

IX.

DİN, SEKÜLERLEŞME VE LAİKLİK

Doç. Dr. Mehmet ÖZAY¹

BU BÖLÜMDE NELER ÖĞRENİLECEK?

1. Toplumsal Farklılaşma Temelinde Sekülerizm ve Laisizm
2. İdeoloji Olarak Sekülerizm ve Laisizm
3. Modernleşme
4. Sekülerizm-Laisizm ve Siyasal Değişimler
5. Ulus Devlet
6. Kurucu Sosyologlar ve Yaklaşımları
7. Türkiye ve Fransa Örneğinde Laisizm
8. Tartışma

Giriş

Sekülerizm ve laisizm gibi iki temel ve geniş perspektifli kavramı kısa bir çalışmada ele almanın zorluğunu ifade etmekte fayda var. Bununla birlikte, bu iki kavramın gerek Türkiye gerekse uluslararası arenada ve küresel boyutta güncelliğini koruması ve tartışmaların devam etmesi, konuyla ilgili genel bir perspektifin çizilmesini gerekli kılmaktadır.

Sekülerizm ve laisizm kavramlarının günümüzde halen tartışma konusu olmalarında hiç kuşku yok ki, modernleşmenin artması, yaygınlaşması ile birlikte dinin etkisinin en alt düzeyde seyredeceği veya tamamen ortadan kalkacağı varsayılan dini düşünce ve pratiklerin aksi bir yön alması ve artan bir görünümlük kazanması dikkat çekmektedir (Harrison 2007: 348).

Bu bağlamda, klasik sosyoloji teorisyenlerinden günümüz din araştırmalarına kadar gelineen süreçte toplumsal yapı içerisinde din olgusunun nasıl anlaşıldığı, dinin çeşitli bağlamları ile nasıl temsil edildiği konusu önem taşımaktadır.

Yok olacağı, azalacağı iddiasının gündeme getirildiği din olgusu veya vicdanlara hapsedilmiş olarak varlık süreceği yönündeki teorilere ve öngö-rülere karşın, günümüz dünya toplumlarının tüm farklılıklarıyla birlikte, devlet kurumundan gıda teknolojilerine kadar dinin hükmü ve nüfuzu altına giren yapılaşmalar söz konusudur. Bununla birlikte, dinin olgusal bağ-lamda ve pratikte değişmediğini ve/ya dönüşmediğini söylemek mümkün değildir. Hiç kuşku yok ki, sekülerleşme sürecini yapılandıran unsurlardan biri kabul edilen, 16. yüzyıl başlarında Batı Avrupa'da etkin olan reform sürecinden ve bunu takip eden karşı-reform hareketlerinden bu yana dinin gerilediği ve yükseldiği bağlamlar içerisinde yenilenme çabaları kendini ortaya koyma eğilimi sergilemektedir.

Bu değişim silsilesi içerisinde, din olgusunun farklı toplumlarda çeşitli düzeylerdeki varlığı, dinin ortadan kalkmadığının bir kanıtı olarak okunurken, temelde geleneksel dini yapıdan geriye ne kaldığı sorusunu da beraberinde getirmektedir. Dinin "kültürel bir güç" olarak sembolik bir

değere bürünmesi varlığını devam ettirdiğinin kanıtı olurken, aynı zamanda toplumsal değişimler için öngörülemez bir özellik sergilediği de dikkat çekilen hususlar arasındadır (Riis 1993: 372).

Geçen yüzyılın sonunda ve bu yüzyılın başlarında özellikle, 1980'lerin sonlarından itibaren Doğu Avrupa'da komünist bloğun çöküşü süreci ve sonrasındaki gelişmelerin yanı sıra, başta Güney Asya ve Güneydoğu Asya'da siyasi ve toplumsal değişimlerde din faktörün rolünün öne çıkması bu anlamda bir kanıt olarak sunulabilir. Dini yapıların rol ve işlevinin sadece siyaset kurumları ile sınırlı olmadığı, liberal ekonominin küreselleşmesiyle paralel olarak mal ve hizmet sektörlerinin çeşitlenmesi kadar, bu sektörlerin farklı dini grupların üretici ve/ya tüketici olarak katılımları giderek artış gösterirken, dinin bir etki ve nüfuz gücü olarak belirleyicilik kazandığını şahit olunmaktadır. Zaman ve mekâna yayılan mal ve hizmetler müşterilerini kendine çekerken, bireyler taleplerini dinin de içinde yer aldığı değerler doğrultusunda şekillendirmek ve yeniden yapılandırmak zorunluluğu duymaktadır.

Dev alış-veriş merkezlerinden havalimanlarına kadar gelişmişliğin sembolü olan ve birer kamusal alan hükmündeki kurumsal yapılara katılan insanlar dini ihtiyaçlarının karşılanmasını, sadece ibadet edebilecekleri mekânlarla sınırlandırmamaktadırlar. Aksine yeme içme mekânlarından, giyim kuşam mağazalarına ve eğlenceye kadar dini inançlarından tevarüh eden yeni taleplerle ortaya çıkmaktadır. Bu süreç, toplumsal ilişkiler ağını mal ve hizmet üretim tüketim süreçlerinin sürekli olarak yeniden yapılandırılmakta olduğuna işaret etmektedir. Temelde inançlı kitlelerin pratik yaşam alanlarını genişleten ve yaygınlaştıran havalimanlarından otellere yeni dini mekânların oluşumuna zemin hazırlamaktadır. Bu ve benzeri mekânların içeriklerini oluşturan hammadde, üretim, hazırlama, sunma vb. yeme içme süreçlerinde ve adaptasyonu gibi süreçler, düzenleme, plânlama ve yönetim, insan iş gücü mal ve emtia temini gibi zorunlulukları da beraberinde getirmektedir.

Farklı toplumlarda ortaya çıkan tüm bu gelişmelerle, 20. yüzyıl sonu ve 21. yüzyıl başlarında gündemi belirleyen yeni dini hareketler, adına fundamentalizm denilen ve içinde alternatif modernleşmeleri de barındıran yapılaşmalar, çeşitli ülke ve coğrafyalarda devlet ve sivil toplum alanlarındaki dini kurumsallaşmaların varlığına ve artışına işaret ederken bir yandan da, sekülerizm ve laisizm konusun çeşitli düzeylerde karşımıza çıkmaktadır.

Sekülerizm ve laisizm, hiç kuşku yok ki, din sosyolojisi çalışma alanının doğası ve tanımıyla bağlantılıdır. Bu noktada, din sosyolojisinin, "din ve toplum arasında ortak ilişki" olarak belirlenen tanımından hareket edildiğinde, aynı zamanda toplumsal şartların din, daha doğrusu dini görünümle ve pratikler üzerine etkisinden de bahsedilmektedir (Mueller, 1941: 148).

Yukarıda kısaca dikkat çekilen dini değişim olgusuna rağmen sekülerleşme ve laikleşme kavramlarının ve bu bağlamda sekülerleşme paradigmasının, Avrupa toplum ve kültür tarihindeki gelişmelerden kaynaklanan bir sürece tekabül ettiğini söylemek gerekmektedir (Gorski 2000: 139). Bu kavramlar, ilgili toplum yapılarında tarihsel süreçte ortaya çıkan farklı etkileşim süreçleri, sosyal değişimleri, anlam bütünlükleri vb. olgularla şekillenmiştir.

Bu çerçevede, söz konusu bu iki kavram, Avrupa tarihinin belki de son bin yılına damgasını vuran çeşitli siyasi ve toplumsal değişimlerle birlikte değerlendirilmesi gereken önemde kavramlardır. Bunda hiç kuşku yoktur ki, Avrupa kıtasındaki gelişmelerin dünyanın diğer bölgelerinde varlığını sürdüren ve toplumsal yapıları ile görece de olsa, bir tür ahenk içerisinde devamlılık sergileyen din ve dini olguların varlığı karşısındaki ayrışmanın olması gerektiğine şu veya bu şekilde vurgu yapılmaktadır. Batı Avrupa dışındaki ülkelerde, modernleşme süreçlerinin ortaya çıkmasıyla bu iki kavramın nasıl bir karşılık bulduğu konusu ise ayrı bir çalışma alanını oluşturmaktadır.

Sekülerizm ve laisizm tek bir kavramdan ziyade, bir kavram silsilesi ile birlikte değerlendirilmelidir. Bu noktada, seküler, sekülerlik, sekülerizm ve sekülerleşme ile birlikte, laik, laiklik, laisizm (*laïcité*) ve laikleşme kavramları zaman ve mekânsal değişimler noktasında farklı durumlara karşılık gelmektedir. Bu nedenle, söz konusu bu kavramların anlamları ve içerikleri noktasında bir konsensusten bahsedilse de, farklılıkların da ortaya çıktığı bir gerçektir. Örneğin, sekülerleşmeyi dini olumsuzlayıcı olgudan farklı olarak, bir tür yaşam biçimi, ideoloji olarak kabul eden anlayışlar da mevcuttur (Calhoun, 2010: 35).

Bu çerçevede, sekülerizm ve laisizm kavramların arasında birincinin lehine bir durum söz konusudur. Bununla birlikte, her halükârda bu iki kavramın toplumsal ve siyasal kökenleri konusunda bir durum belirlemesi yapmakta fayda var. Sekülerizm ve laisizm kavramlarının birbirinin yerine kullanılabileceği düşüncesi kabul edilmekle birlikte, sosyolojik olarak bu kavramların ortaya çıktığı farklı toplumsal yapılarıdaki farklılaşmalar, bu kavramların iteklediği veya bu kavramları öteleyen faktörler nedeniyle aynı veya benzer olgunun oldukça farklı görünüşleri olduğunu da kabul etmek gerekmektedir. Bu durumda, hiç kuşku yok ki, Anglo-Sakson dünyasının siyasal ve kültürel anlamda temsilcisi hükümündeki Birleşik Krallık ile ABD arasında sekülerleşme kavramı ve uygulamaları arasında ortaya çıkan ayrışma en iyi örneği oluşturmaktadır.

Birleşik Krallık, kendi içerisindeki farklılaşmalara rağmen, genel itibarıyla sekülerleşmeci bir eğilimin güçlü temsilcisi olarak görülürken, ABD tam tersi bir eğilimle dini kurum ve uygulamaların ülkenin siyasal sistemi-

nin içerisinde dillendirilebildiği bu yapı ve kurumlardan destek alabileceği bir boyutta meşruiyet sahibidir. Öte yandan, Fransa ve Türkiye gibi laisizm kavramının kullanıldığı ve uygulamada yer bulduğu ülkelerdeki durumlar bir diğer farklılaşma anlamı taşımaktadır. Bu durumda, sosyal bir gerçeklik olarak kavramların ve uygulamaların ayrışmasında toplumsal bağlamlar (*context*) dikkate alınmayı gerektirmektedir (Calhoun; Juergenmsmeyer; VanAntwerpen, 2011: 9).

Bu ve benzeri ayrışmalara rağmen, bu iki kavram yan yana kullanılmaya devam etmektedir. Örneğin, Türkiye konulu bir çalışmada sekülerlik ve laiklik iki bağlamda ele alınmak suretiyle “*Turkey’s secular model, better understood as Turkey’s laicist politics*” denilmekte ve sekülerlik bir bağlamda oturtulmazken, laiklik devletin uyguladığı politikaları tanımlayıcı bir yerde konumlandırılmaktadır. Bununla birlikte, “... *Constitutive dimensions of the original conception of laicism in Turkey shows how institutional possibilities within the secularization problematic are more plural than encompassed by the ‘secularization as structural separation’ judgements that are found in political science literature on modernity*” ifadesi de, modernite bağlamında ele alınan sekülerleşmenin salt bir yapısal ayrışma olmadığı ve Türkiye örneğinde olduğu gibi çoklu olasılıklara yol açabileceğini ortaya koyması dikkat çekmektedir (Davison, 1998: 190).

Sekülerizm ve laisizm, zaman içerisinde farklı toplumsal gelişmeler konu olmaları nedeniyle birbirlerinden hem nitelik hem nicelik açısından ayrılmaktadırlar. Bu noktada, genel geçer bir sekülerleşme tanımı olarak dinin, dini kurumlar vasıtasıyla, başta siyasi erk olmak üzere toplumsal kurumlar üzerindeki etkisinin ve nüfuzunun giderek azalması ve kendi özel alanına çekilmesi olarak tanımlanabilirken, aynı tanımın laisizmi karşılayıp karşılamadığı da sorgulanmaya açıktır. Bununla birlikte, Türkiye gibi bazı ülkelerdeki uygulamalardan hareketle, sekülerlik üzerinden bir farklılaştırılmaya gidilerek “militan sekülerizm” kavramının kullanıldığına da tanık olunmaktadır (Davison 2002: 214)¹ Bu örnek bile, farklı toplumsal ve tarihsel süreçleri aynı kavramla izah etme, anlama çabalarında bir eksiklik olacağını ortaya koymaktadır.

Sekülerizmin kendini, bilgi kaynağında dine referanslara yer olmayan akılcılıkla özdeşleştirmesinde bir tür nötr bir durum olduğu iddia edilebilir. Öyle ki, seküler düşüncenin hâkim olduğu bir ulus devlette yönetimin kendi öz alanları çerçevesinde sekülerliği temel alması, dini yapı ve düşüncelerin varlığını ve pratiklerinin yok olacağı anlamı taşımaz. Böylesi bir yapı, akılcılık ile kurumsal oluşumlara imkân tanırken, öte yandan kendini

¹ Aynı kavramın Fransa özelinde kullanılışı için Bk. Calhoun; Juergenmsmeyer; VanAntwerpen 2011: 15.

dini alanda tanımlayan toplumsal unsurların varlık koşullarına da alan açılmasında mahzur görülmemeyebilir. En azından, Batı Avrupa ve/ya Anglo-Sakson dünyanın gelişiminde sekülerleşmenin, bu yönde bir yapısal durum tesis ettiği dikkat çekmektedir.

Bununla birlikte, laisizm içinden çıktığı toplumsal yapı ve hareketler ile dikkate alındığında, ürettiği yeni toplumsal yapının, din ve devlet başta olmak üzere din ve diğer kurumlar noktasında tastamam bir ayrışmanın ötesinde, devlet kurumunun yapısal olarak egemenliğini tesiste bir tekelleşme sürecini öncellemekte ve bu anlamda dini kurumlar üzerinde egemenliğin tesisi için tüm yapısal imkânları kullanmaktadır. Burada unutulmaması gereken husus, laisizmi doğuran toplumsal ve siyasal şartların ve gelişmelerin doğasının belirleyiciliğidir. Tıpkı, sekülerizmin ortaya çıkışı dini yadsınmasına karşılık, dini olana ve/ya kendini dini olarak tanımlayan toplumsal kesimlere zaman ve mekân içerisinde bir alan açması ve tanımasıyla belirginlik kazanmaktadır.

Bu iki kavramın birbirinden ne denli ayrıştığı, pratikte olup bitene bakarak anlaşılabilir. Bu noktada, günümüz koşulları içerisinde belirli bir bağlamda, dini müsamaha olgusu ile ele alıp değerlendirilmekte olan sekülerizm ile dini bir rakip olarak görüp onu sürekli kontrol altında tutma eğilimi ve iradesi geliştiren laisizm, ilk etapta benzermiş gibi görünen, ancak birbirinden siyasal ve toplumsal yapılaşma olarak ayrışan bir nitelik taşımaktadır.

Bu çerçevede, biraz daha pratiğe yönelerek konuyu ele almakta fayda var. Sekülerizm ve laisizm kavramlarının kullanımında temel bir ayrışmanın olması kaçınılmaz gözükmektedir. Konuyla ilgili Batılı eserlerde sekülerizm kavramı başlıklara taşınır, içindekiler ve indeks bölümlerinde epeyce yer alırken, laiklik kavramının Fransa bağlamında ele alındığına şahit olunmaktadır. Bunun yanı sıra, Türkiye gibi Fransa kültür ve siyasi yapılaşmasına 19. yüzyılın belli dönemlerinden itibaren benimsemiş bir gelenekten gelen ülkede de sekülerlik kelimesi ile laiklik kelimesinin farklı şekillerde gündeme geldiği görülmektedir.

Bununla birlikte çeşitli bilimsel toplantılarda bu iki kavramın birbirinin yerine kullanıldığına tanık olunmaktadır. Sekülerlik genel ve yaygın bir şekilde kullanılırken, laiklik görece daha az bir yer bulmaktadır. Bu anlamda sekülerliğin laikliği içerdiği yönünde bir algı olduğu ortadadır. Görece az bir yaklaşımla da olsa, laiklik kavramı kullanılmak suretiyle sekülerleşmeyi içerdiğini ortaya koyan bazı kullanımlara da rastlanmaktadır. Örneğin, din-devlet ilişkileri ve laiklik sempozyumu gibi uzmanlardan müteşekkil katılımcıların bulunduğu bilimsel toplantılarda bazı katılımcıların "Birçok çağdaş ülkede uygulanan laik sistem, din ve devlet işlerini birbirinden ayırmak için bazı kurallar koymaya çalıştı.." denil-

mek suretiyle “laiklik” kavramı ileri sürülerek bu yönde bir genelleştirme yapıldığı görülmektedir.²

Benzer bir yaklaşıma, Rum Ortodoks Patriği Bartholomeos tarafından sergilenmiştir. Patrik, “... küreselleşme ve beraberinde getirdiği toplumsal haksızlık, barış, çevre kirliliği, fakirlik, açlık, eğitim ve sağlık ihtiyaçlarının çağrılarına karşı gerek inanç gruplarının gerekse ‘laik’ düşünenlerin harekete geçme istekleri, mesuliyet ve hassasiyetleri aynı ölçüde tezahür etmektedir...”³

Bir başka cümlede ise, “*Tarihe bakıldığında laiklik kavramının, kutsal kavramına karşı geliştirilmiş olduğu görülür. Batı Hıristiyan dünyasında bazı şahıs ya da kurumlar kutsal olarak kabul görüp, bazıları ise laik olarak algılanıyordu. Protestan reformu ile beraber, özellikle de Fransız devriminin ardından, Tanrı adına ortaya konulan tüm iddialar karşısında laiklik mesafeli kat etmiştir.*” ifadesi ile önemli keskin kırılmalara işaret edilirken, 1905 yılında Fransa’da uygulanmaya başlanan laiklik kanunu ile devlet ile dinin birbirinden ayrılması olgusu olumlu bir gelişme kabul edildiği anlaşılmaktadır.⁴

Bu söylemin devamında “aynı kavram” yani, laiklik denilmek suretiyle “21. yüzyılda demokratik çerçevelerin içerisinde zararsız bir şekilde gelişmiştir” denilmesi açıkçası sekülerizm ile laisizm arasında yine bir tür benzerlik kurma çabası olarak yer verilmektedir. Patriğin “laiklik, çağdaş algısıyla çok kültürlü toplumların dâhilinde muhtelif inanç gruplarının olması demektir”⁵ şeklindeki tanımı ise hiç kuşku yok ki, kavramın gelişim sürecinin ve yeni anlamlar kazanmasının örneği olarak dikkat çekmektedir.

