

## SEKÜLERLEŞME KAVRAMINI TÜRKİYE ÜZERİNDEN SORGULAMAK

**Fatih Çağatay CENGİZ<sup>1</sup>**

### ÖZ

Bu makale, sekülerleşme kavramına eleştirel bir değerlendirme getirmeyi amaçladığı gibi, kavramı Batı dışı modernleşmenin uğrağı olan Türkiye üzerinden de incelemeyi hedeflemektedir. Makale ilk olarak, klasik kuramcıların din olgusuna nasıl yaklaştıklarını ele almakta ve bu kuramcıların dinsellik ile toplumsallık arasındaki bağı modernleşme düşüncesi üzerinden kurduklarını iddia etmektedir. Klasik kuramcıların çağdaş kuramcılara bıraktığı bu miras, modernleşmenin zorunlu olarak sekülerleşmeye yol açtığını öne sürmektedir. Ancak, bu makalenin iddia ettiği gibi sekülerleşme, doğrusal ve evrensel bir süreç olmayıp, Batı Avrupa’da devlet ve Kilise arasındaki iktidar mücadelesinin ve Aydınlanma geleneğinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Kavramın içinde doğduğu sosyo-politik formasyonun göz ardı edilmesi, sekülerleşme kavramını apolitikleştirmekte ve modernleşen her toplumda “olması gereken” bir süreç olarak imlemektedir. Türkiye özelinde bakıldığında ise, “zorunlu sekülerleşmenin” ekonomi, siyaset ve eğitim gibi alt sistemlerdeki “yeniden kutsallaşma” momentlerini görmediğı iddia edilebilir. Bu makale, sekülerleşme kavramının Türkiye özelinde doğrusal bir süreç izlemediğini, modernleşme krizlerinin birçok alt sistemde deseküler bir yapı ortaya çıkardığını göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Sekülerleşme, Modernleşme, Devlet-Kilise Çatışması, Aydınlanma, Türkiye

---

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

## EXAMINATION OF THE CONCEPT OF SECULARISATION THROUGH TURKEY

### ABSTRACT

The article aims at providing a critical evaluation for the concept of secularisation while intending to analyse it through Turkey as an exemplary of non-Western modernisation. It firstly assesses how classical theorists approach the phenomenon of religion and then asserts that these theorists forged a link between ‘social’ and ‘religiosity’ *via* modernisation. The legacy that classical theorists bequeathed to modern scholars leads to an understanding that modernisation inevitably brings about secularisation. However, the article argues, secularisation is neither a linear nor a universal process; rather it has emerged as the product of the conflict between the state and the Church in Western Europe and of the legacy of Enlightenment. The negligence of socio-political formation that the concept has developed leads to a politicisation of the term and implies that that secularisation is the *sine qua non* of every modernising society. When Turkey is specifically taken into account, it is shown that ‘inevitable secularisation’ fails to consider re-sacralisation moments within the sub-systems of economy, politics, and education. The article concludes that secularisation does not follow a linear path with respect to Turkey; rather the crisis of modernisation brings about a de-secular structure in various sub-systems.

**Keywords:** Secularisation, Modernisation, the Conflict between State and Church, Enlightenment, Turkey

## 1. GİRİŞ

Kapitalistleşme, rasyonelleşme ve mekanik toplumdaki organik topluma geçişle ifade edilebilecek olan modernleşme sürecinin dinsel olanla ilişkisi bir neden-sonuç ilişkisi olarak ele alınmaktadır. “Modernleşme sekülerleştirir” formülasyonu ile özetlenebilecek olan sekülerleşme terimi (Ertit, 2019), klasik kuramcılar tarafından doğrusal bir süreç olarak kavranmaktadır. Klasik kuramcılar, her ne kadar modernleşme hakkında farklı fikirlere sahip olsalar da, dinsel pratik ve düşüncelerin rasyonalizmle yerinden edilmesine büyük önem atfetmişlerdir (Giddens, 1971, s. 206). Karl Marx, burjuvazinin siyasal ve ekonomik egemenliğini kurmasıyla “dinsel ve politik illüzyonların” yerini “açık, utanmaz, doğrudan, kuru sömürüye” bıraktığını söylerken (Marx ve Engels, 2018, s. 55), bir yandan da kendi varlığına, emeğine, doğasına ve diğer insanlarla ilişkisine yabancılaşan insanın, dini, “kalbi olmayan bir dünyanın kalbi” olarak gördüğünü belirtir (Marx, 2008b, s. 35). Öte yandan, Émile Durkheim (1995) dinseliliğin toplumda oynadığı birleştirici işleve vurgu yaparken, dinin ayırt edici özelliğini ‘kutsal’, ‘kutsal olmayan’dan ayırıp toplumun kendisine tapmasında görür. Max Weber, kapitalist ruhun gelişmesinde Protestanlığın itici bir güç olduğunu iddia eder ancak rasyonelleşmenin, Marx’taki yabancılaşma kavramına benzer şekilde “demirden bir kafes” yarattığını da gözlemler.

Klasik kuramcılarda modernleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıkan sekülerleşme kavramı, modern kuramcılarda “kutsalın yeniden dirilişi” ile gündeme gelmiştir. 1990’lı yıllardan sonra eski Sovyet ülkelerinde görülen “dinin yeniden uyanışı” sekülerleşmenin evrensel ve doğrusal bir süreç olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

Bu makale, sekülerleşme kavramına eleştirel bir değerlendirme getirmeyi amaçladığı gibi, kavramı Batı dışı modernleşmenin uğrağı olan Türkiye üzerinden de incelemeyi hedeflemektedir. Makalenin ilk kısmında klasik kuramcılarının dinselilik olgusuna nasıl yaklaştıkları ele alınacak ve bu kuramcılarının dinselilikle toplumsallık arasındaki bağı modernleşme düşüncesi aracılığıyla kurdukları gösterilecektir. Sekülerleşme tezinin açmazlarının açıklandığı ikinci kısımdan sonra bu kavram, Türkiye üzerinden incelenecektir. Türkiye’nin modernleşme süreci, aynı zamanda bir “modernleşememe” süreci olduğundan, sekülerleşme kavramının açığa çıkmasında Batı Avrupa’da görülen sosyo-politik

süreçlerin Türkiye’de yaşanmadığı iddia edilecektir. Bu nedenle de Türkiye’de ekonomi, siyaset ve eğitim gibi alt sistemlerde desekülerleşme yaşandığı gösterilecektir. Sonuç olarak sekülerleşmenin sadece sosyolojik bir kavram değil politik bir kavram olarak da anlaşılması ve Aydınlanma geleneği ile bağının yeniden kurulması gerektiğine vurgu yapılacaktır.

## **2. ‘DÜŞSEL GERÇEKLEŞME’, ‘KUTSAL-PROFAN AYRIMI’ VE ‘KAPİTALİST RUH’ BAĞLAMINDA DİNSELLİK VE SEKÜLERLEŞME**

Modernite, “onbeş ve yirminci yüzyıllar arasında yer alan entelektüel, kültürel, toplumsal ve estetik dönüşümün bir sonucudur” (Çiğdem, 1997, s. 72). Modern toplumu ya da sanayi uygarlığını temsil eden modernite, dinamik ve kompleks bir toplumsal yapıyı anlatır (Giddens & Pierson, 1998, s. 94). “Toplumsal modernitenin kurumsal altyapısı” (Çiğdem, 1997, s. 72) olan modernleşme ise emek üretkenliğinin arttığı, merkezi politik iktidarların ve ulusal kimliklerin ortaya çıktığı, kent yaşamının canlandığı, değer ve normların sekülerleştiği toplumsal bir süreci anlatmaktadır (Habermas, 2007, s. 2). ‘Katı olan her şeyin buharlaştığı’ bir çağda Karl Marx, Émile Durkheim ve Max Weber gibi klasik düşünürler ‘dinsel’ olanla ‘toplumsal’ olan arasındaki ilişkiyi bu modernleşme perspektifinden kurmuşlardır.

Marx, *Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı* adlı eserinin *Giriş* başlıklı kısmında din-dışı eleştirilerini temellendirirken 18. yüzyıl Aydınlanma geleneğinin görüşlerini de sorgulayıp onları aşmayı hedeflemektedir. Marx, bir yandan, Immanuel Kant’ın *Aydınlanma Nedir?* adlı yazısında belirttiği gibi dini “insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin olamama halinin” bir sonucu olarak görür; diğer yandan da Ludwig Andreas Feurbach’ın dediği gibi dinin insanları yaratmadığını, tam tersine insanların dini yarattığını söyler. Ancak Feuerbach’ın “dini yaratan insandır” önermesini, insanı soyut ve toplumsal gerçeklikten yalıtılmış bir birey olarak anlaması nedeniyle tam olarak kavramadığını söyleyip eleştirir (Achcar, 2013, s. 13).

