erişebileceği şekilde sanal ortama aktarılmaktadır" (Vardi, 2012: 86). Sosyal medya bu dinî gruplara kendi öğretilerinin propagandasını yapabilecek ve kendisine bağlı olanları motive edecek içerikleri üretip paylaşma imkânı sunmaktadır. "Müntesipler¹³³ mobil cihazlar vasıtasıyla zaman ve mekân [engeline] takılmadan dini içeriklere ulaşabilmekte, dinî kurum ve sanal cemaatlerle anlık iletişim ve etkileşimde bulunabilmektedirler" (Ayaz, 2015: 34). İnternet var olan dinî bilginin normal şartlar altında ulaşılamayacak kadar geniş bir kitleye ulaşmasını sağladı. Buna ek olarak, yapılan dini toplantı, seminer ve konferansların metinleri ve görüntü kayıtları o toplantılara katılamayanlara hızlıca ulaştırılabilmektedir (Ünal, 2014: 281; Vardi, 2012: 356).

Örneğin günümüzde artık cep telefonu uygulamaları ile dileyen herkesin telefonuna kısa sürede Kur'an indirilebilmektedir. Böylece, Kur'an'a ulaşımın kolaylaşması ve Kur'an'ın okunmasında bir artışın gerçekleşmesi söz konusu olabilir. Yine cep telefonlarına indirilen namaz hatırlatma uygulamaları bireylerin daha fazla namaz kılmalarının yolunu açabilir. Ulaşımın kolaylaşması ve ucuzlaması ile hac ve umre ziyareti yapanların sayısında artış gerçekleştiği ifade edilebilir. Zira inanç turizminin geçmişe göre daha fazla rağbet görmesi ulaşım sektöründen bağımsız değildir.

Ancak, teknolojinin bu anlamda yardımı, doğaüstünün gündelik hayata daha fazla yansyacağı anlamına gelmeyebilir. Zira sekülerleşme tartışmalarında önemli olan herkesin cep telefonunda Kur'an'ı taşıması değil, o Kur'an'ın emir ve yasaklarının toplumsal gündelik yaşama nasıl yansıdığıdır. Bununla beraber, her ne kadar bu kitabın yazarı olarak, hac ve umre ziyaretlerindeki artışın teknolojinin ve refahın yardımı ile artan de-

sekülerleşmeye örnek olarak verilebileceğini düşünüyor olsam da, İsmail Demirezen ve Diyanet İşleri eski başkanı Mehmet Görmez hac ve umre ziyaretleri özelinde yaşanan dönüşümü de sekülerleşme yönünde okumaktadırlar.

Dini değerlerin metalaşarak tüketim toplumunun bir parçası olmasına diğer örnek de V.I.P. hac ve umre organizasyonlarıdır. Kelime olarak yönelmek, gönülden istemek, kastetmek anlamlarına gelmekte olan hac, V.I.P. hac organizasyonları ile lüks ile eşleşmektedir. V.I.P. kelimesinin anlamı çok önemli kişidir. Bu organizasyonlar kelime anlamıyla tüketim toplumunun dayandığı simgeler üzerinde sınıfsal farklılığa işaret etmektedir. Hac ve umre ibadeti insanları eşitleme ve kulluklarının dışındaki farklılıkları önemsizleştirme üzerine otururken bu ibadetin organizasyonunun sınıfsal farklılığı ve üstünlüğü vurgulaması tüketim toplumu ile dini hassasiyetlerin kesiştiği bu noktadaki ironiyi göstermektedir. (Demirezen, 2015: 91)

Aşağıdaki ifadeler ise Diyanet İşleri eski başkanı Mehmet Görmez'e ait:

“Elli-yüz sene önce yapılan hac ibadetinin mahiyetiyle, bugün yapılan hac mahiyeti aynı mıdır? Mekânların, organizasyonların ve vasıtaların modernizasyonunun hac ibadetine etkisi nedir? Haccın anlamı ve hikmetinde bir sapma yok mu? (...) Tavafta hac ibadeti yapan insanların, bir kulağında telefon, bir gözünde kamera. Ben şahsen bu sene tavafların birisinde bir hacı adayının Brezilya'daki bir ortağıyla yaptığı iş görüşmesini kulaklarımla dinledim. Bizi bekleyen en büyük tehlike haccın bir inanç turizmine doğru dönüşmesidir. (...) Şimdi haccın çeşitleri değişti. Lüks hac, V.I.P. hac, otel tipi hac, müstakil tip hac. İslam dünyası Kâbe manzaralı odalardan bahsedebilir. (...)” (Mehmet Görmez'den akt. Demirezen, 2015: 92)

18. Soru

Türkiye'nin sekülerleştiğini iddia ettiğiniz dönemlerde İmam Hatip okullarının sayısının artmasını sekülerleşme tartışmaları açısından yorumlar mısınız?

*

2000 yılı esas alındığında, İmam Hatip okullarının sayısı ve bu okullara giden öğrenci sayısı günümüzde artmıştır. Ancak,

İmam Hatip okullarının “devlet” tarafından sayısının artırılması ya da tam tersi şekilde bu okulların yine devlet tarafından kapatılması sekülerleşme tartışmalarından çok laiklik tartışmalarının alanına girmektedir. Çünkü devletin dine ait alanlardaki varlığı, laiklik kavramı etrafında tartışılmalıdır. Devletin “dindar nesil yetiştirmek” için daha fazla din eğitimi veren okullar açması sekülerleşmeden uzaklaşıldığının değil, laiklikten uzaklaşıldığının göstergesidir. Zira laik devletlerin “dindar” ya da “dinsiz” genç yetiştirme gibi bir amaçları yoktur. Ne gençleri dindarlaştırmak ne de gençleri dinden uzaklaştırmak laik devletlerin ilgilendikleri konular arasındadır. Söz konusu din ise, laik devletlerin pozisyonlarının nötr olması beklenir. Bu sebeple, “devlet” tarafından sayısı azaltılan ya da arttırılan bu okullar ile ilgili tartışmalar din sosyolojisi disiplininin çok siyaset bilimi disiplininin alanına girmektedir.

Ancak, bu okulların sayısındaki pozitif ya da negatif yönlü bir değişim eğer toplumsal yaşamda daha önce deneyimlenmemiş bazı sonuçlar doğuruyorsa bu durumda din sosyolojisi de bu dönüşümle ilgilenmek durumundadır. Zira sosyoloji disiplini artan ya da azalan İmam Hatip sayıları ile değil, bu okulların sayılarındaki değişimin gündelik toplumsal yaşamı nasıl etkilediği ile ilgilenmektedir. O nedenle, bu kitapta ortaya konan sekülerleşme kavramını temel alarak, İmam Hatipler özelinde cevap aranması gereken soru şudur: “İmam Hatiplere giden öğrenciler mi daha seküler davranışlar sergilemektedirler, yoksa ebeveynleri mi?” İki kuşak arası gündelik yaşam farklılıklarını anlamaya çalışırken aşağıdaki 10 soru yol gösterici olabilir:

İmam Hatip mezunları kendi ebeveynlerine kıyasla,

1. Daha mı az flört etmeye başlamışlardır?
2. Daha iddiasız/renksiz/bol/geleneksel kıyafet kodlarını mı tercih etmeye başlamışlardır?
3. Ramazan aylarında daha mı fazla oruç tutmaya başlamışlardır?

4. Farklı inanç gruplarına daha mı mesafeli hale gelmişlerdir?
5. Farklı yaşam tarzlarına (eşcinsellik, evlilik dışı çocuk sahibi olma, nikâhsız birliktelikler) daha mı az saygı duymaya ve toleranssız olmayan başlamışlardır?
6. Bekârete daha mı çok önem vermeye başlamışlardır?
7. Gündelik yaşamın sorunları için seküler uzmanlardansa mahalle/köy imamına daha mı çok başvurmaya başlamışlardır?
8. Boşanmaya daha mı mesafeli hale gelmişlerdir?
9. Daha fazla mı namaz kılmaya başlamışlardır?
10. Çocuk sahibi olmak için modern tıp yerine doğaüstü yöntemlere mi yönelmişlerdir?

Bu sorular arttırılabilir. Ancak bu tarzda gündelik yaşamın değişimini anlamaya yönelik sorular sorulmadan ve yanıtlar aramadan, sayısı artan İmam Hatip okullarını hızlıca desekülerleşme olarak kodlamak sosyolojik yöntem olarak çok uygun görünmemektedir. Sekülerleşme tartışmaları, sayısı artan ya da azalan İmam Hatip okullarıyla değil, bu okullardan mezun olan yeni kuşaklarla, o kuşakların ebeveynleri arasındaki farklı gündelik yaşam pratikleri ile ilgilenmektedir. O nedenle, dindarlık hassasiyeti olan bir iktidarın Türkiye'deki tüm okulları İmam Hatip okullarına çevirmesi ya da ülkeyi sekülerleştirmek isteyen farklı bir yönetimin tüm İmam Hatip okullarını kapatması sekülerleşme tartışmaları için değil laiklik tartışmaları için heyecan verici bilgilerdir. Muhakkak ki tüm dinî okulların kapısına kilit vurulması ya da birçok okulun dinî okula dönüştürülmesi dinî yaşam üzerinde bir etki oluşturabilir. Ancak bu etkinin ne olduğunu ve nasıl gerçekleştiğini ölçmeden, sadece sayısı artan/azalan okullardan yola çıkarak sekülerleşme tartışması yapmak çok mümkün görünmemektedir. Aksi takdirde ülkedeki tüm okullar İmam Hatip okullarına dönüştürüldükten sonra herkesin dindar ya da tüm İmam Hatipler kapatıldık-

tan sonra herkesin seküler olmasını beklemek gerekirdi ki, bu da toplumsal dönüşümlerle ilgili çalışma yapanların savunmak isteyecekleri bir pozisyon olmayacaktır.

Tüm bu detaylara ek olarak, İmam Hatip okullarındaki öğrenci profilinin de dindar/muhafazakâr bireyleri tatmin edecek boyutlardan uzak bir görüntü çizdiği belirtilmelidir. Örneğin İmam Hatip liseleri ile ilgili Betül Kanburoğlu'nun (2011: 87-90) yaptığı yüksek lisans tez çalışmasında, öğrencilerin flört konusunda sergilediği tutumların diğer ergenlerin sergilediği tutumdan farklılık arz etmediği ortaya çıkmıştır. Öğrencilerin çoğu flörtün dinen uygun olmadığını bilindiğini, ama buna rağmen yapıldığını ifade etmişlerdir. Bazı öğrenciler flörtü olmayanın ayıplandığını/küçümsendiğini vurgularken, okul hocalarının ve müdürlerin tüm uyarılarına rağmen bu tarz ilişkilerin devam ettiğini belirtmişlerdir. Kanburoğlu'nun tezine göre sosyal hayatta kabul görmek, İmam Hatip liselerinde okuyan gençler için, dini formasyonlarının gerektirdiği şekilde davranmalarından daha önemli hale gelmektedir.

2017 yılında yayımlanan bir başka yüksek lisans tezine göre de, İmam Hatip öğrencileri ile diğer öğrenciler arasında gündelik yaşam pratikleri benzer görünümler arz etmektedir:

(...) günümüzde neredeyse homojen yani aynı alışkanlıklara sahip ortalama bir değer anlayışına sahip olan bir [İmam Hatip] gençli[ği] karşımıza çıkmaktadır. Değerlerin azaldığı fikri hepimizin malumudur. (...) İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin okul dışı etkinlikleri ya da serbest zaman aktivitelerine dair yaptığımız araştırmada öğrenciler sonuç olarak dini değerler noktasında gerçeklerin farkında olmalarına rağmen popüler kültür ürünlerini, sosyal paylaşım sitelerini, kendilerince izlemeye değer buldukları televizyon yapımlarını ve akıllı telefonları kullanmayı ya da bunları tüketmeyi diğer akranlarının yaptığı gibi bir benzerlik sergileyerek hemen hemen aynı ölçüde tüketmiş, onlara yakın bir duruş sergilemişlerdir. (Aksu, 2017: 125)

Dinin gündelik yaşama etkisindeki azalmanın yanı sıra, İHL öğrencilerinin inanç noktasında da bir dönüşüm sürecinde olduğu ifade edilebilir. Sebebi bu kitabın sınırlarının ötesinde olduğu için detaya girilmeyecekse de, İHL öğrencileri arasında yaygınlaşan deizm ve ateizm günümüzün tartışma konuları arasında yer almaktadır (Diken, 2018, 18 Nisan; Şeker, 2017: 540; Yeni Akit, 2018, 5 Nisan).

O nedenle bir kez daha vurgulanmalıdır ki, din sosyoloğunun asli görevi sayısı artan/azalan okullardan yola çıkarak toplumsal dönüşümlere dair bir çıkarımda bulunmak değil, bu okulların toplumsal izdüşümlerini incelemektir.

19. Soru

1960'larda sekülerleşme teorisinin savunusunu yapan Peter Berger fikir değiştirmiş ve sekülerleşme teorisinin çöktüğünü savunmuştur. Berger'in bu fikri dönüşümü Türkiye'deki akademisyenler tarafında da sıklıkla "sekülerleşme teorisinin" çöktüğüne kanıt olarak sunulmaktadır. Berger'in bu fikri dönüşümü hakkında ne düşünüyorsunuz?

*

Berger'in fikir değiştirerek "sekülerleşme teorisinin çöktüğünü" ifade etmesi, Türkiye'de de sıklıkla akademik çalışmalarda kendisine yer buldu (Arslan, 2010: 206; Aydın, 2016: 244; Küçükcan, 2005: 113; Olgun, 2012: 138; Solmaz, 2011: 47). Ancak Berger'in eserleri okunduğunda, Berger'in hangi verilere dayanarak fikir değiştirdiğini ve modernleşmeyle birlikte desekülerleşen hangi toplumlardan bahsettiğini anlamak çok kolay değildir. Akademisyenler genelde Berger'in şu yazılarına atıfta bulunmaktadır:

1. "Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler" (2002)
2. "Sekülerleşme Yanlışlandı" (2008)

3. “Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine” (2014)

4. “Sekülerizmin Gerilemesi” (2014)

Ancak bu eserler okunduğunda iki detayla karşılaşmaktadır. Birincisi, eserler hakemli saygın dergilerde yayımlanan yazılar değil, bir internet sitesi ya da Berger’in davetli olduğu konferanslarda yaptığı konuşma(lar)dır. İkincisi, Berger’in bu yazılarda defaatle vurguladığı “dünyanın dört bir yanından gelen ampirik veriler” bu eserlerde okuyucuya sunulmamıştır. Yani okuyucu, Berger’in gerçekleştirdiğini iddia ettiği desekülerleşme süreçlerini ne nicel ne de nitel çalışmalar ışığında görememektedir. Örneğin Amerika’nın desekülerleştiğini iddia eden Berger, bu iddiasını desteklemek için herhangi bir referans kullanmayı tercih etmemiştir. Hâlbuki Amerika ile ilgili olarak bu kitabın 1. bölümünde ortaya konan sekülerleşme yönündeki istatistiki verilerin yanıtlanmaya ihtiyacı vardır.

Türkiye’de Berger’e duyulan güven ayrı bir çalışma konusu olsa da, ifade edilmeli ki bu sorun sadece Türkiye’ye özgü değildir. Zira, kendi iddialarını desteklediği için, dünyanın saygın din sosyologları da Berger’in sözünü ettiği ama ortaya koy(a)madığı verilerin ne olduğunu sormadan/sorgulamadan onun iddialarını kabul etmektedirler. Bir iddiayı elde veri olmadan ve sorgulamadan kabul etmek akademik yöntem açısından arzulanır değildir. Berger’in indeksli ve hakemli dergilerde yayımlanmayan ve verisiz iddialarının yer aldığı “konuşmaları” ya da “internet yazıları” bir teorinin çöküşünü izah etmek için yeterli olmayabilir. Zira Berger’in fikir değiştirmesi akademik verilere değil, istatikselsel olarak yanlışlanan gözlemlerine dayanmaktadır (Bruce, 2015: 237). Örneğin Berger, Türkiye’nin gün geçtikçe dindarlaştığı iddiasına kanıt olarak, Ankara’ya yaptığı ziyaretlerde yeni yerleşim yerlerinde gördüğü camileri sunmaktadır. Hâlbuki, kitabın 10. bölümünde de istatistiki verilerle gösterildiği gibi, Berger’in gözlemlerinin aksine, Türkiye’de kişi başına düşen cami sayısı artmamış, aksine azalmıştır.

Berger'in Türkiye ile ilgili ifadeleri diğer ülkeler hakkında söylediklerinden çok farklı değildir. Aynen Türkiye özelinde olduğu gibi, veri olmadan, herhangi bir kaynağı referans olarak göstermeden ve sözünü ettiği ülkelerdeki modernleşme süreçlerini tartışmadan desekülerleşme yaşandığını iddia etmektedir. Örneğin İsrail ile ilgili desekülerleşme sürecini sadece şu cümleler ile sınırlamakta ve detaya girmekten kaçınmaktadır: "Yahudi grupların hem İsrail içinde hem de diasporada hızla çoğalması..." (Berger, 2014: 45). Berger'in tek cümlelik iddiasının aksine, İsrail toplumu da diğer modernleşen toplumlar gibi sekülerleşme sürecini deneyimlemektedir. Sebt (dinlenme) gününde ticaretin yaygınlaşması, ortodoks hahamlar olmadan yapılan evliliklerde artış, sinagoglardan bağımsız defin işlemleri, her sene düzenlenen eşcinsellerin Onur Yürüyüşü ve benzeri değişimler Musevilik'in gündelik yaşama daha az dokunduğunun göstergelerindedir (Ben-Porat, 2017: 172-74). İsrail'in desekülerleştiğini iddia edenlerin -Berger takipçilerinin-, İsrail'deki bu dönüşümleri açıklamaları gerekmektedir. Sadece bir cümle ile İsrail'in desekülerleştiği iddiasında bulunmak sosyoloji disiplini açısından mümkün görünmemektedir.

Akademisyenler fikirlerini değiştirebilirler. Ancak, akademisyenin yeni pozisyonunu hangi yeni verilerle desteklediğini, eski fikrinden neden vazgeçtiğini sorgulamak ve bu yeni pozisyonla ilgili yapılan tartışmaları takip etmek bu konular hakkında yorum yapmak isteyenlere daha sağlıklı bilgiler sağlayacaktır. Sekülerleşme teorisinin çöktüğünü iddia eden akademisyenlerin büyük çoğunluğu Berger'i referans olarak kullanmaktadırlar. Hâlbuki Mustafa Derviş Dereli'nin (2016: 229, 235) Berger ile ilgili şu ifadeleri aydınlatıcıdır: "[Berger] bir zamanların en önemli savunucularından olduğu sekülerleşme tezinde nasıl ve niçin görüşlerini değiştirip karşı cenaha geçmiştir? (...) Konuyla ilgili geniş çaplı araştırmalarımıza

rağmen Berger'in bu fikri dönüşümüyle alakalı olarak çok fazla verinin bulunmadığını görmek bizi oldukça şaşırtmıştır.”