Öyle ki, tam da burada, dinin modern siyaset alanında kendine ait bir alan açma çabası akla getirilmektedir. Bu durum, dini alanın diğer toplumsal kurumların örneğin, eğitim, bilim, ekonomi gibi yapıların ne tür faaliyetlere konu olacağı yönündeki tartışmalara konu olduğu da ortadadır. Bu durum, tam da klasik sekülerleşme paradigmasının ortaya koyduğu, “yapısal farklılaşma” olgusu yerine, “karma” (*hybrid*) yapılaşmaların aldığı görüşüne dikkat çekmelidir (Asad, 2003: 182).

Patrik’in dönemin Kuzey Afrika ve Ortadoğu’da yaşayan toplumsal değişim süreçlerinde gündeme getirilen laiklik tartışmalarından hareket ederek nihayetinde şöyle bir cümle kurduğu da ortadadır: “.. Bizim laikliğimiz Anglo-Sakson veya batı tarzında bir laiklik değildir.” Bunun ardından laikliğin şu anlamları içerdiğini söyleyerek laiklik kavramının top-

² Vatikan Türkiye dini temsilcisi Louis Pelatre’nin konuşması, M. Niyazi Öktem (ed.). (2013). *Doğuş Üniversitesi Din-Devlet İlişkileri ve Laiklik Sempozyumu*. İstanbul: Foks, 23.

³ Rum Ortodoks Patriği Bartholomeos konuşması için bk. Öktem, M. Niyazi (ed.). (2013). *Doğuş Üniversitesi Din-Devlet İlişkileri ve Laiklik Sempozyumu*, İstanbul: Foks, 24.

⁴ A.g.e., 25.

⁵ A.g.e., 25.

toplumsal açılımını genişletmektedir. “Birincisi, din ve vicdan özgürlüğü: Hiç kimse belirli bir inanç grubuna dâhil olmaya, inanmamaya veya bakı altında tutularak belirli bir inanç grubunun mensubu olmaya zorlanamaz. İkinci: dini vecibelerin uygulanmasında özgürlük: Devlet karşısında mevcut olan tüm dinlerin, tüm inanç gruplarının mensuplarının eşit olması, mevcut dinlerin hiçbir resmi imtiyaza sahip olmaması veya birinci veya ikinci sınıf olarak ayırtılmaması gerekmektedir.”⁶ Tanıma içkin olan bu iki bağlam, laiklik kavramının genişletilmiş haline vurgu yapmaktadır. Ancak toplumsal yaşamın pratikleri içerisinde spordan sağlığa, yeme-içmeden siyasi parti kuruluşuna kadar dini yapıların nasıl hareket edecekleri ve bunların ne tür kurallar bütününe bağlı olacakları konusu hiç kuşku yok ki, farklı yaklaşımlarla ele alınabilmektedir.

Patriğin “dini özel mesele olarak kavrayan, devleti ise dine karşı tarafsız ve bilgisiz kalmayı gerektiren sınırlandırıcı zihniyetleri kabullenememekteyiz.”⁷ ifadesi bir yandan klasik sekülerleşme tartışmalarındaki dinin özelleşmesi kavramına gönderme yaparken, öte yandan da, temelde Fransa ve benzeri ülkelerdeki din-devlet ilişkilerindeki ayrıştırmaya dikkat çekmektedir.

Böylesine önemli dini toplulukların temsilcilerinin seküler ve laik kavramları arasından birini öncelemek suretiyle diğerini kapsayacak şekilde kullanmalarının bir tesadüf olup olmadığı ya da içinde buldukları toplumda hâkim bir kullanım olarak özenle kullanıp kullanmadıkları üzerinde durulmaya değerdir. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken husus başta da ifade ettiğimiz üzere, sekülerizm ve laisizm kavramlarının birbirinden ayrıştırılmaları gerekliliğidir.

1. Toplumsal Farklılaşma Temelinde Sekülerizm ve Laisizm

Din ve devlet arasındaki ayrım üzerine dayalı olduğu ifade edilen sekülerizm ile laisizm arasında belirgin ayrışma, farklı toplumsal yapılar ve süreçlerden kaynaklanmaktadır. Sekülerizmin Anglo-Sakson adı verilen coğrafi ve toplumsal yapı ile ilişkisiyle, laisizmin farklı bir coğrafi ve toplumsal yapıya tekabül eden doğası olduğu kabul edilmelidir. Bu tutum ve yaklaşım, aynı zamanda bu konunun ele alındığı sosyolojinin de kabul ettiği ve bir anlamda zorunlu saydığı toplumsal gerçeklik ile de uyuşmaktadır. Öyle ki, bir toplumun tarihi ve geleneksel ve hatta coğrafi ve iklim farklılaşmasının o ilgili toplumda tezahür ettireceği gerçeklikler, kurumsal yapılar üzerindeki yaptırım ve icrası ile farklı bir tarih, gelenek, coğrafya ve iklim şartlarına haiz bir toplumdan farklılaşmasının tam anlamıyla sosyolojik bir görüş olduğuna şüphe bulunmamaktadır.

⁶ A.g.e., 26.

⁷ A.g.e., 24.

Bu noktada, özellikle 16. yüzyıl başlarından itibaren Batı Avrupa'daki birbirleriyle içiçe geçmiş, biri diğerini farklı boyutlarda etkileme gücüne sahip toplumsal, siyasal ve dini değişimlerin yol açtığı kitlesel göçlerle inşa edilen kuzey Amerika toplumu ve burada gündeme gelen siyasal yapı yani, devletin dinle ilişkilerinde Avrupa'dakinden farklılaşma dikkat çekmektedir. Avrupa'nın çeşitli bölgelerinden göç almakla birlikte, temel itibarıyla İngiltere ve Kuzey Avrupa coğrafyasından aldığı göçlerle Kuzey Amerika toplumunun yapılaşmasında egemen olan bir Anglo-Sakson kültürü söz konusudur.

Bu iki kavramdan hiç kuşku yok ki, yaygınlık ve kavramsallaştırma noktasında dikkat çeken sekülerizmdir. Bu kavram, diğer bazı kavramlarla hem kendini donatmakta hem de daha derinlemesine bir tanım sürecine tabi olmaktadır. Öyle ki, söz konusu bu kavramlar, "modernite, aydınlanma, akılcılık" oldukları dikkate alındığında, endüstrileşme süreçleri boyunca ortaya çıkan bu dünyahılık ve bu dünyayı belirleyen bilimsellikle birlikte olumlanmayı beraberinde getirmektedir. Bu kavramların dışında kalan ve kutsal ile irtibatlı olarak değerlendirilen diğer kavramların, dönemin ruhu gereğince zıd ve olumsuz bağlamlara oturtulması ve hatta bu yönde bir düşüncenin ortaya çıkmasına yönelik bir çabadan da söz etmek mümkündür (Falk, 2003: 43).

Dini olan düşünce pratiklerinin, bireylerin gündelik yaşamlarına mesafeli hale getirilmesi sekülerleşme olgusuyla açıklanmaktadır. Bu yaklaşım, dini olumsuzlama anlamı taşımasa da din algısının, düşüncesinin ve pratiğinin azalması gerilemesi veya bu ölçüde katkı yaptığı da göz ardı edilmemelidir.

Batı Avrupa coğrafyasında yaşanan siyasal ve ekonomik değişimlerin boyutu, yerleşik toplum yapısının da etkilenmesini ve yeni bir düzen arayışına konu olmasına yol açtığı görülmektedir. Bununla birlikte, görece geniş bir coğrafya üzerinde farklı değişim süreçlerinin ortaya çıktığını da dikkat almak gerekir. Bu bağlamda, 18. yüzyıl ortalarında İngiltere'deki endüstri devrimi ve bunun öncesindeki ve sonrasındaki ekonomik yapılaşma; yüzyılın sonlarına doğru Fransa'da siyasal bir değişim olarak kabul edilen Fransız Devrimi yerleşik siyasal yapıyı, bu siyasal yapının ekonomik ilişkileri, toplumsal yapı üzerindeki egemenlik ve kontrol süreçlerini değiştirdiği aşikârdır.

Bu noktada, Avrupa'ya özgü şartlar denilen boyut ortaya çıkarken, yine bu coğrafyadaki felsefecilerin ve tarihçilerin bu değişimleri anlama ve anlamlandırılmada sergiledikleri çabalarının ürünü olarak sosyal bilimlerin farklı çalışma bağlamları ortaya çıkmaya başlamıştır. Madde üzerindeki hâkimiyetin insan toplumlarının gündelik yaşamlarına etkisi salt fiziki alanla sınırlı olmamış, aksine insan-madde ilişkisinden başlayarak insan-insan ilişkisine ve insan-yaratıcı boyutlarına kadar nüfuz etmiştir. Bu tarihsel deği-

çinlerinin, konumu olan din alanına etkisini değerlendirmek hiç kuşku yok ki, kurucu sosyologların birincil görevi olmuştur.

Bunun sıradan ve seçmeci bir tavır olmaktan öte, Avrupa tarih ve gelişimi noktasında değerlendirildiğinde, 18. yüzyıl ve sonrasındaki dönümlerden en çok payı alan kurumsal yapının din olması şaşırtıcı değildir. Avrupa toplumuna rengini veren monarşiler, soylular, kilise irili ufaklı kurumsallaşmaları ile toplumsal katmanlardaki karşıtlarını belirlerken, değişim süreçlerinde kendilerini fiziki/kurumsal ve anlam değişimlerine uğrarken, yerlerine yeni fiziki/kurumsal ve anlam yapılarının oluşması kaçınılmaz bir hâl almıştır. Bu bağlamda, dini anlam ve anlayışlar ile dini kurumlar kayıtsızlıktan inançsızlığa doğru bir yelpazenin değişik düzeylerinde değişime maruz kalmıştır (Pals, 1996: 92).

Anlam dünyasından gündelik pratikler ve diğer toplumsal kurumlar üzerindeki etkisine kadar dinin gizli açık sahip olduğu yapılaştırıcı unsurunun nasıl bir dönüşüm geçirdiği meselesi hiç kuşku yok ki, öncelikli bir mesele haline geldiği görülmektedir.

Genellemeci olduğuna kuşku duyulmayacak bu yaklaşımdan ötürü Avrupa toplumları ele alınırken bile özellikle dikkatli olunması gerekirken, Avrupa dışı toplumları söz konusu bu gelişmeler ve değişimlerle değerlendirme gibi bir yaklaşımı doğuracağı sakıncalara dikkat çekmekte fayda vardır.

Söz konusu toplumsal değişimlerin yanı sıra, sekülerleşmeyi körükleyen unsurun bizatihi Hıristiyanlıkta içkin olduğu görüşü, Berger (1969: 117) tarafından ortaya konulduğu gibi, Touraine tarafından da gündeme getirilmiştir. Bu bağlamda, dünyanın dinselliği boyutunun gerilemesine "hız kazandıran" Hıristiyanlık, toplumsal ilişkilerde Tanrısal olanla bağdaşık kutsalın birbirinden ayrıştırılmasına yol açmıştır. Bu süreç, toplumu ve/ya toplumsal ilişkileri insana has, bireye özgü bir nitelikle yeniden inşa etme anlamı taşımaktadır. Ve bunun ortaya çıkmasında Tarsus'lu Pavlus'un müdahalesiyle daha başta ortadan kalkmıştır (Touraine, 2017: 396-7). Bu bir anlamda, Weber'in "büyüsünden arındırılmışlık" (*disenchantment*) olgusunu hatırlatmaktadır.

Laiklik kavramı ise, farklı toplumsal farklılaşma ve uygulama olgusu ile karşımıza çıkmaktadır. Bu kavram, Fransa'da yaşanan siyasal devrimin bir sonucu olması din ve akıl karşılaşmasında aklın gücünün metaforik olarak gündeme gelmesiyle tanımlanmaktadır. Öyle ki, siyasal devrime yol açan aklın eriştiği bu yapı, kendini dinin yerine koyma, bir başka deyişle "tanrılaştırılan bir akıl" gibi bir bağlamı da içinde taşımaktadır (Touraine 2017: 394).

Bu iki kavramın birleştiği bir alan olarak, dinin bireyin kendi özel alanında kalması sürecidir. Bu husus, dinin temsiliyetine imkân tanınırken,

bireyin özel alanının nerede başladığı, hangi süreçleri içerdiği konusu kamusal alan tartışmaları ile birlikte yürütülmektedir. Bu noktada, bireyselleşmeye ve özgürleşmeye dair bireyin sosyo-kültürel bir varlık olarak var oluşunun önünü açma söz konusu iken; kamusal alanın devletin güdümünde ve yönetimine alınması ile herkese açık serbest alan anlamının dini sembollerle, pratiklerle ifadelere kapalı tutulması arasındaki bir tezatın bahsedilmektedir.

2. İdeoloji Olarak Sekülerizm ve Laisizm

Sekülerlik ve laiklik tartışmalarında, nötr anlamda değerlendirilebilecek kendinde toplumsal değişimler merkezli yaklaşımların yanı sıra, bilinçli ve kasıtlı eylemlerle de bu süreçlerin işlediği gözlemlenmektedir. Bu çerçevede, 19. yüzyıl kurucu sosyologlarından bu yana, dinin toplumsal gerçekliği üzerine gündeme getirilen tartışmaları ve teorileri salt bir sosyolojik gözlemle ilişkilendirmek mümkün değildir. Bu noktada, aralarında sosyolojinin kurucu babaları adıyla anılanların da olduğu ilgili sosyal teorisyenlerin ideolojik bir çerçeve içerisinde hareket ederek, mensubu buldukları Avrupa toplumları dışındaki ve aynı zamanda gelecek toplumlar üzerinde fikir beyan etme gibi, bir tür mitolojik yaklaşım sergilediklerini gözlemlenmektedir.

Ortaya çıkan bu durum, sekülerleşme kavramıyla ilgili tanım problemini de gündeme getirmektedir. Farklı toplumsal yapılarda ortaya çıkan farklı dini görünüm ve yapılaşmalar karşısında genel geçer bir tanıma ulaşmanın zorluğu bugüne kadar varlığını sürdürmüştür. Bunun yanı sıra, kavramların dilbilimsel ve kültürel kökenleri örneğin, Batı dışı toplumlarda sekülerleşme ve bu kavramla birlikte anılan diğer bazı kavramların anlaşılması ve/ya bu kavramlar çerçevesinde başka toplumlardaki dini yapılaşmaları ve değişimleri adlandırmanın zorluğu da ortadadır.

Bu noktada, *saeculum* gibi bir kavramın semantik anlamı, kilise kurumu içerisindeki yeri ve toplumsal alandaki kullanımının birbirinden farklılık arz etmesi (Calhoun; Juergenmsmeyer; VanAntwerpen, 2011: 8), bu kavramdan üretilen sekülerleşmenin nasıl bir anlam bütünlüğüne sahip olduğu konusunda bir tür karmaşıklığa sebebiyet vermektedir.

Secular kelimesi sadece bir duruma değil, epistemolojik bir duruma işaret etmektedir. Bu epistemik özellik, toplumsal yapının ve ilişkilerin belirlenmesinde, üretilmesindeki ve yapılandırılmasındaki rolü ile belirleyici olmaktadır (Casanova, 2011: 56). Bu anlamda, toplumsal ilişkilerin kaynağını neyin belirleyici olduğu konusu öne çıkmaktadır. Bu durum, naif bir sekülerleşme düşüncesinden hareketle din, dini yapılar ve düşünce ile yana olduğu iddiası gündeme getirilse de (Casanova, 2008: 1), bu iki alanın birbiri ile mücadelesi olgusuna da içkin olduğu ileri sürülebilir.

sekülerleşmenin Batı toplumlarında ulaştığı konum, *essentialist* olarak belirlenen gerçeklikle mesafeli hatta, buna karşı cephe alan bir duruşla izah edilmektedir. Dinin kurumsal yapılaşmasının, tam da epistemik duruma denk gelecek şekilde, vahiyle gelen unsurlarının ve bunun toplumsal uzamlarının dönüşüme uğradığı bir süreç söz konusudur. Bu noktada, bireyin kendi inisiyatifine ve gönüllülüğüne terk edilen ve/ya bireyin bizatihi böylesi bir yaklaşım geliştirmesine neden olan dönüşümler, bugün bireyci olmakla sınırlı kalmayan, aynı zamanda dinin asli unsurlarının ortadan kaldırılmasına ve belirleyici olanın birey olmasına yol açan bir duruma dönüşmektedir (Zabala, 2005: 17).

Burada karşımıza şöyle bir durum çıkmaktadır. Avrupa’da yaşanan bu değişim süreçlerinin nasıl olup da diğer coğrafyalardaki toplumlara, onların tarihlerini, kültürlerini, dinle ilişkilerini anlamaya aracı olduğudur. Bunda iki yönlü bir sürecin olduğu düşünülebilir. Bunlardan ilki, sömürgecilik süreçleriyle Avrupa düşünce yapısının ilgili sömürge topraklarına hem sömürge yönetimleri hem bunlarla birlikte ve/ya bağımsız hareket eden Avrupa merkezli oluşumların, kurumların varlığıdır. Bir diğeri ise, adına sömürge denilen topraklarda görece geç dönemde ortaya çıkan başta eğitim olmak üzere bazı kurumsal yapıların varlığı ile sömürgeleştirilen topraklarda, seçici olmak kaydıyla bir grup kitleye verilen eğitim vasıtasıyla, söz konusu ilgili toplumlara Avrupa düşünce ve toplum düşüncesinin aktarılmasıdır.