Marx, Feurbach’ın *Hıristiyanlığın Özü* adlı eserinde gerçekliği toplumsal ilişkiler bütününden kopartarak dinsel özü, insani bir öze indirgeyip gizemleştirmesine karşı çıkar. Feuerbach’ın aksine

dinsel duygunun da bir toplumsal ürün olduğunu söyleyerek tarihsel materyalizmin toplumsal gerçekliği anlamadaki önemine vurgu yapar (Marx, 2008a, 61-64). Marx'a göre,

“... insanı yapan din değil, *dini yapan insandır*. Gerçekte, din, henüz kendi düzeyine erişmemiş ya da daha önce kendini yitirmiş olan insanın öz-bilinci ve öz-duyumudur. ... Din bu dünyanın genel teorisi, onun ansiklopedik özeti, halkın düzeyine indirgenmiş mantığı, onun manevi *point d'honneur*'ü, coşkunluğu, ahlaki bakımdan onaylanması, törensel bütünleyicisi, avuncu ve aklanmasının evrensel temelidir. Din, insani özün *düşsel gelişmesidir*, çünkü insani öz asıl gerçekliğe sahip değildir. Dolayısıyla dine karşı savaşım vermek, tinsel kokusu din olan *dünyaya* karşı, dolaylı olarak savaşım vermektir” (2008b, s. 34-35).

‘İnsani özün asıl gerçekliğine sahip olamaması’ düşsel bir gelişmeyle dinde kendini gösterirken, din, hem gerçek ıstırapın bir dışavurumu hem de gerçek ıstırapa karşı bir “panzehir” olarak ikili bir işlev üstlenir (Şen, 2017, s. 40). Toplumsal gerçekliğin ya da kapitalist üretim tarzının yarattığı dünyevi ıstırap, analjezik özelliği olan dinle yatıştırılır. Bu anlamıyla din, bir tür halüsinasyona yol açan gerçek dışı bir hayal gücü değil, insanın kendisine yabancılaşması sonucunu doğuran toplumsal gerçeklik karşısında bir ağrı kesicidir:

“Dinsel açlık, bir yandan gerçek açlığın dışavurumu, bir yanda da gerçek açlığa karşı *protesto*dur. Yarattığı bunaltan içli bir ezgi olan din, tinin dışlandığı toplumsal koşulların tini, kalbi olmayan bir dünyanın ruhudur. O, halkların *afyonudur*. (*Sie est das Opium des Volks*). Dini, halkın bu *aldatıcı* mutluluğunu ortadan kaldırmak, halkın *gerçek* mutluluğunu istemektedir. Onun durumu konusunda yanlısamalardan vazgeçmesini istemek, onun *yanlısamaları gereksinen bir durumdan vazgeçmesini istemektir*. Öyleyse, dinin eleştirisi, *tohum olarak, halesi* din olan bu *gözyaşları vadisinin eleştirisidir*” (Marx, 2008b, s. 35).

Böylece radikal Aydınlanmacı düşünürlerin aksine Marx, asıl mücadele edilmesi gerekenin dinsel yanlısamalar değil, bu yanlısamaları insan için gerekli kılan ve yeniden üreten toplumsal gerçeklik

olduğunu söyler. Keza din, Marx'a göre, sistemin meşruluğunu sağlayan ve toplumsal gerçeklikle ilgili yanılsamalar yaratan ideolojik bir aygıttır (Şen, 2017, s. 37-40).

Marx'ın yanılsamalardan arınmak için *öznenin* praxisine yaptığı vurgu, kapitalizmin gelişmesine koşut olarak dinsel iktidarın seküler sınırlara çekilmesiyle de *yapısal* olarak tamamlanır. Diğer bir ifadeyle, modernleşmeyle uyumlu olarak bireysel çıkarın dinsel olan karşısında 'kutsanması', dinsel iktidarı *yapısal* olarak tehdit etmektedir. *Komünist Manifesto*'da denildiği gibi burjuvazi "iktidara geldiği her yerde bütün feodal, ataerkil, kırsal cennet fantezilerine hitap eden ilişkileri kırıp geçirirken ... dindarâne cezbe, şövalyece tutkuyu, dar kafalı orta sınıf hüznünü, bencil hesapçılığın buz gibi soğuk suyunda boğuvermiştir" (Marx ve Engels, 2018, s. 55).

Katı olan dinsel düşünüş ve pratiklerin modernleşmeyle birlikte buharlaşması ve bir 'değişim değerine' dönüşmesi Marx'ın toplumsal çatışma teorisiyle uyum göstermektedir. Öte yandan Émile Durkheim, Karl Marx'ın aksine dini, toplumsal çatışmanın ürünü olarak değil, toplumsal dayanışmanın bir sembolü olarak anlamaktadır. Ancak yine de dinsel olgunun ilahi ya da doğüstü bir güce atıfla değil, toplumun işlevleriyle açıklanabileceğini söylemesi bakımından Marx'la ortaklaşır.

*Dini Hayatın İlkel Biçimleri* adlı eserinde Durkheim, dinin kökenlerinin doğüstü alanda, gizemli ya da ilahi bir güç tasavvurunda değil, kutsal ile kutsal olmayan (*profan*) arasındaki tarihsel ayırmda aranması gerektiğini belirtmiştir. Bu ayırmda *profan* olan "sistemi ihlal eden ya da tahrip eden şey" olarak, ihlal edilemez olarak takdim edilen ve koruma altına alınan *kutsalın* karşısında yer alır (Paden, 2012, s. 84). Diğer bir ifadeyle din, kutsalı *profan* olandan ayırarak kutsal lehine dokunulamaz bir alan açar.

Kutsal ve kutsal olmayan arasındaki bu ayırım, insanın 'şeylerle' olan dualistik temsilinden çıkar. Kutsal şeyler, toplumun biçimlendirdiği 'temsillerken', kutsal olmayanlar, insanların deneyim ve bilgileriyle inşa ettiği şeylerdir (Durkheim, 2011a, s. 95). Yani, kutsal olan; üstün, erk sahibi ve olağan temasın yasaklandığı kolektif şeylerken, kutsal olmayan; sıradan ve her günkü rutin işlerle ilgili tekil şeylerdir.

Böylece Durkheim'de din, bireysel bir edim olan büyüden farklı olarak toplumsal bir pratik olarak karşımıza çıkar. Büyüde, büyücü ve hasta arasında bireysel bir iyileştirme ilişkisi bulunurken, dinde

kurumsal bir çatı altında kolektif bir eylem vardır. Totemde ise dini hayatın ilksel biçimleri görülebilir çünkü totemik ilke, bir hayvanın öldürülmesini ve yenilmesi klan tarafından yasaklayarak onu kutsar, *profan* alandan ayırıştırır ve totem haline getirir. Totemin dokunulmazlığı ve kutsallığı böylece dinin ilksel formunu da oluşturmuş olur. Bu dokunulmazlık ve kutsallık toplumsal bir işlev de görmektedir. Totem, klanın hem görünür ve kişiselleşmiş işaretine hem de bizzat toplumun kendisine dönüşür. Böylece Tanrı ya da Tanrılara tapma, ilksel toplumların klana bağlılığını güçlendiren kolektif bir eylem halini alır (Pals, 2006, s. 96-100).

Sonuç olarak Durkheim’de din, doğaüstüne olan bir inanç değil, yasaklanmış ve ayrı tutulmuş kutsala ilişkin inanış ve pratiklerin Kilise altında birleştiği ahlaki bir sistemdir (1995, s. 44). Dinsel ayinler, törenler ve ritüeller toplumun kolektif bir bütün olduğunu gösterdiği gibi, toplumun neyle sembolleştiğini de anlatmaktadır. Kısacası din, ‘toplumun kendisine tapması’ olarak görüldüğünden dinsel inanış ve pratiklerin kaynağı da birey değil, kolektif bilinçtir (Durkheim, 1995, s. 225-236). Toteme tapma, aslında toplumun kendine tapmasıdır (Pals, 2006, s. 101). Bu tapınmaya ve kutsala saygısızlığa tolerans gösterebilen bir din ise insan zihni üzerindeki hükmünü kaybetmektedir (Durkheim, 2011b, 69).