Açıkçası Berger'in veriye dayanmayan, sadece kendi gözlemlerinden yola çıkarak ortaya koyduğu bu iddialar başka akademisyenler tarafından referans olarak alınmayıp, sadece yayımlandıkları web sitelerinde kalmış olsalardı akademik açıdan çok sorun teşkil etmeyeceklerdi. Ancak sahip olduğu ün ve saygınlıktan dolayı Berger'in iddiaları, verilerle desteklenmemesine rağmen, Türkiye'deki akademisyenlerin de dahil olduğu geniş bir akademisyen grubu tarafından sorgulanmadan kabul görmektedir. Bu durumda hem Berger gibi saygın akademisyenlerin hem de bu saygın akademisyenlerin eserlerinden faydalanan genç meslektaşların daha hassas olmalarında fayda vardır. Dünyaya çapında ün yapmış saygın akademisyenler, iddia ettikleri şeyleri özenli şekilde ve verilerle desteklemekten vazgeçmeden ortaya koymaya devam etmelidirler. Hem verilerle desteklenmiş iddialar akademik kültür açısından daha değerlidir, hem de, ne yazık ki, bir akademisyenin saygınlığı ve ünü arttıkça, ortaya attığı iddiaları sorgulamadan kabul edecek geniş bir akademisyen kitlesi mevcuttur. Henüz mesleki kariyerlerinin başında olan genç akademisyenlerin de Berger yazmış olsa bile, okudukları çalışmaların akademik yeterliliğini sorgulamayı bırakmamaları, iddialarını akademik açıdan daha iyi desteklemelerine yardımcı olacaktır.

20. Soru

Türkiye sekülerleşmesinde kadınları merkeze alan bir yaklaşımınız var. Böyle bir yaklaşım toplumsal dönüşüme dair eksik bir görüntü verebilir mi?

*

Muhakkak ki verebilir. Söz konusu sekülerleşme ise, toplumsal dönüşümler konusunda izlenim sunacağı düşünülen tüm kriterler mutlaka dikkate alınmalıdır. Ancak sosyologlar, kendi toplumlarının değer yargılarından, kültüründen, dini an-

layış ve yaşayış şekillerinden bağımsız “saf” sosyoloji yapma imkânına sahip değildirler. Türkiye üzerine yapılacak sekülerleşme çalışmaları ile Hollanda’da yapılacak çalışmalarda öne çıkacak kriterler, ülkelerin kendilerine özgü tarihleri sebebi ile birbirinden farklılık arz edecektir. Söz konusu Türkiye ise, kadın kıyafetinin ve cinselliğinin ön plana çıkması bu kitabın yazarının kendi kişisel tercihi değil, dinin bu topluma özgü yaşanma ve algılanma şekli ile ilgilidir. Türkiye’de din ve toplumsal cinsiyetin, toplumsal hayattaki karşılaşmaları daha çok örtünme pratikleri, kadın dindarlığı, kutsal metinlerde toplumsal cinsiyet kalıpları, medyada dindar kadının temsili, eşcinsellik gibi farklı tartışma konuları şeklinde olmuştur (Kenevir & Koçak Kurt, 2016: 347). *İslamî Kesimdeki Değişikliği Romanlardan (2000-2010) Okumak* adlı doktora tezinde de Ramazan Bulut tezin önemli bir bölümünü “kadın” a ayırmıştır. Yine benzer bir konu çalışan Hüseyin Çil’in (2018) “Türkiye’de İslamî Kimliğin Bedensel Dönüşümü” adlı makalesinde “erkek” kelimesi 57 kere kullanılmış iken, “kadın” kelimesi 101 kere kullanılmıştır. İşin ilginç tarafı Çil’in makalesinin özet kısmında özellikle kadının bedenine özel bir vurgu yapılmadığı halde makale “İslamî kimliğin bedensel dönüşümü”nden çok “İslamî kadın kimliğinin bedensel dönüşümü”nü merkeze almış durumdadır.

Kitaplar, makaleler, sosyal medya, geleneksel medya ve sokakta yapılan dindarlık tartışmalarında kadın yerine erkek merkezde olsaydı, muhtemelen bu kitabın anlattıkları da farklılaşacaktı. Ya da Türkiye’deki dindarlık tartışmaları sokakların temizliği, hayvan hakları, komşu hakları, hırsızlık ve benzeri konular üzerinden yapılıyor olsaydı, yine muhtemelen kitabın merkezinde kadınlar ile ilgili konular daha az yer kaplayacaktı. Ancak eğer Türkiye’nin sekülerleşme sürecini tartışıyorsanız, bu topraklarda dinin kendisini toplumsal yaşamda yeniden ürettiği noktaları dikkate almadan çalışma yapmak, yapılacak analizlerin güvenilirliğinin sorgulanmasına sebep olacaktır.

21. Soru

Medyada dinî içerikli programlardaki artış ve ilâhiyat disiplini almış hocaların artan görünürlüklerini sekülerleşme tartışmaları açısından yorumlar mısınız?

*

Televizyonlarda din ile ilgili daha fazla programlara ya da şahıslara yer verilmesi her zaman desekülerleşme süreci anlamına gelmeyebilir. Zira 1990'lar öncesinde, yani sadece bir tek özel kanalın olduğu bir ülkede açılacak herhangi bir dinî kanal zaten dinî kanal sayısında muazzam artış anlamına gelecekti. Bununla beraber sekülerleşme tartışmaları için dinî yayın yapan televizyon ya da radyo kanallarının sayısındaki artış ya da azalış değil, bu kanalların toplumun gündelik pratiklerine olan etkisi incelenmelidir. Artık sıradan bir insanın dahi evde kendi radyo kanalını kurabildiği bu teknolojik dünyada, sayısı artan dinî içerikli radyo kanalları eğer bu toplumun dindarlaşması anlamına gelir ise, aynı mantık ile bu toplumun 1990'lardan bu yana sol fikriyata daha yatkın hale geldiği de iddia edilebilir. Zira 20 sene önce sol içerikli yayın yapan radyo sayısı ve televizyon kanalı da şimdikinden daha azdı.

Ayrıca, televizyonda geniş kitlelere seslenen ilahiyat disiplini almış bu hocaların dine bakış açılarının da değerlendirilmesi gerekmektedir. Mümkün mertebe insanları yargılamayan-kucaklayan bir dil ve dinin liberal yorumu ile izleyici karşısına çıkmak, desekülerleşmeden çok sekülerleşme sürecine katkı sunabilir. Sorulara, modernleşme süreci ile hayatın parçası haline gelmiş yeni yaşam şekillerini sekteye uğratmayacak şekilde yanıtlar verilmesi, insanları dine yaklaştırmaktan çok, onların dinden uzaklaşmış yaşamlarını meşrulaştırabilir. Türkiye özelinde ifade edilecek olursa, popülerliği gittikçe artan ilahiyat hocalarının, her şeyi bildiğini iddia eden, insanların ahlâklı ya da ahlâksız olduklarına karar veren ve fizik ötesi dünya ile irtibatla olduğunu iddia eden kişilerden çok (örneğin canlı yayında kendisine vahiy

gelmiş gibi davranan Mehmet Evrenesoğlu ya da dışarı çıkan hamile kadınları sert şekilde eleştiren Ömer Tuğrul İnancıer), modernleşme süreciyle ortaya çıkan yeni hayat tarzının ille de dine aykırı olmak zorunda olmadığını alt metinde de olsa ifade eden (ör. Nihat Hatipoğlu) kişilerden olması desekülerleşmeden farklı okumaların da yapılabilmesine imkân vermektedir.

22. Soru

Türkiye’de artan uyuşturucu madde kullanımı ve sekülerleşme arasında bir ilişki kurulabilir mi?

*

Gün geçtikçe dindarlaşılan bir ülkede uyuşturucu madde kullanımının azalması beklenmektedir. Zira bir önceki kuşaktan daha dindar olan yeni kuşağın uyuşturucu gibi alışkanlıklardan uzak durması, dinin sağladığı manevi doyum ile bu gibi maddelere daha az ilgi göstermesi muhtemeldir. Ancak Türkiye Uyuşturucu ve Uyuşturucu Bağımlılığı İzleme Merkezi’nin (TUBİM) 2017 yılında yayımladığı rapor, uyuşturucuyu ilk deneyimleme yaşının Türkiye’de düştüğünü, madde kullanımından kaynaklanan olaylarda ise artış olduğunu işaret etmektedir. 2008 yılında 15.433 olan vakıa sayısı, 2016’da 81.222’ye yükselmiştir. Bu sekiz sene içerisinde uyuşturucuyla bir şekilde ilgisi olduğu sanılan kişi sayısı da 32 binden 114 bine yükselmiştir. Dindarlaşılan toplumlarda uyuşturucu kullanma oranlarının azalması beklendiğinden, uyuşturucu kullanma yaşının gün geçtikçe düşmesi ve uyuşturucu kullanımında sadece son bir sene içerisinde %24’lük bir artış gerçekleşmiş olması, dindarlaşmakta olan bir toplumu işaret etmekten uzaktır.

23. Soru

Şahıslar hariç dinîmsi yapılara örnek verebilir misiniz?

*

Bu kitap dinîmsi yapı kavramı için ülkelerinde kutsallaştırılmış liderleri örnek olarak vermiştir. Ancak bir lider ile beraber

bazen bir mekân, sporcu ya da bir yiyecek çeşidi de böyle özellikler kazanabilir. Örneğin Türkiye’deki dinîmsi yapılara “ekmek” de eklenebilir ve hatta ekmek tüketimi ile ilgili yaşanan dönüşüm sekülerleşme olarak okunabilir.

Türkiye’de günde 4 milyon üzerinde ekmek israf edilmesinden dolayı kamu spotları çekilip kamuoyu bu konuda bilinçlendirilmeye çalışılmaktadır. Bu konu, yani ekmeğin ya da yemeklerin (dini ifade ile “nimet”in) israf edilmesi de sekülerleşme göstergesidir. Zira tarımsal üretimin baskın olduğu, insanların kendi yiyeceklerini kendilerinin ürettikleri ve gıdaların Allah’ın nimeti olarak görüldüğü eski yaşayış şeklinde, bireyler için yemeklerin israf edilmesi “günah” olarak kabul edilirdi. O nedenle tabakta yemek bırakılmaz, kalan yemekler ertesi gün de yenilirdi. Gıdanın üreticisi ve tüketicisi aynı kişiler olduğundan, uzun çabalar sonucu toplanmış hasatın, ki bu hasat çoğu zaman mevsimlik gıda anlamına gelmekteydi, israf edilmesinin azap getireceğine inanılırdı.

Bugün makineleşme nedeniyle günde 90 milyon adet üretilen ekmek, geçmişte çok uzun uğraşlar sonucu elde edilebilen bir üründü. Ekmek üretimi için öncelikle Ağustos ayının sıcaklığında uzun kollu kıyafetlerle (dikenlerden korunmak için) buğday başaklarının kökleri oraklarla koparılırdı. Ardından başaklar harmanlanarak ellerle vurulur ve buğday tanelerinin düşmesi sağlanırdı. Düşen buğday taneleri toplanır ve iki taşın arasında un haline gelinceye kadar ezilirlerdi. Elde edilen un su ile karıştırılır ve elle yakılan fırınlarda, her ekmek tek tek yine el ile üretilirdi. Ekmeğin bu şekilde yoğun ve yorucu çabaların sonucunda ortaya çıkmasından dolayı, ekmek israfı “nimet”in israfı olarak kabul edilir; ekmek atılmaz, yere ekmek atanın başına kötü şeyler geleceğine inanılır, yere düşen ekmek üç kere öpülerek yerden yüksek bir taşın üstüne bırakılırdı. Ekmeğin kutsallığı ve atılmasının kabul edilemezliği sebebi ile, bayat kurumuş ekmekle yapılan yemek türleri sofralarda kendisine yer bulurdu. Bu sebeple

bayat ekmek köftesi, ekmekli ezme, kalacuş, ekmek süpürgesi, ekmek karıştırması, yalancı paça, yumurtalı ekmek aşısı, ekmek oğması, bayat ekmek tatlısı, ekmekli yumurta, bayat ekmek kanepe ve ekmek kavurması gibi bayat ekmekle yapılan yemekler eskisi kadar sofralarda kendilerine yer bulamamaktadır.

Şu anda ekmek “nimet”ten sayılmamaktadır. Zira günde 90 milyon adet üretilen ekmek, artık onu satın alan kişi için uzun çabalar sonucu elde ettiği besin maddesi değil cebindeki bozuk para ile aldığı bir “şey” haline gelmiştir. Tarım toplumu için gıdanın kutsallığı bir gerçeklik iken, endüstrileşmiş büyük şehirlerde her gün binlerce ton gıdanın çöpe gitmesi normal karşılanmaktadır. Gıda endüstrisi geliştikçe, insanların maddi durumu yükseldikçe, gıdanın üretim süreci ile bireylerin el emeği arasındaki mesafe arttıkça gıdaların kutsallığı azalıyor görünmektedir. Kutsallık mertebesindeki ekmek de diğer tüm kutsallar gibi yeni dünyada eski kutsallığını koruyamamaktadır.

24. Soru

Yapılan akademik çalışmalar gün geçtikçe dinden uzaklaşan bir Türkiye olduğunu ortaya koyuyorsa toplumdaki dindarlaşma/muhafazakârlaşma algısının sebepleri neler olabilir?

*

Özellikle seküler kültüre sahip olan bireyler (akademisyenler, kanaat önderleri, köşe yazarları vb.) bilimsel bir metne dayanmadan, kendi gözlemlerinden yola çıkarak her geçen gün daha dindar bir toplumda yaşadığımızı ifade etmektedirler. Devletin toplumu dindarlaştırmak için çıkardığı yasalar, devleti yönetenlerin söylemleri ve daha önce görünür olmayan “dindar” yaşam formlarının köyden kente artan göç sebebi ile görünür hale gelmesi bu algının temel nedenlerini oluşturmaktadır. Hâlbuki iktidar sahiplerinin toplumu dindarlaştırmak için çıkarttıkları yasalar, sekülerleşme tartışmalarının değil lâikleşme tartışmalarının parçası olmalıdır. Devletin dinî hassasiyetinin artması

desekülerleşildiğinin değil, laiklikten uzaklaşılmasının göstergesidir. Zira, söz konusu din olduğunda, toplumlar devletlerinden farklı tecrübelerle sahip olabilirler. Dinden uzaklaşan devletlerin gün geçtikçe dindarlaşan toplumları olabileceği gibi, aynı şekilde dindarlık hassasiyeti artan devletlerin gün geçtikçe sekülerleşen toplumları olabilir. Necdet Subaşı'nın (2004: 54) ifade ettiği gibi "Dinin siyasal düzlemde geri çekilişi ya da kamusal hayattan el çektirilişi, aslında dinselliğin de benzer şekilde yok olacağı anlamlarına gelmemektedir."

25. Soru

Türkiye’de deneyimlenen şiddetli sekülerleşmenin karşıt gruplar doğurup doğurmadığı ve böyle bir durumda, bu grupların Talibanlaşma¹³⁴ potansiyeli taşıyıp taşımadığı (Çifçi, 2019) hakkında ne düşünüyorsunuz?

*

Bu soruya sağlıklı yanıt verebilmek için elimizde bazı akademik çalışmaların olması gerekir. Osman Zahid Çifçi'nin (2019) ifade ettiği gibi modernleşme ve onunla ortaya çıkan sekülerleşme sürecinin yarattığı sonuçlar sert karşıtlıklar oluşturabilir. IŞİD gibi oluşumların Avrupa ve Okyanusya'daki modern ülkelerde taban bulması, ya da Türkiye’de ana akıma kıyasla daha radikal oluşumların popülerliği ve sert sekülerleşme süreci arasında ilişki olup olmadığı, araştırılmaya muhtaç konulardandır. Zira, Çifçi'nin ifade ettiği gibi, bu gruplar sivil toplum içerisinde var olmaları sebebi ile (yani devlet eli ile yaratılmadıkları için) sekülerleşme tartışmalarının parçası durumundadır. Bu gruplar ile ilgili olarak yapılacak boylamsal çalışmalar, bu soruya daha sağlıklı yanıtlar verilmesinin yolunu açacaktır.

134 Afganistan'daki radikal dinî grup. Yönetimleri altında erkeklere zorla sakal bırak-tırılmış, kadınlara peçeyi zorunlu tutmuş, kadınların çalışmasını yasaklamış ve okulları kapatmışlardır.

26. Soru

İslamî otellerin (alternatif tatil) sayısının artması ve plajlarda daha önce görülmeyen haşemalı kadınların görülmesi desekülerleşme anlamına gelebilir mi?

*

Türkiye’de İslamî tatil anlayışının (alkolsüz ve farklı cinsiyetlere hizmet veren havuzlara sahip olan oteller), 1990’ların ortalarında Caprice Otel ile başladığı kabul edilmektedir. O tarihlerden itibaren hızlı bir şekilde alkolsüz ve kadın erkek havuzlarının ayrı olduğu otellerin sayısı artmıştır. Bununla birlikte, halk plajlarında ve diğer tatil otellerinde haşema ile denize giren kadınların sayısı da gözle görülür şekilde yükselmiştir. Bu noktada sorulması gereken sorular şunlardır:

1. Haşema ile denize giren kadınlar, daha önce bikinileri ile mi denize giriyorlardı?

2. Alternatif tatil yapan muhafazakâr kesimden gelen bireyler, bu “İslamî” tatillerden önce alkol satışı yapan ya da kadın erkek aynı havuza girilen otelleri mi tercih ediyorlardı?

Yukarıdaki sorulara yanıt veren bir çalışma olmasa da, konuya dair izlenim sunması için İslamî otellerde konaklayanlarla ilgili bir tez çalışmasından bahsetmek gerekmektedir. Çalışmanın örneklemini İslamî otellerde konaklayan 393 kişi oluşturmaktadır. Çalışmaya göre bu 393 kişinin;

tamamı (%100) “Konaklama tesisinde alkol olmaması gerekir.”,

392’si (%99,7) “Yiyeceklerin İslamî usullere uygun olması gerekir.”,

381’i (%96,9) “Odalarda Kur’an, seccade, tesbih, kible pusulası vb. bulunmalıdır.”,

380’i (%96,7) “Kadın ve erkeklerin denize ayrı giriş yerleri olmalıdır.”,

382'si (%97,2) "Kadın-erkek havuzlarının ayrı olması önemlidir." ve 349'u (%88,8) "Cemaatle namaz kılmak için tesiste yeterince büyüklükte bir mescit olması önemlidir." ifadelerini işaretlemişlerdir (Özdemir, 2012: 59-60). Bu bilgiler ışığında denilebilir ki, eğer İslamî otellerin varlığı desekülerleşme olarak ortaya konulacaksa, şöyle bir ön kabulün olması gerekmektedir: Bu tezde sorulara yanıt veren İslamî hassasiyetleri olan müşteriler, İslamî oteller açılmadan önce, Antalya, Muğla, Aydın ve İzmir gibi Türkiye'nin turistik bölgelerinde yer alan alkolü ve kadın-erkek aynı havuzun kullanıldığı otellere gidiyorlardı. Bu iddiayı doğrulayan akademik çalışmalar ortaya çıktıkça, alternatif tatil anlayışının desekülerleşme olup olmadığının daha net fotoğrafı çekilebilecektir. Eğer yapılan çalışmalar İslamî kesimin bu otellerden önce zaten otel tatili yapmadığını, haşema ile denize giren kadınların önceden zaten denize girmediklerini ortaya koyar ise bu durumda "desekülerleşme" ifadesinin kullanılmaması gerekecektir.