Tarihsel süreç içerisinde sekülerizm ve laisizm kavramlarının içkin oldukları anlamlar değişime uğramasıdır. Örneğin, günümüzde sekülerizm kavramı belli bir ideolojik duruma tekabül eder ve din ile arasında mesafe olduğu anlamı taşıırken, Katolik Kilisesi tarihinde “seküler” görevli rahiplerin bir sınıflama olarak varlığına tanık olunmaktadır. Katolik Kilisesi yapılaşmasının doğurduğu bir ayrım olarak anlaşılan bu durum, ilgili kilisede kendini salt dini ibadete adayan ‘ruhban sınıfına atıfta bulunurken, kilise dışı faaliyetlerde bulunan ve bir öncekinden farklı olarak “bu dünyacı” şekilde basitleştirilen bir hususla bağlantılıdır. Burada “seküler” görevli rahiplerin, dinle araya mesafe konulması anlamına gelmemektedir. Yine dinin yani, Kilise’nin bünyesinde faaliyet göstermekte olup, sınıflama olarak gündelik yaşam pratikleri, toplumsal ilişkiler vb. süreçlerde bilfiil yer alan görevliler ile ilgilidir. Bu anlamda, seküler görev ve bunun içeriğinin günümüz sekülerleşmesini teşvik ettiğini düşünmek yanıltıcı olacaktır (Cahlon, 2013: 35).

Sekülerin buradaki anlamını, “gündelik yaşam” olarak değerlendirmek gerekir. Ve bu durumda, “seküler rahip”, “seküler kilise görevlisi” denildiğinde ise bu, gündelik yaşama dâhil olup, toplumsal ilişkileri dini bir perspektife taşıma misyonu ile hareket eden kişi olarak görmek gerekir. Bu

noktada, seküler kavramına daha sonraki süreçlerde farklı bir anlam yüklediğini söylemek mümkündür.

Sükelerizm ve laisizm kavramlarının bir başka formda yani, sekülerleşme (*secularization*) ve laikleşme (*laicization*) kavramlarıyla ortaya konması dilbilimsel yapısı üzerinden de anlaşılacağı üzere, bir sürece gönderme yapmaktadır.

Bu bağlamda, sekülerleşme olgusu, Batı Avrupa toplumlarının tarihsel ve toplumsal süreçlerinde karşılaştıkları, tecrübe ettikleri değişimleri bir ürünü olurken, bu süreç “aklın zaferine” gönderme yapan rasyonalite kavramı ile açıklanmaktadır. Bu değişimde ortaya çıkan yapılar “dinsel olandan dinsel olan sonrasına” doğru bir seyir takip etmesiyle bir anlamda aklın zaferini pekiştiren ve içselleştiren bir özelliğe sahiptir (Touraine, 2017: 394).

Bu durumda, sosyolojik bir vakıa olarak sosyal eylemlerin varlığı içerisinde değişim olgusuna vurgu yapılmaktadır. Bir eğilimin ve/ya yönelimin ortaya çıkışını tetikleyen şartlar, dini alandan kopuşu getirirken ve bunun tarihin hangi evresinde gerçekleştiği sorusunu sormayı gerektirmektedir. Bu noktada, Avrupa tarihi ile Avrupa merkezci tutumun bir ifadesi olarak dünya tarihini içine alacak şekilde, “erken dönem modernite” durumu, sekülerleşmenin de başlangıç noktasına gönderme yapmaktadır. Bu tespiti daha da anlamlı kılabilecek bir açıklama olarak, modernleşmenin ve sekülerleşmenin tarihin ilerleyen evreleri için vazgeçilmez bir durum ve süreç olduğu iddiasıdır. Böylesi bir gerekliliği meşrulaştıracak düşünce ise, sekülerleşme eğiliminin bir tür bilimsellik statüsüyle ilintilendirilmesi (Calhoun, 2013: 36).

Bununla birlikte, ortada toplumsal değişim adı verilen bir sürecin varlığı da kaçınılmaz olarak gözlemlenmektedir. O zaman, adına süreç denilen bağlamda şeylerin değişimi, dini alandan kopuş ve yok oluşla açıklanamayacağına göre, çeşitli teorilerde ortaya konduğu üzere sekülerleşmenin farklı boyutlarının olmasıyla izah edilmeye çalışılmaktadır. Bu noktada, karşımıza bireysel, toplumsal, kurumsal gibi birbiri ile sözde kesin sınırlılıklarla belirlenmiş alanlarda seçimin birey ile toplum, birey ile toplumsal yapı arasında değiştiği bir bağlam ortaya çıkmaktadır.

Sekülerleşme süreci ile bağlantılı olarak ulus devlet yapılaşması ile ne tür ilişkisi olduğu da dikkatlere sunulmalıdır. Bu noktada, Batı Avrupa’da 17. yüzyıl ortalarında ulus devlet düşüncesinin doğması ile din-devlet ilişkilerinde sekülerleşme başat bir unsur olarak ortaya çıkmıştır. Sekülerizmin bu denli yapıcı bir nitelik olarak ulus-devlet içerisinde yer almasını, ancak önceki dönemde yani imparatorluklar döneminde din ve devlet, yani imparatorluk arasında kurulan belirleyici ve vazgeçilemez ilişki türünde aramak gerekmektedir. Bu çerçevede, bu iki safha arasında bir zamansal sürekliliğin izini görmek mümkün. Öyle ki, İngiltere örneğinde bakıldığında, ulus-dev-

ler olarak kabul edilmesi oldukça erken olan bir dönemde, 16. yüzyılda Henry'nin Roma Katolik Kilisesi ile çatışmasından doğan 'ulusal/milli kilise'nin yani, İngiliz Kilisesi'nin (*Anglican Church*) doğuşu söz konusudur.

Laikleşme bağlamında, hiç kuşku yok ki, bakılması gereken örnek, Fransa ve Fransa'daki gelişmeler olmaktadır. Önceki dönemler bir yana, özellikle 18. ve 19. yüzyıl Batı Avrupa tecrübesi içerisinde Fransız siyasal ve toplum yapısında belirleyici olan Aydınlanma düşüncesi bu toplumun özellikleri gereği dini, "siyasi iktidarın baskı ve sömürü yapısının aracı kabul etmekte" laikliğin ortaya çıkmasına yol açmıştır (Falk, 2003: 50). Fransız toplumunda dinin, yani Katolik kilisesinin indirgemeci bir boyutta ele alındığını ortaya koyan bu tutum, temelde bu yaklaşımı sergileyen Aydınlanmacı felsefi ekol veya ekollerin siyasi bir bağlamda konuya yaklaştıklarını göstermektedir.

Bununla birlikte, dinin anlam ve içerik olarak değiştiği yönündeki bu düşünün, din sosyolojisinin dinin aşkınlık boyutunu ve bu aşkınlıktan neşet eden bilgi kaynağını yok sayma kriterinden ötürü değerlendirme dışı bırakıldığı da ifade edilmelidir.

Sekülerleşme tartışmaları, toplumsal sistem içerisinde "kültürel bir güç" (*cultural force*) olarak değerlendirilen dinin yeri, değişimi, diğer kurumlarla ilişkisi gibi çoklu diyalojik bağlamda ele alınmaktadır. Bu çerçevede, sekülerleşme sosyal sistemde yaşanan değişimlerin bir ürünü ve buna içkin bir vasıf olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir.

3. Modernleşme

Sekülerleşme kavramı, modernleşme ile birlikte anılmaktadır. Bu nedenle, sekülerleşme tartışmalarında öne çıkarılması gereken sorulardan biri, "moderni oluşturan nedir?" sorusudur. Bu sorunun cevabı dinin dışta bırakılması veya kalması ise, bunun ne anlama geldiği de sorgulanmayı hak etmektedir. Bu noktada, sekülerleşme olgusu bu cevabın içeriğini dolduran bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Modernite denilen ve siyasal ve eko-politik değişim aşamalarının gerçekleştiği süreçlerde dini yapıların, inançların, pratiklerin ve de inananların bu dünyevi alana eğilimlerinin bir kopuşu ve hatta zamanla beraberinde inkârı gündeme getirmesi anlamında kullanılan sekülerleşme olgusu, sosyolojinin kurucu babaları olarak adlandırılan klasik sosyologların dine referansla yaptıkları açıklamalarının bir ürünüdür. Modernite ile dinin toplumsal ve bireysel etkinliğinin sorgulanması, sosyoloji bilimi içerisinde din sosyolojisi adıyla yeni bir çalışma sahasının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bununla birlikte, dini otoritenin, modernitenin karşısında hegemonik bir yapı, bir tür engelleyici mekanizma olarak görülmesi, modernitenin toplumsal güçlerinin dini otoriteyi anlama ve algılamalarında tarafsızlık yerine, karşıya alınacak bir olgu olarak kabul etmelerine neden olmuştur.

Bu durumun, modernitenin hem nitelik hem nicelik anlamında gelişimi göstermesi sekülerizme karşı bir alternatif durumun doğuşu anlamına gelirken, çeşitli çevrelerde dinin hedef haline getirildiği bir durumun ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Bu noktada, özellikle 19. yüzyılda modernitenin, “piyasa, devlet ve sivil toplum” bağlamında tanımını gündeme getirenler, toplumsal yapının ayrışmasını da öncellediklerini ortaya koymaktadırlar. Her ne kadar, bu ayrışma akademik anlamda çalışmaların özelleşmesi şeklinde algılanmasına yol açsa da (Wallerstein 2006: 6), birbirinden farklı işleyişe sahip olduğu belirtilen bu alanlar ile, dini alanın çakışmaması gibi dolaylı bir etkisini de olduğu görülmektedir. Öyle ki, sekülerleşme tartışmalarının geldiği noktada, bireylerin din ile ilgilerinin piyasa, ekonomi, çalışma hayatı vb., devlet, yönetim, demokratikleşme, karar mekanizmaları vb., ile halkın bir dizi eylemlerini sözde devlet kontrol ve denetiminden bağımsız gerçekleştirebildikleri liberal kamusal alan bağlamının özelleşmesi, rasyonelleşmesi, kompartümanlaşması anlamları ile örtüşmektedir.

Sekülerizm ile din arasındaki ayrışmada her iki olgunun bilgi kaynağı olarak neyi aldıkları belirleyici olmaktadır. Bu noktada, modernleşme sürecinin sekülerleşmeyi doğurduğu yönündeki genel kabul bize modernitenin bilgi, gerçeklik arayışının temelini seküler ilgi ile gerçekleştirme niyeti ve kastını öne çıkarmaktadır (Falk, 2003: 35).

Sekülerizm ile modernite arasındaki ilişki, Batı Avrupa’da dini otoritenin bilginin yegâne kaynağı olduğu görüşünden tedrici olarak uzaklaşmasını yansıtmaktadır. Sekülerliğin, ‘dini-olmayan’ anlamında kullanılması doğurduğu bir tarafsızlık durumundan bahsedilebilir. Batı Avrupa’da toplumsal ve düşünsel süreçlerin bir yansıması olan Aydınlanma süreci, bu dönemin öncü isimleri kabul edilebilecek Descartes ve Spinoza başta olmak üzere çeşitli felsefecilerin dinin yani, Hıristiyanlığın kaynağını oluşturan ilâhi bilginin -vahyin- bireyin özel alanı ile sınırlandırılması yönündeki görüşleri, dinin ve bu dinin kamusal araçları olan kurumlarının özel ve kamusal ayrımının başlangıcını oluşturmaktadır. Bu sürecin bir devamı, bir başka deyişle, bilginin kaynağının belirlenmesi çerçevesinde bilimsel bilginin öncellenmesi ve felsefenin bilimsel faaliyetten ayrıştırılması gündeme gelmiştir. Teolojik bilgi, felsefi bilginin ardından somut ve maddi gerçeklik yani doğa üzerinden elde edilebilecek gözlemlenebilir, deneye konu olabilir, yasaların oluşturulabileceği ve böylece teorileştirmelere olanak tanıyacak empirik/deneysel bilgi ortaya çıkmıştır (Wallerstein, 2006: 2).

4. Sekülerizm-Laisizm ve Siyasal Değişimler

Sekülerizm ve laisizm gündelik kullanımlarda birbirinin yerine geçebilen iki kavram olarak dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, gerek siyasal

bilimi gerekse tarih alanlarında değerlendirildiğinde, bu iki kavramı birbirinden ayırt etmeye yarayacak araçların olduğu ortadadır.

Bu noktada, din sosyolojisinin bu iki kavram üzerindeki değerlendirmesinin de, siyaset bilimi ve tarihsel bağlamı üzerinden ele alınmasının doğru bir yöntem olacağına kuşku bulunmamaktadır. Çünkü genel itibarıyla sosyoloji, bir toplumsal gerçeklik üzerine inşa edilen kavramlar üzerinden konularını belirlemektedir. Bizatihi yaşanan siyasi değişimlerin bu kavramlardan biri üzerinden siyaset ve toplumsal kurumlar üzerinde sergilediği hakimiyetin açık varlığıdır. Bu noktada, bazı ülkelerde ve toplumlarda tecrübe edilen değişimler nasıl ki seküler kavramı üzerinden değil de, tarihi ve siyasi yapılaşma süreçlerini dikkate alarak laiklik üzerinden yapıyor ise, günün getirdiği değişimler bağlamında bir süredir 'sekülerleşmenin' imkânları üzerinde de konuşulduğuna şahit olunması, bu iki kavramı birbirinden ayırt etmemiz için gayet doğal bir sosyolojik ortam sağlamaktadır.

Her ne kadar, 20. yüzyıl ikinci yarısında gündeme gelmeye başlayan post-modern dönemin bir ürünü olarak sosyolojiler yani, çoğul bir sosyoloji anlayışı söz konusu olsa da, tarihsel pratiklerin çoğulluğu bize sadece post-modern dönemde değil, önceki tarihi evrelerde de çoğullukların olduğunu ve bunun insan toplumlarına içkin bir unsur olduğunu göstermektedir.

Bu çerçevede, yine bazı din sosyologlarının ve ilgili bilim dallarındaki araştırmacıların sekülerizmi ve laisizmi birbirinin yerine ikame etme çabalarının sona ermediği de bir o kadar gerçektir.⁸ Örneğin, Batı'da tanınmış üniversite yayınlarının da dahi bu tür yaklaşımların halen sergilenmekte olmasının farklı sebepleri olabilir.

Laikliği doğuran bir ortam olarak Avrupa'da gerçekleşen din savaşlarının ortasında Avrupalı düşünürlerin kültürel bağlamı içerisinde laik hoşgörüyü keşfetmiş oldukları gösterilmektedir (Zabala, 2005: 15). Bu durum, belirli bir toplumsal gerçeklik üzerine inşa edilmiş bir kavram ile karşı karşıya olduğumuzu ortaya koymaktadır.

Batı Avrupa toplumsal ve siyasal tecrübesi içerisinde dini kurumlardan başlayarak, dini algının nasıl bir değişim süreci yaşadığı sekülerizm ve laisizm kavramlarının gelişiminde belirleyici olmuştur. Aşağıda ele alınacağı üzere birbirinden önemli ölçüde ayrılmakla birlikte, bu iki kavramı birleştiren unsur kendilerinden önce var olan din-devlet, din-toplum ilişkileridir.

Bu noktada, modern öncesi denilen dönemde Avrupa'da egemen olan siyasi egemenlik süreçlerinde dinin varlığının göstergesi olarak Tanrı'nın gücünün monarşilerde zuhur etmesi ve monarşi ile kilisenin kurumsal bir yapı tesisinde yan yana durması gösterilebilir (Harrison, 2007: 238-9).⁹

⁸ 2000'li yılların başlarında Fransa'da gündeme gelen başörtüsü konusu çerçevesinde kaleme alınan bir eserde yer aldığı dikkat çekmektedir. Bk. Jansen 2013: 197.

⁹ Harrison, Victoria S. (2007). *Religion and Modern Thought*, SCM Press, 238-239.

Siyasi otoritenin meşruiyetini kazandığı din, yani Katoliklik ve/ya Papa'ya karşılık, 16. yüzyıl başlarından itibaren ortaya çıkmaya başlayan ve Martin Luther ile somutlaşan Protestanlık akımıyla birlikte siyasi meşruiyet ve siyasi otorite kavramlarının da zamanla sorgulanması gündeme gelmiştir.

Dini otoritenin Papa'dan ve Katolik kilisesinden neşet ettiği egemenlik olgusu kendini siyasi ve yerleşik kilise yapılarında gösterirken, Reform süreciyle birlikte özellikle, adına 'radikal reformcu cemaatler' denilen yapıların varlığıyla, birincisinin otoritesi yani, Katolik kilisesinin/Papa'nın onun temsilcisi ulusal ve/ya yerel kilisenin/rahibin otoritesi karşısında her bir Hıristiyan müminin sahip olduğu ve Tanrı tarafından bahşedildiği yönündeki düşüncesi yer etmiştir. Toplumsal değişimin bir ifadesi olarak Kilise yapısından mümin bir Hıristiyan kişiye geçen otorite karşılığını siyasi yapıda monarşiden ayırmaya ve farklılaşmaya götürerek karşılık bulmuştur. Bu durum, bir yandan geniş anlamıyla Hıristiyanlık içerisinde birbirine eşit kabul edilen ve çoğullaşmaya başlayan cemaat yapıları, öte yandan siyasal hiyerarşinin olmadığı, imtiyazlı yönetim yapısına imkân tanımayan bir anlamda eşitlikçiliğe doğru evrilen bir yönetim biçimi kendini ortaya koymuştur (Harrison 2007: 239).

Bu konuda, Kuzey Amerika'daki değişim üzerinden konuya örnek vermek gerekirse, özgürlükçü söylemin öncü isimlerinden biri olarak tanınan Thomas Paine'nin (1737-1809) siyasal eşitlikçiliğinin, bağlı olduğu reformcu *Quaker* mezhebinin Katoliklik/Papa karşısında benimsediği teorik yaklaşımının doğrudan bir yansımasını görmek mümkündür (Harrison, 2007: 239).