Dinin insan zihni üzerindeki hükmünü kaybettiği toplum modeli, Durkheim’in pozitivist ve modernleşme anlatısına uygun bir perspektiften yazdığı *Toplumsal İşbölümü* adlı kitapta gözlemlenebilir. Durkheim, mekanik toplum ve organik toplum arasında ayrımın somut tarihsel koşullarını toplumsal iş bölümünün gelişmesinde görmek ve “tarihin bir yasası” olarak mekanik dayanışmanın gerileyip organik dayanışmanın baskın hale geleceğini söylemektedir (Durkheim, 1984, s. 126). Mekanik dayanışmaya dayalı sanayi öncesi geleneksel toplumlarda, birbirine benzer özellik gösteren insanlar ortak ahlaki değerler, gelenekler ve din etrafında kolektif bir bilinç oluştururken, organik dayanışmanın olduğu modern sanayi toplumlarında insanlar arası dayanışma, karşılıklı bağımlılık ilkesine dayanmakta ve insanların farklılığını esas alınmaktadır (Durkheim, 1984). Böyle bir organik dayanışmanın baskın olduğu toplumsal formasyonda din ise insan zihni üzerindeki hükmünü kaybetmekte ve seküler dünyanın sınırlarına çekilmektedir.

Durkheim’de antropolojik ve pozitivist yönden incelenen din-toplum ilişkisi, Max Weber’de teolojik değişimden hareketle ele alınır. Weber’in kapitalizmin doğmasında itici faktör olarak Protestan ahlakını gördüğü *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı kitabı, bir mezhebin ekonomik karar verme süreçlerini nasıl etkilediğini anlatmaktadır.

*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* öncelikle kapitalizmin doğuşunda Batı’ya özgü bazı ayırt edici niteliklerin varlığından bahseder. Weber’e göre kapitalizmin en önemli özelliği, sınırsız bir sahip olma ya da kazanma çabası değildir. Bu istek ve çabalar hem kapitalist hem de pre-kapitalist dönemde zaten mevcuttur. Kapitalizmin ayırt edici özelliği, ev ve işin birbirinden ayrılması ve bunun sonucunda, kapitalistlerin işten kazandıkları mal varlıklarını kişisel servetlerinden ayırmalarıdır (Weber, 2010, s. 12-13).

Weber’in vurguladığı gibi Protestanlık, Katolikliğe göre daha seküler ya da daha materyalist bir din olduğu için değil, çalışarak servet biriktirmenin önceliğine vurgu yaptığı için kapitalizmin doğmasında itici bir güç olmuştur. Yani, kapitalist kültürün özellikle Protestanlıkta hayat bulabilmesi Protestanlığın dinsel öğretileriyle ilgilidir. Weber’e göre, Katolikliğin çileci bir ideali ayırksılaştırması ve bu dünyanın nimetleri yerine öte dünyayı kurtarmayı sağlayacak kilise dindarlığı vurgusu, Protestanlıkta daha çok çalışmayla bireysel dindarlığın sağlanabileceğine dair inanca dönmektedir (2010, s. 30-31). Protestanlıktaki bu bireysel dindarlık, çalışmamayı ya da fakir ve münzevi bir yaşam sürmeyi hastalıkla bir tutar. Keza “fakir olmayı istemek, aynen hasta olmayı istemek gibidir; meslek kutsallığı açısından kınanır ve tanrının şerefine de zarar verir. Ve özellikle, çalışabilecek olanın dilenmesi, yalnız tembellik olduğu için değil günah değildir ... aynı zamanda insanın komşusuna karşı işlediği bir günahtır da” (Weber, 2010, s. 136). Öte yandan çalışmayla elde edilmiş mülk, insana emanet edilmiş bir ödevdir ve insan, Tanrı’nın şanını koruyabilmek için durmadan çalışmalıdır. Böylece Protestanlık, mal kazancını sadece geleneksel ahlakın sınırlarından kurtarmamış, onu Tanrı’nın buyruğu haline de getirmiştir (Weber, 2010, s. 142).



Weber, *Din Sosyolojisi* adlı yapıtında Katolikliğe benzer şekilde Doğu dinlerinin, özellikle de Hinduizm'in, 'büyük büyü bir bahçe' olarak durduğunu söyleyerek, insanların güvende olabilmek için bu büyü bahçede ruhları kutsayıp, kurtuluşu dinsel ayinlerle aradığını belirtmiştir (Weber, 2012, s. 418). Ancak anti-asketik yaşam zevklerinin 'büyük büyü bir bahçeyi' ele geçirmesi entelektüelleşme ve rasyonelleşme süreçleriyle anılan modernleşme ve sekülerleşme sonucunda gerçekleşmektedir.

Bu 'büyü bozumu' süreci, insanın istediği taktirde 'hesaplama' yoluyla her şeyi kontrol altına alabileceği bir süreci anlatır. Yani, insanlar artık gizemli ve tahmin edilemez güçler tarafından yönetilmediklerini anladığında, bu dünyanın da büyü bozulmaktadır (Weber, 2004, s. 12-13). Ancak Weber, rasyonelleşmeyi ve bunun sonucunda gerçekleşen 'büyü bozumunu' 'zorunlu' bir süreç olarak görürken, bu sürece normatif bir olumluluk atfetmemiştir.

Karl Marx'taki 'meta fetişizmine' benzer şekilde Weber, kapitalistleşme ve rasyonelleşmenin insanları 'demir bir kafese' hapsedtiğinden bahseder. Weber'e göre, "insanın her zaman üstünden atabileceği ince bir palto gibi" duran dünyevi mallar, insanlar üzerinde iktidar kurmaya başlamış, meslek ödevi her türlü dinsel sınırlamadan sıyrılmıştır. Sonuç ise, "ruh yoksunu uzman insanlar, yürek yoksunu zevk insanları: Bu hiçbir, kendi kendilerine, daha önce hiç ulaşılmamış bir insanlık düzeyine tırandıklarını hayal ederler" (Weber, 2010, s. 150-151).

Böylece din ve dinsel olgusu klasik düşünürlerde, modernleşme sürecini nasıl gördüklerine bağlı olarak toplumdaki analjezik, birleştirici veya ekonomik rolüne atıfla açıklanır. Kapitalistleşmenin, işbölümü artışının ya da rasyonelleşmenin dinsel olanın toplumsal gücünü azaltacağı söylenerek sekülerleşme teorisinin ilksel modelleri oluşturulur.

Ancak klasik düşünürlerin modernleşmenin bir sonucu olarak anlamlandırdıkları sekülerleşme kavramını, 20. yüzyıl düşünürleri 'doğrudan' açıklamaya çalışmışlardır. Örneğin, sekülerleşme teorisinin erken dönem kuramcılarında Larry Shiner (1967) altı farklı sekülerleşme tipolojisinden bahseder: "Dinin azalması" olarak anılan ilk tipolojide, önceden kabul gören sembol, doktrin ve kurumların prestij ve etkilerinde bir azalma gözlemlenmekte, bu nedenle de sekülerleşmenin *telosunun*

dinsiz bir topluma doğru ilerlemek olduğundan bahsedilmektedir (Shiner, 1967, s. 209). “Bu dünyayla uyum” olarak adlandırılan ikinci tipolojide sekülerleşme, dini grup ya da toplumların ilgilerinin giderek ve daha fazla bu dünyaya döndüğü, dini grupların farklılığının toplumun geri kalanından ayırt edilemediği bir süreci anlatmak için kullanılır. Böylece sekülerleşmenin *telosu*, toplumun bugünkü pragmatist görevlerine içerilmesidir (Shiner, 1967, s. 211). Üçüncü tip sekülerleşmede toplum, din ile ilişkisini keserek dini özel alanla sınırlamaya başlar. Böylece din, içsel bir karakter kazanarak ne toplumları ne de kurumsal eylemleri etkileyebilir (Shiner, 1967, s. 212). Bilgi, davranış kalıpları ve kurumsal düzenlemelerin kutsal olandan insan sorumluluğuna aktarıldığı dördüncü tip sekülerleşmede, önceden dini kurumlar tarafından yerine getirilen bazı fonksiyonlar topluma devredilir (Shiner, 1967, s. 214). Bu dünyanın kutsallık karakterini yitirdiği beşinci tip sekülerleşmede doğa, rasyonel ve nedensel açıklamalara ve değişimlere konu olur. Bu tip bir sekülerleşmede *telos*, gizem ve doğaüstünün hiçbir rol oynamadığı rasyonel bir toplum yaratmaktır (Shiner, 1967, s. 215). Shiner’in kutsaldan seküler topluma hareket olarak adlandırdığı altıncı tip sekülerleşmede, tüm kararların rasyonel ve faydacı bir hesaplamaya göre alındığı bir toplum modeli öngörülür (Shiner, 1967, s. 216).