27. Soru

Kitapta doğaüstü ile ilgili olan her şeyin sekülerleşme tartışmalarının parçası olduğunu iddia edtiniz. Bu durumda astrolojinin (burç ve fal) insanların gündelik yaşamına gün geçtikçe daha fazla dokunuyor olmasını sekülerleşme tartışmaları açısından yorumlar mısınız?

*

Astrolojinin bir bilim dalı olduğunu iddia edenlerin sayısı küçümsenecek boyutlarda değildir. Yani yıldızların ve gezegenlerin pozisyonlarının insanların karakterini ve gündelik yaşamını etkilediğini ve bunun bilimsel olarak kanıtlanabileceğini iddia edenlerin sayısı azımsanmayacak boyutlardadır. Ancak astrolojiye "inanan" bireylerin bu iddialarını, bilimsel yöntem ile ortaya koymuş bir çalışma günümüz itibarı ile henüz

yayınlanmamıştır. Aksine, akademik çalışmalar astrolojinin bilimin değil doğaüstü alanın parçası olduğunu ortaya koymaktadır (Fichten & Sunerton, 1983; Thagard, 1978). Örneğin Türkiye’de yaşayan altı astroloğun 2013 yılı için öne sürdüğü kehanetler, 1220 internet kullanıcısından toplanmış bilgilerle karşılaştırılmış ve kehanetlerin anlamsız oldukları bulunmuştur. Sorulan 22 sorudan 21’inde hiçbir burç ile ilgili anlamlı sonuca ulaşılamadığı ve kalan tek soru için de 12 burçtan 11’inde anlamlı sonuç çıkmadığı bulunmuştur (Uyar, 2014, 2 Şubat).¹³⁵ Bu sebeple, burçlar/fallar da aynen din, dinîmsi yapılar ya da halk inançları gibi sekülerleşme/desekülerleşme tartışmalarının parçası durumundadır. Yani, soruda belirtildiği gibi, eğer astroloji bireylerin gündelik yaşamını geçmişe kıyasla daha fazla etkiliyorsa, yani bireyler gündelik yaşamlarını burçlarına bakarak düzenlemeye başlamışlarsa, desekülerleşme sürecinin deneyimlendiği ifade edilebilir. Ancak bu noktada Türkiye özelinde bazı soruların sorulması gerekmektedir:

1. Gazetelerin burçlara yer veriyor olması ve burçlarla ilgili internet sitelerinin sayısının artması, burçları gündelik yaşama müdahale eden referans noktaları haline getirir mi/getirmiş midir?
2. Daha önce burçlarla ilgilenmeyen kitleler, artık günlük yaşam pratiklerinin ne olacağına sabahları okudukları burç yorumlarına göre mi karar vermeye başlamışlardır? Yani bir sabah burç yorumunda "bugün sizi kötü bir gün bekliyor" yazısını okuyan kişi, o gün evden çıkmama kararı almakta mıdır?

Bu sorulara yanıt veren akademik çalışmalar ortaya çıktıkça, yukarıdaki iddia ile ilgili olarak daha net değerlendirme yapılabilir. Ancak belirtilmelidir ki, eğitim seviyesi arttıkça astrolojiye olan inançta düşme eğilimi gözlemlenmektedir (Allum,

135 Araştırmacı Tevfik Uyar, "Astrologların Bilimle İmtihani" adlı çalışmasının sonuçlarını, örneklem tekniğinin geneli yansıtmayacağı düşüncesiyle hakemli bir dergiye göndermeyip, çevrimiçi olarak Açık Bilim dergisi ve Yalansavar web sitesinde yayımlanmıştır.

2011: 345; Sugarman, Impey, Buxner & Antonellis, 2011). Türkiye’de Süleyman Demirel Üniversitesi’nde yapılmış bir çalışma da eğitim seviyesi arttıkça astrolojiye inananların sayısında azalma olduğunu ortaya koymuştur (Topuz, 2012: 30). Türkiye’deki eğitim seviyesinin yükselmesiyle ilgili olarak 10. bölümün hemen başında ortaya konan istatistiki veriler de göz önüne alındığında, astrolojiye inanan ve gündelik yaşamına astrolojinin etki etmesine izin veren kişi sayısının geçmişe kıyasla azalması daha beklenilir olandır. O sebeptendir ki, bu kitabın hazırlanma sürecinde yapılan araştırmalarda, şu hipotezi doğrulayacak herhangi bir akademik eser bulunamaması tesadüf olarak algılanmaktan uzaktır: "Astroloji, Türkiye’de, bireylerin gündelik yaşamını geçmişe kıyasla daha fazla biçimlendirmektedir." Eğer gözden kaçan bir araştırma var ise, ya da süreç içerisinde bu iddiayı doğrulayacak bir çalışma yayımlanır ise, dikkatli okuyucular sayesinde yeni baskılarda yer alacaktır.

28. Soru

Rodney Stark kitaplarında ve makalelerinde sekülerleşme teorisinin çöktüğünü iddia ediyor. Stark’ın bu iddiası Türkiye’de de birçok akademisyen tarafından destekleniyor. Stark’ın iddiaları hakkında ne düşünüyorsunuz?

Rodney Stark (1999: 254), modernleşme sürecine rağmen Amerika Birleşik Devletleri’nde ve Avrupa’da dinin güç kaybetmediğini iddia ederek, sekülerleşme teorisinin “çöken teoriler mezarlığına” gömülmesi gerektiğini iddia etmiştir. Türkiye akademi dünyasında da alıcısı olan Stark’ın bu iddiasına göre, modernleşme süreci Hristiyanlık’ın güç kaybetmesine sebep olmamıştır; zira Orta Çağ diye anlatılan dönem aslında karikatürize edilen ve Hristiyanlık’ın güçlü olmadığı bir dönemdir.

Bu iddianın sorunlu tarafı Stark’ın sekülerleşme tanımı ile ilgilidir. Şimdi bir anlığına Stark’ın iddiasının doğru olduğu-

nu varsayalım. Yani söz konusu Hristiyanlık'ın yaşanış şekli olduğunda, 21. yüzyıl kentli insanı ile Orta Çağ'da yaşayan köylüler arasında fark olmadığını kabul edelim. Araştırmacılar bunun aksini iddia etse de (Hamilton, 2003: 29; McCabe, 1916: 103-104; Perry vd., 1989: 183-185; Olgun, 2012: 140; Sharkey, 1950: 32), Stark'ın iddia ettiği gibi Hristiyanlık'ın Orta Çağ'da çok güçlü olmadığını, insanların Hristiyanlık'a sanıldığı kadar bağlı olmadıklarını ve Orta Çağ diye bilinen dönemde yaşananların karikatürize edildiğini varsayalım. Bu durumda ortaya çıkan yeni resim dahi Stark'ın iddia ettiği gibi -ve Türkiye'de de çokça savunulduğu gibi- sekülerleşme teorisinin çıktığı anlamına gelmeyecektir. Zira Stark, sekülerleşmeyi sadece Hristiyanlık'ın etki gücünün azalması olarak kodlamaktadır. Hâlbuki sekülerleşme sadece Hristiyanlık'ın ya da diğer İbrahimi dinlerin gücündeki azalmayla ilgili değildir. Sekülerleşme aynı zamanda, Hristiyanlık öncesi ya da Hristiyanlık ile devam eden Avrupa halklarının sahip olduğu çok-tanrılı, çok sembolü gündelik hayata dokunan pagan ritüelleri veya diğer halk inançları ile de ilgilidir. Stark'ın bakış açısıyla, yani sekülerleşme tartışmalarının merkezine sadece Hristiyanlık konulacaksa, bu durumda tutarlı olmak için İsa peygamberden önce yaşayan insanların tamamen seküler olduğunu iddia etmek gerekecektir. Aynı şekilde Stark'ı destekleyen Türkiyeli bir akademisyenin de sekülerleşme kavramının merkezine İslam dinini alması gerekecek ve yine tutarlı olmak için Muhammed peygamberden önce Arap Yarımadası'nın tamamen seküler olduğunu iddia etmesi gerekecektir. Hâlbuki İslam'dan önce putlara tapan Araplar, putları için kurbanlar adıyor, yaşamdaki zorlukları aşmak için doğaüstü güçlere sahip olduklarına inandıkları putlardan yardım diliyorlardı. Yapısal olarak İbrahimi dinlerle farklılıklar arz etse de, putların gücü de aynen İslam'ın gücü gibi doğaüstü kaynaklı idi. Bu sebeple İslam öncesi Arapların seküler bir kültürü olduğunu iddia et-

mek veya böyle bir iddiayı savunmak din sosyolojisi alanında çalışma yapanlar için tercih edilesi görünmemektedir.

Eğer sekülerleşme tartışmalarının merkezine sadece İbrahîmî dinler ya da sadece bir tek doğaüstü öğreti konulursa, bu durumda dünya üzerinde kendisine yer bulmuş irili ufaklı yüzlerce ruhanî inanış ve yaşayış şeklinin yok sayılması gerekecektir. O nedenle sekülerleşme teorisini çürütmek için “Orta Çağ Hristiyanlık’ın altın çağı değildi.” iddiası yerine, “Orta Çağ’da doğaüstü öğretiler günümüzdeki kadar güçlü değildi.” şeklinde bir cümle kurmak gerekmektedir. Böyle bir cümle kurulduktan sonra, sekülerleşme teorisini konulduğu mezarlıktan çıkarmak da onu mezarlığa götürüp gömenlere ve bu hatalı defin işlemini oldukça acele ederek kasabaya duyuranlara düşmektedir.

Referanslar

- Abuzer, C. (2010). *Üniversite Gençliğinin Değişen Din Anlayışı*. İstanbul: İpek Yayınları.
- Ahmadi, A. (2016). *Bir Sekülerleşme Teorisi Olarak Varoluşsal Güvenlik Teorisinin Analizi*. Yayımlanmamış doktora tezi, Uludağ Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Bursa.
- Ahmadi, A. & Ataman, K. (2018). A Critical Analysis of Existential Security Theory. *İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies*, 8 (2), 157-187.
- Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı. (2011). *Türkiye’de Aile Yapısı Araştırması 2011*. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.cocukhaklariizleme.org/wp-content/uploads/turkiyenin-aile-yapisi-arastirma-si-2011.pdf>
- Akalpler, Ö. & Eroğlu, K. (2015). Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti’nde üniversite öğrencilerinin sık görülen cinsel yolla bulaşan enfeksiyonlara ilişkin bilgileri ve cinsel davranışları. *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi*, 2 (2), 1-19.
- Akdoğan, A. (1999). *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dinî Hayat* (Rize İl Merkezi Örneği). Yayımlanmamış doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun.

- Akgül, M. (1996). *Türk Toplumunun Değişim Sürecinde Din Anlayışları -Tanzimat Sonrası Örneği-* Yayınlanmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Konya.
- Akın, A., Bahar-Özvarış, Ş., Aslan, D., Esin, Ç. & Çelik, K. (2003). *Adolesanların Cinsel ve Üreme Sağlığını Etkileyen Faktörler Projesi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Tıp Fakültesi Halk Sağlığı Anabilim Dalı.
- Akın, M. H., Aydemir, M. A., & Nacak, İ. (2013). Konya'nın Muhafazakârlık Algısı Üzerine Uygulamalı Bir Çalışma. *Muhafazakâr Düşünce*, 9 (36), 145-167.
- Akkaya, Ü. H. (2003). *Büyü ve Büyüsel Uygulamalar Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması: Kayseri Örneği*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Kayseri.
- AK Parti Grup Toplantısı. (2013, 5 Kasım). Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.milliyet.com.tr/Milliyet-Tv/video-izle/Tartisilan-sozlerine-aciklama-U5uTiuvYsRXj.html>
- Aksu, K. (2017). *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Dışı Zamanlarını Değerlendirme Biçimleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilimdalı (Din Sosyolojisi), Ankara.
- Akşit, B. (2005). Laikleşme Tipolojisi ve Türkiye'de Laiklik Deneyimi. (Ed. A. Öncü & O. Tekelioğlu). *Şerif Mardin'e Armağan*. İstanbul: İletişim. 65-103
- Aktaş, A. (2016). Göç ve Modernleşme Bağlamında Siirt'te Değişen Kent Kimliği. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2), 79-100.
- Akyüz, İ. (2014). Türkiye'de Gençlik, Din ve Değerler Konusunda Yapılan Ampirik Araştırmaların Yöntem ve İçerik Analizi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII (30), 1-20.
- Akyüz, N. (1998). Dinin Nesnelleşmesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 37, 273-303.
- Akyüz, N. & Çapcıoğlu, İ. (2011). Modernleşme, Toplumsal Değişme ve Din. (Ed. İ. Çapcıoğlu). *Modernleşen Türkiye'de Din ve Toplum*. Ankara: Otto. 27-43.
- Albayrak, A. & Çapcıoğlu, İ. (2006). Ehl-i Sünnet Geleneğine Bağlı Bir Orta Anadolu Köyünde Halk İnançları ve Uygulamaları. *Dinî Araştırmalar*, 8 (24), 107-132.

- Albayrak, M. (2010). Kemalizm'in Düşünsel Temelleri ve Tarihsel Oluşumu. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, XXVI (77), 307-343.
- Alexa. (t.y.). Alexa internet verileri. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.alexa.com/siteinfo>
- Allum, N. (2011). What makes some people think astrology is scientific?. *Science Communication*, 33 (3), 341-366.
- Alperen, A. (2009). Alevi(lik) Modernleşmesine Dair Düşünceler. *Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi*, 2 (6), 76-82.
- Altun, Ş. (2008). 6-14 Yaş Arası Çocuklarda Aşılama Oranı ve Ailelerin Özel Aşılarda İlgili Bilgi Düzeyi. Yayımlanmamış doktora tezi, Bakırköy Dr. Sadi Konuk Eğitim ve Araştırma Hastanesi, İstanbul.
- Aluli-Meyer, M. (2006). Changing the culture of research: An introduction to the triangulation of meaning. *Hulili: Multidisciplinary Research on Hawaii Well-Bring*, 3 (1), 263-279.
- Amman, T. (2010). Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi. (Ed. M. F. Bayraktar). *Aile ve Eğitim*. İstanbul: Ensar Neşr. 41-70.
- Amnesty International. (2015). *Amnesty International Report 2014/15, The State of the World's Human Rights*. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.amnesty.org/download/Documents/PO-L1000012015ENGLISH.PDF>
- Anık, M. (2012). Two axes revolving around the discussions of secularism in Turkey: Şerif Mardin and İsmail Kara. *Human & Society*, 2 (4), 9-34.
- Aquaviva, S. S. (1960). The Psychology of Dechristianisation in the Dynamics of the Industrial Society. *Social Compass*, 7 (3), 209-225.
- Aras, Ş., Şemin, S., Günay, T., Orçın, E. & Özcan, S. (2005). Lise öğrencilerinin cinsel tutum ve davranış özellikleri. *Türk Pediatri Arşivi*, 40 (2), 72-82.
- Ardıç, N. (2008). Türk Sekülerleşmesi İncelemelerinde Paradigma Değişimine Doğru. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6 (11), 587-624.
- Arieli, Y. (1994). Modern History as Reinstatement of the Saeculum: A Study in the Semantics of History. *Jewish History*, 8 (1/2) (The Robert Cohen Memorial Volume), 205-228.
- Armağan, M. (1997, 26 Eylül). Sekülerizasyon (Laikleşme) Efsanesi. *Zaman Gazetesi*.

- Arnold, M. (2012). How Does Religion Matter Today in Poland? Secularization in Europe and the "Causa Polonia Semper Fidelis". (Ed. A. Maik & L. Przemyslaw). *Europe and America in the Mirror: Culture, Economy, and History*. Krakau: Nomos. 199-238.
- Arslan, M. (2003). Türk Toplumunda Geleneksel Dinî Yaşam ve Halk İnançları: Taşrada Yaşayan İnsanlar Arasında Uygulamalı Bir Çalışma. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1(2), 23-46.
- , (2004). Kişilerin Batıl İnanç Kaygı Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2(6), 9-34.
- , (2006). Değişim Sürecinde Yeni Dindarlık Formları: "Yeni Çağ" İnanışları Örneği. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4(11), 9-25.
- , (2010). Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Dönemde Büyü-Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi. *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(1), 195-210.
- Arslantürk, Z. (2016). Din Sosyolojisinin Konusu. (Ed. N. Akyüz & İ. Çapcıoğlu). *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafikler Yayınları. 11-35.
- Asch, S. E. (1955). Opinions and social pressure. *Scientific American*, 193(5), 31-35.
- Ashford, N. (2003). *Principles for a Free Society*. (2nd Ed.). Bromma: Blomberg & Janson.
- Ashford, S. & Timms, N. (1992). What Europe Thinks: A Study of Western European Values. Aldershot: Dartmouth.
- Aşkın, D. & Güllüpinar, F. (2014). Göçmen Kürt Gençlerinde Kültürel Değişim Parametreleri: İnegöl Huzur Mahallesinde Saha Çalışmasından İzlenimler. *İdealkent*, (14), 277-308.
- Atay, T. (2012). *Din Hayattan Çıkar*. İstanbul: İletişim.
- , (2018, 6 Aralık). Tesettür Açılımı. Erişim tarihi ve linki: 6 Aralık 2018, t24.com.tr/yazarlar/tayfun-atay/tesettur-acilimi,20995
- Ateş, S. (2005, 2 Haziran). Kuran'da Yasak Olan Tefeciliktir. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.gazetevatan.com/suleyman-ates-54552-yazar-yazisi-kur-an-da-yasak-olan-tefeciliktir/>
- ATV. (2017, 6 Haziran). Nihat Hatipoğlu ile İftar. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=JMdoGOnfBHO>

- Avustralya İstatistik Bürosu. (2017, 28 Haziran). Religion in Australia. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://web.archive.org/web/20170710020910/http://abs.gov.au/ausstats/abs@.nsf/Lookup/by%20Subject/2071.0~2016~Main%20Features~Religion%20Data%20Summary~25>
- Ayaz, O. (2015). *Sosyal Medyanın Ergenlerin Dini Sosyalleşmesine Etkileri* (Sakarya/Akyazı Örneği). Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Ankara.
- Aydemir, S. & Şahin, M. C. (2017). Tek Tanrılı Dinlerde Göç Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım: Göç Teorileri Açısından Bir Analiz. *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 28 (3), 359-371.
- Aydın, M. (2016). *SistematiK Din Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Aydınalp, H. (2012). *Din Kurumu Üzerinde Sosyolojik Bir Araştırma: Gerede’de Dini Hayat*. İstanbul: Gerede Belediyesi Yayınları.
- , (2018). *Din ve Dünyevileşme: Kuzey Kıbrıs Örneği*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- , (2019). Yerel Bir Dünyevileşme Kavramı: “Özerk Dünyevileşmeler”. (Ed. M. A. Kirman & V. Ertit). *Sekülerleşme Tartışmaları*. Ankara: Kadim.
- Baban, F. (2014). Secular spaces and religious representations: reading the headscarf debate in Turkey as citizenship politics. *Citizenship Studies*, 18 (6-7), 644-660.
- Bagnall, N. (2002). *The Punic Wars, 264-146 BC*. Oxford: Osprey Publishing.
- Bakırcı, M. (2010). *Dinî ve Kültürel Değerlerin Taşıyıcısı Olarak Üç Nesil (Giresun Örneği)*. Yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, İstanbul.
- Balkaya, M. A. (2015). *The Industrial Novels: Charlotte Brontë’s Shirley, Charles Dickens’ Hard Times and Elizabeth Gaskell’s North and South*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Balzac, H. de (2013 [1830]). *Gobseck*. (Fra.’dan İng.’ye Çev. E. Marriage). In www.gutenberg.org. Erişim linki ve tarihi: 15 Kasım 2018, http://www.gutenberg.org/ebooks/1389?msg=welcome_stranger