Bu sürecin diğer toplumsal kurumlar üzerindeki etkilerini ele almalı mümkünse de, şimdilik konumuz gereği buna gerek görülmemektedir. Bununla birlikte, yukarıda zikredilen sürecin doğrusal bir çizgide (*linear*) ilerlemediğini görmek ve toplumsalın doğası gereği çoklu değişim ve dönüşüm süreçlerinin ortaya çıktığına dikkat çekilmelidir. Örneğin bu noktada, Protestan Karşıtı (*counter-reformation*) hareketlerinin varlığı, kilisenin Papalığın kendini yeniden güçlü bir şekilde ortaya koyma eğilimlerinin olduğu hatırlanmaya değerdir.

Burada dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus, bu iki kavramın bir biriyle olan ilişkileri ve/ya ayrışmalarıdır.

Sekülerlik ve laiklik kavramları arasındaki ayrım, bizi Batı Avrupa ülkelerinde din-devlet ilişkilerinin nasıl anlaşıldığıyla ilgili bir bakışa sevk etmektedir. Grace Davie, Anglo-Sakson ülkeleri ki bunlara Almanya ve hatta katolik Avusturya bile dâhil edilebilmektedir, bireylere dinlerini seçme ve yaşama konusunda verdikleri anayasal haklar dolayısıyla din-devlet ayrımını sekülerlik temeline oturttuklarını söylemektedir. Ancak bu ülkeler arasında

da Fransa ayrı bir yere konumlandırılarak din-devlet ayrışmasının “en sıkı” şeklini temsil etmektedir ve “tam anlamıyla sekülerdir” demek suretiyle, sekülerliğin boyutunun farklılaştığına dikkat çekmektedir (Davie, 2005: 21).

Burada dikkat çeken husus, iki kavramın yani sekülerlik ve laikliğin iki farklı toplumsal çevrede yaşanan değişimlerin sonucu olarak ortaya çıkması ve teorileştirilmesidir. Bu noktada, Fransa’da din-devlet ayrımı ile, Anglo-Sakson dünyasındaki tarihsel ilişkilerin bir sonucu olan uygulamalar arasındaki belirgin farklardır. Fransa’da din-devlet ilişkileri ve pratiğinin “liberal olmamakla” eleştirilmesi bunun bir kanıtı olarak değerlendirilebilir (Jansen 2013: 198). İki kavram arasında var olan farkların, her iki topluma geçirdikleri tarihi dönüşümlerle bağlantılı olduğu ortadadır. Örneğin, Fransa’da yaşanan devrim ile İngiltere’de tedrici olarak ortaya çıkan evrimci diyebileceğimiz toplumsal değişimlerin din ve devlet ilişkilerine yansıyan boyutu hiç şüphe yok ki, bu ayrımın en temel özellikleri olarak dikkat çekmektedir.

Bunun bir ifadesi olarak, örneğin son dönemde Fransa’da yaşanan uygulamaların, sadece liseli kız öğrencilerin başörtüsü sorunu ile sınırlı olmayan aksine, “devlet kurumlarının dini dışlayan” boyuttan dikkat çekilmektedir (Davie, 2005: 21).

Bu iki kavramın yan yana ve birbirinin yerine kullanılmasının zaman zaman gündeme geldiği görülmekle birlikte (Calhoun 2010: 35), literatürde sekülerliğin başat bir kavram olarak öne çıktığına tanık olunmaktadır. Bununla birlikte, çeşitli Avrupa toplumlarında toplumsal değişimlerin kökeni, aldığı yönelimler incelendiğinde sekülerlik ve laikliğin farklı gerçeklikler olduğuna işaret etmek gerekmektedir.

Bu noktada, iki kavramın dini alanın toplumsal kurumlar bağlamında dışta bırakılması gibi genel içeriği konusunda yaygın bir kanaatten bahsedilmekle birlikte, farklı toplumsal yapılarda sanıldığı gibi aksine nötr bir ayrımdan bahsetmek mümkün değildir. Avrupa tarihsel sürecinde Anglo-Sakson dünyası ile Kıta Avrupası’nda Fransa’nın toplumsal ve siyasal tecrübeleri, birincisinde sekülerliğin, ikincisinde laikliğin başat kavramlar olduğunu ortaya koymaktadır.

Yukarıdaki yaklaşımı bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, birincisinde toplumsal değişimlerin tedrici, evrimci bir mahiyette gerçekleşirken, ikincisinde devrimsel bir içerik taşıdığı görülmektedir. Ayrışmanın ve yok etmenin adı olarak değerlendirilebilecek evrim ve devrim olguları toplumsal karşılıklarını Anglo-Sakson dünyada toplumsal kurumlar ve ilişkilerde etkileşim ile söz konusu toplumsal kurumlar ve ilişkilerde çatışmanın şiddetli vukuu ile kendini ortaya koymaktadır.

Spesifik tarihsel gelişmelere bakıldığında reform süreci ile Fransız devrimi sürecinin sekülerlik ile laikliğin yöneliminde belirleyiciliği söz ko-

nusudur. Roma Katolik kilisesinden ayrıışan çeşitli toplumlar kendi sosyal gerçeklikleri içerisinde dine yer vermeye devam ederken, Fransa örneğinde Katolik Kilisesi'nin siyaset üzerindeki tesiri -veya bunun da içinde yer aldığı eğitim gibi diğer toplumsal yapıları kapsayacak şekilde geniş bir sosyal gerçekliğine karşı- ortaya konulan tepkinin gerçekleşmesi, bu ayrımın temelini oluşturmaktadır (Calhoun, 2010: 37). Burada belirleyici husus. Katolik Kilisesi'nin belirleyici otoriter yapısı ile bu kiliseye alternatif görüş besleyenler arasında yaşanan çatışmanın devrim boyutunda ortaya çıkmış olmasıdır. Bu durum, Katolik kilisesi geleneği ile bu gelenek dışına çıkanların oluşturduğu ve bir anlamda bir araya gelmesi mümkün olmayan ayrışmadır (Bruce, 2003: 10).

Bu noktada, yukarıda dikkat çekilen bu her iki kavramın, birbirinin yerine kullanılmasının doğuracağı kafa karışıklığını ortadan kaldırmak gerekmektedir. Bunun yolu da, yukarıda dikkat çekildiği üzere iki kavrama yol açan tarihsel gelişim süreçlerini birbiri ile etkileşimlerine rağmen, belirleyicilikleri ile birbirinden ayırtırmakta geçmektedir. Kaldı ki, çeşitli ülkelerde bu iki kavramın uygulamadaki karşılığına bakıldığında, belirgin farklılaşmaların aynı kavramla açıklanamayacak toplumsal gerçekliklere te kabul ettiğini de ifade etmekte yarar var.

5. Ulus Devlet

Sekülerleşmenin gündeme geldiği alan ulus-devlet nosyonu içerisinde din-devlet ayrışması ile 'piyasa düzenlemesi' üzerine gerçekleşmektedir. Bu her iki durumda da, devletin düzenleyici karar mekanizması başat bir rol oynamaktadır. Bazı eleştirilere rağmen, en azından dinin uygulama alanının daralması bağlamında, "Avrupa'da *Westphalia Anlaşması* (1648) ile din ve politikanın kurumsal ayrılması anlamına gelen sekülerlik (*secularity*) daha sonra 19. yüzyılda sekülerizm (*secularism*) adıyla bir dünya görüşünü dönüştüğü ileri sürülebilir (Asad, 2003; Salvatore, 2005; Gencer, 2008: 339; Calhoun; Juergenmsmeyer; VanAntwerpen, 2011: 4. 5, 15)."

Modern dönemde, dinin ulus-devlet çatısı altında alt sistemlerden biri olarak yer alması, tarihsel olarak sahip olduğu egemen ve/ya otonom yapısının sona ermesi anlamı taşımaktadır. Bu sürecin toplumsal karşılığı sembolik olduğu kadar fiili bir girişim olarak, 8. Henry ile birlikte başlatılırken, kilisenin millileşmesi giderek yaygınlık kazanan bir olgu haline gelmiştir. Din kurumunun, ulus-devlet yapısı altında devletin yönetim ve denetimine tabi olmasıyla kamusal alandaki yerinin de belirgin bir şekilde değişir ve ugradığı görülmektedir. Bu noktada, dini kurumları yöneten ve yönlendirenin salt dini kurumlar içerisindeki yapılar olmadığı, bunun ötesinde ulus-devletin seküler ve/ya laik mahiyet içeren ideolojik yapılaşmalarında da belirgin bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Sekülerizm ile yeni siyasi yapı yani, ulus devlet ilişkisindeki belirleyicilik ile laisizm ile devlet arasındaki belirleyicilik arasındaki fark, ilkinde devletin dini yapı ve kurumlar örneğinin ruhban sınıfı üzerinde bir tür yok etmeye yönelik bir çabadan öte, devleti akılcı bilimsel yönetime göre yönetme söz konusu iken, dini yapı ve kurumları, adına 'sivil denilen' alana yönlendirmesi ve çekmesi ve belki de, zorlamasından bahsetmek mümkün. Devlet, dini kurumlar ile ilişkisinde dışarda kalan bir yapı olurken, aynı zamanda dini çoğulculuğun varlığının garantisi olarak bir tür belirleyicilik yeteliğini de sahiptir (Falk, 2003: 47).

İkincisinde yani laisizmde ise, dini alanın sınırları yine devlet tarafından belirlenirken, devlet aygıtı ve süreçlerinin dini alan ve yapıları baskı altına alarak sürekli kontrol mekanizması kurmasından söz etmek mümkün. Bu noktada, laisizm dini yapı ve kurumları üstesinden gelinmesi gereken bir rakip olarak görmekle, bu ilişkide çatışmacı bir doğanın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu anlamda, modern devlet yani, ulus-devletin dinle ilişkisinde belirleyici olan olgu sekülerizmdir denmesi mümkün gözükmektedir (Falk, 2003: 44).

Bu durumda, karşımıza salt 19. yüzyıl Batı Avrupa toplumsal gerçekliği üzerinde gelişen ve tanımlanan bir sekülerizm ve laisizm değil, bugüne değin hem söz konusu bu coğrafyada hem de zamanla sekülerizmin ve laisizmin Avrupa siyasi ve toplumsal erklerince taşınmasıyla farklı coğrafyalarda zuhur eden sekülerleşmeler ve laisizmlerden bahsetmek mümkün (Falk, 2003: 47).¹⁰

Yukarıda bahsi geçen yüzyıllarda, toplumların yeniden inşasında ve bu bağlamda kendilerini tanımlamada yani, aidiyetlerini belirlemede dine verdikleri yer ve önem ile aidiyetin oluşumunun bir başka olguya yani diyelim ki, milliyete evrilmesi arasındaki süreç, tüm bağlamları ile sekülerizmle ve laisizmle ilişkilidir. Bu noktada, milliyetçilik üzerinden kazanılan aidiyetin neye tekabül ettiği sorusu bugün çok daha önemli hale gelmiştir. Çıkış döneminde tepkiselliğin ve siyasi iradenin de katkısıyla milliyet dinin yerine ikame edilme imkânına kavuşurken, aradan geçen süreçte, milliyet ile bu milliyete bağlı ve aid olduğu iddia edilen toplumlar arasında bir ayrışmanın da yaşanmaya başladığı görülmektedir. Örneğin, 1. Dünya Savaşı sonrasında Nazizm özelinde Avrupa'yı saran ultra-milliyetçilik süreci, öte yandan sosyalizmin kendine yeni bir alan açarak tekil ulus-devlet milliyetçiliği karşısında evrensellik olgusunu öne çıkarmasının milliyet özelinde tanımlanan aidiyete yönelik eleştirilerde kayda değer bir yeri vardır.

¹⁰ Bu bağlamda keleme alınmış eserlere örnek için Bk. Cady, L.; Hurd, E. (2010). *Comparative Secularisms in a Global Age*; Casanova, Jose. (2011). "The Secular, Secularizations, Secularis-

Birinci Dünya Savaşı sonrasında moderniteye getirilen eleştirilerin süreci giderek artan boyutta bir başka evreye taşıdığına ve milliyetçiliklerin yerine bölgeselcilik, evrenselcilik gibi olgular ve bunların somut kurumlar halinde gerçekliğe dönüştüğüne tanık olunmaktadır. Bu bağlamda, Avrupa Birliği'nin, Birleşmiş Milletler'in tesisi dikkat çekicidir. Özellikle AB'nin varlığı, tüm bu süreçlerde birincil aktör rolü oynamış bir coğrafyada din-devlet, dini aidiyet-millî aidiyet tartışmalarının geldiği noktayı göstermesi açısından kayda değer bir veri sağlamaktadır. Aradan geçen yaklaşık iki yüzyıllık süreç, milliyetçilik olgusunun bir aidiyet unsuru olarak sürdürülebilirliğini sorgulamaya yol açmaktadır. Bu noktada, milliyet unsurunun bir tür imajinatif aidiyete sevk ettiği ve bunun kitleler tarafından keşfiyle dağılmaya, bir başka şekilde söylemek gerekirse, moderniteye yönelik eleştirilerin ağırlık kazanmasına neden oldu. İmajinatif bir ürün olan milliyet unsuruna dayalı ulus-devletin Batı Avrupa toplumlarına getireceği varsayılan varsıllık, mutluluk ve barış, yerini yine çatışma ve savaşa bırakarak tıpkı yerini aldığı Katolik/Protestan dini aidiyet gibi Avrupa tarih sahnesinde sorgulanır hale gelmiştir.

6. Kurucu Sosyologlar ve Yaklaşımları

Sosyolojinin kurucu babaları kabul edilen August Comte, Karl Marx, Emile Durkheim ve Max Weber'in sosyolojik yaklaşımları ve teorileri, dine ilgili söylemleri gündeme getirmekte ve hatta diğer toplumsal kurumlarla karşılaştırıldığında dine ayrı bir önem atfetmektedirler. Bu çerçevede, din olgusunun toplumda kolektif yaşamda nasıl karşılık bulduğu konusu kurucu sosyologlarda son derece temel bir konuyu teşkil etmektedir (Amman, 2014: 191).

Bu noktada, din sosyolojisinin ortaya çıkışında bir toplumsal kurum olarak dini yapıların, toplum bütünü içindeki konumları, oynadıkları rolünün bir çalışma alanı olmasını zorunlu kılmıştır. Bununla birlikte, dini bir teolojik olgu olarak değil, tarihsel süreçte toplumsal yapılar içerisinde kazandığı yer ve önem, toplumsal değişim süreçlerinde oynadığı ve/ya oynamadığı rollerle değerlendirildiği görülmektedir.

Buna karşın, özellikle Batı Avrupa toplumlarında yaşanan ve adına modernleşme denilen ve şehirleşme, endüstrileşme, bireyselleşme, rasyonelleşme gibi birbiriyle ilintili ve birbirini tamamlayan bir dizi süreçlerden ibaret gelişmeler neticesinde, dinin toplumsal yapı içerisindeki yerinin değişmesi ve/ya gerilemesi olgusu başat bir unsur olarak gündeme getirilmiştir.

Sosyoloji bilimine de adını veren August Comte, gündeme getirdiği ve toplumları tarihsel süreçlerle açıklayan üç hâl kanununda, dine geçmişte bırakılan bir özellik olarak değinmektedir. İçinde yaşadığı 19. yüzyıl ilk yarısında, çeşitli modernleşmeci yönelimleriyle dikkat çeken Batı Avrupa'da

doğal ve toplumsal çevrenin anlaşılmasında bilimsellik olgusuna vurgu yapmaktadır. Comte, dini daha baştan tarihin geçmiş dönemlerinde bırakılan bir alan olarak görmesiyle, adına sosyoloji dediği pozitivist yönelimli çalışma sahasının gizli/açık sekülerleştirici bir yapı arz ettiğini ortaya koymaktadır (Davie, 2007: 47).

Bu çerçevede örneğin, Karl Marx'ın endüstri toplumunun bir özelliği olarak, sınıfsal ayırım ve ekonomik üretim araçlarını ellerinde tutan kesimler ile bu araçların mülkiyetinde olmayan ancak, üretim süreçlerinde aracı rolü oynayan işçi kesimlerinin ayrışmasında sorumluluğu bir tür illüzyon olarak tanımladığı din'le ilişkilendirmektedir (Marx, 2010: 15-16).

Din kurumu kilise ve dini inanç yani, Hıristiyanlık bu yapıya tabi olan işçi sınıfının, içinde bulunduğu toplumsal koşullara yabancılaşmasına yol açmaktadır. Marx, Hıristiyanlığı kastetmek suretiyle, dini öğreti sisteminin bireylere içinde buldukları zor koşullar karşısında kabullenilmişlik halini öğretmesine karşı çıkmaktadır. Bu durum, işçi kesiminde yabancılaşmaya tekabül ederken, bu kesiminin tek tek bireyler olarak karşılarında yer alan sömürü sistemi yani, kapitalist sınıf karşısında ortak paydada bir araya gelmelerini sağlayacak bir toplumsal yapının oluşturmasına mani olmaktadır. Endüstrileşmiş toplumda çatışmayı öngören ve bunu arzu eden ve ideolojik temellerini buna dayandıran Marx, böylesi bir çatışma ortamının ortaya çıkmamasını, ilgili toplumsal yapıda dinin bir şekilde varlığını devam ettirmesine bağlamaktadır. Bu noktada, endüstri toplumunun ürettiği sömürü sisteminin sorumluluğunu dinde arayan Marx, bu sömürü sisteminin ortadan kalkmasını da doğal olarak bu dini yapıdan kurtulmaya bağlamaktadır (Davie, 2007: 26).

Marx çalışmalarında, özellikle endüstri toplumu yapılaşmasında karşılaşılan zorluklara son vermenin bir aracı olarak, dini ortadan kaldırmaya yönelik bir argüman ileri sürmemektedir. Aksine, yaşanacak toplumsal değişimlere yani, sınıfsız topluma ulaşılmasına paralel olarak dinin kendiliğinden toplumsal bir etken olmaktan çıkacağını söylemektedir (Davie, 2007: 27). Bu düşüncedeki temel husus, dinin varlık nedenini salt endüstri toplumunun neden olduğu maddi-psikolojik zorlukların üstesinden gelinmesinin dinin koruyucu şemsiyesi altında girmeye gerek bırakmayacağı yönündedir.