Diğer bir düşünür Mark Chaves, sekülerleşmede dinin değil, dinsel *otoritenin* bireysel alan da dahil olmak üzere etki alanının ve öneminin azalması olarak anlaşılması gerektiğini söylemektedir (1994, s. 750-754). ‘Dinsel otorite’ kavramından anlaşılması gereken ise Max Weber’e atıfla, bir örgütlenmeyi anlatırken kullandığı sonuçlara değil, araçlara bakılması gerektiğine yapılan vurgudur. Buna göre, dinsel otorite, ruhani zorlama yoluyla dinsel fayda dağıtan ya da bu faydayı göz ardı eden hierokratik bir örgüttür (Weber, 1978, s. 54). Dinsel otorite, kurumsal bir zorlama yoluyla değil, psişik bir vicdan ile bireylerin günlük yaşamında varlığını hala devam ettirmektedir. Böylelikle sekülerleşme, Chaves’e göre, meşruluğunu doğaüstü güçlerden alan toplumsal yapıların etkisinin azalması olarak tanımlanır (1994, s. 756).

Karel Dobbelaere (2007), Durkheimci bir yaklaşımla sekülerleşmenin toplumsal, bireysel ve örgütsel düzeyde kurumsal dinin etki alanının daralmasıyla ilgili olduğunu söylemektedir. Sekülerleşme, politika, ekonomi, aile ve hukuk gibi alt sistemler üzerinde kurumsallaşmış dinin kontrolünü kaybettiği

toplumsal ve makro düzeydeki bir süreci anlatır (Dobbelaere, 2007, s. 138). Toplumsal düzeyde sekülerleşme, aşkın ve kapsayıcı olan dini sistemin, işlevsel olarak farklılaşmış modern toplumlarda diğer alt sistemlerde olduğu gibi alt bir sisteme indirilerek, diğer alt sistemler üzerindeki kapsayıcılığını kaybettiği bir süreç olarak tanımlanır. Bireysel düzeyde sekülerleşme ise bireylerin inanç, pratik ve ahlaki prensipleri üzerindeki dini otoritenin kontrolünün kaybolması olarak kavranır (Dobbelaere, 2007, s. 138-139). Öte yandan örgütsel sekülerleşme dinin kendi içinde geçirdiği bir dönüşümdür (Dobbelaere, 2007, s. 143). Buradaki önemli nokta, dinselliğin bizatihi kendisinin değil, kurumsal dinin diğer alt sistemler ve birey yaşamı üzerindeki etkisinde yaşanan değişimdir.

Benzer şekilde Bryan Wilson (2015, s. 10) sekülerleşmeyi, “dinî aktiviteler, inançlar, düşünme biçimleri ve kurumlardaki bir çöküş süreci” olarak tanımlar. Steve Bruce’a göre ise modernleşmenin ‘amaçlanmamış sonucu’ olarak sekülerleşme, kültürel özerkliğini kazanan birey için geri döndürülemez bir süreçtir (2015, s. 44). Mehmet Ali Kirman (2008, s. 281) sekülerleşmeyi “doğüstü güçlerden ve kutsaldan uzaklaşma” olarak tanımlarken, Volkan Ertit (2019, s. 47) doğüstü alanın gündelik yaşam pratiklerindeki etkisine vurgu yaparak sekülerleşmeyi “belli bir toplumda belli bir zaman dilimi içerisinde doğüstü alanın, yani dinin, dinîmsi yapıların, halk inançlarının ve diğer tüm doğüstü öğretilerin bireysel ve toplumsal düzeydeki prestijlerinin ve gündelik yaşamı şekillendirme güçlerinin azalması” olarak tanımlar. Böylece klasik düşünürlerde modernleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıkan sekülerleşme kavramı, modern düşünürler tarafından da benimsenmekte ancak kavramın ortaya çıktığı toplumsal ve politik süreçler analiz edilmek yerine bu kavramın nasıl tanımlanması gerektiği üzerinde yoğunlaşmaktadır.

### **3. SEKÜLERLEŞME TEZİNİN AÇMAZI**

Sekülerleşme kavramına duyulan bu ‘kutsal’ kabul, birçok eleştiriye de beraberinde getirmektedir. Sekülerleşme teorisinin 1960’lı yıllardaki kurucu isimlerinden Peter Berger, 2008 yılında *Sekülerleşme Yanlışlandı* adlı makalesinde modernitenin zorunlu olarak sekülerleşmeyi değil, bunun yerine çoğulculaşmayı getirdiğini iddia ederek modernitenin “Tanrının yokluğu ile değil, bilakis birçok tanrının varlığı ile karakterize olduğunu” söylemekte ve ‘zorunlu sekülerleşme’ tezine karşı çıkmaktadır

(2015, s. 224-225). Berger'e göre sekülerizm, modern dünyanın getirdiklerinin aksine radikal dini hareketler tarafından bir meydan okumayla karşı karşıyadır (2015).

Ayrıca, sekülerleşmenin Batı dışı toplumlarda yukarıdan empoze edildiği iddia edilerek klasik sekülerleşme teorisinin, dini cemaatlerin 'dini markette' toplumdaki etki alanlarını genişletmek için rekabet içinde olduğu gerçeğini görmezden geldiği vurgulanmaktadır (Küçükcan, 2005). 'Dinin Ekonomik Modeli' adı verilen bu tez, neo-klasik iktisattan kaynağını alarak devlet müdahalesinin olmadığı bir ortamda dini işletmelerin (kiliseler, cemaatler, vb.) bireysel girişimci işletmeler gibi davranarak bireysel tüketicilerin beğenisine ve standardına uygun dini ürünler üreteceğini ve bunun da dini canlılık yaratacağını varsaymaktadır (Gorski, 2015, s. 124).

Sekülerleşme teorilerinin varsaydığı geçmişin günümüze kıyasla daha dinsel olduğu tezi, Rodney Stark (1999) tarafından tarihselleştirilip sorgulanır. Stark, öncelikle 'Orta Çağ' olarak adlandırılan dönemin bir 'İnanç Çağı' olmasına karşı çıkar. Orta Çağ tarihçilerinin belirttiği gibi, Orta Çağ'da insanların kiliseye katılımı oldukça düşüktür. 11. yüzyılda Malmesburyli William, İngiliz aristokrasisinin kiliseye nadiren gittiğini; 13. yüzyılda Alexander Murray, İtalyan toplumunun büyük bir kesiminin kiliseye dahi gitmediğini, tarihçi Keith Thomas'ın dediği gibi, geç Orta Çağ dönemlerindeki İngiltere'de kiliseye gidenlerin de kiliselerde birbirlerini itekleyip, kaba saba konuştuklarını, şakalaştıklarını, kiliselerde uyuduklarını yazmaktadır (Stark, 1999, s. 255-258).

Geçmiş atıfla eleştirilen sekülerleşme, günümüzde de dinin bireysel yaşamda güçlü bir şekilde yaşandığı gerçeğini görmezden gelmesi nedeniyle eleştiriye açıktır. Diğer bir anlatımla, kurumsal olarak dinin toplumsal gücünün ve prestijinin azalması her zaman bireysel dindarlığın *aynı hızda* azaldığı anlamına gelmemektedir. Tanrı'ya duyulan inanç ve dinsel pratiklerin bireysel yaşamdaki sürekliliği, kurumsal olarak dinin insan yaşamındaki etkisi azalsa da, dindarlığın pek de etkilenmediğini göstermektedir (Pérez-Agote, 2014, s. 12).

Buradaki önemli sorun, 'dinin' nasıl tanımladığı ile ilgilidir. Din, kutsal bir pratikten önce bir 'inanç' ve 'aidiyet' sistemi olarak tanımlanırsa dinsel olanın bireysel yaşamdaki etkisinin sürekliliği tespit

edilebilir. Karel Dobbelaere'nın (2015, s. 58) yaptığı gibi din, Durkheim'e benzer şekilde "tek bir ahlaki cemaat içerisinde kendisine bağlı olan herkesi bir araya getiren bir dini otorite tarafından sisteme bağlanmış algı-ötesi, aşkın gerçekliğe dair birleştirilmiş bir inanç ve ibadet sistemi" olarak tanımlandığında dinin modernleşme ve sekülerleşmeye direnci de anlaşılabilir.