- Barbarosoğlu, F. K. (2006). *Şov ve Mahrem*. İstanbul: TIMAŞ.
- BARNA Research Studies. (2001, 17 Aralık). The Year's Most Intriguing Findings. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.barna.com/research/the-years-most-intriguing-findings-from-barna-research-studies/>
- Bar-On, T. (2014). *The World through Soccer: The Cultural Impact of a Global Sport*. Plymouth: Rowman & Littlefield.
- Barry, N. (2002). Kapitalizm. (Çev: A. Yayla). *Piyasa*, 1 (Kış), 33-38.
- Başdemir, H. Y. (2011). Optimum Değerler Olarak Laiklik ve Din Özgürlüğü. (Ed. H. Y. Başdemir). *Türkiye'de Din Özgürlüğü ve Laiklik*. Ankara: Liberte: 147-172.
- Başer, V. (2001). Modernizm ve Postmodernizm Arasında Kutsalın Yitirilişi. *İslamiyat*, IV (3), 59-79.
- Batuk, C. (2008/2). Kıyameti Beklerken: Hristiyanlık'ta Kıyamet Beklentileri ve Rus Ortodoks Kilisesindeki Yansımaları. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (14), 5-36.
- Batur, B. (2015). Türkiye'de Modernleşme, Din ve Din Adamlığı. *Electronic Turkish Studies*, 10 (10), 181-200.
- Bayatlı, O. (1957). *Bergama'da Alevi Gelini ve İnançları*. İzmir: Teknik Kitan ve Mecmua.
- Bayer, A. (2006). *Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme ve Din İlişisine Yeniden Bakış*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Kahramanmaraş.
- , (2013). Değişen Toplumsal Yapıda Aile. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (8), 101-129.
- Bayhan, V. (2013). Gençlik ve postmodern kimlik örüntüleri üniversite gençliğinin sosyolojik profili (İnönü üniversitesi uygulaması). *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), 134-157.
- Bayyigit, M. (2011). *Gençlik ve Din*. Konya: Yediveren Kitap.
- BBC. (2013, 15 Mart). A Point of View: Crowd-sourcing comets. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.bbc.co.uk/news/magazine-21802843>
- , (2018, 24 Ağustos). Rainmaker: Meet man wey claim say I'm fit make rain fall and stop. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.bbc.com/pidgin/tori-45296929>

- BBC Türkçe. (2013, 29 Temmuz). Papa: Ben kimim ki eşcinselleri yargılayayım. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, http://www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2013/07/130729_papa_escinsel.shtml
- Belkin, L. (2013, 2 Ağustos). Huffpost Poll: What Would You Do With An Extra Hour Every Day?. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, http://www.huffingtonpost.com/2013/08/02/extra-hour-a-day_n_3697387.html
- Bellah, R. (1991 [1970]). *Beyond Belief*. Berkeley: University of California Press.
- Ben-Porat, G. (2017). Secularization in Israel. (Ed. P. Zuckerman & J. R. Shook). *The Oxford Handbook of Secularism*. New York: Oxford University Press. 172-187.
- Berger, P. L. (1967a). *The Sacred Canopy*. New York, NY: Anchor Books.
- , (1967b). A Sociological View of the Secularization of Theology. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6 (1): 3-16.
- , (1997). Epistemological modesty: An Interview with Peter Berger. *Christian Century* 114, 972-75. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=240>
- , (2002). Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler. (Çev. İhsan Çapcıoğlu). *Dinî Araştırmalar*, 5 (13), 187-198.
- , (2008, Şubat). Secularization Falsified. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.firstthings.com/article/2008/02/secularization-falsified>
- , (2008). Sekülerleşme Yanlışlandı. (Çev. M. A. Kirman). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIX (1), 271-281.
- , (2014). Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine. (Ed. A. Köse). *Kutsalın Dönüşü*. İstanbul: Timaş. 100-115.
- , (2014). Sekülerizmin Gerilemesi. (Ed. A. Köse). *Kutsalın Dönüşü*. İstanbul: Timaş. 40-59.
- Berger, P., Davie, G. & Fokas, E. (2008). *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. Burlington, VT: Ashgate Publishing Company.
- Berlin, I. (2000, 19 Ekim [1945]). The Arts in Russia Under Stalin. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.nybooks.com/articles/2000/10/19/the-arts-in-russia-under-stalin/?pagination=false>
- Bernard, L. L. (1938). The Sociological Interpretation of Religion. *The Journal of Religion*, 18 (1): 1-18.

- Bezci, B. (2015). Sekülerizm ve Laikliği Demokrasi Bağlamında Tartışmak. *Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi*, 1 (2), 1-11.
- Bilgili, A. (2017). Galileo ve Sekülerleşme. (Ed. N. Mehdiyev). *Sekülerleşme ve Din*. Ankara: A Kitap. 119-144.
- Bilgin, V. (2003). Popüler Kültür ve Din: Dindarlığın Değişen Yüzü. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (1), 193-214.
- Bilska-Wodecka, E. (2009). Secularization and Sacralization. New Polarization of the Polish Religious Landscape in the Context of Globalization and European Integration. *Geographica*, 44, 3-18.
- Blackburn, S. (2005). Anthropocentric. *Oxford Dictionary of Philosophy* (2. Basım, Sayfa:18). New York: Oxford Univeristy Press.
- Bloomberght (2016, 27 Ekim). Özelleştirme gelirleri 30 yılda 70 milyar dolara dayandı Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.bloomberght.com/haberler/haber/1936127-ozellestirme-gelirleri-30-yilda-70-milyar-dolara-dayandi>
- Bodur, H. E. (2016). Dinî Tipoloji Bağlamında Anadolu Aleviliği. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (28), 1-33.
- Bozkurt, F. (2003). State-Community Relations in the Restructuring of Alevism. (Ed. T. Olson, E. Özdalga & C. Raudvere). *Alevi Identity*. Istanbul: Swedish Research Institute. 85-96.
- Bozkurt, V. (2000). *Puritanizmden Hedonizme, Yeni Çalışma Etiği*. Bursa: Alesta.
- Böhm-Bawerk, E. Von (1890). *Capital and Interest: A Critical History of Economical Theory*. (Alm.'dan İng.'ye çev. W. Smart). London: Macmillan and Co.
- Bremmer, J. (2008). Secularization: Notes Toward a Genealogy. (Ed. H. de Vries). *Religion: Beyond a Concept*. New York, NY: Fordham University Press. 432-437/900-903.
- Brooke, H. B. (2014). *Science and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, J. D., L'Engle, K. L., Pardun, C. J., Guo, G., Kenneavy, K. & Jackson, C. (2006). Sexy media matter: exposure to sexual content in music, movies, television, and magazines predicts black and white adolescents' sexual behavior. *Pediatrics*, 117 (4), 1018-1027.
- Bruce, S. (1996). *Religion in the Modern World, From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press.

- , (1998). The Charismatic Movement and the Secularization. *Religion*, 28 (3), 223-232.
- , (1999a). Modernisation, Religious Diversity and Rational Choice in Eastern Europe. *Religion, State and Society*, 27 (3-4), 265-275.
- , (1999b). *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- , (2000). *The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39 (1): 32-46.
- , (2001). Christianity in Britain, R.I.P. *Sociology of Religion*, 62 (2):191-203.
- , (2002). *God is Dead*. Oxford: Blackwell.
- , (2003). The Social Proces of Secularization. (Ed. R. Fenn). *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing. 249-263.
- , (2006). Secularization and the Impotence of Individualized Religion. *Hedgehog Review*, 8 (1/2), 35-45.
- , (2011a). Secularisation, Church and Popular Religion. *The Journal of Ecclesiastical History*, 62 (3): 543-561.
- , (2011b). *Secularization*. Oxford: Oxford University Press.
- , (2015). Gereksiz Fikir Değişikliği: Berger ve Sekülerleşme. (Çev. M.A. Kirman, Ed. M. A. Kirman & İ. Çapcıoğlu). *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: Otto. 235-252.
- Brunner, J. (1991). From Rousseau to Totalitarian Democracy: The French Revolution in J. L. Talmon's Historiography. *History and Memory*, 3 (1), 60-85.
- Bulut, R. (2015). *İslamî Kesimdeki Değişimi Romanlardan (2000-2010) Okumak*. Yayımlanmamış doktora tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Isparta.
- Burnett, G. (1807). *Specimens of English Prose Writers: From the Earliest Times to the Close of the Seventeenth Century*. London: Longman, Hurst, Rees, Orma and Paternoster Row.
- Burnett, J. (1989). *Plenty & Want. A Social History of Food in England from 1815 to Present Day*. Oxon: Routledge.

- Büssing, A., Ostermann T. & Koenig H.G. (2007). Relevance of Religion and Spirituality in German patients with Chronic Diseases. *International Journal of Psychiatry in Medicine*, 37 (1), 39-57.
- Canatan, K. (2012). Türkiye'nin isim haritasının temeli olarak Ehl-i Beyt sevgisi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, (62), 213-236.
- Cansız, A. (2017). *Türkiye'de Sosyal Hayatta Sekülerleşme Göstergeleri*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, İstanbul.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- , (2003). Beyond European and American Exceptionalism: Towards a Global Perspective. (Ed. G. Davie, P. Heelas & L. Woodhead). *Predicting Religion, Christian, Secular and Alternative Futures*. Aldershot: ASHGATE. 17-29.
- , (2007). Immigration and the New Religious Pluralism: A European Union / United States Comparison. (Ed. T. Banchoff). *Democracy and The New Religious Pluralism*. New York, NY: Oxford University Press. 59-83.
- , (2014). *Modern Dünyada Kamusal Dinler*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- ChartsBin Statistics Collector Team. (2009). Average Age at First Sex by Country. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://chartsbin.com/view/xxj>
- Chaves, M. (1989). Secularization and Religious Revival: Evidence from U.S. Church Attendance Rates, 1972-1986. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28 (4): 464-77.
- , (1994). Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces*, 72 (3), 749-774.
- Cinsel Eğitim Tedavi ve Araştırma Derneği. (2007). Gençlik ve Cinsellik. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, www.cetad.org.tr/CetadData/Books/43/pdf-dosyasini-indirmek-icin-tiklayiniz.pdf
- Civil, B. & Yıldız, H. (2010). Erkek Öğrencilerin Cinsel Deneyimleri ve Toplumdaki Cinsel Tabulara Yönelik Görüşleri. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi*, 3 (2), 58-64.
- Clark, A. (2008). *Desire, A History of European Sexuality*. New York: Routledge.

- CNN Türk. (2015, 16 Temmuz). Mirgün Cabas'la Her Şey. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.cnnturk.com/tv-cnn-turk/programlar/her-sey/her-sey-16-temmuz-2015>
- Coates, W. H., White, H. V. & Schapiro, J. S. (1966). *The Emergence of Liberal Humanism*. New York, NY: McGraw-Hill Book.
- Comte, A. (1998). *Early Political Writings*. (Fra'dan İng.'ye Çev. & Ed. H. S. Jones). Cambridge: Cambridge University Press.
- Corsini, C. A. & Viazzo, P. P. (1993). The Historical Decline of Infant Mortality: An Overview. (Ed. C. A. Corsini & P. P. Viazzo). *The Decline of Infant Mortality in Europe 1800-1950*. Florence: Unicef. 9-17.
- Coşkun, A. (2016). *Sosyal Değişme ve Dinî Normlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Coştu, Y. (2009). *Toplumsallaşma Sürecinde Dindarlığı Etkileyen Faktörler (Samsun Örneği)*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun.
- Cowen, T. (2008). Arts. *The Concise Encyclopedia of Economics*. (2. Basm). Erişim linki: <http://www.econlib.org/library/Enc/Arts.html>
- Cox, H. (1965). *The Secular City*. London: Pelican Books.
- Cox, H. & Swyngedouw, J. (2000). The Myth of the Twentieth Century: The Rise and Fall of Secularization. *Japanese Journal of Religious Studies*, 27 (1/2), 1-13.
- Crafts, N.F.R. & Mills, T. C. (1994). Trends in Real Wages in Britian, 1750-1913. *Explorations in Economic History*, 31 (2), 176-94.
- Crippen, T. (1988). Old and New Gods in the Modern World: Toward a Theory of Religious Transformation. *Social Forces*, 67 (2), 316-336.
- Crocker, L. G. (Ed.). (1969). *The Age of Enlightenment*. New York, NY: Harper & Row.
- Cumhuriyet. (2012, 15 Nisan). Türkler Pornuyu Seviyor. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diger/335054/Turkler_pornoyu_seviyor.html
- Çakmak, F. (2009). *2000'li yıllarda Türkiye'de Muhafazakâr Nitelikli Gazetelerde Kadın Kimliğinin Temsili*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Konya.

- Çalışkan, Z., Taşhan, S. T., Orhan, İ. & Nacar, G. (2015). Partneri Olan ve Olmayan Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçimi Tercihlerinin Karşılaştırılması. *Inönü Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 4 (1): 6-10.
- Çapcıoğlu, İ. (2011). *Modernleşen Türkiye’de Din ve Toplum*. Ankara: Otto.
- , (2018). Sekülerleşen Toplumda Bireyselleşen Aile. *Turkish Studies*, 13 (2), 19-34.
- Çayıroğlu, Y. (2016). Modern Zamanlarda Ailevi Çözülmenin Psiko-Sosyal Dinamikleri. *Mehir Aile*, 1 (3): 11-40.
- Çelik, C. (2005). *İsim Kültürü ve Din*. Konya: Çizgi Yayınevi.
- Çelikoğlu, N. (2007). *Türkiye’de Üniversite Gençliğinde Mahremiyetin Dönüşümü*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, İstanbul.
- Çetin, A. (2010). Bir Kavramın Kısa Tarihi: Mahalle Baskısı. *Mukaddime*, 2 (1), 81-92.
- Çetin, E. (2014). Çankırı Poşalarında Sosyal ve Dini Hayat. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18 (3), 85-102.
- Çetinkaya Usta, M. (2017). *Geçiş Toplumunda Dinî Hayat: Göynük Örneği*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, İstanbul.
- Çınar, M (2006). Turkey’s Transformation Under the AKP Rule. *The Muslim World*, 96 (3), 469-486.
- Çifçi, O. Z. (2019). Şiddetli Sekülerliğin Öngörülme Sonuçları. (Ed. A. Kirman & V. Ertit). *Sekülerleşme Tartışmaları*. Ankara: Kadim.
- Çiftçi, A. (2016). *Din Sosyolojisi ve Modernlik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Çil, H. (2018). Türkiye’de İslamî Kimliğin Bedensel Dönüşümü. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (39), 327-354.
- Çilingiroğlu, N. (2009). TÜİK’nun 2002-2009 Yılları Arası Yoksulluk Bulguları. *Toplum Hekimliği Bülteni*, 28 (3), 24-32.
- Dal Lago, F. (1999). Personal Mao: Reshaping an Icon in Contemporary Chinese Art. *Art Journal*, 58 (2), 46-59.
- Dante, A. (2005 [1555]). *The Divine Comedy*. (İta.’dan İng.’ye Çev. H. W. Longfellow). Hazleton, PA: The Pennsylvania State University.

- Darende, Ö. F. (2015). *Sekülerleşme Tartışmaları ve Bryan Ronald Wilson*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Kahramanmaraş.
- Davie, G. (1990). Believing without Belonging: Is this the Future of Religion in Britain?. *Social Compass*, 37 (4), 455-469.
- , (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- , (2000). Patterns of Religion in Western Europe: An Exceptional Case. (Ed. R. Fenn). *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing. 264-278.
- , (2002). *Europe: The Exceptional Case*. London: Darton, Longman and Todd.
- Davis, K. & Casis, A. (1946). Urbanization in Latin America. *The Milbank Memorial Fund Quarterly*, 24 (2), 186-207.
- Dawson, L. L. (2014). Yeni Dinî Hareketlerin Anlamı ve Önemi. (Ed. S. Turan & F. Sancar). *Yeni Dinî Hareketler*. İstanbul: Açılım Kitap. 47-70.
- Dean K. (2019). Spirit Mediums and Secular-Religious Divides in Singapore. (Ed. K. Dean & P. van der Veer). *The Secular in South, East, and Southeast Asia. Global Diversities*. Palgrave Macmillan, Cham. 51-81.
- Dellaloğlu, B. (2015). Mesafeli Yakınlık: Facebook ve Twitter Çağının Yeni Toplumsallığı. (Ed. Ö. Oğuzhan). *İletişimde Sosyal Medya Sosyal Medyada Etkileşim*. İstanbul: Kalkedon. 21-27.
- , (2019). "Laik" ve "Seküler" in Politik Teolojisi. (Ed. A. Kirman & V. Ertit). *Sekülerleşme Tartışmaları*. Ankara: Kadim.
- Demir, H. (2005). Cemaatin Yükselişi ve Dirilişi Miti: Şiddete Direnmenin İmkânsızlığı. *Türkiye Günlüğü*, (81), 40-53.
- Demir, R. (2018). Modern Toplumda Ahlâki Değişim ve Ahlâk Eğitimi. (Ed. N. Çalışkan). *Modernleşme Sürecinde Müslümanlar*. Ankara: Nobel. 283-338.
- Demir, T. (2016). Postmodern Perspektiften Popüler Kültür ve Dindarlığın Yeni Formları. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (15), 117-133.
- Demirezen, İ. (2015). *Tüketim Toplumu ve Din*. İstanbul: DEM.