Marx'ın, sosyolojik bağlamda bu düşünceden yola çıkarak, din kurumunun ve bizatihi dinin kendisinin varlığına yönelik dışlayıcı ve hatta *grand design* özelinde, tüm toplumlarda ortadan kalkması gereken bir olgu olarak ifade etmesi, onun teorisyenliğinin yanı sıra, ideolojik tutumunun bir eseri olduğu gibi döneminin bir özelliği olarak da anlaşılmalıdır.

Emile Durkheim, Batı Avrupa toplumlarında geleneksel yani mekanik toplumdaki, modern yani organik topluma geçiş sürecinde ve tam da buna

denk gelen sosyal değişimin, aynı zamanda sekülerleşmenin kaynağı olduğuna dikkat çekmektedir. Söz konusu bu sosyal değişim, toplum organizasyonunun “iş bölümü” (*division of labour*) ile gerçekleşirken, bu durum daha sonra farklı sekülerleşme teorisyenlerince de kullanılacak olan “farklılaşma” kavramıyla anlamlandırılan ve açıklanan süreçle bağlantılıdır. Bireyler ait oldukları aile, sosyal çevre vb. toplumsal etkileşimler açısından, kendi özel iş alanlarında özelleşmeye ve bu çerçevede bireyselleşmeye doğru bir eğilim sergilemeleri ile sekülerleşmeye konu olmaktadır (Morrow: Torres, 1995: 49-50). Örneğin bu noktada, ABD’de kurumsal dine bağlılıktan bireyselliğe dönüşün adı olan ‘Sheilaism’ adıyla anılan bireyselleşmeci eğilimlerin varlığı dikkat çekmektedir (Chang, 2010: 5). Bununla birlikte bu yaklaşım, geleneksel toplumları dini, modern toplumları ise seküler kabul etmek suretiyle tek biçimci bir açıklama olarak görülmektedir.

Max Weber, diğer sosyal bilim alanlarındaki yönelimine rağmen, temel itibarıyla düşüncesini dinin toplumsal yapı içerisindeki yeri ve değişimi üzerine dayandırmaktadır. Bu çerçevede, dini düşünceler, bağlılıklar ile insan eyleminin özellikle de toplumda insan eyleminin ekonomik özelliği arasındaki ilişkileri ele almıştır (Parsons, 1965: xx)

Weber, genel itibarıyla Batı’da rasyonelleşme ve dünyanın büyümesini bozulması ekseninde ortaya koyduğu süreç sekülerleşmeye işaret etmektedir. Weber, yaşadığı dönemin şartlarını dikkate alarak söylemek gerekirse, din ve toplum arasındaki ilişkinin modern toplumlarda giderek erozyona uğradığına dikkat çekmektedir. Bu durumda, din artık modern toplumda etkin bir güç olmaktan çıkarken ve bu gelişme onun büyüden kopuş (*disenchantment*) kavramıyla ifade ettiği sekülerizm denilen sürece tekabül etmektedir (Davie, 2007: 28).

Bu noktada, din sosyolojisinin kurucusu kabul edilen Max Weber’in, “dünyanın büyüünden kurtulması” dediği husus, artık geri dönülmesi mümkün olmayan bir süreç olarak tezahür etmektedir. Burada bir toplum bilimselci kesinliğin nasıl ortaya çıktığı konusu hiç kuşku yok ki, 19. yüzyıl sosyal bilimlerinin kendilerini tanımlama ve bilimler sınıflamasında yer alma süreçlerinde Fen bilimlerinin kanun koyma sıfatını edinme arzusu ile bağlantılıdır. Ancak, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sekülerleşme karşıtlığı olarak adlandırılan ve aslında klasik sekülerleşme denilen ve/yoksa Weber’in kesinlikli bir şekilde gündeme getirdiği öngörüsünün gerçekleşmemesi genel itibarıyla sosyal bilimlerin özelde de sosyolojinin doğası ile ilgili bir durumla bağlantılıdır.

Weber’in sekülerleşme bağlamında dile getirdiği ve “dünyanın büyüünden kurtulması” kavramı bize, dinin nasıl algılandığına dair de bir fikir vermektedir. Buna göre, aydınlanma felsefecilerinin Hıristiyanlığı toplumsal sistemi “kutsallaştırma” uğraşı içerisinde olduğu yönündeki görüşleri

ile Avrupa'da dinin nasıl algılandığını ortaya koymaktadır (Touraine, 2004: 50-1).

Yukarıda Weber'e atfen dikkat çekildiği üzere, Batı Avrupa'daki toplumsal değişim süreçlerinde dinin yeri ve konumu sarsıntı geçirirken, bunun bünyesinde sekülerleşmeye yol açan temel unsurun, bizatihi bu toplumlarda egemen olan Hıristiyanlığın kökeninde var olan unsurlardan neşet ettiği görüşünün bazı sosyologlar tarafından benimsendiği ortadadır. Bu çerçevede, Eski Ahit'te "tanrısal olanın öznelleştirilmesi" ilkesinin dünyanın sahip olduğu kutsallığı üzerinde bir ayrışmanın ve profanlaşmanın ortaya çıkmasının sebebi kabul edilmektedir (Touraine, 2004: 51).

Kurucu sosyologların din sosyolojisi alanındaki çalışmalarını belirleyen unsurlardan belki de en önemlilerinden biri, evrim düşüncesidir. Örneğin, bu kurucular arasında adına yer verilen ancak Din Sosyolojisi alanında adı Emile Durkheim ve Max Weber adlarının öne çıkmasıyla bir ölçüde göz ardı edildiği ifade edilebilecek olan George Simmel'in düşünce yapısını evrim düşüncesinin etkisinde gelişme göstermiştir. George Simmel'de doğüstü bir varlık olarak "Tanrı" olgusunun 'toplum' ile birbirinin yerine kullanılabilmesi, Durkheim'in din tanımını akla getirmektedir. Toplum biliminin doğasında var olan kısıtlılıktan ötürü, Aşkın varlığın ele alınmadığı bu yaklaşım tarzı, din olgusunu dünyevi bir alan içerisinde değerlendirmek suretiyle, bizatihi bir sekülerleşme olarak tezahür etmektedir. Durkheim düşüncesinde açıkça ortaya çıktığı üzere, toplumsal birliğin ve işlevselliğin var olması ve devamı, Touraine'nin ileri sürdüğü üzere, "ahlâki davranışların meşrulaştırılmasının topluma müracaatla" (Touraine, 2017: 398) gerçekleştirilmesi dolayısıyla ortaya çıkan sekülerleşmeden (laikleşmeden) bahsedilebilir.

Dönemin sosyologları arasında karşılaşılan bir diğer yaklaşım ise, endüstri toplumlarında yalnızlaşan bireylerin toplumsal bütün içerisinde yer alabilmeleri ve toplumun sağlıklı bir şekilde varlık sürdürebilmeleri için sembolik çerçevede de olsa, dini değerlerin önemine atıf yapmalarıdır (Beckford, 1990: 2). Bu durumda, din kurumunun kendinde bir varlık olmanın ötesinde, dönemin endüstri toplumunun sorunlarının aşılmasında bir araçsallığa indirgenmesinden de bahsetmek mümkündür.

Kurucu sosyologlarla birlikte anılan klasik sekülerleşme teorileri dikkate alındığında, söz konusu bu iki kavramın yani sekülerizm ve laisizm kavramlarının din, dindarlık, dindarlaşma süreçleri ile tezat içermenin ötesinde din ile ilgili alanları neredeyse topyekûn ortadan kalkan, kalması gereken bir zorunlulukla değerlendirmektedirler.

Din sosyolojisinin ortaya çıkışına kaynaklık eden dinin bir toplumsal varlık olarak incelenmesi süreci bu alanda faaliyet gösteren sosyologlarının aydınlanma düşüncesinden beslenen dünya görüşleri ve bilimsel bilgi (epis-

temoloji) kaynakları, dinin bu pozitif ve bilimsel alanın dışına çıkartılman için özel bir çaba sarf etmelerine konu olduğu ileri sürülebilir.

Bu nedenledir ki, klasik sekülerleşme teorilerinin kurucuları olan sosyologlar, içinde buldukları sosyal ve kültürel ortamda dine bakışları birtakım önyargılarla hareket etmelerine yol açmıştır. Bu teorilerin temel varsayımı, bilim, eğitim, ekonomi gibi toplumsal kurumların dinin yetkesinden uzaklaşacakları düşüncesidir. Bu düşünce felsefi veya teorik bir düzeyde kalmamakta, aksine özellikle Batı Avrupa'da yaşanan tarihsel ve toplumsal değişim süreçlerinin bir yansıması olarak ortaya konulmaktadır. Bu durumu, 'kurumsal farklılaşma' olarak adlandırılan süreçle bağlantılı olduğu gibi, bunun alt varsayımlarından da bahsetmek mümkündür. Öyle ki, buna göre sekülerleşme sürecinde dinin veya daha doğru bir ifadeyle dini yapıların bireysel, kurumsal bağlamda gerileyeceği düşüncesi de hâkim bir olgu olarak ortaya çıkmaktadır. Bir diğer varsayım olarak ve bir dizi hipotezlerle ortaya konulduğu gibi, ideolojik bir mahiyet kazanmak suretiyle bir tür politik aracı olarak hizmet vermiştir. Bu noktada, dinin toplumsal varlık alanından tamamen ortadan kalkması öngörülmektedir.

Yaklaşık bir yüzyıllık süre zarfında din sosyolojisi çalışmalarının geldiği noktada, bir başka deyişle bu alanın öncü isimlerinin öngördükleri şekilde dinin bireysel ve kurumsal bağlamları ile ortadan kalkmadığı, aksine farklı bireysel ve toplumsal boyutlarda varlığını yenileyerek devam ettirdiği görüşü, artık çalışılması gereken alanın dini alan değil, aksine dünyanın egemen kavramı olan sekülerlik olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu noktada, sekülerleşme kavramı üzerinden geliştirilen belli başlı paradigmalara bakmakta fayda var. Bu paradigmlar 'laik' paradigmlar olarak adlandırılmasalar da, yukarıda dikkat çekilen tarihi süreç ve toplumsal bağlamlar özelinde bu yaklaşımları sekülerizmin ve laisizmin birbirine yaklaştıkları ve farklılaştıkları bağlamlar olarak değerlendirmek mümkündür.

1) Birinci Paradigma

Klasik sekülerleşme olarak da adlandırılan bu paradigmayı gündeme getiren teorisyenler, uzun tarihi süreçlerdeki değişimleri dikkate almak suretiyle böyle bir yargıya ulaşmaktadırlar. Onlara göre, Avrupa Ortaçağındaki dini yapıların egemenliği olgusu önemli bir kabulü oluşturmaktadır. Bu dönemin, modern dönemlerle karşılaştırılmasında dini yapıların ve kurumların toplumsal görünürlüklerini (*visibility*) yitirmeleri konusunu eğilen sosyologlar, Ortaçağ'ı dinin egemenliği altında geçen bir altın çağ olarak kabul etmektedirler (Gorski, 2000: 144).

Modern zamanlarda ise, aydınlanma düşüncesinin bireysel ve toplumsal açımları neticesinde dinden uzaklaşmanın hâkim olduğu bir dönem olarak görülmektedir. Sekülerleşmenin, modernleşmeye eklenilen kaçınılmaz bir süreç olduğu vurgusu hâkim bir öge olarak ortaya çıkmakta ve

'dinin gerilemesi' olgusu gündeme taşınmaktadır. Bu süreçte, değişim ve dönüşüm bizatihi bireylerin dine yönelimleri ve dini örgütlerin yapısını etkilemiştir.

'Klasik' olarak da adlandırılan sekülerleşme paradigmasında karşımıza çıkan isimler Robert Bellah, Peter Berger, David Martin, Thomas Luckmann, Talcott Parsons, Bryan Wilson gibi isimler olmaktadır (Davie, 2005: 31). Bununla birlikte, Karel Dobbelaere, Roy Wallis eski paradigma içerisinde yer aldığını ve özellikle günümüzde Steve Bruce'un bu paradigmanın günümüzde öngelen bir savunucusu olduğunu vurgulamalıyız (Bruce, 2003: 38; Casanova, 1994: 11).

Toplumsal sistemlerin işlevsel olarak birbirinden ayrışmasının doğduğu sekülerleşme olgusu bağlamında, her bir toplumsal sistem dini sistemden bağımsızlaştırma hakkını kendinde bulmaktadır. Bu çerçevede, her bir toplumsal sistem kendi iç bütünlüğü içerisinde var oluşunu ve toplumsal etkileşimini devam ettirirken, din alanında bir toplumsal sistem olarak varlığını kendi içine kapanarak, ancak anlamlı bir iç bütünlük içerisinde devamlılık sergilemekle ortaya koymaktadır (Beyer, 1999: 291).

Sekülerleşme sürecini mecbur kılan siyasal ve kültürel faktörlerin karşılaştırmalı olarak analiz edilmesiyle endüstri toplumlarında yaygın sekülerleşme eğilimlerine vurgu yapılmaktadır. Buna göre, sekülerleşmede endüstrileşme, proletarizasyon, şehirleşme ve toplumsal hareketlilik gibi bağlamlar kanıt olarak gündeme getirilmektedir. Bu süreçlerde, dikkat çekilmesi gereken husus, kurumsal farklılaşma nedeniyle birey yaşamında dini rolü kompartımanlaşmaya konu olmaktadır (Riesebrodt, 2014: 1; Riis, 1993: 372).

Yukarıda zikredilen sosyal bilimcilerin çalışmaları neticesinde klasik sekülerleşme paradigmasının temel kavramları arasında farklılaşma (*differentiation*), rasyonelleşme (*rationality*) ve dünyevileşme (*disenchantment*) olduğu görülmektedir. İkincil argümanları ise çoğulculuk (*plurality*), görecelilik (*relativity*), bireyselleşme (*individualization*), melez ve/ya kolaj (*bricolage*) hale gelen dini görünüm ve kilise dindarlığında azalma olacağı yönündedir. Dinin gerilemesi, dünyaya meyil, dünyanın büyüünden kurtulması, toplumsal kurumların dinden ve dinin yetkesinden bağımsızlaşması gibi argümanlar yine bu paradigmanın argümanları arasında yer almaktadır. Bunun yanı sıra, modernleşmeyle beraber sadece toplumda değil, bireyin zihninde de dinin gerilemesine yol açacağı vurgusu önem taşımaktadır.

Bu kavramlar üzerinden üretilen sekülerleşme paradigması bir toplumsal sorunu çözümleme anlamı taşıırken, aynı zamanda ardından gelecek bir dizi diğer paradigmanın da habercisi olmuştur. Bu çerçevede, söz konusu bu paradigmanın Batı Avrupa sosyolojisince ortaya konulması, hiç kuşku yok ki akla bu kültür ve medeniyetin modernleşme ve dolayısıyla sekülerleşme süreçlerine gönderme yapmaktadır.

Burada kısaca, yukarıda belirtilen maddelerden özellikle rasyonalitenin ayırt edici bir yeri olduğuna vurgu yapmakta fayda var. Bu anlamda, bilimsel rasyonalite, deney ve gözlem çalışmalarına tabi olan bir rasyonelleşmedir. Bununla, öte yandan dünyanın büyüünün bozulmasına atıf yapılmalıdır. Bu düşünce ve bilimsel üretim tarzı bir güç ilişkisine konu olurken, aynı zamanda dünyaya egemen olmanın aracı haline getirilmiştir. Max Weber'in 'demir kafes' kavramıyla açıkladığı bürokratik yapılanma bağlamında bu rasyonelleşme, geleneksel düşünce ve yaşam tarzı üzerinde 'rasyonel eleştiri' denilen bir sürecin nüfuzuna neden olmuştur.

Rasyonalleşmenin tek başına bir işlevi olduğundan söz edilmekle birlikte, farklılaşmanın sonucu olarak ortaya çıkan bürokratik yapıyla birlikte, toplumun diğer kurumlarından ayrılmıştır. Dinin etkinliğinin ortadan kalkmasıyla ilgili toplumlarda oluşan boşluğu pozitif bir bilim olan sosyoloji'nin doldurması hedeflenmiştir. Bu çerçevede, rasyonel akıl bilgi ediniminin yegâne aracı haline gelirken, vahyin ortaya çıkardığı bilginin reddedilmesi gündeme gelmiştir. Bu noktada, rasyonelleşme ile sekülerleşme arasında diyalojik bir nedensellik ilişkisinden bahsetmek mümkündür. Öyle ki, rasyonelleşme sekülerleşmeye yol açan bir faktör olduğu kadar, rasyonelleşmeyi ortaya çıkaran da sekülerleşme olgusudur.

20. Yüzyıl Toplumsal Değişimler Çağı ve Dindarlaşma Yönelimleri

Sekülerleşme paradigmasına getirilen eleştiriler arasında dikkat çeken hususlardan birkaçı, Hıristiyan geçmişine yönelik olarak Ortaçağ inanç yapısının abartılması gibi, benzer bir yaklaşım, 20. yüzyıldaki dini görümlere de uygulanarak sekülerleşme eğilimlerinin abartıldığı görülmektedir.

Bu bağlamda, sekülerleşme karşıtı söylem ve teorilerin temelinde dayandığı noktası, sekülerleşmeye neden olan modernleşme sürecine yönelik bir şüpheden hareket edildiğini söylenebilir.

2. Dünya Savaşı sonrasında, klasik sekülerleşme teorisine yönelik eleştirilerin ortaya çıkması, yine temelde Batı Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da içine alacak şekilde, Batı toplumlarının tecrübe ettikleri iki dünya savaşı sırası ve sonrasında bir yandan modernite düşüncesine yönelik eleştirilerin getirirken, bu sürecin aynı zamanda sömürge topraklarındaki egemenliğin devrini gündeme getirmesi ve/ya verilen güç mücadeleleri ile bırakılması, aynı zamanda geçmişte, 'öteki' olarak adlandırılan toplumlara yönelik yapısal ve işlevsel unsurların anlaşılmasını, daha doğrusu yeniden ele alınması değerlendirilmesini gündeme getirmiştir.