Keza, bu direnci ampirik olarak göstermek de mümkündür. PEW Araştırma Merkezi'nin 2015 yılında yaptığı araştırmaya göre, dünya nüfusunun %84'ü bir dine aidiyet beslemektedir. Buna göre, dünya nüfusunun yaklaşık üçte biri (%31,2) kendisini Hristiyan olarak tanımlarken, yaklaşık dörtte biri (%24,1) Müslüman olarak tanımlamaktadır. Herhangi bir dine bağlılığı olmayan kişilerin oranı ise %16'da kalmaktadır (Pew Research Center, 2017).

Niceliksel araştırmalarla ölçülmeye ve 'kanıtlanmaya' çalışılan sekülerleşmenin 'evrensel' bir eğilim olduğu tezi, bu nicel araştırmalarda sorulan soruların niteliğine göre de farklılaşma göstermektedir. Santiago Pérez-Nievas ve Guillermo Cordero'nun Avrupa Değerler Araştırması bulgularına göre sekülerleşme, Avrupa kıtasının her yerinde benzer bir olgu olarak karşımıza çıkmamaktadır. Dinselliğin ölçüldüğü iki kriterde – dini bir gruba ait olma ve kiliseye gitme oranları – özellikle Baltık Ülkeler ve eski Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri'nde dinselliğin arttığı iddia edilebilir. 1990 yılında Bulgaristan'da dini bir gruba ait olmayan nüfus oranı %68 iken, bu oran 2008 yılında sert bir düşüşle %16 seviyesine gelmiştir. Aynı zaman dilimi içinde Estonya, Letonya, Litvanya, Polonya, Portekiz, Romanya, Rusya ve Slovakya'da da dini bir gruba ait olmayanların oranı yine düşüş göstermiştir. 1995-2008 yılları arasında da Moldova, Sırbistan ve Ukrayna'da da dini bir gruba ait olmayanların oranında düşme eğilimi gözlenmektedir. Özellikle Sırbistan'da 1995 yılında dini bir gruba ait olmayanların oranı %18 iken, bu oran 2008 yılında %4'e düşmüştür. Kilise gitme oranlarına bakıldığında da yine 'evrensel' bir sekülerleşme tezinden bahsetmek zordur. Büyük Britanya ve İzlanda'da 1980'lerden 2008'lere gelindiğinde kiliseye gitme oranlarında az da olsa bir artış söz konusudur. Bu oran Büyük Britanya için 1980'de %13, İzlanda'da %2 iken, 2008 yılında %17 ve %3 olarak ölçülmüştür. Kiliseye gitme oranlarındaki artış az da olsa, 1990'lardan 2008'e gelindiğinde Bulgaristan (%5'ten %7'ye), Çek Cumhuriyeti (%7'den %8'e), Estonya (%2'den %3'e) ve Finlandiya (%3'ten %7'ye) için de de-

sekülerleşme geçerlidir. Özellikle 1990-2008 yılları arasında Polonya'daki %33'ten %58'e ve Romanya'da %19'dan %27'ye artan oran dikkat çekicidir. Tanrı'nın yaşamdaki önemini ölçen başka bir soruda ise Avrupa kıtasının genelinde dinsel bir uyanıştan bahsetmek mümkündür. 27 ülkede yapılan bir araştırmada yöneltilen sorulara alınan cevaplar, Tanrı'nın bireylerin yaşamdaki önemine dair azalmanın sadece yedi ülkede gözlemlendiğini göstermiştir. Özellikle Sovyet ülkeleri ve Baltık ülkeler dışında İtalya ve Portekiz'de Tanrı'nın yaşamdaki önemi oranındaki artış dikkate değerdir. İtalya'da 1980 yılında nüfusun %73'ü Tanrı'nın yaşamında önemli olduğunu söylerken, bu oran 2008'de %84'e çıkmış; 1990 yılında Portekiz'de bu oran %66 iken, 2008 yılında %84'e yükselmiştir (Pérez-Nievas ve Cordero, 2010).

Niceliksel araştırmalara ek olarak, modernleşmenin 'zorunlu sekülerleşmeye' yol açtığı tezi (Ertit, 2019, s. 119-121) modernleşmenin içsel çelişkilerini ve bu çelişkilerden doğan sonuçları görmezden gelme eğilimindedir. Rasyonelleşme, bilimsel ilerleme ve kentleşme olgusu sekülerleşmeyi hızlandırdığı gibi geleneksel dinlerin karşısına *New Age* adı verilen yeni dinsel hareketleri de çıkarabilmektedir (Mirza, 2018). Yani, geleneksel dinlerin toplum yaşamındaki etkisi ve prestiji azalma eğilimi gösterse de, yeni dinsel hareketler moderniteyle uyum içinde bireyin hayatında dönüştürücü rol üstlenmeye başlamıştır.

Ancak bu makalede iddia edildiği gibi, sekülerleşme tartışmalarındaki başat sorun, sekülerleşme tarihine ilişkin yapılan tarih dışı analizlerdir. Diğer bir anlatımla sekülerleşme teorilerinin en büyük açmazı, sekülerleşme kavramının oluşumuna içkin olan Aydınlanma geleneğini, moderniteyi, devlet-kilise çatışmasını ve Fransız Devrimi'ni hesaba katmamalarında yatar. Sekülerleşme kavramını, pozitivist şekilde ölçülebilir ve kanıtlanabilir düzeyde dinin egemenlik alanının azalması olarak tanımlamak ve 'göstermek', kavramın içinde doğduğu toplumsal ve politik koşulların anlaşılmasını zorlaştırdığı gibi kavramın etik boyutunu da görmezden gelmektedir. Bu etik boyut, her şeyden önce Aydınlanma geleneğinin ürünü olan eleştirel aklın sekülerleşme kavramıyla beraber kullanımını zorunlu kılmaktadır.

Aydınlanma, Immanuel Kant'ın belirttiği gibi insanın kendi aklını başkasının rehberliğe verdiği ergin olamama durumundan çıkması ve düşünmeye cesaret etmesidir. Kant'a göre, Aydınlanma'nın odak

noktasını dinsel konular ve dinsel vesayet oluşturmaktadır çünkü dini bir ergin olamayış, diğer vesayetler içinde en onur kırıcı ve tehlikeli olandır (2009, s. 1-10). Aydınlanma ile eleştirel aklını ön plana çıkararak birey, moderniteyle yaşamı üzerindeki diğer aşkın örgütlenmeleri sorgular. Modernite, ‘gelenek’ adı verilen, kaynağını ilahi bir aşkınlıktan alan ve ahlak, hukuk, siyaset, bilim ve sanat gibi alanlarda belirleyici olan hayat anlayışının reddine dayanır. Yani, modern bir toplum, kaynağını bir kutsala dayandırmadığı gibi insanı kendi başına bir değer olarak gören ve hayatın merkezine yerleştiren Hümanizm düşüncesini temel almaktadır (Taşgetiren, 2018, s. 9-11).

Modernite ve Aydınlanma, insan temelli yeni bir etik ve toplum anlayışı getirerek modern öncesi dönemin ilahi temelli etik ve toplum anlayışını da temelden sarsar. Modernitenin ve Aydınlanma’nın etik anlayışı Jeremy Benthamcı bir utilitarizm ilkesiyle haz ve acı güdüsünün insan eylemlerinin temeli olduğunu savlamaktadır. Hazı kınayıp acıya tahammülü salık veren asketizm savunucusu dindarların ve ahlakçıların aksine “en çok sayıda insana en yüksek oranda mutluluk” ilkesinin “evrensel ve tarafsız bir iyilik düşüncesine” yol açacağı düşünülür (Taşgetiren, 2018, s. 87-88). Bunun aksine modern öncesi dönemde din, korkular ve hurafelerle insanın doğal isteklerini bastırırken dünyevi hayatı küçümser ve benlik sevgisini reddeder (Taşgetiren, 2018, s. 88).

Dünyevi olanın küçümsenmesi patristik felsefenin önemli bir ayağını oluşturmaktadır. Bu felsefenin önemli temsilcilerinden Augustinus, Tanrı Devleti karşısına ‘şeytana ve nefesine uyanların devleti’ olarak Yeryüzü Devleti’ni koyar ve bu devletin kökenlerinde ‘Tanrı’yı horlamaya varan benlik sevgisi’ni görür (Ağaoğulları, 2016, s. 220-221). Öte yandan patristik felsefeye aykırı biçimde ‘benlik’ ve ‘öz çıkara sahip birey’ nosyonunun gelişmesi, sözleşmecî teorisyenlerin devleti önceleyen ve devletten bağımsız hak ve özgürlüklere sahip bireyin varlığına vurgu yapmalarını mümkün kılmıştır. Böylece bu düşünürler erken modernitenin kuramcıları olarak anılmaktadır.