- Deniz, Ç. (2014). *"Öğrenci İşi" Üniversite Öğrencilerinin Gündelik Hayatı: İstanbul Örneği*. İstanbul: İletişim.
- Dereli, M. D. (2016). Bir Din Sosyologu Olarak Peter L. Berger'in Entelektüel Portresi. *Bilimname*, 31 (2), 227-244.
- Devlet Hava Meydanları İşletmesi. (t.y.). Türkiye Geneli Havalimanları Uçak, Yolcu ve Yük Trafığı İstatistikleri (2002-2017). Erişim Tarihi ve Linki: 15 Kasım 2018, www.Dhmi.Gov.Tr/Getbinaryfile.aspx?Type=14&Dosyaid=1049
- Diken. (2018, 18 Nisan). Ensar Araştırması: 'Deizme kayan' imam hatipliler 'Ya atesitler haklıysa' diye soruyor. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, www.diken.com.tr/ensar-arastirmasi-deizme-kayan-imam-hatipliler-ya-ateistler-hakliysa-diye-soruyor/
- Dillon, M. & Garland, L. (2005). *Ancient Rome*. New York, NY: Routledge
- Dinçer, Ö. (2007). *Namus ve Bekaret: Kuşaklar Arasında Değişen Ne? İki Kuşaktan Kadınların Cinsellik Algıları*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı, Ankara.
- Dine in Dublin. (t.y.). The Church. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://dineindublin.ie/business/the-church>
- Divorce Reform (t.y.). Non-U.S. Divorce Rates. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.divorcereform.org>, <http://www.divorcereform.org/nonus.html>
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2013, 5 Haziran). Sosyal ve sportif faaliyetlerin icrasında dikkat edilmesi gereken hususlar. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.diyaret.gov.tr/tr/icerik/sosyal-ve-sportif-faaliyetlerin-icrasında-dikkat-edilmesi-gereken-hususlar/8185?getEnglish>
- , (2016, 31 Aralık). Cami Sayısı İstatistikleri. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.diyaret.gov.tr/tr/kategori/istatistikler/136>
- Dobbelaere, K. (1985). Secularization Theories and Sociological Paradigms: A Reformulation of the Private-Public Dichotomy and the Problem of Societal Integration. *Sociological Analysis*, 46 (4), 377-387
- , (1999). Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization. *Sociology of Religion*, 60 (3), 229-247.

- Doğan, O. (2003). *Manyas ve Gönen İlçelerinde Sosyo - Kültürel ve Dinî Hayat*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Sivas.
- Doğaner, Y. (2007). Atatürk dönemi Türkiye'sinde sosyo-kültürel değişim. *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi ICANAS*, 38, 235-260.
- Doğruel, F. & Leman, J. (2009). 'Conduct' and 'Counter-conduct' on the Southern Border of Turkey: Multicultural Antakya. *Middle Eastern Studies*, 45 (4), 593-610.
- Domusweb. (2018, 29 Ocak). A Queen Anne-style church becomes a Cantonese restaurant. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.domusweb.it/en/design/2018/01/29/a-queen-anne-style-church-becomes-a-cantonese-restaurant.html>
- Donne, J. (1840 [1640]). *Selections from the Works of John Donne, D. D.*. Oxford: D. A. Talboys.
- Dressler, M. (2008). Religio-Secular Metamorphoses: Re-Making of Turkish Alevism. *Journal of American Academy of Religion*, 76 (2), 280-311.
- Duman, M. Z. (2016). *Sosyolojik Açıdan Deprem ve Din*. İstanbul: Rağbet.
- Duran, B. (1995). Sekülerleşme-Laikleşme Süreci ve Gezegen Ölçeğinin Sonuçları. *Köprü Dergisi*, (51). Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=215>
- Durkheim, É. (1982 [1895]). *The Rules of Sociological Method*. (Çev. Fran.'dan İng.'ye W. D. Halls). New York: The Free Press.
- , (2008 [1912]). *Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: Oxford University Press.
- , (2014 [1893]). *The Division of Labour*. New York, NY: Free Press.
- Durmuşoğlu, K. & Ataman, K. (2018). Kutsaldan Sekülere: Değişen Ölüm Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme. *Bülent Ecevit İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1), 123-149.
- Dynes, R.R. (2000). The Dialogue Between Voltaire and Rousseau on the Lisbon Earthquake: The Emergence of a Social Science View. *International Journal of Mass Emergencies and Disasters*, 18 (1), 97-115.

- Easlea, B. (1980). *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy: An Introduction to Debates of the Scientific Revolution 1450-1750*. Sussex: The Harvester Press.
- East-West Center (2013, 10 Nisan). Declining Birth Rates Raising Concerns in Asia. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.east-westcenter.org/news-center/east-west-wire/declining-birth-rates>
- Ege Haber. (2018, 12 Ekim). İzmir bu eşcinsel evliliği konuşuyor: İki erkek düğün salonunda evlendi. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.egehaber.com/gundem/izmir-bu-escinsel-evlilik-konusuyor-iki-erkek-dugun-salonunda-h246345.html>
- Effendi, A. (2009). *Devlet ve Hürriyet. Bir Liberteriyen ile Bir Sosyalistin Diyalogları*. Ankara: Liman Kitap.
- Eke, N. P. (2013). Bedene müdahalenin bir yolu olarak moda ve medyada sunulan beden algısı Yayınlanmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Ekinci, Y. (2018, 24 Nisan). Deizm mi Sekülerleşme mi? Erişim tarihi ve linki, 15 Kasım 2018, www.karar.com/gorusler/yusuf-ekinci-yazdi-deizm-mi-sekulerlesme-mi-829013#
- Ekodialog.com (t.y.). 5 Nisan 1994 Kararları, 1994 Ekonomik Krizin Nedenleri. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, http://www.ekodialog.com/Konular/1994_krizi.html
- Elmacı, L. (2017). *Ziyaret Fenomeni ve Din (Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Türbesi Örneği)*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Çorum.
- El-Gamal, M. A. (2003). Interest and the Paradox of Contemporary Islamic Law and Finance. *Fordham International Law Journal*, 27 (1), 108-49.
- Emlakkulisi.com. (2010, 5 Kasım). Salim Taşçı: Komşuluk İlişkileri Tarihe Karıştı. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://emlakkulisi.com/salim-tasci-komsuluk-iliskileri-tarihe-karisti/52519>
- Erdal, C. (2013). Sosyal Medya ve Paylaşım Kültürü. (Ed. C. Bilgili & G. Şener). *Sosyal Medya ve Ağ Toplumu-2: Kültür, Kimlik, Siyaset*. İstanbul: Grafik Tasarım Yayıncılık. 55-66.
- Erdem, M. (2010). *Secrets and Revelations: An Ethnographic Study of the Nusayr community in the Karaduvar District of Mersin*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

- Erdem, Y. & Çağlayandereli, M. (2006). Televizyon ve Gençlik: Yerli Dizilerin Gençlerin Model Alma Davranışı Üzerindeki Etkisi. *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 30 (1), 15-30.
- Erdemir, A. (2004). *Incorporating Alevi: The Transformation of Governance and Faith Based Collective Action in Turkey*. Yayımlanmamış doktora tezi, Harvard Üniversitesi, Cambridge, MA.
- Erdoğan, İ. (2013). Erkek Dergilerinde (Men's Health-FHM-Esquire-GQ Türkiye Örneğinde) İdeal(leştirilen) Erkek(lik) İmajının İçerik Çözümlemesi. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 10 (20), 164-188.
- Eren, S. (2007). Göç, Toplumsal Değişme ve Din: Avrupa'ya Göç Eden Türkler Bağlamında Bir Değerlendirme. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2), 267-288.
- Erginbaş, O. (2012). *Bir Popüler Kültür Ürünü Olarak Kavak Yelleri Dizisinin Lise Gençliği Üzerinde İmaj Oluşturma Etkisi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, RTV Anabilim Dalı, Radyo Televizyon Bilim Dalı, Konya.
- Ergün, M. (2005). Medreseler ve İmam-Hatip Liseleri. Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı. Bildiri ve Tartışmalar. 7-9 Nisan 2005. Malatya: İnönü Üniversitesi yay. 109- 121.
- Erkan, R. (2013). Türkiye'de ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Boşanma (Ed. S. Eyigün, R. Günay, Ö. Ergün & H. Yıldız). *Tüm Yönleriyle Boşanma*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi. 11-20.
- Eroğlu, C. (2007). 2007 Cumhurbaşkanı Seçimi Bunalımından Çıkarılabilecek Dersler. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 62 (3), 167-181.
- Ertit, V. (2017). *Secularization of Alevi in Turkey. An Extension of Steve Bruce's Secularization Paradigm and Its Application to Alevi Communities in Turkey*. Yayımlanmamış doktora tezi, Radboud Üniversitesi, Hollanda.
- , (2017). Din Merkezli Sekülerleşme Kavramı Yerine Metafizik Merkezli Sekülerleşme Kavramı. *Mütefekkir*, 4 (8), 297-312.
- , (2018). Secularization: The Decline of the Supernatural Realm, *Religions*, 9 (92).
- , (2018). God is Dying in Turkey as Well: Application of Secularization Theory to a Non-Christian Society, *Open Theology*, 4, 192-211.

- , (2019). Direnen Teori: Sekülerleşme. (Ed. M. A. Kirman & V. Ertit). *Sekülerleşme Tartışmaları*. Ankara: Kadim.
- Espenak, F. (t.y.). Solar Eclipses: 2091-2100. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://eclipse.gsfc.nasa.gov/SEdecade/SEdecade2091.html>
- European Commission. (2015). Demography Report. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://ec.europa.eu/eurostat/documents/3217494/6917833/KE-BM-15-003-EN-N.pdf/76dac490-9176-47bc-80d9-029e1d967af6>
- Evans, G. & Northmore-Ball, K. (2012). The Limits of Secularization? The Resurgence of Orthodoxy in Post-Soviet Russia. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51 (4), 795-808.
- Evcili, F., Cesur, B., Altun, A., Güçtaş, Z. & Sümer, H. (2013). Evlilik öncesi cinsel deneyim: Ebelik bölümü öğrencilerinin görüş ve tutumları. *Gümüşhane Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, 2 (4), 486-498.
- Eze, E. C. (2002). Answering the Question, 'What Remains of Enlightenment'. *Human Studies*, 25 (3): 281-288.
- Farid, M. (2013). Mahtap Farid to Alan Eyre: What part of Public Diplomacy don't you understand? [Web log post]. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://uspublicdiplomacy.blogspot.com/2013/05/what-part-of-public-diplomacy-dont-you.html>
- Farooq, M. O. (2012). Exploitation, profit and the riba-interest reductionism. *International Journal of Islamic and Middle Eastern Finance and Management*, 5 (4), 292-320.
- Fenn, R. K. (1969). The Secularization of Values: An Analytical Framework for the Study of Secularization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 8 (1), 112-124.
- Ferry, L. & Gauchet, M. (2005). *Dinden Sonra Dinsellik*. (Çev. C. Utku). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Fetzer, J. S. & Soper, J. C. (2005). *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Firat, K. (2005). Ankara'da Bir Alan Araştırması: Aleviliğin ve Dinsel Kimliğin Alevilerce Algılanması. *Kırkbudak*, 1 (1), 50-69.
- Fichten, C. S. & Sunerton, B. (1983). Popular horoscopes and the "Bar-num effect". *The Journal of Psychology*, 114 (1), 123-134.
- Finer, L.B. (2007). Trends in Premarital Sex in the United States, 1954-2003. *Public Health Reports*, 122 (1), 73-78.

- Finke, R. & Stark, R. (1988). Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906. *American Sociological Review*, 53 (1), 41-49.
- Friedman, M. (1982). *Capitalism and Freedom*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- , (2008). *Kapitalizm ve Özgürlük*. (Çev. N. Himmetoğlu). İstanbul: Plato Yayınları.
- Froese, P. (2005). Secular Czechs and Devot Slovaks: Explaining Religious Differences. *Review of Religious Research*, 46 (3), 269-283.
- Gallup. (2017, 15 Mayıs). US Support for Gay Marriage Edges to New High. Erişim tarihi ve linki: <http://news.gallup.com/poll/210566/support-gay-marriage-edges-new-high.aspx>.
- Ganbarov, A. (2009). *Azerbaycan'ın Astara İline Bağlı Lovayın Köyünde Sosyal ve Dinî Hayat*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Konya.
- Gaskill, N. J. (1997). Rethinking Protestantism and Democratic Consolidation in Latin America. *Sociology of Religion*, 58 (1), 69-91.
- Gazeteciler.com. (2010, 27 Haziran). Dikkat! Şahin K. gözlerini Helin'e dikti. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım, 2018, www.gazeteciler.com/haber/dikkat-ahin-k-gzlerini-heline-dikti/176143
- Gencer, B. (2000). Türkiye'de laikliğin tarihî dinamikleri. *Toplum ve Bilim*, (84), 151-171.
- Giddens, A. (2006). *Sociology*. (5th. ed). Cambridge: Polity Press.
- , (2012) *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Gill, A. (1999). Government Regulation, Social Anomie and Protestant Growth in Latin America. *Rationality and Society*, 11 (3), 287-316.
- Girgin, Ü. H. (2017). Yeni Medya Teknolojileri, Pornografi ve Kültürel Dönüşüm. *Atatürk İletişim Dergisi*, (12), 69-98.
- Glock, C.Y. (1962). On the Study of Religious Commitment. *Religious Education*, 57(4), 98-110.
- Goldmann, L. (1968). *The Philosophy of the Enlightenment, The Christian Burgers and the Enlightenment*. (Alm.'dan Ing.'ye Çev. H. Maas). London: Routledge & Kegan Paul.
- Gorman, L. (1993). Discrimination. (Ed. D. R. Henderson). *Fortune Encyclopedia of Economics*. New York, NY: Warner Books.

- Gorski, P. S. (2000). Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe. *American Sociological Review*, 65 (1), 138-167.
- , (2003). Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research. (Ed. M. Dillon). *Handbook of the Sociology of Religion*. New York, NY: Cambridge University Press. 10-122.
- Gökarkınel, B & Secor, A. J. (2015). İslam on the Catwalk: Marketing Veiling-Fashion in Turkey. (Ed. D. Brunn). *The Changing World Religion Map*. Dordrecht: Springer. 2581-2595.
- Gökengin, D., Yamazhan, T., Özkaya, D., Aytuğ, Ş., Ertem E., Arda, B. & Serter, D. (2003). Sexual Knowledge, Attitudes, and Risk Behaviors of Students in Turkey. *Journal of School Health*, 73 (7), 258-63.
- Göle, N. (2008). *Melez Desenler*. (3. Basım). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- , (2012). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. (Çev. E. Ünal). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Greenberg, U. (2014). *The Weimar Century: German Emigrés and the Ideological Foundations of the Cold War*. Princeton, NY: Princeton University Press.
- Griswold, D. T. (2002, 1 Mayıs). Seven Moral Arguments for Free Trade. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.cato.org/publications/commentary/seven-moral-arguments-free-trade>
- Günay, Ü. (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı.
- , (2006). Kuramsal yaklaşım ve Türk sosyolojisi. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (21), 509-542.
- Gündoğdu, Y. B. (2017). Seçmeli Din Dersleri Neden Tercih Edilmiyor? (Ordu İli Örneği). *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (32), 557-582.
- Gündüz-Hoşgör, A. & Smits, J. (2002). Inter-marriage between Turks and Kurds in contemporary Turkey: Inter-ethnic relations in an urbanizing environment. *European Sociological Review*, 18 (4), 417-432.
- Günerigök, M. (2018). *Risk Toplumu ve Din. Yeni bir Sosyolojiye Doğru*. Ankara: Maarif Mektepleri.
- Güngör, Ö. (2012). 1.5 ve 2. Nesil Türk Gençlerinin Ailede Dini Sosyalleşmeleri: New Jersey, USA Örneği. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53 (2), 85-119.

- Gür, B. S. & Kurt, T. (2011). Türkiye’de Ailelerin Eğitim İhtiyaçları. *Aile ve Toplum*, 7 (27), 33-62.
- Güven, A. (2014). Gezi’nin Dili: Göstergibilimsel Bir İnceleme. *İnsan&İnsan*. (2), 19-29.
- Gwartney, J., Lawson, R. & Hall, J. (2017). *Economic Freedom of the World: 2017*. Annual Report. Vancouver: Fraser Institute.
- Haber 7. (2013, 12 Aralık). Esra Erol’un Programında Olay Sözler. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.haber7.com/televizyon/haber/1104768-esra-erolun-programinda-olay-sozler>
- Haber İzlenim. (2018, 24 Mayıs). Türkiye’de Okuryazarlık oranı yükseldi. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.haberizlenim.com/turkiyede-okur-yazarlik-orani-yukseldi-5556h.htm>
- Haber55. (2016, 20 Haziran). Eşcinseller Samsun’da 3. Onur Yürüyüşü yaptı. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.haber55.com/escinseller-samsunda-3-onur-yuruyusu-duzenledi/>
- Haber Türk. (2010, 7 Temmuz). Alevi Hukuku Yargıdan Döndü. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.haberturk.com/yasam/haber/530031-alevi-hukuku-yargidan-dondu>
- , (2011, 14 Kasım). Nikahsız Birliktelikler teşvik mi ediliyor? Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.haberturk.com/polemik/haber/687741-nikahsiz-birliktelikler-tesvik-mi-ediliyor>
- , (2013, 16 Eylül). İşte Türkiye’nin En Çok Porno Arayan 3 İli. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.haberturk.com/ekonomi/teknoloji/haber/877995-iste-turkiyenin-en-cok-porno-arayan-3-ili#>
- , (2015, 26 Şubat). Devlet Onaylı Ateizm Derneği. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.haberturk.com/yasam/haber/940892-devlet-onayli-ateizm-dernegi>
- Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü. (1999). *Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması 1998*. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.hips.hacettepe.edu.tr/pdf/TNSA1998-AnaRapor.pdf>
- , (2004). *Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması 2003*. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.hips.hacettepe.edu.tr/pdf/TNSA2003-AnaRapor.pdf>
- , (2009). *Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması 2008*. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.hips.hacettepe.edu.tr/TNSA2008-AnaRapor.pdf>

- , (2014). *Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması 2013*. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, http://www.hips.hacettepe.edu.tr/tnsa2013/rapor/TNSA_2013_ana_rapor.pdf
- Hacıoğlu, S. (2016). *Sekülerleşme Sürecinin Muhafazakâr Kadın Algısı Üzerindeki Etkileri*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Rize.
- Hadaway, C. K. & Marler, P. L. (2005). How Many Americans Attend Worship Each Week? An Alternative Approach to Measurement. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 44 (3), 307-322.
- Hadden, J. K. (1987). Toward Desacralizing Secularization Theory. *Social Forces*, 65 (3), 587-611.
- , (1995). Religion and the Quest for Meaning and Order: Old Paradigms, New Realities. *Sociological Focus*, 28 (1), 83-100.
- Hakyemez, C. (2014). Tekke ve Zaviyeler Kanunu Çerçevesinde Alevîlik-Bektaşîlik. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (25), 161-174.
- Hamilton, B. (2003). *The Christian World of The Middle Ages*. Gloucestershire: Sutton.
- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi*. (Çev. P. N. Taneli). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Harman, P. M. (1983). *The Scientific Revolution*. London and New York: Mathuen.
- Harry, J. (1974). Urbanization and the Gay Life. *The Journal of Sex Research*, 10 (3), 238-247.
- Hartwell, R. M. (1965). The Causes of the Industrial Revolution: An Essay in Methodology. *The Economic History Review*, 18 (1), 164-182.
- Hasanov, B. (2018). Dinin Toplumsal Boyutunun İncelenmesinde Yorumlayıcı Yaklaşımın Kullanımı: İmkânlar ve Sınırlar. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7 (2), 1307-1319.
- Hay, D. A. (2014). An Investigation into the Swiftiness and Intensity of Recent Secularization in Canada: Was Berger Right?. *Sociology of Religion*, 75 (1), 136-162.
- Hayek, F. A. (1944). *Özgürlük Yolu*. (Çev. T. Feyzioğlu) Ankara: Liberte.
- Hayes, C. J. H. (1919). *A Political and Social History of Modern Europe*. New York: The MacMillan.