Aydınlanma düşüncesi ve buna eklenen siyasal ve ekonomik dönüşümlerin bir ürünü olan modernleşmenin başlangıcında olduğu gibi, buna yönelik şüphenin de ortaya çıktığı yerin Batı Avrupa olması şaşırtıcı değildir. 19. yüzyıl ikinci yarısından itibaren baş gösteren bu gelişmeler, yaşanan iki büyük dünya savaşı ile doruğa çıktığını ve doğa üstü güçlerin

ortadan kalkmasıyla parçalanmışlık hali ve ardından gelen anlam kaybı "aydınlanmaya karşı aydınlanmacı bir şüphe" olarak adlandırılan eleştirel sürecin devamını sağlamıştır (McCarthy, 1984: v).

Bu çerçevede, klasik sekülerleşme karşıtı olarak adlandırılan sosyal bilimciler, birincilerin aksine evrensel bir sunum ve bağlam ortaya koymak yerine yerel bağlamlar üzerinden bir yaklaşımı yeğlemiştir. Öyle ki sekülerleşme karşıtı söylemlerin klasik sekülerleşme teorilerine alternatif olarak dinin varlığını değişik toplumsal ilişkiler düzeylerinde ortaya koyma eğilimi sergilemişlerdir. Bu noktada, Batı dışı toplumlardaki dini-toplumsal gerçekliklerin dikkate alındı görülmektedir. Dinin toplumsal bağlamına yönelik ilgiye dair bu değişen tutum, Batı Avrupa toplumlarındaki sosyal ve siyasal değişimlerin bir norm olarak kabul edilmesinin de önünü almıştır.

Bunun yanı sıra, 'egzotik'e yönelik bir ilginin doğmakta oluşu, yine moderniteye gösterilen bir tepkinin ve ondan kaçınmanın bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Tam da bu noktada, adına egzotik denilen coğrafyanın, kültürün ve insanın içine doğdu ve var olduğu ve Batı'dakinden farklı olarak halen capcanlı olan 'dinilik' bir ilgi ve çalışma alanını oluşturmaktadır (Beyer, 1999: 292).

Klasik sekülerleşme teorileri sonrasında dinin bir insan toplumu için önemi, varlığı, konumu ve işlevi hususunda başvuru kaynaklarından biri 'öteki' toplumlarda örneğin, adına Doğu denilen Müslüman, Hindu, Budist vb. toplumlardaki dinin bireysel ve toplumsal ilişkilerdeki yeri göz ardı edilmeyecek bir öneme sahip olmuştur.

Sömürge çalışmalarında dikkat çekildiği üzere, batı Avrupalı sömürgeci güçlerin 'öteki' coğrafyalardaki varlıklarının Batı Avrupa toplumları tarafından ya bilinmemesi, dikkate alınmaması veya olan bitenden habersiz bırakılmaları, sadece görece azınlık bir yönetici ve araştırmacı çevrelerinin dikkatine sunulmasına karşılık, örneğin iletişim gibi farklı değişim araçlarıyla birlikte giderek yaygınlaşan bir enformasyonun rolü de önem taşımaktadır.

Klasik sekülerleşme tezine yönelik hem Batı Avrupa tecrübesi hem sömürge sonrası 'öteki' coğrafyaları yeniden ele alma yöntemleri eleştirel bir yaklaşımın gelişmesine sebep olurken, aynı zamanda din sosyolojisi gibi bir bilim dalının varlığının devamına da sağlamıştır.

Bir anlamda, dinin varlığının yeniden keşfi anlamına gelen klasik sekülerleşme karşıtı yaklaşım, 20. yüzyılın üçüncü çeyreğinden itibaren küreselleşmenin etkisiyle özellikle, Doğu Asya gibi ekonomik modernleşmeyi gerçekleştirmiş ülkelerde dinin kayda değer varlığına vurgu yapmasıyla belirginlik kazanmaktadır. Bu çerçevede, Asya dinlerinin varlığı, sekülerleşme olgusunun bu bölgede zayıflığı ve/ya Batı Avrupa sosyoloji çevrelerinde beklendiği şekliyle gerilemeye maruz kalmadığı, aksine geniş kitlelerin mensubu buldukları dinlerinde kozmik birliği temsil eden Tanrı anlayış-

ları modern toplumsal yapı içerisinde kendine yer bulabilmiştir. Bir tarafta doğuda sekülerleşme karşıtlığı, bu ve benzeri coğrafyalarda eğitim, bilimsel gelişme vb. süreçler birincil elden sınırlı bir toplumsal kesimi etkisi altına almıştır. Bu anlamda geniş kesimler çeşitli boyutlarda bu süreçlerin bir yerinde olsalar da 'doğal dini' eğilim ve pratiklerden uzaklaşmamışlardır.

Dinin varlığının ortadan kalkacağı konusunda ideolojik tasarımlara rağmen, dini görünümünün endüstriyel kalkınmasını tamamlamış, farklı toplumsal yapılar şeklinde belirginlik kazanmış ülkelerin yanı sıra, modernleşme sürecine Batı'nın modernleşmecî süreçlerini model alarak ilerleyen ülkelerde de geleneksel ve modernleşerek evrime uğrayan dini yapıların varlığı dikkat çekmektedir.

Bunun ötesinde devletlerin, kurumsal yapıların ve bireylerin seçmiş oldukları bu dünyacı politikalar, kabuller ve pratikler ile tüm bunların çeşitli siyasal ve toplumsal süreçlerle ortaya konmasına rağmen, din olgusu çeşitli bağlamlarda tezahür etmektedir. Bu yapılar, toplumsal yapı içerisindeki yer ve konumlarına bağlı olarak bireyler üzerinde kasıtlı bilinçli bir kabulün yanı sıra, bir tür zorlayıcı etki ile varlığını ortaya koymaktadır. Din olgusu, bunu kendinde içkin olduğu varsayılabilecek bir içerik ve öz ile başarırken, bu etki bireyin istemediği bir boyutta nüfuz altına girmesine neden olabiliyor. Kahir ekseriyetiyle bakıldığında, 'normal şartlarda' modernleştiği iddiasıyla sekülerleşmesini gizli/açık ortaya koyan birey, dini olgunun kendini baskın bir şekilde sergilemesi karşısında alternatifler arayışı sürmekle birlikte genelde buna 'mahkûm' olduğu ortadadır. Ancak bu sürece karşı direnç veya direniş gösteren görece az sayıda da olsa, bir kitlenin alternatif bir yol olarak varlık içerisinde yer almak yerine, intiharı seçerek bir anlamda inanmadığı ve inanmamakta ısrarcı olduğu bir gerçeklik karşısında kendi varlığına son vermek suretiyle bir pasif duruş sergilemektedir.

Bu noktada, küresel olarak meydana gelen çeşitli sosyo-politik değişimlerle birlikte, 20. yüzyıl ikinci yarısından itibaren ortaya çıkan yeni dindarlık biçimleri ve/ya kadim dindarlık biçimlerine dönüş veya bunların bir şekilde dönemin gelişmelerine ve şartlarına adapte olmak suretiyle bir tür yenileme içinde kendilerini ortaya koymaları hiç kuşku yok ki, sekülerleşme tartışmalarının bugün geldiği noktada önemli bir döneme işaret etmektedir.

Bu dönemin belirgin özelliği, sekülerleşme karşıtlığı şeklinde kendini ortaya koyan gelişmelerle birlikte, dinin böylesine gelişmiş bir modern dönemde çeşitli toplumların siyasi, toplumsal ve bireysel bağlamları içerisindeki varlığı, ancak Durkheimci bir işlevselcilik formu içerisinde yorumlanmasına imkân tanımaktadır (Váně, 2008: 582).

2) İkinci Paradigma

Sekülerleşme teorilerinde ikinci aşamayı oluşturan ve sekülerleşme karşıtı olarak adlandırılan yaklaşım, 20. yüzyılda yaşanan değişimler çerçevesinde

inde dinin toplumsal yapı içerisindeki yeri ve önemi yeniden anlamlandırılmaya çabasının ve zorunluluğunun bir ürünüdür.

Bu çerçevede, bu paradigma, klasik sekülerleşme teorisinin deneysel yani toplumsal gerçeklik noktasında karşılığı olmadığını ileri sürmektedir. Bu noktada, sekülerleşmenin, modernleşmeye eşlik eden bir olgu olduğu ve tarihsel bir yasa gibi algılanmasına yönelik eğilimlerine karşı çıkmaktadır.

Savunucuları arasında klasik sekülerleşme teorisyenleri arasında yer alan, ancak yaşanan toplumsal ve siyasal değişimlere bizzat tanıklık etmek suretiyle iddiasından vaz geçen Peter Berger, paradigma değişiminde bireysel tutum ve düşüncelerin nasıl değişebileceğine önemli bir örnek teşkil etmektedir. Peter Berger (1996/97), sekülerleşme olgusunu kabul etmekle birlikte, totalci ve genel yasacı anlamda bir sekülerleşmenin ortaya çıkma-lığını, sekülerleşme olgusunun modernleşme süreçlerine konu olan her çağdaş toplumda görülmediği ve Batı toplumlarındaki tezahürlerden farklılık taşıdığını ortaya koymuştur. Ayrıca David Martin, Rodney Stark, William S. Bainbridge, Robert Finke ve Grace Davie'i bu paradigmanın savunucuları arasında görmekteyiz.

Özellikle, ABD toplumunda dinin yerinin Avrupa ile karşılaştırıldığı belirleyici bir konuma getirilmeye çalışılması ve bu bağlamda Talcott Parsons ile özdeşleşen ABD sosyolojisinde yapısalci-işlevselci modelin hâkimiyeti dikkat çekmektedir. Öyle ki ABD gibi endüstrileşmiş bir toplumun ayakta kalmasını sağlayan dinamiklerin önemli bir bölümün değerler ve dini değerler üzerinden gerçekleşmesi sosyoloji teorilerinin kaçınmayacağı bir gerçeklik olarak ortaya çıkmıştır (Riis, 1993: 371).

Sekülerleşme karşılığında (*anti-secularization*) temel bir örnek olarak ortaya konulan Amerika Birleşik Devletleri toplumsal yapısında dini ifade ve kurumların varlığı ve yaygınlığı hususu, temelde bu toplumun geçirdiği tarihi tecrübeler özelde de, bu topraklara göç eden insanların yeni bir toplum inşasında nasıl bir toplumsal ve siyasal düzen istedikleri konusundaki iradi süreçleri rol oynamıştır. 'Sivil din' kavramıyla öne çıkan Amerika'daki dini görünüm, bir tür pragmatikliği ve işlevselciliği içinde barındırmaktadır. Bu durum, Hıristiyan inancının bazı öğelerinin de içinde bulunduğu milliyetçilikle bezenmiş bir eklektik dini-millî bağlama otururken, dinin bizzatı adına devlet denilen yapı tarafından işlevsellik adına bir manipülasyonunu da günmede getirmektedir.

Sekülerleşmede anlam kaybına yol açan veya sekülerleşmeye getirilen tartışmaların ardında, aynı coğrafya temelinde ortaya çıkan dindarlıklar meselesi de dikkat çekmektedir. Bu çerçevede, Avrupa'da endüstrileşmenin yükselişi ile çoklu alt sistemler/yapılar çerçevesinde din, sadece bu alt sistemlerden biri olarak görünürlüğünü sürdürmektedir. Bu durumun, biza-

tihi sekülerleşme ile olan ilişkisi ve bu iki olgu arasında kurulan doğru ilişki nedeniyle dini yapı teorik çalışmalarda oldukça sınırlı bir alana indirilerek ele alınmaktadır. Örneğin, İrlanda gibi ülkeler özelinde endüstriyelleşme ile dindarlık olgusu ve pratiği arasında bir tutarsızlık göze çarpmaktadır (Kokosalakis, 1993: 135).

Thomas Luckmann'ın görünmeyen din, Grace Davie'nin 'ait olmadan inanma' ve 'inanmadan ait olma' gibi özellikle, Avrupa coğrafyasının farklı bölgelerindeki dindarlık ifadelerini tanımlayan kavramlar yerini özellikle, 1980'lerden itibaren dinin bireysel alanın dışına çıkarak siyasette, medyada görünürlük kazandığı bir süreç gündeme gelmeye başlamıştır (Davie, 2003: 19; Casanova 1994: 5-6). Bu gelişme, günümüz araştırmacıları tarafından "kamusal-din yaklaşımları" adıyla anılacak denli etkin bir nitelik kazanmıştır (Köhrsen, 2012: 276).

20. yüzyıl ilk yarısında moderniteye karşı başlayan ve Franfurk Okulu örneğinde olduğu gibi felsefi karşı çıkış, savaş sonrası dönemde dinin kamusal alan iddiası ile yeniden gündeme gelmesine neden olmuştur. Sekülerleşme teorilerinin egemen olduğu bununla birlikte, giderek kamusal alanda dini görünürlüklerin belirginleşmesiyle birlikte alternatif ve karşı teoriler ortaya çıkmaya başlamıştır.

İkinci Dünya Savaşı sonrası süreçte yaşanan toplumsal ve siyasal değişimler, özellikle dünya halklarının büyük bölümü üzerinde etkisini gösteren savaş sonrası ve ardından gelen post-kolonyalizm, post-modernizm, küreselleşme gibi Avrupa'da klasik modernite yaklaşımının eleştirel olarak yeniden ele alan gelişmelerin rolü bulunmaktadır.

Bunda, bir yandan modernleşme süreçlerinin ağır baskısına maruz kalan kitleler ile uzun sömürgecilik sonrası dönemin ardından kendi tarihsel ve geleneksel değerlerini keşfetme sürecindeki toplumların din, dini yapılar, ritüeller gibi toplumsal ilişkilerini yeniden yapılandırmada oldukça işlevsel olan unsurları gündeme taşımalarına olanak tanıyan bir ortam doğmuştur.

Karşı sekülerleşmecî yaklaşımların ortaya çıkmasında, 1970'li yıllardan itibaren artık neredeyse kaçınılmaz olarak akademiya çevrelerinde geniş kesimler tarafından moderniteye getirilen eleştirilerin rolü yadsınamaz. Buradaki ilişki, dini yapı ve görünümlerin moderniteyi doğuran, besleyen ve onunla diyalojik bir ilişki kuran unsurlar olmasından kaynaklanmaktadır. Hiç kuşku yok ki, modernitenin öngördüğü bir toplumsal yapının inşa edilememiş olmasının doğurduğu hayal kırıklıkları ve/ya bir başka bağlamda söylemek gerekirse, modernitenin toplumlar üzerinde sergilediği yıkıcı gücü ve pratikteki karşılığı moderniteye eklenen sekülerleşme olgusunun da sorgulanmasına yol açmıştır.

Bu noktada, din sosyolojisi kurucularının içinde yaşadıkları toplumları anlama ve anlamlandırmayla sınırlı olmayan bunun ötesinde, gelecektir

var olacak toplumların dini yapıları üzerinde de bazı varsayımlar üretmeleri anlamında oluşan bir sosyal gerçeklik kurgusu, toplumlara içkin olan dönüşüm ve değişim gerçekliği ile çekişkili bir durum arz etmektedir. Bu yaklaşımın bir anlamda zorunlu olarak ürettiği sekülerleşme düşüncesine rağmen, dönüşümün ve değişimin gerçekliği nedeniyle farklı dönemlere özgü olguların yeniden ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu durum, sekülerleşme ve buna yol açan olgular olarak zikredilen rasyonalleşme, dünyanın büyüünden kurtulması vb. temel kavramların yeniden ve eleştirel olarak ele alınmasına yol açmıştır (Kokosalakis, 1993: 134, 135).

Bu sürecin bir devamı olarak ortaya çıkan ve adına post-modern ve küreselleşme denilen boyut, insan teklerinin anlam dünyalarını inşa etmeleri kadar toplumlararası ve devletlerarası ilişkilerde din ve sekülerleşme boyutlarının bir arada ele alınmasına yol açmıştır. Birinin diğerini dışlamasının doğurduğu çatışmacı ortam, tıpkı sömürge sonrası toplumlarda olduğu gibi ötekini dışlamama olgusu ile bir arada yaşama olgusunun birlikte ele alınmasına benzer şekilde ortaya çıkmıştır. Burada, tek bir bölgedeki bir halkın diğerlerinden izole edildiği bir coğrafi ve siyasi dönemin sona ermiş olmasının kayda değer bir önemi vardır.

Öyle ki, artık bireyin, belli bir toplumun kendine bağlı ve bağımlı yapısından çoklu ilişkiler ağına geçilmesi, dini inanç yapılarını diğer inanç yapıları ile seküler unsurlarla içli dışlı bir karşılaşmaya sevk etmiştir. Burada sorun, söz konusu bu yapılar içerisinde var olduğu düşünülen çatışmacı yaklaşımların yerinin tespiti ve bunların yerine diğerleri ile olumlu ilişkiler üredebilecek unsurların öne çıkartılmasına yol açacak bir sürece işlerlik kazandırılması önem taşımaktadır.

Küreselleşme sürecinde dini yapılara ve anlayışlara imkân tanıdığı şeklinde anlaşılan bu durumun ne denli başarılı olup olmadığı konusu bir yana, farklı dini yapılar ve oluşumlar kendilerini ifade edebilmeyen imkânlarını bu oluşan/oluşmakta olan küreselleşme ortamında bulma konusunda kayda değer bir eğilim sergilemişlerdir. Dinin görünür kılınmasının ardında da böylesi bir anlayış ve yaklaşımın olduğunu söylemek mümkündür. Falk'ın (2003: 12), "insani sekülerleşme" dediği olgunun ortaya çıkmasında küreselleşme sürecinde seküler yapıların ve anlayışın yanı sıra dini yapı ve anlayışlara da yer vermenin bir tür zorunluluk olmasından kaynaklanmaktadır. Öyle ki, burada pür sekülerleşmenin var olmasının getireceği sorunların karşısına dini yapılaşmayı koymak suretiyle bir "insani durum" öngörülmektedir.

Post-kolonializm, post-modernite gibi kavramlar çerçevesinde Batı toplumlarına yönelik gizli-açık eleştiriler, diğer toplumları ve sahip oldukları toplumsal gerçeklikleri dikkate alma konusundaki yaklaşımın küreselleşme olgusuyla yeni bir döneme girmiştir. Öyle ki, o döneme kadar klasik sekülerleşme teorilerine karşı çıkışın, öz eleştirilerin gündeme gelmesinde

dinin toplumsal görünürlüğüne yönelik anlayışta, sadece belirli Batılı ülkelere bakışın değil, dünyanın farklı bölgelerindeki ülke ve toplumlardaki dinin toplumsallığına bakışın önemli bir etkisi olmuştur.