Her şeyden önce ‘öz çıkara sahip birey’ nosyonu, siyasal iktidar üzerinde de moral üstünlüğe sahiptir. Hiçbir toplumsal oluşum önsel (*apriori*) olarak bireyden üstün değildir. Bu anlamıyla modernite, bireyin kendini diğer bireylerden farklılaştırmasına ve öznel özgürlüğünün gelişmesine olanak sunan sivil

toplum alanının diğer alanlardan ayrılarak önceliklendirilmesine dayanır (Yetiş, 2003, s. 36). Böylece, modernite öncesi dönemde dini kurumun dünyevi iktidar üzerindeki egemenlik hakkını anlatan *plenitudo potestatis* savı, siyasal otoritenin niteliğindeki değişim ve meşruiyet kaynağının dünyevileşmesiyle geçersiz kılınır (Ağaoğulları, 2016, s. 263-288).

Kilise ve ruhban sınıfının dünyevi otorite üzerinde yönetme hakkı iddiasına karşılık kralların kutsal haklarla dinsel otoriteyi kendilerine bağlama çabaları arasında çatışma, sekülerleşme kavramının tarihsel uğrağını göstermektedir (Casanova, 1994, s. 13-14). Bu bağlamda sekülerleşme, 'bu dünya' içindeki dinsel alan ve seküler alan düalizminin ve ayrıca 'bu dünya' ile 'öteki dünya' arasındaki düalizme aracılık eden dinsel rolün çözüldüğü tarihsel bir süreci anlatmaktadır (Casanova, 1994, s. 15). Modern dönemde bu düalizm, seküler otoritenin dinsel otorite karşısındaki zaferiyle ilga olmuştur.

Ayrıca sekülerleşmenin tarih-dışı değerlendirilmesi, 'laiklik' ile arasına konulan kavramsal mesafe (Ertit, 2019, s. 78-80) ile de ilgilidir. Sekülerleşmenin dinsel yapıların toplumsal prestijinin azalması şeklinde yapılan sosyolojik tanımı, laikliğin doğaüstü alan ve devlet arasındaki ilişkiyi düzenleyen siyasi bir prensip olan politik tanımından farklılaştırılmaktadır (Ertit, 2019, s. 80). Bu farklılaştırma, klasik liberalizmdeki devlet-toplum ikiliğini yeniden üretip devlet ve toplum arasındaki sınırı mutlaklaştırmakta, toplumu 'kendinde olan şey' (*numen*) olarak kavramakta ve toplumun devlet otoritesiyle olan karmaşık ilişkilerini görmezden gelmektedir. Örneğin, teokratik İran Devleti'nin seküler bir kitlesi olabileceği gibi, 1923 Türkiye'sinde olduğu gibi laik bir devletin günümüze göre daha de-seküler kitlesi olabilir (Ertit, 2019, s. 84-86).

Ancak bu gözlemler, sekülerlik ve laiklik kavramlarının farklılaştırılmasına neden olabilecek kadar genişletilebilecek gözlemler değildir. Toplumun de-sekülerleştiği bir hatta, devletin ne kadar laik kalabileceği, ya da devletin teokratikleştiği bir düzende toplumun ne kadar ve ne ölçüde sekülerleşebileceği önemli bir soru olarak kalmaktadır. Diğer bir anlatımla sekülerleşme kavramının kapsamından eğitim, sağlık, ekonomi, siyaset gibi alt sistemlerin çıkartılıp politik bir kerte olan 'laiklik'



alanına hapsedilmesi, Karel Dobbelaere'nin (2015) altını çizdiği işlevsel farklılaşmaya dikkat etmemekte, bu alt alanlardaki dinselleşmenin de toplumsal dinamiklerini görmeyi zorlaştırmaktadır.

Sekülerleşme tartışmalarında görülen diğer bir sorunlu alan, klasik liberal anlayıştaki devlet-toplum çatışması paradigmasını yeniden üretmeyi mümkün kılan metodolojik bireyciliktir. Bu metodolojik kabul, araştırma nesnesini sosyal yapılarda aramak yerine birey davranışlarının açıklayıcılığına başvurur (Öğüt, 2012, s. 33). Metodolojik bireyselcilik, analiz nesnesini 'birey'den alarak toplumu bu bireylerden oluşan bir yığın olarak görmekte, dinselleşme ya da sekülerleşme olgusunu öznel bir deneyim olarak sunmaktadır. Yani, toplumsal bir süreç, bireysel bir soyutlama düzeyinde alınır. Böylece sekülerleşme olgusu altındaki toplumsal ilişkiler görülmez.

Örneğin Ertit (2019), tarihsel ve politik bir kavrama, 'birey' üzerinden bakmakta ve kavramı, bireyi analiz nesnesi yaparak açıklamaya çalışmaktadır. Yani, sekülerleşme tanımında 'toplum' diye bahsettiği entite, aslında bireylerin basit bir toplamı olarak kavranmaktadır. Analiz birimi olarak seçilen bireyle, bireyin psikişik dünyasında ve eylemlerinde doğüstü güçlerin otoritesinin azaldığını gözlemlense de toplumsal düzeyde bir sekülerleşme modernleşmeye eşlik etmemektedir. Toplumsal düzeydeki sekülerleşmeden anlaşılana ise, dini otoritenin devletin, ekonominin, sanatın ve bilimin genel işleyiş ve gidişatına etki etmesiyle anlaşılabilir (Chaves, 1994, s. 760). Böylece, metodolojik bireyselci yöntemle bir tür 'dindarlık ölçeğine' dönüşen sekülerleşme kavramı, Aydınlanma geleneği ile ilişkisini kaybetmekte, özgür düşünce ve eleştirel aklın paternalist vesayetlere karşı önceliği sorunu analiz dışı kalmaktadır.

#### **4. 'SEKÜLERLEŞEN' TÜRKİYE'DE 'KUTSALIN YENİDEN İCADI'**

Yukarıda anlatılan sekülerleşme tezi, Türkiye'ye de uyarlanmış ve ampirik göstergelerle Türkiye'nin önceye kıyasla 'daha seküler' olduğu sonucuna varılmıştır (Batur, 2015; Ertit, 2019). Örneğin Volkan Ertit, Türkiye'nin sekülerleştiğini göstermek için inançlı bireylerin gündelik yaşamlarında İslam'ın belirleyebileceği dokuz kriter öne sürmüştü ve bu dokuz kritere göre, Türkiye'nin öncesine kıyasla 'daha seküler' olduğunu iddia etmiştir. Bu kriterler, evlilik dışı cinsel yakınlaşma, eşcinsellere bakış, halk

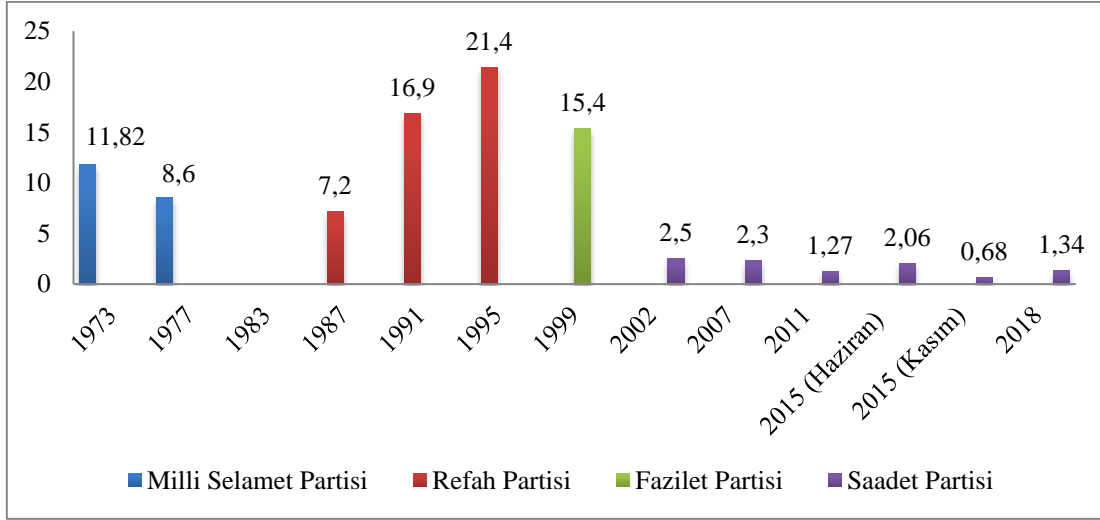
inançlarının etkisi, İslami kıyafet kodları, İslam'ın toplumsal prestiji, İslam'ın bir referans kaynağı olarak kullanılması, İslam'ın medyadaki hakimiyeti ve Alevilik ile Sünniliğin baskın kimlikler olarak öne çıkmasıdır (Ertit, 2019, s. 272). Ertit (2019) tüm bu kriterlerde bir azalma olduğunu ampirik olarak göstererek Türkiye'nin 'sekülerleştiği' sonucuna varmaktadır. Böylece sekülerleşme, bireyin iç dünyasında ne kadar dindar olduğu ile ilgili bir süreci anlatmak için değil, bireyin kendi inancını toplumsal ve gündelik hayatta nasıl ve ne ölçüde yansıttığı ile ilgili bir süreci anlatmak için kullanılmaktadır (Ertit, 2019, s. 76).