- Hazır, M. (2012). Postsekülerliğin Gelişi: 21. Yüzyılda Sekülerliğin Sosyolojisini Yapmak. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7 (2), 141-154.
- Hazlitt, H. (2012). *The Foundations of Morality*. Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute.
- Heelas, P. & Woodhead, L. (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Heimsoeth, H. (1986). *Immanuel Kant'ın Felsefesi*. (Çev. T. Mengüşoğlu). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Heintz, P., Held, T. & Levy, R. (1975). Family Structure and Society. *Journal of Marriage and Family*, 37 (4), 861-870.
- Hervieu-Léger, D. (2000). *Religion as a Chain of Memory*. (Fra'dan İng.'ye çev. S. Lee). Cambridge: Polity Press.
- Hirschle, J. (2010). From religious to consumption-related routine activities? Analyzing Ireland's economic boom and the decline in church attendance. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 49 (4), 673-687.
- Hood, J. (1998, 1 Ağustos). Capitalism: Discrimination's Implacable Enemy. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://fee.org/articles/capitalism-discriminations-implacable-enemy/>
- Hughes, J., Sharrock, W. & Martin, P. J. (1995). *Understanding Classical Sociology: Marx, Weber, Durkheim*. London: SAGE Publications.
- Human Rights Watch (2017). World Report 2017. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, https://www.hrw.org/sites/default/files/world_report_download/wr2017-web.pdf
- Hürriyet. (2007, 18 Şubat). Diyanet: Domuz eti cinsiyet hayatını olumsuz etkiler. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.hurriyet.com.tr/diyanet-domuz-eti-cinsiyet-hayatini-olumsuz-etkiler-5973822>
- , (2008, 12 Mayıs). Demet Akbağ Röportajı. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, http://www.hurriyet.com.tr/magazin/haber/8915058_p.asp
- , (2014, 25 Eylül). İstanbul'da Siradışı Bir Düğün. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.hurriyet.com.tr/istanbul-da-siradisi-bir-dugun-duzen-karsisinda-gizlenmedik-27260988>
- , (2016, 7 Ocak). Pornhub 2015 verilerini açıkladı. Türkiye'nin pornuyu nereden izlediği ortaya çıktı. Erişim tarihi ve linki: 15 Aralık 2018, www.hurriyet.com.tr/gundem/pornhub-2015-verilerini-acikladi-turkiyenin-pornoyu-nereden-izledigi-ortaya-cikti-40037373

- , (2016, 2 Mart). Murat Boz Meme Küçültme Ameliyatı Oldu. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.hurriyet.com.tr/murat-boz-gogus-kucultme-ameliyatı-oldu-40062706>
- , (2018, 17 Ekim). Antalya Valisi açıkladı... Kahvaltı ve sigara yasağı başladı. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, www.hurriyet.com.tr/gundem/antalya-valisi-acikladi-kahvalti-ve-sigara-yasagi-basladi-40989732
- Iannaccone, L. R. (1991). The Consequences of Religious Market Structure. *Rationality and Society*, 3 (2), 156-177.
- Independent. (2013, 11 Eylül). Pope Francis assures atheists: You don't have to believe in God to go to heaven. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.independent.co.uk/news/world/europe/pope-francis-assures-atheists-youdont-have-to-believe-in-god-to-go-to-heaven-8810062.html>
- İlhan, F. (2014). *Efsane ve Mitlerin İşlevleri ve Modern Toplumdaki Yansımaları: Sarkız Efsanesi Örneği*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Bursa.
- İnce, Ö. (2012, 4 Mart). Laikleşme Süreci Dindarlaşma Süreci. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.hurriyet.com.tr/laiklesme-sureci-dindarlasma-sureci-20051654>
- Jones, C. (2009). Enlightenment. (Ed. B. Kümin). *The European World 1500-1800, An Introduction to Early Modern History*. London: Routledge. 225-235.
- Joukhador, J., Blaszczynski, A. & Maccallum, F. (2004). Superstitious beliefs in gambling among problem and non-problem gamblers: preliminary data. *Journal of Gambling Studies*, 20 (2), 171-80.
- Kalay, A. (2012). Namus ve Toplumsal Cinsiyet. *Mediterranean Journal of Humanities*, 11/2, 151-163.
- Kanburoğlu, Ü. B. (2011). *Popüler Kültür Din Eğitimi İlişkisi: İmam Hatip Liseleri Örneği*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü / Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı / Din Eğitimi Bilim Dalı, İstanbul.
- Kant, I. (1998 [1787]). *Critique of Pure Reason*. (Alm.'dan İng.'ye çev. ve ed. P. Guyer & A. W. Wood). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaos GL. (2014, 12 Haziran). Malatya'da LGBTİ Onur Yürüyüşü. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=16832>

- , (2017, 7 Nisan). Türkiye'nin ilk "eşcinsel çift youtube kanalı" yanında. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=23493>
- Kaplan, Y. (2016, 11 Nisan). Sekülerleşme felaketi ve dünyaya diriltici soluk üfleyecek öncü kuşakların gelişi... Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/yusufkaplan/sekulerleme-felaketi-ve-dunyaya-diriltici-soluk-ufleyecek-oncu-kuaklarin-gelii-2028131>
- Karaarslan, F. (2015). Endişeli Muhafazakârlar Çağı Kitap Kritiği. *İnsan ve Toplum Dergisi*, 5 (9), 151-155.
- Karaaslan, S. (2010). *1980 Sonrası Türk Toplumunda Din Eksenli Dönüşümlerin Kadın Kıyafetlerinin Değişimine Yansımaları*.Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Bilim Dalı, İstanbul.
- Karadağ, M. A. & Saraçoğlu, B. (2015). Çok Boyutlu Yoksulluk Analizi: Türkiye-AB Karşılaştırması. *Amme İdaresi Dergisi*, 48 (4), 129-159.
- Karaköse, A. (2014, 23-25 Ekim). Modern Hayatta Din ve Geleneğe Dair Yeni Okumalar. III. Uluslararası Felsefe Kongresi, 68-80, Bursa.
- Karakuş, A. (2006). *İslam Hukuk Kaynaklarındaki Faiz Kavramının Modern Ekonomi Bağlamında Yeniden Değerlendirilmesi*.Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Konya.
- Karaman, H. (2009, 9 Ekim). Kadınlarla Tokalaşmak. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/kadinlarla-tokalamak-18953>
- Kasper, W. (2002). *Economic Freedom and Development*. New Delhi: Centre for Civil Society.
- Katzenstein, P. J. (2010). "Walls" between "Those People"? Contrasting Perspectives on World Politics. *Perspectives on Politics*, 8 (1), 11-25.
- Kaymak, Y., Açikel, C. H., Göçgeldi, E. & Güleç, M. (2006). Üniversite Öğrencilerinin Cinsel Yolla Bulaşan Hastalıklar Hakkında Bilgi Düzeylerinin Saptanması. *Türkiye Klinikleri Dermatoloji Dergisi*, 16 (4), 153-159.
- Kazempur, A. & Rezaei, A. (2003). Religious Life under Theocracy: The Case of Iran. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42 (3), 347-361.
- Kenevir, F. & Koçak Kurt, Ş. (2016). Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Din Temalı Tez Çalışmaları Üzerine Bir Değerlendirme. *Dini Araştırmalar*, 19 (49), 347-383.

- Keskin, Y. M. (2001). Kırsal Kesimde Yaşayan Alevilerde Doğum Geleneğine İlişkin İnanç ve Uygulamalar (Elazığ Sün ve Sedeftepe Köyleri Örneği). *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 41-54.
- Kılıç, A. F. & Ağçoban, S. (2013/2). Gelenek ve Modernizm Bağlamında İslam. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XV (28), 223-242.
- Kır, Z. (2014). *Türkiye’de Değişen Muhafazakârlık - Acıbadem Örneği*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, İstanbul.
- Kırboğa, Z. (2016). Modernleşmenin Kurguladığı Kent Tasarımı. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu Dergisi*, 19 (1), 239-257.
- Kids Rights Index. (2016). Kids Righths Index 2016. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.kidsrightsindex.org/Portals/5/The%20KidsRights%20Index%202016%20-%20Research%20Report.pdf?ver=2016-05-12-160259-830>
- , (2017). Kids Righths Index 2017. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.kidsrightsindex.org/Portals/5/The%20KidsRights%20Index%202017.pdf?ver=2017-05-11-124125-077>
- Kilp, A. (2009). Secularization of society after Communism: Ten Catholic Protestant Societies. *ENDC Proceedings*, 12, 194-231.
- Kirman, M. A. (2005a). *Din ve Sekülerleşme. Üniversite Gençliği Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Adana: Karahan Kitapevi.
- , (2005b). Din ve Eğlence Kültürü. KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mezuniyet Gecesi Hakkında Sosyolojik Bir Değerlendirme. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (6), 17-42.
- , (2013). Rasyonel Seçim Kuramı. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (22), 66-98.
- , (2014). Yeni Dinî Hareketler: Tanım ve Kapsam. (Ed. S. Turan & F. Sancar). *Yeni Dinî Hareketler*. İstanbul: Açılım Kitap. 13-26.
- , (2015). Sekülerleşme ve Dinin Geleceği. (Ed. M. A. Kirman & İ. Çapcıoğlu). *Sekülerleşme, Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: OTTO. 339-354.
- , (2016). *Din Sosyolojisi Sözlüğü*. Adana: Karahan.

- Kirman, M. A. & Özbolat, A. (2017). İslam, Kutsal ve Seküler. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 19-41.
- Klausen, J. (2009). Why religion has become more salient in Europe: Four working hypotheses about secularization and religiosity in contemporary politics. *European Political Science*, 8 (3), 289-300.
- Koç, İ., Eryurt, M. A., Adalı, T., Seçkiner, P. (2009). Türkiye'nin Demografik Dönüşümü, Doğurganlık, Anne-Çocuk Sağlığı ve Beş Yal Altı Ölüm-lerdeki Değişimler:1968-2008. Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, http://www.hips.hacettepe.edu.tr/TurkiyeninDemografikDonusumu_220410.pdf
- Koçyiğit, O. T. (2012). İnfertilite ve sosyo-kültürel etkileri. *İnsanbilim Dergisi*, 1 (1), 27-37.
- Koestler, A. (1990). *The Sleepwalkers, A History of Man's Changing Vision of the Universe*. London: Penguin Books.
- Korkmaz Çetin, S., Bildik, T., Erermiş, S., Demiral, N., Özbaran, B., Tamar, M. & Aydın, C. (2008). Erkek Ergenlerde Cinsel Davranış ve Cinsel Bilgi Kaynakları: Sekiz Yıl Arayla Değerlendirme. *Türk Psikiyatri Dergisi*, 19 (4), 390-97.
- Köse, A. (2002). *Sekülerizm Sorgulanıyor*. İstanbul: Ufuk Kitapları.
- , (2006). Sekülerleşme teorileri bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme. (Ed. A. Köse). *Laik ama Kutsal*. İstanbul: Etkileşim Yayınları. 11-18.
- , (2014a). Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme (Ed. A. Köse). *Kutsala Dönüş*. İstanbul: Timaş. 171-181.
- , (2014b). Modernleşme, Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar. (Ed. A. Köse). *Kutsala Dönüş*. İstanbul: Timaş. 11-39.
- , (2014c). Sekülerlerden Kutsala Yolculuk. (Ed. A. Köse). *Kutsala Dönüş*. İstanbul: Timaş. 128-145.
- Köse, A. & Ayten, A. (2009). Bâtıl İnanç ve Davranışlar Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Analiz. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX (3), 45-70.
- , (2018). *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş.
- Kur'an-ı Kerim. Diyanet İşleri Başkanlığı Meali. Erişim linki: <http://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/bakara-suresi-2/ayet-275/diyanet-isleri-baskanligi-meali-1>
- Kurt, A. (2009). Dindarlığı etkileyen faktörler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 1-26.
- Kuyucuoğlu, İ. (2008). *Batı'da Din Sosyolojisi*. Ankara: Eskiyeşi Yayınları.

- Küçükşen, K. (2011). *Din Motivasyonlu Ekonomik Organizasyonlarda Yaşanan Olumsuz Tecrübelerin Din Algısı Üzerindeki Etkileri (İslâmi Holding Yatırımcıları Üzerine Bir Araştırma)*. Yayımlanmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Konya.
- Landes, D. S. (2003). *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latané, B. (1981). The Psychology of Social Impact. *American Psychologist*, 36 (4), 343-356.
- Lechner, F. (1991). The Case against Secularization: A Rebuttal. *Social Forces*, 69 (4), 1103-1119.
- Leick, G. (2010). *Historical Dictionary of Mesopotamia*. Lanham, MD: Scarecrow Press.
- Lorenz, R. D., Jackson, B. K., Barnes, J. W., Spitale, J. N., Radebaugh, J., & Baines, K. H. (2011). Meteorological Conditions at Racetrack Playa, Death Valley National Park: Implications for Rock Production and Transport. *Journal of Applied Meteorology and Climatology*, 50 (12), 2362-75.
- Lotfi, A., Kabiri, S. & Ghasemlou, H. (2013). Değerler Değişimi ve Kuşaklararası Çatışma: İran Khoy Kenti Örneği. *Eskişehir Osmangazi University Journal of Social Sciences*, 14 (2), 93-113.
- Luckmann, T. (1963). On Religion in Modern Society: Individual Consciousness, World View, Institution. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2 (2), 147- 162.
- , (1967). *The Invisible Religion: the problem of religion in modern society*. New York, NY: Macmillan.
- , (1979). The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies. *Japanese Journal of Religious Studies*, 6 (1/2), 121-137.
- Lyell, C. (2009 [1863]). *Geological Evidence of the Antiquity of Man*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Machan, T. (2004). Mülkiyet Hakları ve Kapitalizmi Savunmak. (Çev. B. Akın). *Piyasa*, 9, 21-30.
- Macit, M. (2010). Laiklikle İlgili Sosyal Temsillerin Yeniden Üretimi ve Medya. *Ekev Akademi Dergisi*, 14 (44), 19-36

- MAK Danışmanlık. (2015, Temmuz). Toplumun Din Algısı ve Dine Bakışı. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.makdanismanlik.org/03-10temmuz-2015-toplumun-din-algisi-ve-dine-bakisi/>
- , (2017, Temmuz). Türkiye’de Toplumun Dine ve Dinî Değerlere Bakışı. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.makdanismanlik.org/turkiyede-toplumun-dine-ve-dini-degerlere-bakisi/>
- Maland, D. (1986). *Europe in the Seventeenth Century*. Hong Kong: Macmillan
- Malkara Son Haber. (2013, 26 Mayıs). Malkara’da 24 Köy Yağmur Duasına Çıktı. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.malkarasonhaber.com/malkarada-24-koy-yagmur-duasina-cikti/>
- Manço, U. (2010). Corporéités, ascétismes et sécularisation dans le discours de la confrérie Naqshbandi turque contemporaine. *Social Compass*, 57 (4), 479-492.
- Martin, D. (1965). Towards eliminating the concept of secularization. (Ed. J. Gould). *Penguin Survey of the Social Sciences 1965*. Harmondsworth: Penguin. 169-182.
- , (1978). *General Theory of Secularization*. Oxford: Basil Blackwell.
- , (2005). Secularisation and the Future of Christianity. *Journal of Contemporary Religion*, 20 (2), 145-160.
- Martin, J. S., Hamilton, B. E., Osterman, M. J. K., Driscoll, A. K. & Mathews, T. J. (2017). Births: Final Data for 2015. *National Vital Statistics Reports*, 66 (1), 1-70.
- Martin, R. (1972). The Two Cities in Augustine’s Political Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, 33 (2), 195-216.
- Marx, K. & Engels, F. (2008). *On Religion*. Mineola: Dover Publications.
- Mason, M. (2002, 31 Ekim-3 Kasım). *New Turns in the Secularization Debate*. Paper presented at the Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, Salt Lake City, UT.
- Maxfux (2013, 2 Nisan). Iran Which We don’t Know. [Web log post]. Retrieved from <http://maxfux.livejournal.com/265190.html>
- McCabe, J. (1916). *Crises in The History of the Papacy, A study of twenty famous Popes whose careers and whose influence were Important in the development of the Church and in the history of the World*. New York, NY: The Knickerbocker.
- McElroy, W. (1998, 1 Haziran). The Origin of Religious Tolerance. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.independent.org/publications/article.asp?id=153>

- McIntosh, E. (2015). Belonging without Believing: Church as Community in an Age of Digital Media. *International Journal of Public Theology*, 9 (2), 131-155.
- McKeown, T. & Record, R. G. (1962). Reasons for the Decline of Mortality in England and Wales During the Nineteenth Century. *Population Studies*, 16 (2), 94-122.
- Meçi, N. (2005). *Modernleşme, Sekülerleşme ve Protestanlaşma sürecinde Değişen Kentte Dini Hayat ve Fetva Soruları*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Mert, N. (2009, 23 Mart). Zenginleştikçe Laikleşiyorlar mı? Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.hurriyet.com.tr/zenginlestikce-laikleliyorlar-mi-11266801>
- Meşe, İ. (2016). Tüketim, Din ve Kadın Bağlamında İslamî Moda Dergileri. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 (1), 95-110.
- Miller, T., Kim, A. B. & Roberts, J. M. (2018). 2018 Index of Economic Freedom. Massachusetts: The Heritage Foundation.
- Millî Eğitim İstatistikleri 2017/18. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, http://sgb.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_09/06123056_meb_istatistikleri_orgun_egitim_2017_2018.pdf
- Milliyet. (2012, 6 Ocak). Evrimi Çökerten Deliller. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://blog.milliyet.com.tr/evrimi-cokerten-deliller-8---archaeopteryx-iddiasi-nasil-curutuldu/Blog/?BlogNo=344082>
- , (2012, 15 Haziran). Boyner'in Kürtaj Çıkışına Arınc'tan Azar. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://siyaset.milliyet.com.tr/boyner-in-kurtaj-cikisina-arinc-tan-azar/siyaset/siyasetdetay/15.06.2012/1554183/default.htm>
- Misachi, J. (2018, 5 Mart). Countries with the Most Jailed Journalists. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.worldatlas.com/articles/countries-with-the-most-jailed-journalists.html>
- Mises, L. V. (1972). *The Anticapitalistic Mentality*. Grove City, PA: Libertarian Press.
- , (1981). *Socialism, An Economic and Sociological Analysis*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Mitchell, C. (2006). *Religion, Identity and Politics in Northern Ireland*. Burlington: Ashgate.
- Mohanty, M. (1989). Secularism: Hegemonic and Democratic. *Economic and Political Weekly*, 24 (22), 1219-1220.