Bu çerçevede, İran'da gerçekleşen devrim (1979), Endonezya'da Suharto rejiminin sona ermesi (1998) ile siyasi ve kamusal alanda siyasi partiler, sivil toplum kuruluşları, eğitim kurumları vb. süreçlerde gerçekleşen yaygınlaşma, Hindistan'da aşırı sağcı din temelli siyasi hareketlerin başında gelen Hindistan Halk Partisi'nin (BJP) kurulması (1980) ve ardından tedrici olarak eyalet ve ulusal yönetimde söz sahibi olarak toplumsal gündemi belirleyici yapılanmaları ilk akla gelen örneklerdir (Riesebrodt 2014: 1). Bununla birlikte, dini görünürlüğü toplumsal yapının farklı yönelimlerdeki varlığı, geleneksel ve gelişmekte olan ülkelerdeki gelişmelerle sınırlı kalmamıştır. Bunun yanı sıra, Japonya (Şintoizm) ve Güney Kore (Moon tarikatı) gibi endüstrileşmiş ve bu anlamda kalkınmış ekonomiler olarak küresel anlamda ses getiren ülkelerdeki eski veya yeni dini eğilimlerin ortaya çıkması da, bu süreçte ele alınan ve araştırma konusu olan konular arasında yer almıştır (Casanova, 1994: 5).

Batılı sosyal bilimcilerin Batı dışı toplumlara yönelik ilgilerinin ortaya çıkmasında ve giderek yeni araştırma alanları olarak belirlenmesinde, dönemin savaş ve ekonomik kalkınma süreçlerinin işgücü ihtiyacı gibi faktörlerle belirlenen uluslar ötesi göçle Batı dışı toplumların Batılı ülkelerde yaşam alanları bulması dikkat çekmektedir. Bu çerçevede, örneğin Avrupa'da dindarlık dendiğinde akla sadece Hıristiyanlık gelmemekte, aksine başta Müslümanlar olmak üzere doğu dinleri de kendilerine toplumsal alanlarda karşılık bulmaktadırlar (Davie 2005: 26).¹¹

3) Yeni Paradigma

Literatürde yeni paradigma olarak adlandırılan ancak 'eklektik paradigma' olarak da isimlendirilebilecek üçüncü paradigmanın öncü isimleri arasında Jose Casanova, Mark Chaves, William Swatos ve David Yamane bulunmaktadır.

İlk iki paradigmaya yönelik eleştirel yaklaşımı ile dikkat çeken bu paradigmaya 'yeni' adını veren ise David Yamane'dir (1997: 109). Bu paradigmanın eleştirileri arasında özellikle, ikinci yani sekülerleşme karşıtlığı ile öne çıkan paradigmanın çalışmalarını Amerika özeline ve bireysel dindarlığı indirgemesidir. Öte yandan, klasik sekülerleşmeyi tamamen reddetmemel-

¹¹ Bu konuda özellikle, son dönemde Hollanda siyasetinde sağcı eğilimleri artıran bir gelişme olarak ülkedeki göçmen kitlelerin varlığına vurgu yapılmaktadır. Bu göçmenlerin Aşyalı ve Kuzey Afrikalı Müslümanlar olmalarının demografik yapıda meydana getirdiği değişiklikler aynı zamanda sekülerleşmenin yerini farklı dini yapılarla da olsa dini bir görünümün almasına neden olmaktadır. Bkz.: <https://www.brookings.edu/research/the-biggest-problem-in-the-netherlands-understanding-the-party-for-freedoms-politicalization-of-islam/>

te, sadece çağdaş gelimler ışığında eksikliklerini gündeme getirmektedir. Bu anlamda, eklettik paradigma gelişen toplumsal değişimler çerçevesinde klasik sekülerleşmenin katı tutumunu yumuşatırken, ikinci paradigmanın kendini salt Amerika eksenli açıklamalarla sınırlandırmasını da aşmaktadır.

Bu paradigma, sekülerleşme karşıtı teoriyi salt Amerika Birleşik Devletleri'ndeki gelişmelere odaklanması nedeniyle eleştirirken, sekülerleşmenin varlığını kabul etmektedir. Bunun yanı sıra bireysel dindarlığın ötesinde yeni dini hareketlerin gelişimini dinin devamlılığına kanıt olarak ortaya koymaktadır. Bu paradigmanın önemli isimleri arasında yer alan Stark ve Linbridge, sekülerleşme olgusunu modern dönemle sınırlandırmamakta ve bu anlamda "Altın çağ" yaklaşımını reddetmekte ve sekülerleşmeyi tarihin herhangi bir döneminde çıkan değil, bir anlamda süreklilik arz eden bir olgu olarak kabul etmektedir. Bu noktada, bu söylemin temel bir insani edimin yani, dini olana yakınlaşıp dini olandan uzaklaşma gibi farklı evreleri geçirebileceğine gönderme yaptıklarını söyleyebiliriz (Robbins, 1988: 57).

Yukarıda dikkat çekilen iki paradigmanın dışında yaşanan toplumsal değişimler ve özellikle, çalışmanın ilgili bölümünde dile getirildiği üzere küresel boyuttaki gelişmeler her iki paradigmanın haklı yönleri olduğu gibi yeniden gözden geçirilmesi gereken yönlerinin de olduğunu işaret etmektedir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak adına eklettik paradigma denilen, yeni bir teorik çerçeve gündeme getirilmiştir. Klasik sekülerleşme teorileri ile yeni paradigmanın günün getirdiği toplumsal gerçekliğe karşılık gelecek şekilde uygun yönlerini birleştirmek suretiyle eklettik bir çabadan söz etmek mümkündür.

Ortaya konulan bu farklı paradigmaların yanı sıra, bir başka gelişmeden de bahsetmek mümkündür. Kısmen, yukarıdaki yaklaşımlardan üçüncüsü içinde de yer verilebilecek olan "istisnacılık"tır. Bu kavram, klasik sekülerleşme yanlısı kabul edilen Peter Berger ve David Martin'in, ABD özelinde tartışılan yaygın dini kurumlar, inançlar ve katılım oranları noktasında Avrupa ile kıyaslandığında istisnai bir duruma tekabül ettiği konusudur (Davie, 2005: 33).

Dinin özelleşmesi tezine yönelik getirilen eleştiriler son dönemde Jose Casanova'nın çalışmalarında gündeme gelmektedir. Casanova, klasik sekülerleşme tezini üç safhada değerlendirirken, bunlar arasında yer alan özelleşmeye karşı çıkmakta ve günümüz dünya toplumlarında bunun tersi bir yönelimin varlığına (*deprivatization*) dikkat çekerek, dinin kamusal alanlarda görünürlülüğünün başat bir unsur olduğunu ileri sürmektedir: a) işlevsel farklılaşma; b) dini inanç ve pratiklerin/ibadetlerin gerilemesi; c) dinin özel alanla sınırlanması (Casanova, 1994: 5; Köhrsen, 2012: 275).

Sekülerleşme tartışmalarında yukarıda dikkat çekilen hususu, günümüz toplumlarının içinde bulunduğu bir durum olarak kabul etmektedir. Yani,

bu anlamda dinin ortadan kalkmasından değil, kendi içine kapanmasından söz edilmektedir (Beyer, 1999: 291).

7. Türkiye ve Fransa Örneğinde Laisizm

Laisizmin kavramsal ve uygulama olarak ortaya çıktığı Fransa ve Türkiye gibi ülkelerde, dinin bireysel ve toplumsal görünürlüğü konusu önem arz etmeye devam etmektedir. Burada bizatihi dikkat çeken konu bu hususta belirleyici ve yön verici tarafın devlet aygıtı olmasıdır. Bu bile, sekülerizm ve laisizm arasındaki farkı ortaya koymakta yeterli bir veri sağlamaktadır.

Laisizmin başat bir ideolojik zemine ve uygulamaya dayandığı Türkiye ile bir dönem adı konulmamış dini kamusal alandan dışlamaya konu olan diğer bazı ülkelerde, dinin kamusal alandan kasıtlı olarak dışlanması sürecinden, yakın dönemde tanık olunduğu üzere, dini görünümünün kamusal alanda kendini temsil etme imkânı yakalamasına doğru bir geçiş olduğu konusunda şüphe olmasa da, kendini kamusal alanda yer alan bu görünülüğün bir değişime maruz kalmadığından da bahsetmek mümkün değildir. Öyle ki, dini görünümünün dinimsi bir yapı almaları söyleminde de ortaya çıktığı üzere, dini yapıların kendini ifade etme biçimleri bir sözdelik (*nominal*) unsurunu içinde barındırmaktadır. Touraine'nin (2017: 399) dile getirdiği üzere, dinsel inanç olduğu gibi kalırken, "ılımlı veya radikal boyutuyla laiklik dinsel kurumları zayıflatmıştır". Bu durum, temelde yaşanan değişim, yani dini kurumların ve bu kurumların ilgili toplumlardaki yapılaşırıcı özelliklerinin ne denli aşındığına işaret etmesiyle önem taşımaktadır.

Anayasa'da kullanılan bir kavram ve ilke olması dolayısıyla laisizm siyasal sistemin belirleyici unsuru olurken, üniversitelerin siyaset bilimi bölümlerinde laiklik kavramı yoğun bir kullanıma konu olmakta, sosyoloji ve ilahiyat çalışmalarında, sekülerlik kavramına görece daha çok yer verilmektedir. Birinci grupta yer alan akademisyen ve araştırmacıların Türkiye özetindeki çalışmalardan ve ideolojik bazı refleksiyonlardan hareketle laiklik kavramını kullanmalarının nötr ve yanlı bir şekilde gündeme getirildiği söylemek mümkün. Öte yandan, söz konusu ikinci grupta yer alan akademisyen ve araştırmacıların Batı'da Anglo-Sakson ülkelerde eğitim görmüş olmalarının kayda değer bir yeri olduğunu düşünmek mümkün.

Türkiye'deki uygulama dikkate alındığında sekülerleşme ile laiklik anlayışlarını belirleyen ideolojik ayrışma olduğu söylenebilir. Bu noktada, Cumhuriyet'in kuruluşuna zemin hazırlayan toplumsal ve siyasal nedenlerin göz ardı edilemeyeceği bir süreçte, bir önceki dönemi kopuş olarak anlayan ve bunu siyasal ve toplumsallık bağlamında uygulamaya geçiren siyasal akıl açısından laiklik, Osmanlı dönemi ve/ya bu dönemi temsil ettiği ileri sürülen siyasal, dini ve toplumsal değerlerinden ayrışmanın adı olarak öne çıktığı görülmektedir (Tuna, 2002: 114).

Türkiye özelinde ele alındığında, sekülerizm ve laisizm kavramlarından ikincisinin, devlet ve devleti temsil hükmündeki kurumlarca kullanıldığı görülmektedir. Buna ayrıca sivil toplum adı verilen alanlarda yer almakla birlikte, devlet ideolojisi olarak beliren laikliği benimsediği iddiasındaki kurumların da benzer bir yaklaşım içerisinde oldukları vakidir. Bu kavramın kullanılma yaygınlığının, bu kavram etrafında üretilen ideolojik temeller ve özellikle bunun toplumsal ve bireysel yaşamı kısıtladığı ifade edilen düzenlemelerine karşı çıkan kesimlerce de sekülerizm yerine laisizm kavramının kullanıldığına tanık olunmaktadır.

Tüm bu bağlamlar, Türkiye’de laiklik ilkesinin Atatürk ilke ve inkılaplarının en önemlisi olmasından ve belirleyiciliğinden kaynaklanmaktadır. Bu belirleyicilik, salt bir ilke olarak kalmamakta, Anayasa Mahkemesi tarafından tanımlanmak suretiyle çerçevesi çizilmektedir. Bu çerçevede, yakın geçmişte alınan bir kararın örnek göstermek mümkündür. “E.1989/1, K. 1989/12 ve 7.3.1989 tarihli kararında laiklik, ortaçağ dogmatizmini yıkarak, aklın öncülüğü, bilimin aydınlığı ile gelişen özgürlük ve demokrasi anlayışını, uluslaşmanın, bağımsızlığın, ulusal egemenliğin ve insanlık idealinin temeli kılan bir uygar yaşam biçimidir. Çağdaş bilim, skolastik düşünce tarzının yıkılmasıyla doğmuş ve gelişmiştir.” (Aktan ve Ünsal, 2009: 57) denilmek suretiyle Avrupa aydınlanması, ulus-devlet yapılaşması, din-bilim çatışması gibi ilgili kültür ve medeniyet evrenine ait toplumsal ve siyasal gelişmeler örnek verilmektedir.

Söz konusu açıklamada, laiklik olgusuna doğrudan referans yapılmak suretiyle bu olgunun neye tekabül ettiği de ortaya konulmaktadır. Buna göre, “... Laiklik, dar anlamda, devlet işleriyle din işlerinin birbirinden ayrılması olarak tanımlansa, değişik tanım ve yorumları yapılsa da, gerçekte toplumların düşünsel ve örgütsel evrimlerinin son aşaması olduğu görüşü öğretide paylaşılmaktadır.” ifadesi açıkçası yine aydınlanma düşüncesine egemen olan ve bu geleneğin temsilcisi kabul edilen kurucu sosyologlarca da gündeme getirilen lineer, evrimci bir anlayışa vurgu yapmaktadır (Aktan ve Ünsal, 2009: 57).

Bu toplumsal ve siyasal yapı içerisinde dinin yeri konusunda da bir yaklaşım sergilenmekte ve “.. Düşünce ve inanç alanlarının ayrılması dinin kutsallığına en uygun durumdur. Dünya işlevinin hukuksal, din işlevinin de kendi kurallarıyla yürütülmesi ilkesi, batı demokrasilerinin dayandığı temellerden biridir.” (Aktan ve Ünsal, 2009: 57) denilmektedir.

Burada dikkat çeken husus, bir başka devlet kurumunu temsil eden üst düzey bürokratin ilgili toplantıda konuyla ilgili olarak, “Eğer tarihin sonunu ilan etmeyecekseniz, Türkiye’nin ve dünyanın din-devlet ilişkilerinde geldiği noktayı varılabilecek en son ve en mükemmel nokta olarak görmeden, akademik bilimsel yöntemlerle değişen sosyal realiteleri dikkate alarak

araştırmalar yapılacaktır...” (2013: 27) söylemi, yukarıda Anayasa Mahkemesi'nin açıklamasından ayrıştığını ortaya koymaktadır.¹²

Laikliğin algılanışında ve laik sistem içerisinde dine ne ölçüde yer verildiği konusu da yine kendi özel toplumsal bağlamı içerisinde değerlendirilmeyi hak etmektedir. Bu durumda, Türkiye örneği üzerinden değerlendirilecek olursa, “Laik-demokratik bir hukuk düzeninde kimsenin inancını yaşamasına engel olunmamaktadır” bir ilke olarak sunulmaktadır (Hafızoğulları, 1997: 39). Dine bir özgürlük alanı açıldığı şeklinde yorumlanabilecek bu ilkenin varlığına rağmen, “din, laik düzende kamusal alanı sınırlandırılmış, salt, ferdi-toplumsal bir değer olarak ortaya çıkmaktadır” (Hafızoğulları, 1997: 40) denilerek kısıtlayıcı bir nitelikte desteklenmektedir. Bu durumda, dinin salt bir tek bireyin özel yaşam alanına sınırlandırılmışlığı ile klasik sekülerleşme gönderme yapıldığını ileri sürmek mümkün. Aynı zamanda, dinin toplumsallık taşıyan bir olgu olduğunun yadsınılması da burada dikkat çekilmesi bir hususiyettir.

Laisizm uygulaması hiç kuşku yok ki, oluşturulmak istenen toplum biçimi ve bunun hangi araçlarla pratiğe geçirdiğiyle de alâkalıdır. Çalışmanın sınırlılığından ötürü, burada bu konuları ele alan birkaç esere değinilmekle yetinildiğini hatırlatmakta fayda var. Söz konusu dönüşümün izlerini konuyla ilgili yazılan bir iki eserin başlığına ve içeriğine göz atmak. Bu noktada bir çalışmada, Türkiye’de Laiklik Aşamaları bölümü altında hangi kurumsal dönüşümler yaşandığını gözlemlemek mümkün. İlgili çalışmanın ana bölümünü oluşturan bu başlık, saltanatın kaldırılması, halifeliğin kaldırılması, eğitimde birlik kanununa dikkat çekilmektedir (Dumanoğlu, 2005). Yeni Türk Devleti’nin anayasasına devletin laik olduğu ilkesinin 1937 yılında yazılması yukarıda dikkat çekilen süreçler ve diğerlerinin ardından gelmesi önemlidir. Bir anlamda önce siyasal politikalarda kurumsallaşmalar üzerinde gerçekleşen uygulamaların ardından teorik olarak ve/ya bir ilke olarak laiklik anayasada yer almıştır.

Türkiye’deki uygulamaların dönemin ve toplumsal gerçekliğin gelişimine ve bu süreçlerde belli yapıların siyasal egemenlik kurma ve bunu dönemlerindeki uygulamalarla ortaya koyma çabalarının ürünü olarak değerlendirmek mümkün. Öyle ki Türkiye’de laikliğin topluma anlatılamamış olduğu konusundaki söylem göz ardı edilebilecek bir olgu değildir. Bunun pratikteki karşılığı ise, laiklik olgusunun din ile bir tür mücadele olarak algılanması ve algılatılması süreçlerine karşın sıradan vatandaşların kendi organizasyonları, düşünceleri ve pratikleri ile dinle olan yaklaşımları toplumsal yaşamda ortaya koydukları görülmektedir.¹³

Avrupa bağlamında son dönemde gündemi belirleyen ve bugüne kadar

¹² Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Mehmet Görmez’in yaptığı konuşma.