Böylece, sekülerleşme kavramına tarih-dışı bakış, Türkiye üzerine yapılan çalışmalarda kendisini göstermektedir. Ancak Batı Avrupa'nın geçirdiği tarza bir Aydınlanma süreci Türkiye'de olmadığı gibi, sekülerleşme özellikle Batı Avrupa'da demokrasinin bir önkoşulu olarak çıkmıştır. Türkiye'de ise devlet-kilise ya da devlet-dini otorite arası çatışma gibi tarihsel bir deneyim baskın olmadığından iki coğrafya arasında da modernleşme pratikleri birbirinden farklılaşmaktadır. Batı Avrupa'daki örneklerin aksine din, Türkiye'de ulus devletin kurucu ögesi olarak ulusal kimliğin bir parçası haline getirilmiş ve Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurum aracılığıyla devletin dini kontrol etmesi sağlanmıştır. Böylece Osmanlı Devleti'nde padişah ve şeyhülislam arasındaki dinsel otorite pratiği, ulus devlet ve teokratik kurum arasındaki süreklilikte kendini göstermiştir (Gülalp, 2008).

Ayrıca, sekülerleşmenin doğrusal ve zorunlu bir süreç olduğuna yapılan vurgu (Ertit, 2019) Türkiye özelinde modernleşme krizlerini görmemekte, modernleşme uğrakları olarak anlatılan kapitalistleşme, kentleşme ve rasyonelleşme olgularının amorf karakterini gizlemektedir. Örneğin, 1987-1995 yılları arasında İslamcı partilere verilen artan oranlarda oy, sekülerleşme tezinin aksine 'modernleşen' Türkiye'de dinin kültürel ve politik bir kaynak olarak meşruluğunu göstermesi bakımından önemlidir (Şekil 1). 27 Mart 1994'te yapılan yerel seçimlerde Refah Partisi, Türkiye'nin en çok 'kentleşmiş' ve 'kapitalistleşmiş' metropol kentlerinden olan İstanbul ve Ankara'yı kazandığı gibi, 24 Aralık 1995'teki genel seçimlerde de 6 milyonun üzerinde oy ve %21'lik oy oranıyla seçimin galibi olmuştur. Refah Partisi'nin dayandığı Milli Görüş geleneğinin 1960'ların sonundan 1990'ların sonuna kadarki *doğrusal* yükselişi, dinin toplumsal prestijinin modernleşme ile azalacağını iddia eden sekülerleşme teorisiyle

tezatlık oluşturmaktadır. Bu tezatlık, modernleşmenin zorunlu sonucu olarak sekülerleşmeyi getirdiği iddiasını sorguladığı gibi, bu dinsel yükselişin de aslında modernleşme ile değil, modernleşme krizi ile açıklanabileceğini göstermektedir. Ziya Öniş'in dediği gibi, Refah Partisi'nin 1990'lardaki yükselişi aslında kendi iddia ve ideallerini yerine getiremeyen ulus devletin ve sosyal demokrat partilerin yoksul kitlelere bir alternatif sunamaması ve bu nedenle de çöküşü ile ilgilidir. Ulus devletin ve sosyal demokrat partilerin başarısızlığının yarattığı politik boşluk İslamcı ve milliyetçi partilerle doldurulmuştur (1997, s. 746-747).

Şekil 1. 1973-2018 Genel Seçimlerinde Milli Görüş Partilerinin Aldığı Oy Oranları\*



\* Kaynak: TÜİK (2012); YSK (2019)

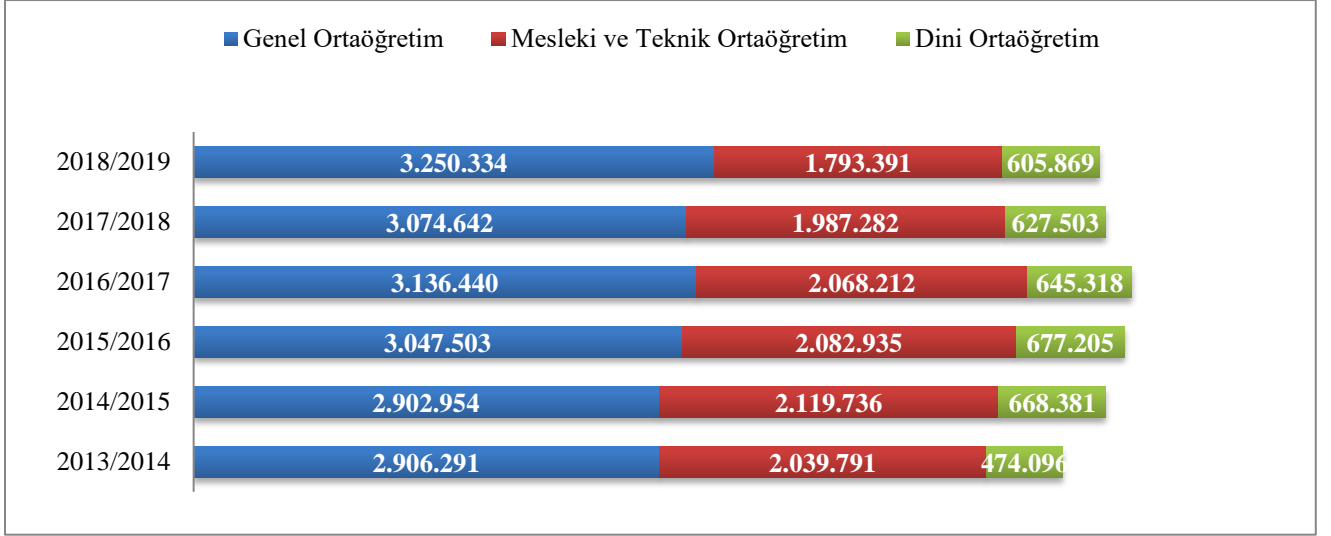
Ulus devletin kendi ideallerini gerçekleştirememesi sonucu politik arenada İslamcı ve milliyetçi partilerle doldurulan boşluk, sosyal politika alanında da inanç bazlı yardım kuruluşları ile doldurulmaktadır. Deniz Feneri, İnsani Yardım Vakfı, Cansuyu gibi yardım kuruluşları, gönüllülerin vicdanına seslenerek dinsel motivasyonlu bir yardımı harekete geçirebilmektedir. Böylelikle modernleşme teorisinin öne sürdüğü zorunlu sekülerleşme iddiasının aksine, ulus devletin toplumsal görevlerini yerine getirememesinin yarattığı boşluğu inanç bazlı sivil toplum örgütleri doldurmaktadır. Devlet, kamusal hayattan çekildiği ölçüde de Türkiye özelinde, inanç bazlı otoritelerin toplumsal meşruluğu artmaktadır. Yani, tam da modernleşmenin uğraklarından biri olarak karşımıza çıkan

kapitalizm, dinseliliği de sosyal politika alanda yeniden üreterek dinin toplumsal prestijini arttırmaktadır. Böylece, sadece kamusal bir de-sekülerleşme değil, neo-liberalizmle beraber özel alanın da de-sekülerleşmesi yaşanmaktadır.