- Morris, J. (2006, 7 Eylül). The Role of Market Institutions in Enabling Adaptation to Climate Change. Reason Foundation. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://reason.org/news/show/the-role-of-market-institution>
- Morrison, K. (1995). *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought*. London: SAGE Publications.
- Motta, R. (2014). Religious Tendencies in Brazil: Disenchantment, Secularization, and Sociologists. (Ed. G. Giordan & E. Pace). *Religious Pluralism*. Switzerland: Springer. 171-184.
- Mountford, B. (2011). *Christian Atheist: Belonging without Believing*. Hants: O-Books.
- Munzuroğlu, D. (2012). *Dersim Aleviliği*. İstanbul: FAM Yayınları.
- Mutlu, K. (1996). Examining Religious Beliefs among University Students in Ankara. *The British Journal of Sociology*, 47 (2), 353-359.
- NASA. (t.y.). What Are Asterooids and Comets. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://neojpl.nasa.gov/faq/#ast>
- Neuman, W. L. (2013). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*. (Çev. S. Özge). Ankara: Yayın Odası.
- Nigam, A. (2007, 2 Ekim). Aditya Nigam'ın ismi "Secularizm has become another religion" olan Etienne Balibar Röportajı. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://kafila.org/2007/10/02/%E2%80%98secularism-has-become-another-religion%E2%80%99-%E2%80%93-etienne-balibar/>
- Nişanyan, S. (2016). *Yanlış Cumhuriyet*. (9. Basım). İstanbul: Everest Yayınları.
- Norris, P. & Inglehart, R. (2007). Uneven Secularization in the United States and Western Europe. (Ed. T. Banchoff). *Democracy and the New Religious Pluralism*. New York: Oxford University Press. 31-57.
- , (2008). *Sacred and Secular, Religion and Politics Worldwide*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Norris, R. D., Norris, J. M., Lorenz, R. D., Ray, J. & Jackson, B. (2014). Sliding Rocks on Racetrack Playa, Death Valley National Park: First Observation of Rocks in Motion. *PLoS ONE*, 9 (8): e105948.
- NTV. (2010, 3 Şubat). 'Peygamber' diyen AK Partili'ye ihraç. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.ntv.com.tr/turkiye/peygamber-diyen-ak-partiliye-ihrac,tcyQEPpYpEKHyIMB1Qixfw>

- NTVMSNBC. (2012, 25 Mayıs). Erdoğan Kürtaj Cinayettir. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.ntvmsnbc.com/id/25352507/>
- Nüfus Bilim Derneği. (2007, Aralık). 2007 Türkiye Gençlerde Cinsel Sağlık ve Üreme Sağlığı Araştırması. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, www.nd.org.tr/images/other/245.pdf
- Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü. (2016, 10 Ekim). İsim İstatistikleri. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.nvi.gov.tr/hizmetlerimiz/istatistikler/isim-istatistikleri>
- Odabaşı, F. (2016). *Gençlerde Din ve Sivil İtaatsizlik*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- OECD. (2001). *Trends in International Migration (Report 2001)*. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, Retrieved from <http://www.oecd.org/els/mig/2508596.pdf>
- Okşar, Y. (2018). İslam Ahlâkı ve Kapitalizm. (Ed. N. Çalışkan). *Modernleşme Sürecinde Müslümanlar*. Ankara: Nobel. 204-255.
- Okumuş, E. (2009). Toplumsal Değişme ve Din. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (30), 323-347.
- Okutan, B. B. (2013). *Popüler Kültür Din ve Kadın*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- Olgun, H. (2012). Hristiyanlık ve Sekülerleşme ilişkisi ya da Seküler Dindarlığın Teolojisi. *İnsan & Toplum*, 2 (4), 135-156.
- Ozan, Ö. (2013). *Din Görevlisinin Toplumsal İmajını Etkileyen Faktörler (Samsun Örneği)*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Ondokuzmayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Samsun.
- Ozan, S., Aras S., Semin S., Orcin E., (2005). Sexual attitudes and behaviors among medical students in Dokuz Eylul University, Turkey. *The European Journal of Contraception and Reproductive Health Care*, 10 (3), 171-183.
- Öz, N. (1995). *İlgin'in Tekke Küyündeki Manevi Halk İnançlarına Sosyolojik Bir Yaklaşım*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Konya.
- Özalp, S., Tanır, H. M., İlgin, H., Karataş, A. & İlgin, B. (2012). Eskişehir Os-mangazi Üniversitesi Tıp ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Cinsel Yolla Bulaşan Hastalıklar ve Aile Planlaması Konusundaki Bilgi ve Tutumlarının Değerlendirilmesi. *Düzce Tıp Dergisi*, 14 (3), 18-21.
- Özay, M. (2007). *Sekülerleşme ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık.

- Özben, M. (2015). *Yapay Kutsallıklar-Post Modern Dönemde Kutsallıkların Ölümçül Sıçrayışı*. Ankara: Siyasal.
- Özboilat, A. (2014). Hutbelerde Söylem Değişimi - Diyanet Hutbeleri Örneği. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7 (29), 662-679.
- Özcan, Y. Z. (1990). Ülkemizdeki Cami Sayıları Üzerine Sayısal Bir İnceleme. *Journal of Islamic Research*, 4 (1), 5-20.
- Özdemir, İ. M. (2012). *Turizmde Yeni Bir Pazar Bölümü Olarak İslamî Turizm: Dindar Müslüman Turistler ve İslamî Otelere Yönelik Bir Araştırma*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Turizm İşletmeciliği ve Otelcilik Anabilim Dalı, Balıkesir.
- Özdemir, L., Ayvaz, A. & Poyraz, Ö. (2003). Cumhuriyet Üniversitesi öğrencilerinin cinsel yolla bulaşan hastalıklar konusundaki bilgi düzeyleri. *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 25 (1), 10-4.
- Özdemir, U. (2003). Türkiye’de Kadın Kıyafetinde Modernleşme Süreci ve Medyanın Etkisi. *Köprü Dergisi*, (84). Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=570>
- Özden, M. (2005). *Müslüman Kelamında Sekülerleşme Süreci*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri (Kelam) Ana Bilim Dalı, Ankara.
- Özelleştirme Daire Başkanlığı. (2017). *Türkiye’de Özelleştirme Uygulamaları-1*. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, http://www.oib.gov.tr/T%C3%BCrk%C3%A7e/Sayfalar/Detay/T%C3%BCrkiyede_%C3%96zelle%C5%9Firme_Uygulamalar%C4%B1/1489152956.html?
- Özgül, G. E. (2015). Yanılsamalar Labirentinde Bir Yanılsama Olarak Özne. (Ed. Ö. Oğuzhan). *İletişimde Sosyal Medya Sosyal Medyada Etkileşim*. İstanbul: Kalkedon. 83-109.
- Özipek, B. B. (2011). *Muhafazakârlık*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Özkan, A. R. (2014). Temel Karakteristikleri. (Ed. S. Turan & F. Sancar). *Yeni Dinî Hareketler*. İstanbul: Açılım Kitap. 27-46.
- Özonur, D. (2016). Televizyon Programlarını Sınıflandırma Sistemleri. «Akıllı İşaretler» Ne işe Yarar? *Global Media Journal Edition*, 6 (12), 214-234.
- Öztürk, A. (2012). Eril Bedenselleşme: Hegemonik Erkek Bedeninin İnşası. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (12), 39-53.

- Palmer D. A. & Winiger, F. (2019). Secularization, Sacralization and Subject Formation in Modern China. (Ed. K. Dean & P. van der Veer). *The Secular in South, East, and Southeast Asia. Global Diversities*. Palgrave Macmillan, Cham. 83-105.
- Partridge, C. (2004). *The Re-Enchantment of the West: Volume I*. London: T & T Clark International.
- Perry, M., Chase, M., Jacob, J., Jacob, M. & Von Laue, T. H. (1989). *Western Civilization*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Perşembe, E. (2003). Modernlik ve Postmodernlikte Din Problemi. *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (14-15), 159-181.
- , (2007). Popüler Dindarlık Çağı Tüketilen İslam. *Eskiye Anadolul İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, (7), 5-12.
- Pew Research Center. (2012). *"Nones" on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation*. Washington, D.C.: Pew Research Center.
- , (2014, 13 Kasım). Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>
- , (2015, 16 Kasım). Event: Is the American Public Becoming Less Religious. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.pewforum.org/2015/11/16/event-is-the-american-public-becoming-less-religious/>
- , (2018, 13 Haziran). The Age Gap in Religion Around the World. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, www.pewforum.org/2018/06/13/the-age-gap-in-religion-around-the-world/
- Pinar, G., Doğan, N., Ökdem, Ş., Algier, L. & Öksüz, E. (2009). Özel bir üniversitede okuyan öğrencilerin cinsel sağlıkla ilgili bilgi tutum ve davranışları. *Tıp Araştırmaları Dergisi*, 7 (2), 105-113.
- Polat, F. (2002). *Sosyal Değişim ve Din İlişkisi (Erzurum Örneği)*. Yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum.
- Pollack, D. & Pickel, G. (2007). Religious Individualization or Secularization? Testing Hypotheses of Religious Change - the Case of Eastern and Western Germany. *The British Journal of Sociology*, 58 (4), 603-632.
- Popper, K. (2002). *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge.

- Radikal. (2014, 1 Ocak). Ak Partili vekil: Erdoğan Allah'ın bütün vasıflarını toplamış bir lider. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.radikal.com.tr/politika/ak-partili-vekil-erdogan-allahin-butun-vasiflarini-toplamis-bir-lider-1171286/>
- Rahman, F. (1964). Riba and Interest. (İng.'ye çev. M. Siddiki). *Islamic Studies*, 3 (1), 1-43.
- Rand, A. (2005). Kapitalizm Nedir?. (Çev. N. Kandemir). *Liberal Düşünce Dergisi*, 37 (Kış), 165-184.
- Raw, L. (2011). *Exploring Turkish Cultures: Essays, Interviews and Reviews*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Redwood, J. (1976). *Reason, Ridicule and Religion, The Age of Enlightenment in England 1660-1750*. London: Thames and Hudson.
- Rowen, H. H. (1960). *A History of Early Modern Europe 1500-1815*. New York, NY: Holt, Rinehart and Winston.
- RTE News. (2015, 23 Mayıs). Ireland says Yes to Same-Sex Marriage. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.rte.ie/news/vote2015/2015/0523/703205-referendum-byelection/>
- Sabah. (2012, 4 Haziran). Diyanet'ten Kürtaj Açıklaması. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.sabah.com.tr/gundem/2012/06/04/diyanetten-kurtaj-aciklamasi>
- , (2014, 20 Ocak). Kıvanç Fit bir vücut için altı ay çalıştı. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.sabah.com.tr/magazin/2014/01/20/kivanc-fit-bir-vucut-icin-alti-ay-calisti>
- Sağır, A. (2015). Endişeli Muhafazakârlar Çağına Bir Prolegomena. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4 (3), 791-809.
- , (2018). Bir Mükâleme: Sekülerleşme Tartışmalarına Dair. *Journal of Social Sciences and Humanities*, 2 (1), 8-24.
- Salisbury, W. S. (1958). Religion and Secularization. *Social Forces*, 36 (3), 197-205.
- Salsman, R. M. (2000, 2 Ocak). What does Competition Mean under Capitalism?. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://capitalismmagazine.com/2000/01/what-does-competition-mean-under-capitalism/>
- Sarmış, M. (2016). *Sinema ve Din (Sekülerleşme Bağlamında Hollywood Sineması Örneği)*. Yayımlanmamış doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

- Scheckel, L. (2013). *Ask a Science Teacher*. New York, NY: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Schram, R. H. (2013). *Mixed Marriage... Interreligious, Interracial, Interethnic*. USA: Xlibris
- Sci-News.com (2014, 14 Eylül). Death Valley Sailing Stones Caught in Action for the First Time. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.sci-news.com/physics/science-death-valley-sailing-stones-02148.html>
- Sevinç, B. (2014). Türkiye’de Dinî Rekabet ve Spritüel Özün Seküler Form Üzerinden Mücadelesi: Sahaja Yoga Örneği. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1), 105-158.
- Sevinç, İ. (2012). Yurtdışında Yaşayan Türklerin Çocuklarının Dini ve Ahlâki Gelişimi ile İlgili Kaygıları ve Bu Kaygıların Camilerdeki Din Eğitimine Etkisi (Hollanda Örneği). *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 11 (40), 248-267.
- Shakespeare, W. (2011). *Venedik Taciri*. (Çev. Ö. Berkkaya). İstanbul: Kitap Zamanı Yayınları.
- Shapin, S. (1996). *The Scientific Revolution*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Sharkey, N. (1950). *Saint Gregory the Great’s Concept of Papal Power*. Yayınlanmamış doktora tezi, The Catholic University of America. Washington, DC, the USA.
- Shiner, L. (1967). The Concept of Secularization in Empirical Research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6 (2), 207-220.
- Sıcak, A. S. (2018). Sosyal Medyada Kur’an Kaynaklı Paylaşımlar -Saffat Suresi 25. Ayet Özelinde-. (Ed. N. Çalışkan). *Modernleşme Sürecinde Müslümanlar*. Ankara: Nobel. 157-203.
- Silva, M. N., Marques, M. M., & Teixeira, P. J. (2014). Testing theory in practice: The example of self-determination theory-based interventions. *European Health Psychologist*, 16 (5), 171-180.
- Simon, W. M. (1956). History for Utopia: Saint-Simon and the Idea of Progress. *Journal of the History of Ideas*, 17 (3): 311-331.
- Sineztezi E Dergi. (2009, 4 Nisan). Türkiye’de Ekonomik Krizler - 1994, 1998-1999 ve 2001 krizleri. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://sinestezi.wordpress.com/2009/04/04/turkiye-de-ekonomik-krizler-1994-1998-1999-ve-2001-krizleri/>
- Sinmez, Ç. Ç. & Aslım, G. (2017). İç Anadolu Bölgesindeki Hayvanlarla İlgili İnaniş ve Uygulamalar Üzerine Bir Değerlendirme. *Bilig*, (81), 205-232.

- Siyez, D. M. & Siyez, E. (2009). Üniversite öğrencilerinin cinsel yolla bulaşan hastalıklara ilişkin bilgi düzeylerinin incelenmesi. *Turkish Journal of Urology*, 35 (1), 49-55.
- Skousen, M. (1994, 30 Haziran). Sorry, Charley, But That's Not Capitalism. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://mskousen.com/1994/06/sorry-charley-but-thats-not-capitalism/>
- Smith, A. (2007 [1776]). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Amsterdam: Metalabri.
- Smith, C. (2008). *Acısız Bilim*. İstanbul: NTV.
- Solmaz, B. (2011). Dine Sosyolojik Bakış Açılarındaki Gelişmeler. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31, 29-54.
- Sorsdahl, K., Stein, D. J., Grimsrud, A., Seedat, S., Flisher, A. J., Williams, D. R. & Myer, L. (2009). Traditional Healers in The Treatment Of Common Mental Disorders in South Africa. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 197 (6), 434-441.
- Souvay, C. L. (1923). The French Papal States during the Revolution. *The Catholic Historical Review*, 8 (4), 485-496.
- Soydan, E. (2009). *Görsel Medyada, Pornografi ve Kültürel Yansımaları*. Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo Televizyon Sinema Anabilim Dalı, İstanbul.
- Sönmez Kara, A. (2013). *Sekülerleşme Teorisi ve David Martin'in Yaklaşımı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Bursa.
- Sönmez, V. (2010). Auguste Comte (1798-1857) Pozitivizm (Olguculuk). *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Elektronik Dergisi*, 3 (3), 161-163.
- Stark, R. (1999). Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, 60 (3): 249-273.
- Stark, R. & Bainbridge, W. S. (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Stark, R. & Finke, R. (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Stark, R. & Iannaccone, L. R. (1994). A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33 (3), 230-252.

- Stark, R., & McCann, J. C. (1993). Market forces and Catholic commitment: Exploring the new paradigm. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32 (2), 111- 124.
- Steup, M. (2011). Empiricism, metaphysics, and voluntarism. *Synthese*, 178 (1), 19-26.
- Strange Sounds (2012, 4 Aralık). Unexplained Earth Phenomenon: The Moving Rocks in Death Valley National Park. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://strangesounds.org/2012/12/unexplained-earth-phenomenon-the-moving-rocks-in-death-valley-national-park-usa.html>
- Sturm, L. (2004). Church-State Relations and the Legal Status of Religious Communities in Slovenia. *Brigham Young University Law Review*, 2004 (2), 607-650.
- Subaşı, N. (2004). *Gündelik Hayat ve Dinsellik*. İstanbul: İZ Yayıncılık.
- , (2010). *Alevi Modernleşmesi*. İstanbul: TİMAŞ.
- , (2015). Cumhuriyet'ten Günümüze Dinsel Modernleşme ve Dinî Yapıların Değişimi. (Ed. L. Sunar). *Türkiye'de Toplumsal Değişim*. Ankara: Nobel. 279-301.
- Sunar, L. (2015). Toplumsal Değişimi Açıklamak: Temel Kavramlar ve Kuramlar. (Ed. L. Sunar). *Türkiye'de Toplumsal Değişim*. Ankara: Nobel. 1-35.
- Sungur, E. (2016). *Postmodern Tüketim Anlayışında Dindar Yaşam Biçimleri*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Suryana, A. (t.y.). Country Report Indonesia. (Ed. C. Jekeli). *Values, Dreams, Ideals. Muslim Youth in Southeast Asia*. Friedrich Naumann Stiftung & Goethe Institut. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://repository.um.edu.my/35897/1/Muslim%20Youth%20Survey%20Malaysia%20Indonesia.pdf>
- Süleymanov, A. (2010). Çağdaş Türk Toplumlarında Aile ve Evlilik İlişkileri. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, (58), 197-216.
- Swanepoel, M. (2006). *Sefaletten Zenginliğe*. (Çev. O. Çakmak & A. Yayla). Ankara: Liman Yayınları.
- Swinford, S. (2013, 10 Temmuz). Most children will be born out of wedlock by 2016. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.telegraph.co.uk/news/politics/10172627/Most-children-will-be-born-out-of-wedlock-by-2016.html>
- Szonyi, M. (2009). Secularization theories and the study of Chinese religions. *Social Compass*, 56 (3), 312-327.

- Şahin, İ. (2016). Müzik ve Din. (Ed. N. Akyüz & İ. Çapcıoğlu). *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafikler Yayınları. 421-430.
- Şahin, H. (2016). Piyasa ve Ahlak. *Liberal Düşünce Dergisi*, (81), 27-37.
- Şahin, M. C. (2009). Popüler Kültürün İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Yaşam Stilleri Üzerindeki Etkisi. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 1-3 (1-6), 167-200.
- Şallı, A. (2014). *Geleneğin Yeniden Üretiminde Dinin Rolü: İstanbul Ünalın Mahallesi Örneği*. Yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, İstanbul.
- Şeker, Z. (2017). Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu. *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi*, 15 (2), 530-541.
- Şen, H. (2018). *Bir Asırlık Çınar, Cahit Tanyol'un Sosyolojik Görüşleri*. İstanbul: Piya Art Yayınları.
- Şen, M. (2010). Transformation of Turkish Islamism and the Rise of the Justice and Development Party. *Turkish Studies*, 11 (1), 59-84.
- Şencan, İ., Üstün, Y. E., Sanisoğlu, S., Özcan, A., Karaahmetoğlu, S., Keskin, H. L. & Keskinkılıç, B. (2016). 2014 Yılı Türkiye Ulusal Anne Ölümlerinin Demografik Verilere Göre Değerlendirilmesi. *Jinekoloji - Obstetrik ve Neonatoloji Tıp Dergisi*, 13 (2), 45-47.
- Şener, C. (2001). *Şamanizm*. İstanbul: Etik.
- Şentürk, R. (2000). Religion as Chain of Memory Kitap Kritiği. *İslam Araştırmaları Merkezi*, 4, 290-294.
- Sugarman, H., Impey, C., Buxner, S., & Antonellis, J. (2011). Astrology Beliefs among Undergraduate Students. *Astronomy Education Review*, 10, 010101.
- T24. (2008, 26 Ağustos). Google'da porno lideriyiz. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://t24.com.tr/haber/google-da-porno-lideriyiz,3565>
- , (2013, 30 Ağustos). A Haber Yayın Danışmanı Bayar: Erdoğan'ı halife olarak tanıyor ve biat ediyorum. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://t24.com.tr/haber/a-haberin-yayin-danismani-erdogan-halife-olarak-taniyor-ve-biat-ediyorum,238301>
- , (2014, 4 Mayıs). Diyanet İşleri Başkanı: Gençlerin küpesine, dövmesine karışılmamalı. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://t24.com.tr/haber/diyanet-isleri-baskani-genclerin-kupesine-dovmesine-karisilmamali,257527>

———, (2018, 14 Kasım). Gazeteci Mine Kırıkkanat: Atatürk benim ilahım, tapıyorum. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://t24.com.tr/video/gazeteci-mine-kirikkanat-ataturk-benim-ilahim-tapiyorum,17290>

Taleb, N. N. (2010). *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*. New York: Random House Trade Paperbacks.