¹³ Bu konuyla ilgili detaylar için Bk. Mehmet Dumanoğlu.

etkisini sürdüren uygulamalardan birine bakmak suretiyle, laisizmin güncelliğini koruduğunu da hatırlatmakta fayda var. Bu bağlamda, Fransa'daki uygulamanın küresel bir ilgiye neden olduğunu söylemek mümkün. Bu anlamda, özellikle 2000'li yılların başlarından itibaren Fransa'da dönemin küresel gelişmeleri ile ortaya çıkan göç hareketlerinin neticesi olarak farklı milletlere mensup Müslüman kimliği taşıyan bireylerin özellikle de öğrencilerin lise ve üniversitelerde karşı karşıya kaldıkları sorunlar ülkede laiklik konusunun yeniden ele alınmasına neden olmuştur. Bu çerçevede, kamusal alanda özellikle Müslüman kimliğini temsil hükmündeki yapılarla karşı karşıya kalınması ile, 2003 yılında kurulan Stasi Komisyonu laiklik kavramının yeniden tanımlanmasını gündeme getirmiştir. Detaylarının burada ele alınmasına imkân olmayan gelişmeler neticesinde kamusal alanlarda başörtüsü takılmayacağı yönündeki kararı oldukça manidardır (Jansen 2013: 196). Bu durum, kavramın böylesi köklü bir Avrupa ülkesinde dahi toplumsal değişimler çerçevesinde yeniden ele alınabileceğine bir örnek teşkil etmektedir.

Yukarıda dikkat çekilen komisyonun kararı sonrasında 2004 yılında yasalaşarak uygulamaya konulan başörtüsü yasağı, sadece öğrencileri değil, anneleri ve bayan öğrencileri de kapsamı, sekülerizmin Fransız versiyonu olarak adlandırılan laiklikle örtüştürülmektedir. Bu karara rağmen, Fransa kamuoyundaki tartışmalar ortada yaygın bir konsensus olmadığını ortaya koyduğu gibi, alınan karar "Jakoben Laiklik" olarak tanınlanırken, konservatif laiklik ve liberal laiklik gibi en azından iki farklı kavramsal ayrımın gündeme getirirken, mesine yol açmasıyla dikkat çekmektedir (Jansen, 2013: 197).

Kamusal alanda bir dini formun yer alıp alamayacağı tartışmasının Fransa tarihinde kurulu kiliseye karşı verilen mücadelenin geniş Fransız toplumunda yapılaştırmacı etkisi olarak adlandırmak mümkün (Calhoun, 2010: 36). Bu durum, örneğin sekülerizmin hâkim olduğu Anglo-Sakson geçmişe sahip bir ülke ile laiklik olgusunun hâkim olduğu Fransa arasındaki farkı göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır.

Çalışmanın ilgili bölümlerinde dile getirildiği gibi, burada da bir kez daha vurgulanması gereken husus, temelde sekülerizm ve laisizm uygulamalarının temelde birbirinden ayrışmasıdır. Bu anlamda 'versiyonu' kelimesi, Fransa'daki yapılaşmanın sekülerizmle ilişkilendirilmesi gibi nötr bir yaklaşımla algılanması amacıyla kullanılmış olsa bile, iki kavram arasında temel bir ayrım vurgu yapılmalıdır.

8. Tartışma

19. yüzyılda kurucu sosyologlar tarafından başlatılan tartışmalarda, Batı Avrupa toplumları örneğinde dikkat çekilen ve *grand design* anlatılar bağlamında, diğer toplumların da modernleşme süreçlerine paralel olarak

benzer sekülerleşme eğilimlerine maruz kalacakları ve tecrübe edecekleri düşüncesi günümüzde öngörüldüğü şekliyle gerçekleşmemiştir. Bir tür "teleolojik"¹⁴ bağlamı içerisinde, zaman içerisinde değişmesi mümkün olmayan bir yaklaşım sergiledikleri ileri sürülebilir (Davison, 2002: 37). Aynı şekilde, günümüzde *desecularization*, *post-secularization* gibi kavramlarla ortaya konulmaya çalışılan ve hatta sekülerleşme süreçlerinin hiç yaşanmadığı, bir başka ifadeyle dini yapıların ve din temelli toplumsal ilişkiler ağının hiç zarar görmediği ve etkilenmediği yönündeki yaklaşımları da (Köhrsen, 2012: 274) temkinli karşılamak gerekmektedir.

Klasik sekülerleşme teorilerinde olduğu gibi, sekülerleşme karşıtı yaklaşımlarda da bir süreçten diğerine, sanki hiç geçilmemiş gibi bir algının oluşturulması bir yandan bu kavramın genişliği öte yandan, tartışmanın boyutları ile yakından ilgilidir. Sekülerleşmenin, Avrupa tarihinde toplumsal ve siyasal değişimlerle bir arada ilerleyen ve dinin toplumsal yapılaşmasının farklı toplumlarda farklı derecelerde değişime maruz kalması söz konusudur. Burada değişimin dinin, adına toplum denilen bütün üzerindeki hâkimiyet kapsamının daralması olarak düşünmek gerekmektedir. Ancak bu daralmanın toplumsal kurumlar içerisinde kapsamı itibarıyla dikkat çeken devlet ile diğer toplumsal kurumlar ile bireyin çeşitli toplumsal kurumlar ve gruplar içerisinde dine verdiği yer arasında yaşanan ayrışma dinin tamamen ortadan kalktığını değil, derece ve mahiyet itibarıyla etkinlik alanının daraldığına işaret etmektedir. Aynı şekilde, sekülerleşme karşıtlığından hareketle, böylesi bir sürecin hiç yaşanmadığı iddiası da toplumsal değişim denilen olgunun doğasına aykırı bir hususiyettir. Her iki bağlamda da, totalci bir yaklaşımın sergilenmesi, örneğin bir ulus-devlet ile küresel yapı içerisinde sekülerleşme olgusunun ne tür bir gelişmeye konu olduğunu anlamaya mani teşkil etmektedir.

Bu durum, temelde Batılı sosyal bilimcilerin sosyal hadiseleri değerlendirmede ikili olguları veya birbiriyle tezat teşkil eden ikili bütünlükleri bir arada ele almak yerine, dönemin koşullarına göre veya bir anlamda gizli/açık ideolojik saplantılarla, birini diğerine tercih etme yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Öyle ki, sekülerleşme karşıtı teorilerin ortaya çıkmasında oldukça önemli bir argüman olarak gündeme getirilen 1979 yılında İran'da yaşanan devrim öncesinde Batılı sosyal bilimcilerin İran üzerine çalışmalarında bu ülkedeki toplumsal kesimler arasında dinin varlığı ve siyasi önemini göz ardı etmeleri örnek gösterilebilir (Davison, 2002: 35).

Bu çerçevede, 20. yüzyılın ikinci yarısından bugüne kadar sekülerleşme konusunun sürekli gündemde olması birey, toplum ve kurum etkileşimle-

¹⁴ Teleoloji, yaşamı ve evreni ereklerle temellendiren ve açıklayan düşünce biçimidir. Neden-sellikten farklı ve ona karşıt olarak teleoloji, her şeyin temelinde bir ereksellik/amaçlılık bulunduğunu, bir erekle belirlenmiş ya da bir ereğe yönelmiş olduğu fikrinden hareket eder (Gordon, 2003: 724).

inin sürekli yenilenebilir ve dinamik içeriğiyle açıklanabilir. Bu noktada, toplumun yeniden ve sürekli yapılandırılmasındaki güçler olarak kabul edilebilecek birey, toplum ve kurum ilişkilerinin seyri, günümüz toplumlarının farklı boyutlarıyla sekülerleşme ve sekülerleşme karşıtı süreçlere konu olmasına yol açmaktadır.

Yaşanan değişimler, sekülerleşme tartışmalarının günümüz toplumlarının değişim süreçlerine paralel olarak farklılaşmakta olduğunu ortaya koymaktadır. Bu farklılıklar kendini bizatihi sekülerleşme paradigmalarında ortaya koymaktadır. Kurucu sosyologlardan başlayarak, 20. yüzyıl ortalarında onların takipçisi kabul edilebilecek araştırmacıların ortaya koydukları klasik sekülerleşme teorileri günümüzde “sekülerleşme sonrası” (*post-secularization*) kavramsallaştırılmasıyla (Köhrsen, 2012: 273), sekülerliğin gerçekleşip gerçekleşmediğini dahi sorgulayan bir boyuta ulaşmıştır.

Temelde modern toplumların birbirinden farklılaşması, bir toplumsal varlık evreni içerisinde sosyal etkileşimlerin boyutları tekil bir yönelimden ziyade çoklu yönelimlerin varlığına işaret etmektedir. Bunun yanı sıra, toplumsal değişimleri belirli genellemeler ile açıklama gayreti, ilgili toplumsal yapıların anlaşılmasının önünde bir engel teşkil etmektedir. Bu noktada, bir toplumsal bütünlük içerisinde belli eğilimler olmakla birlikte, konumuz özelinde sekülerleşmeyen yapılar kadar, dini bütünlüklerin varlığının gözülebileceğini de ifade etmek gerekmektedir. Bu durum, sekülerleşmenin ve dindarlaşmanın aynı mekânsal ve zamansal ortamı paylaştıklarına gönderme yaparken, temelde ortada bir sorun olmadığı iki farklı durumun birbiriyle iç içeliğinin bir tür naifliği içinde barındırdığına işaret etmektedir.

Temelde kamusal alanın sekülerleşmesinden, dini temsillerin kamusal alanda kendine yer bulmasına kadar veya tersi durumlar, birbirini tetikleyen bir dönüşümler ağını akla getirmektedir. Bu süreçte, dini olan ile olmayanın ya da seküler olanla olmayanın bir karşılaşması ve mücadelesi söz konusu olduğu kadar, dini olan içerisinde kendine yer bulan unsurların farklılaşmasına ve çatışmasına yol açacak bir zeminin oluştuğu da ortadadır. Bu durum, akla kaçınılmaz bir şekilde çoğulculuk olgusunu getirirken, dini olanla seküler olanın iç içe geçmişliği ve bu her iki alanın kendinde değerlendirilecek alt/benzer/paralel unsurlarla da giderek daha komplike toplumsal yapılaşmaların oluştuğunu ortaya koymaktadır. Touraine'nin Türkiye üzerinden ele aldığı bir argümanı buna örnek gösterebiliriz. Touraine (2017: 401), son dönemde Türkiye'deki iktidar yapısının İslamiyet'le ilişkisi ve uygulamalarına rağmen, “Atatürk mirasından bütünüyle kopmadığını” ileri sürmektedir. Touraine'nin bu yaklaşımına rağmen, Türkiye toplumsal ve siyasal gerçekliğinde sekülerlik mi laiklik mi bağlamlarının birbirinden ayrışması veya benzeşmesi gibi çoklu yaklaşımlara konu olduğunu bir kez daha hatırlatmakta fayda bulunmaktadır.

20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte, Avrupa dışında diğer dünya toplumlarında dinin varlığı ve görünürlüğünün giderek kendinde bir durum olarak ortaya çıkması, Amerika Birleşik Devletleri'nde dini yapılaşmanın Avrupa'daki toplumsal gerçekliklerden farklılaşan özellikleri, yaşanan savaşlar ve toplumsal buhranlar kutsal olgusunun dini referanslarının farklı boyutlarda ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bununla birlikte, söz konusu bu durum, 'bir Avrupa toplumu ile dünyanın farklı bir bölgesinde modernleşmeye konu olmuş bir toplum arasında ayrım yok mu?' sorusunu da gündeme getirmektedir. Bununla kastedilen, belki de Weber'in 'disenchantment' kavramıyla gizli/açık ortaya koymak istediği şey, Avrupa sekülerleşmesinde bu kavramın epistemolojik inşa gücünün bir kopuşu yol açmış olmasıdır. Yani Avrupa toplumu, sadece adına seküler denilen alan içerisinde bulunmakla veya böylesi bir alan içine doğmakla kalmamakta, aksine bu alanı yaygınlaştırma ve genişletme konusunda benimsediği bir epistemolojiyi harekete geçirmektedir. Bugün gelinen noktada, Avrupa'da dinin var olduğu iddiasının bile bu epistemoloji temelinde karşılık bulması, karşımıza farklı sekülerleşmeler olduğu/olabileceği söylemini hatırlatmaktadır.

Kaynakça

- Aktan, Hamdi Yaver ve Ünsal, Levent (Der.). (2009). *Gündem Oluşturan Yargı Kararlarında Laiklik ve İfade Özgürlüğü*. Ankara: Adalet Yayınevi.
- Ammerman, T. Nancy. (2014). "Finding Religion in Everday Life", *Sociology of Religion*. (189-207).
- Asad, Talal. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Beckford, James A. (1990). The Sociology of Religion and Social Problems. *Sociological Analysis*, 51 (1), 1-14.
- Berger, L., Peter. (1969). *The Sacred Canopy -Elements of a Sociological Theory of Religion*. NY: Anchor Press.
- Berger, Peter. (1996/97). Secularism in Retreat. *The National Interest*, 46, (Winter), 3-12.
- Beyer, Peter. (1999). Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere. *Sociology of Religion*, 60 (3), 289-301.
- Bruce, Steve. (2003). *God is Dead: Secularization in the West*. Reprinted. Malden: Blackwell Publishing.
- Cady, L. ve Hurd, E. (2010). *Comparative Secularisms in a Global Age*. New York: Palgrave Macmillan.
- Calhoun, Craig. (2010). Rethinking Secularism. *The Hedgehog Review*, 12 (3), 35-48.
- Calhoun, Craig. (2013). Rethinking Secularism. *LSE Research Online*, March.

- Calhoun, Craig; Juergensmeyer, Mark; VanAntwerpen, Jonathan. (2011). Introduction. C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen (Ed.), *Rethinking Secularism*, *Rethinking Secularism* içinde (ss. 3-30). Oxford University Press.
- Casanova, Jose. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Casanova, Jose. (2008). Secular Imaginaries: Introduction. *International Journal of Politics, culture and Society*, 21 (1/4), 1-4.
- Casanova, Jose. (2011). The Secular, Secularizations, Secularisms. C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen (Ed.), *Rethinking Secularism*. Oxford University Press.
- Chang, Patricia. (2010). Introduction to Classical Sociological Definitions of Religion. Susanne C. Monahan; William A. Mirola; Michael O. Emerson (Ed.), *Sociology of Religion A Reader*, New Jersey: Prentice Hall. (5-9).
- Davie, Grace. (2005). *Modern Avrupa'da Din*. (Çev. Akif Demirci). İstanbul: Küre Yayınları.
- Davie, Grace. (2007). *The Sociology of Religion*. Los Angeles: Sage Publications.
- Davison, Andrew. (2002). *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dumanoglu, Mehmet. (2005). *Türkiye'de Laiklik: 1920-2005 (83 Yılın Değerlendirmesi)*. 2. Baskı, Ankara: Öztepe Matbaacılık.
- Falk, Richard. (2003). *Küreselleşme ve Din*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Gencer, Bedri. (2008). *İslam'da Modernleşme*, Ankara: Lotus Yayınları.
- Gorski, Philip S. (2000). "Historicizing the Secularization Debate: Church, State and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700", *American Sociological Review*, 65 (1), 138-167.
- Harrison, Victoria S. (2007). *Religion and Modern Thought*, SCM Press.
- Jansen, Yolande. (2013). Laicite and assimilation in the Third Republic and today. *Secularism, Assimilation and the Crisis of Multiculturalism*. Amsterdam University Press.
- Kokosalakis, Nicolas. (1993). Religion and the Dynamics of Social Change in Contemporary Europe. *Archives de sciences sociales des religions*, 38e (81), 133-148.
- Körhsen, Jens. (2012). How religious is the public? A critical stance on the debate about public religion and post-secularity. *Acta Sociologica*, 55 (3), 273-288.
- Marx, Karl. (2010). From contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law-Introduction. Susanne C. Monahan; William A. Mirola; Michael O. Emerson (Ed.), *Sociology of Religion A Reader* içinde (15-16). New Jersey: Prentice Hall.

- McCarthy, Thomas. (1984). Translator's Introduction. In *The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society* içinde (v-xlii). Boston: Beacon Press.
- Morrow, Raymond Allen ve Torres, Carlos Alberto. (1995). *Social Theory and Education: A Critique of Theories of Social and Cultural Reproduction*. New York: State University of New York Press.
- Mueller, Franz H. (1941). What Constitutes a Sociology of Religion?. *The American Catholic Sociological Review* 2 (2), 147-152.
- Öktem, M. Niyazi (Ed.). (2013). *Doğuş Üniversitesi Din-Devlet İlişkileri ve Laiklik Sempozyumu*. İstanbul: Foks.
- Pałs, Daniel L. (1996). *Seven Theories of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Parsons, Talcott. (1965). Introduction. Max Weber (Yazar), *The Sociology of Religion* içinde (xix-lxvii). (Çev. Ephraim Fischhoff). London: Methuen & Co Ltd.
- Riesebrodt, Martin. (2014). Religion in the Modern World: Between Secularization and Resurgence. *Max Weber Lecture Series* içinde. European University Institute.
- Riis, Ole. (1993). Recent Development in the Study of Religion in Modern Society. *Acta Sociologica*, 36, 371-383.
- Robbins, Thomas. (1988). *Cults, Converts and Charisma*. London: Sage Publications.
- Touraine, Alain. (2004). *Modernliğin Eleştirisi*. (Çev. Hülya Tufan). 5. Baskı. İstanbul: YKY Yayınları.
- Touraine, Alain. (2017). *Toplumların Sonu*. (Çev. Olcay Kunal). İstanbul: YKY Yayınları.
- Tuna, Korkut. (2002). *Yeniden Sosyoloji*. İstanbul: KaraKutu Yayınları.
- Váně, Jan. (2008). Where is the sociology of Religion heading? Some comments to 'Three European Sociologies of Religion. *Sociologicky Casopis / Czech Sociological Review*, 44 (3 June), 579-585.
- Wallerstein, Immanuel. (2006). *World System Theories*. 4th printing. Duke University Press.
- Yamane, David. (1997). Secularization On Trial: In Defense Of A Neosecularization Paradigm. *JRRS*, 36 (1).
- Zabala, Santiago. (2005). A Religion without theists and atheists. Santiago Zabala (Ed.), *The Future of Religion* içinde (1-27). New York: Columbia University Press.