Tanrıverdi, A. (2018). Anadolu Alevi geleneğinde kutsalların bir derlemesi: Adıyaman örneği. *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 3 (5): 139-158.

Taştan, A. (2003). Azerbaycan'da Sosyal-Kültürel Değişme, Din ve Dinsel Canlanma. *Bilig*, (25), 1-39.

Tawney, R. H. (1926). *Religion and the Rise of Capitalism*. New York: Penguin Books.

Taylan, H. H. & Danış, Y. (2016). Sosyal Değişme ve Türkiye'de Boşanma Olgusu. *Mehir Aile*, (3), 41-57.

Taylor, C. (2007). *Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Tecim, E. (2009). Cezaevlerinde Dinî Yaşantı ve Din. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 22, 61-86.

Tekin, M. (2011). Türkiye Toplumunun Dinî Hayatında Postmodern Tezahürler. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (25), 5-28.

Telimen, M. (2012). *Alevi Gençliği ve Ateizm (İstanbul ve Tunceli Örneği)*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, Isparta.

Temel, F. (2018). Batı İletişim Teknolojileri ve Maruz Toplamlar. (Ed. N. Çalıkan). *Modernleşme Sürecinde Müslümanlar*. Ankara: Nobel. 256-282.

Tesla, N. (2002). *Nikola Tesla on His Work With Alternating Currents and Their Application to Wireless Telegraphy, Telephony, and Transmission of Power: An Extended Interview*. (Ed. L. Anderson). Breckenridge: Twenty First Century Books.

Thagard, P. R. (1978). Why astrology is a pseudoscience. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, (1), 223-234.

The Divorce Statistics & Studies Blog. (t.y.). Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://familylaw.typepad.com/stats/>

- The Economist. (2002, 4 Şubat). Islâm and Homosexuality, Straight but Narrow. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.economist.com/node/21546002>
- The Methodist Church. (t.y.). Membership. Erişim linki ve tarihi: <http://www.methodist.org.uk/about-us/the-methodist-church/membership/#a>
- Tierney, B., Kagan, D. & Williams, L. P. (1992). *Great Issues in Western Civilization, Since 1500 From Renaissance Civilization through the Cold War*. (2. Baskı). New York, NY: McGraw Hill.
- Tisdale, H. (1942). The Process of Urbanization. *Social Forces*, 20 (3), 311-316.
- Tobin, A. & Dusheck, J. (2005). *Asking About Life*. (3. Baskı). Belmont, CA: Thomson.
- Toker, İ. (2008). Dindar Kadınların Güçlenme İmkanları-Eşler Arası İlişkiler Örneği. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (17), 1-15.
- Toprak, B., Bozan, İ., Morgül, T. & Şener, N. (2010). *Türkiye’de Farklı Olmak*. (3. Baskı) İstanbul: Metis Yayınları.
- Toprak, H. (2017). Türkiye Cumhuriyeti’nde Dinî Kurumsallaşma: Diyanet İşleri Başkanlığının Kuruluşu. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 14 (51), 217-233.
- Topuz, İ. (2012). Gençlerde Normatif, Popüler ve Paranormal İnançlar Üzerine Bir Araştırma: SDÜ Örneği. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (29), 13-40.
- Tönnies, F. (2001 [1887]). *Community and Civic Society*. (Alm.’dan İng.’ye Çev. J. Harris & M. Hollis). Cambridge: Cambridge University Press.
- Treasure, G. (1993). *The Making of Modern Europe 1648-1780*. London: Routledge.
- Tschannen, O. (1991). The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (4), 395-415.
- TUBİM. (2017). 2017 Türkiye Uyuşturucu Raporu. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım, 2018, www.narkotik.pol.tr/TUBIM/Documents/TURKIYE%20UYUSTURUCU%20RAPORU%202017.pdf
- Tuncer, E. & Gültekin, T. (2014). İlköğretim Okulu Öğrencilerinde Obezite Oranları: Çubuk Örneği. *IV. Ulusal Antropoloji Sempozyumu*, İstanbul.
- Turner, F. M. (1978). The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional Dimension. *Isis*, 69 (3): 356-376.

- TÜİK. (2017, 18 Mayıs). Doğum İstatistikleri, 2016. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=24647
- , (2017, 18 Eylül). Gelir ve Yaşam Koşulları Araştırması, 2016. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=24579
- , (2018, 31 Ocak). Dış Ticaret İstatistikleri, Aralık 2017. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=27783
- , (2018, 1 Şubat). Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları, 2017. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=27587
- , (2018, 2 Mart). Evlenme ve Boşanma İstatistikleri, 2017. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=27593
- , (2018, 18 Mayıs). Doğum İstatistikleri, 2017. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=27588
- , (2018, 7 Haziran). Ölüm İstatistikleri, 2017. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=27592
- , (2018, 2 Temmuz). Motorlu Kara Taşıtları, Mayıs 2018. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=27647
- , (2018, 15 Ağustos). İşgücü İstatistikleri, Mayıs 2018. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=27689
- , (2018, 26 Eylül). Hayat Tabloları, 2015-2017. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=27591>
- , (t.y.). 1000 kişi başına düşen yatak sayısı, 1967-2016). Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, www.tuik.gov.tr/PrelstatistikTablo.do?istab_id=1613
- Türkmen, N. & Gürsoy, A. (2017). Fonksiyonel Dondurma. *Akademik Gıda*, 15(4), 386-395.
- Tüzer, V. (2011). İnternet, Siberseks ve Sadakatsizlik. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 3 (1), 100-116.
- Uçar, R. (2016). Alevilik-Bektaşılık. (Ed. N. Akyüz & İ. Çapcıoğlu). *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları. 495-514.

- Uçar, R. & Selman, A. (2012). Din-Rasyonel Seçim-Dini Pazar. *Toplum Bilimleri*, (6), 41-56.
- Uyar, T. (2014, 2 Şubat). Astrologların Bilimle İmtihani. Erişim linki ve tarihi: 30 Kasım 2018, www.acikbilim.com/2014/02/dosyalar/astrologlarin-bilimle-imtihani.html
- Uzdu, H. (2016). *Türk Sineması'nda Din ve Modernleşme (1960-1975) (Din Sosyolojisi Açısından Bir İnceleme)*. Yayımlanmamış doktora tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Isparta.
- Ünal, M. S. (2011). *Dinsel Bireycilik*. İstanbul: Açılım Kitap.
- , (2014). Yeni Dinî Hareketler ve Din. (Ed. S. Turan & F. Sancar). *Yeni Dinî Hareketler*. İstanbul: Açılım Kitap. 271-283.
- Valpy, M. & Friesen, J. (2017, 15 Aralık). Canada marching from religion to secularization. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.theglobeandmail.com/news/national/canada-marching-from-religion-to-secularization/article1320108/>
- van Zanden, J. L. (2003). Rich and Poor Before the Industrial Revolution: A Comparison Between Java and the Netherlands at the Beginning of the 19th Century. *Explorations in Economic History*, 40 (1), 1-23.
- Vardi, R. (2012). *İnternet ve İslam: Din Sosyolojisi Açısından Dini Siteler Üzerine Bir Araştırma*. Yayımlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, İstanbul.
- Varol, F. (2017). Dinî Piyasalar Teorisi: Eleştirel Bir Değerlendirme. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 58 (2), 121-143.
- Vasques, I. & Porcnik, T. (2017). *The Human Freedom Index 2017: A Global Measurement of Personal, Civil, and Economic Freedom*. Cato Institute
- Ventura, S. J. (2009, Mayıs). Changing Patterns of Nonmarital Childbearing in the United States. *NCHS Data Brief*, (18). Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.cdc.gov/nchs/data/databriefs/db18.pdf>
- Voas, D. & Chaves, M. (2016). Is the United States a counterexample to the secularization thesis?. *American Journal of Sociology*, 121 (5), 1517-1556.
- Voas, D. & Crockett, A. (2005). Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging. *Sociology*, 39 (1), 11-28.

- Voltaire. (1980 [1733]). *Letters on England*. London: Penguin.
- Wallace, A. F. C. (1966). *Religion: An anthropological view*. New York: Random House.
- Watkins, M. G. (2002). The Cemetery and Cultural Memory: Montreal, 1860-1900. *Urban History Review*, 31 (1), 52-62.
- Weber, M. (1947). *The Theory of Social and Economic Organization*. (Alm.'dan İng'ye Çev. A. M. Henderson & T. Parsons). New York: Oxford University Press.
- , (1949). *On the Methodology of the Social Sciences*. (Alm.'dan İng'ye Çev. E. A. Shills & H. A. Finch). Illinois: The Free Press of Glengoe.
- , (1958). *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*. (Alm.'dan İng'ye Çev. & Ed. H. H. Gerth & D. Martindale). USA: Free Press.
- , (1978). *Economy and Society: An outline of interpretive sociology*. (Ed. G. Roth & C. Wittich). Berkeley: University of California Press.
- , (2005 [1930]). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. (Alm.'dan İng'ye Çev. T. Parsons). London: Routledge.
- , (2009). *Max Weber, A Biography*. (Alm.'dan İng'ye Çev. & Ed. H. Zohn). New Jersey, NY: Transaction.
- Weigert, A. J. & Thomas, D. L. (1970). Secularization: A Cross-National Study of Catholic Male Adolescents. *Social Forces*, 49 (1), 28-36.
- Weigert, A. J. & Thomas, D. L. (1974). Secularization and Religiosity: A Cross-National Study of Catholic Adolescents in Five Societies. *Sociology of Religion*, 35 (1), 1-23.
- Wilson, B. R. (1966). *Religion in Secular Society*. London: C.A. Watts.
- , (1976). Aspects of Secularization in the West. *Japanese Journal of Religious Studies*, 3 (4), 259-276.
- , (2000). Salvation, secularization and de-moralization. (Ed. R. Fenn). *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell. 39-51.
- Wirth, L. (1938). Urbanism as a Way of Life. *American Journal of Sociology*, 44 (1), 1-24.
- Wolf, C. (2008). How Secularized Is Germany? Cohort and Comparative Perspectives. *Social Compass*, 55 (2), 111-126.

- Woodhead, L. (2011). Five Concepts of Religion. *International Review of Sociology*, 21 (1), 121-143.
- Wright, C. T. (1934). Some Conventions regarding the Usurer in Elizabethan Literature. *Studies in Philology*, 31 (2), 176-197.
- , (1938). The Usurer's Sin in Elizabethan Literature. *Studies in Philology*, 35 (2), 178-194.
- Yakışık, H. & Zülfişkar, B. Ş. (2013). 2000 Sonrası Türkiye'de Kırsal ve Kentsel Yoksulluk: Kırsal Yoksullukla Mücadele Uygulama Örnekleri. Çukurova Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, 17 (2), 29-49.
- Yalova Valiliği İl Müftülüğü. (t.y.). Orucun Faydaları. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://yalova.diyanet.gov.tr/Sayfalar/contentdetail.aspx?ContentId=431&MenuCategory=Kurumsal>
- Yaman, A. (2012). *Alevilik & Kızılbaşlık Tarihi*. İstanbul: Kalipso Lûx Yayınları.
- Yapıcı, A. (2012). Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2), 1-40.
- , (2016). *Toplumsal Cinsiyet, Din ve Kadın*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Yavuz, E. (2015). Köy İmamlarının Görev Yaptıkları Yerleşim Biriminin Fiziki ve Sosyokültürel Yapısından Kaynaklanan Problemleri Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme-Kayseri Pınarbaşı Örneği. *Dini Araştırmalar*, 18 (47), 172-197.
- Yavuz, M. H. (2004). Is there a Turkish Islam? The emergence of convergence and consensus. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24 (2), 213-232.
- Yavuz, S. (2013). Göç, Entegrasyon ve Din: Avrupa'da Yaşayan Türkler Bağlamında Bir Değerlendirme. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6 (26), 610-623.
- Yayla, A. (2004). Kemalizme Liberal Açıdan Bakınca. *Liberal Düşünce Dergisi*, 36, 5-26.
- Yenen, İ. (2011). Popüler Türk Sinemasında Dindarlık Şekilleri. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (1), 75-96.

- Yeni Akit. (2018, 5 Nisan). "İmam Hatip'liler 'deizm'e kayıyor" iddiasına tepki geldi! "Hangi verilere göre?". Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://www.yeniakit.com.tr/haber/imam-hatipliler-deizme-kayiyor-iddiasina-tepki-geldi-hangi-verilere-gore-444609.html>
- Yeni Asya. (2013, 6 Mart). Başörtü Sorunu İnsan Hakları İhlalidir. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, http://www.yeniasya.com.tr/gundem/ba-sortusu-sorunu-insan-haklari-ihlalidir_151125
- Yeni Şafak. (2017, 3 Haziran). Namazın bedenimize 5 maddede etkisi. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.yenisafak.com/ramazan/namazın-bedenimize-5-maddede-etkisi-2465923>
- Yeni Zelanda İstatistik Bürosu (2014, 15 Nisan). 2013 Census QuickStats about culture and identity. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.stats.govt.nz/Census/2013-census/profile-and-summary-reports/quickstats-culture-identity/religion.aspx>
- Yeniçağ. (2018, 8 Mart). Erdoğan, "İslamın güncellenmesi gerekiyor". Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, www.yenicaggazetesi.com.tr/erdogan-islamın-guncellenmesi-gerekıyor-186199h.htm
- Yew, L. K. (2012, 16 Ekim). Warning Bell for Developed Countries: Declining Birth Rates. Forbes. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.forbes.com/sites/currentevents/2012/10/16/warning-bell-for-developed-countries-declining-birth-rates/>
- Yıkılmış, M. S. (2014). *Hacı Bektaş Velî'nin Evlatları, "Yol"un Mürşitleri Ulu-soy Ailesi*. İstanbul: İletişim.
- Yıldırım, E. (2012). Cemevleri ve Cemevlerinin Dini ve Toplumsal Fonksiyonları. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12 (2), 157-176.
- Yıldırım, S. (2010). 2008 Yılı Küresel Ekonomi Krizinin Dünya ve Türkiye Ekonomisine Etkileri. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 12 (18): 47-55
- Yıldız, M. C. (2008). Türkiye'de Töre Baskısına Bağlı İntiharlar ve Töre Cinayetleri. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9 (16), 209-231.
- Yıldız, S. M. & Tüfekçi, Ö. (2010). Fitness Merkezi Müşterilerinin Hizmet Kalitesine Yönelik Beklenti ve Algılarının Değerlendirilmesi. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13 (24), 1-11.

- Yılmaz, A. (Yönetmen). (1978). *Kibar Feyzo* [Film]. Türkiye: Arzu Film.
- Yılmaz, H. (2012, Ekim). Türkiye’de Muhafazakârlık. Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <http://www.aciktoplumvakfi.org.tr/pdf/muhafazakarlik/04.pdf>
- Yılmaz, N. (2005). *Kentin Alevileri*. İstanbul: Kitapevi Yayınları.
- Yılmaz, S. [Sinan]. (2012). *Türkiye’de Ailenin Dönüşümü*. Ankara: Divan Kitap.
- Yılmaz, S. [Selman]. (2014). Kitap Kritiği: Sanal Din: Tarihsel, Kuramsal ve Pratik Boyutlarıyla İnternet ve Din. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 3 (2), 237-241.
- Yoder, D. (1974). Toward a Definition of Folk Religion. *Western Folklore*, 33 (1), 2-15.
- YÖK İstatistikleri (t.y.). Erişim tarihi ve linki: 15 Kasım 2018, <https://istatistik.yok.gov.tr/>
- Zeidan, D. (1999). The Alevi of Anatolia. *Middle East Review of International Affairs*, 3 (4), 74-89.
- Zuckerman, P. (2003). *Invitation to the Sociology of Religion*. New York and London: Routledge.
- , (2009). Why are Danes and Swedes so Irreligious? *Nordic Journal of Religion and Society*, 22 (1), 55-69.

Seküler ve sekülerleşme kavramlarının bilimsellikten uzak, siyasi, ideolojik, önyargılı, pejoratif anlamlar yüklenerek sekülerizm, laisizm, dinsizlik yerine kullanılmak suretiyle tüketildiği bir toplumsal vasatta, sekülerleşme olgusunu ve sürecini bilimsel ve sosyolojik bir çizgide anlaşılması amacıyla kaleme alınmış bir kaç akademik yayının toplumsal etki alanını genişletecek standartta bir çalışma. Gayretli bir bilim emekçisinin elinden çıkmış olması da cabası...

Prof. Dr. Mehmet Ali Kirman, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi

Sekülerleşme kavramı ile ilgili akademik okuma ve çalışmalara yardımcı olabilecek oldukça detaylı bir teori kitabı olmasının yanı sıra, akıcı üslubu ile sekülerleşme tartışmalarına ilgi duyanların da rahatlıkla okuyup faydalanabileceği titiz bir araştırma kitabı.

Prof. Dr. Ali Köse, Marmara Üniversitesi

Volkan Ertit, ne bir İslamcı ne de Kemalisttir; o sadece bir sosyologtur. Özellikle dindarlık konusunda, sosyolojinin yıllardır yapmaktan imtina ettiği bir şeyi Türkiye’de yapmaya çalıştığından, yaptıkları şaşırtıcı olarak algılanmaktadır.

Prof. Dr. Besim F. Dellaloğlu, Sakarya Üniversitesi

Volkan Ertit’in yazdıklarının hem teorisi ikna edici hem de teori güçlü ampirik verilerle desteklenmiş durumda. Türkiye’yi dışardan gözlemleyen birçok kişi, derinlemesine araştırma yapmadan, acele ile, Türkiye’nin gün geçtikçe dindarlaştığını iddia ederken, birçok gösterge bunun tersini ortaya koyuyor. Ertit, Türkiye’nin dindarlaştığına dair yaygın olan bu kanaate, oldukça iyi dokunmuş argümanlar ve verilerle meydan okuyor.

Prof. Dr. Phil Zuckerman, Pitzer College, Kaliforniya

LiBeRtE
yayınları

 /liberteyayinlari
 /liberteyayinevi
 www.liberte.com.tr



ISBN: 978-605-9823-36-4



9

786059

823364