Neo-liberalizmin dinseliliği yeniden üretebilmesindeki gücü, inanç bazlı yardım kuruluşlarının sosyal politika alanında devletle rekabet edebilecek seviyeye gelmelerini de sağlamıştır. Örneğin, Deniz Feneri Derneği, 2009 yılında yurtiçinde ve yurtdışında 165.337 kişiye 37.495.696 TL'lik ayni, nakdi ve proje yardımı yaparken, bu rakamlar 2018 yılında 900.950 kişiye ve 83.600.000 TL'lik yardıma ulaşmıştır (Deniz Feneri, 2010; 2018). Öte taraftan, resmi bir kurum olan Aile ve Çalışma Bakanlığı 2016 yılında Türkiye'de, 3.15 milyon haneye 32 milyar TL'lik sosyal yardımda bulunmuştur (Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2016, s. 48).

Ayrıca, sekülerleşmeye tezat bir şekilde, eğitim gibi bir alt sistemde dinselleşme eğilimi gözlemlenebilmektedir. Aşağıdaki Şekil 2'de görüldüğü gibi 2013-2018 yılları arasında Türkiye'de dini eğitim alan öğrenci sayısında bir artış vardır. Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) verilerine göre, 2013/2014 eğitim öğretim yılında 5.420.178 öğrencinin 474.096'sı imam-hatip liselerinde okumaktadır. Diğer bir ifadeyle 2013/2014 eğitim öğretim yılında dini ortaöğretime kayıt olan öğrenci sayısı %8,74 civarındadır. "Sekülerleşen" Türkiye'de bu oran, 2018/2019 yılına gelindiğinde %10,72'e çıkmakta; 5.649.594 öğrenciden 605.869'u dini eğitim veren bir ortaöğretim kurumuna devam etmektedir (Şekil 2).

Şekil 2. 2013-2018 Ortaöğretim Kurumlarında Okuyan Öğrenci Sayıları\*



\* Kaynak: Milli Eğitim Bakanlığı (2014-2019)

Böylece, Türkiye'nin 'modernleşme' tarihi aslında bir 'modernleşememe' tarihi olarak da okunabilir. Yani, kentleşmeden bahsedilirken Türkiye'nin ne kadar kentleştiği ya da kentleşmenin niteliksel yönünün ne olduğuyla ilgili bir sorgulama gerekli olmaktadır. Türkiye özelinde görülen kentleşme bir taşralaşma ile beraber yürümekte, amorf bir özelliği de içinde barındırmaktadır. Tanıl Bora'nın dediği gibi, Türkiye bir tür taşrasını kaybederken, merkez de taşralaşmakta, taşra ancak merkez kadar muhafazakâr, liberal ya da yeniliğe açık, özgürlükçü bir coğrafya olmaktadır (2011, s. 52).

Kapitalistleşme kavramı da aynı kentleşme kavramı gibi Türkiye'de amorf bir özellik taşımaktadır. Türkiye'de piyasa ekonomisinin devletçi ekonomi model üzerinde hakim kılınması 1980'li yıllara kadar gitse de, klasik liberalizmin ana prensiplerinden olan devletin bireylerin mal ve can güvenliği dışında hiçbir şeye müdahil olmaması anlamındaki minimalist gece-bekçisi devleti tasavvuru böylece Weber'in 'ideal tip' olarak sunduğu kapitalist gerçeklerle uyuşmamaktadır. Devlet, ekonomi üzerinde düzenleyici konumunu koruduğu gibi rant dağıtımında da önemli bir rol oynamaktadır. Diğer bir anlatımla devlet, sermaye fraksiyonları arasında rant aktarımıyla belirli bir fraksiyonun – Türkiye özelinde Anadolu sermayesinin – rekabet dışı gelişimini desteklerken bir yandan da sermaye üzerindeki denetimini sağlayabilmektedir. Poulantzasçı bir kavrayışla devletin, 'görelî özerkliği' gereği hiçbir sınıfın basitçe

bir aygıtı olmadığı, bizatihi sınıf çelişkilerinin yoğunlaştığı bir ilişki biçimi olduğu iddia edilebilir. Ancak liberal ekonominin temel önermelerinden olan rekabetçi piyasa öngörüsü, Türkiye örneğinde işlememekte, ‘ekonomi dışı zorla’ belli bir sermaye sınıfının diğeri aleyhine büyümesi ekonominin olağan durumu haline gelmektedir. Örneğin, Esra Çeviker Gürakar, kamu ihalelerindeki nepotizmin Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) ile doğrudan siyasi bağlantısı olan firmaların inşaat sektörü ve kentsel dönüşüm projeleriyle ihya edildiğini çarpıcı bir şekilde gözler önüne sermektedir. Sadece TOKİ projelerinin %60’tan fazlası AKP ile doğrudan ya da dolaylı bir rabıtası bulunan firmalara verilmektedir (Gürakar, 2016, s. 97).

Bizatihi ‘dini otoritenin’ diğeri bir alt sistem olarak ekonomik alana nüfuzu, Türkiye özelinde yine 1980’lerden sonra ortaya çıkan bir olgudur. Her ne kadar katılım bankacılığının Türkiye’deki bankacılık sektöründeki payı az olsa da, sektördeki payı 1980’lerden itibaren artış göstermektedir. Faizsiz bankacılık alanında katılım bankacılığı adıyla faaliyet gösteren beş banka, 2018 yılı itibariyle aktif pay büyüklüğüyle bankacılık sektöründeki payını %5,3’e; kullandırılan fon payını %5,1’e ve toplanan fon payını %6,7’ye çıkartmışlardır (TKBB, 2018, s. 14). Albaraka Türk, Kuveyt Türk, Türkiye Finans gibi özel katılım bankaları ve Vakıf Katılım ile Ziraat Katılım gibi devlet bankalarına ek olarak Mart 2019 tarihinden itibaren Emlak Katılım Bankası’nın da sektörde faaliyete geçmesiyle İslami bankacılığın bankacılık sektöründeki ağırlığının artacağı açıktır.

Dini otoritenin bir alt sistem olarak politikada de etki alanı genişlemektedir. Bu etki alanı, muhafazakâr AKP’nin çok ötesinde devletin kurucu partisi olan ve laikliği altı prensibinden biri yapmış Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) için de geçerlidir. 2000’li yıllardan sonra dinin siyasal söyleme entegrasyonu artmış, seçim dönemlerinde dinsel söylem bir hegemonya aracı haline gelmiştir. Örneğin, Deniz Baykal, yerlilik ve sosyal demokrasi tartışmalarını Anadolu’ya özgü Mevlana, Hacı Bektaş-ı Veli, Edibali, Yunus Emre üzerinden yaparak bu dini figürleri sosyal demokrasinin içine taşımakta, muhafazakar kesime karşı ‘seçkincilik’, ‘halktan kopukluk’ iddialarına da yanıt vermektedir (Kara, 2019, s. 162-160).

“... sosyal demokrasinin tarihimizle, ulusal değerlerimizle, tarihimizin aydınlık yüzüyle, ilerici yüzüyle, yani eşitlikçi yüzüyle paralel gitmesi gerektiğini ortaya koyduk. 13. yüzyılımızın o büyük düşünürlerini, sosyal demokrasinin temel referansları olarak ortaya koyduk. Yani Mevlana’lar, Hacı Bektaş-ı Veli’ler, bilmem işte Edibali’ler, Yunus’lar bunların hepsi...” (Deniz Baykal 2002 aktaran Kara, 2019, s. 165).

Deniz Baykal öncülüğündeki CHP’nin 2007 seçimlerinde ‘devlet-millet birlikteliği’ ve siyasal İslam karşısında ‘laiklik’ savunuculuğu gibi temalar ön plana çıkarken, 2011 yılında Kemal Kılıçdaroğlu başkanlığında ‘Herkes için CHP’ sloganıyla özgürlükçü demokrasi ve inanç özgürlüğü kavramları öne çıkmıştır. Ancak yine de, siyasal söylemin dinselleşmesi seçim mitinglerinde gözlenmektedir. ‘Yeni CHP’, ‘eski CHP’ye kıyasla, yolsuzluk-yoksulluk konularına daha çok odaklanırken, yolsuzluğu Ceza Kanunu’nda düzenlenen bir suç maddesi olarak değil, ‘kul hakkı yeme’ gibi dini bir mesele olarak takdim etmektedir (Kara, 2019, s. 196). 7 Haziran 2015 seçimlerinde her ne kadar ‘Yeni CHP’nin söylemi asgari ücretin yükseltilmesi, yoksulluk ve yolsuzluk gibi sosyal konulara odaklansa da, bu odaklanmanın dinsel bir söyleme entegre olduğu iddia edilebilir. İsrafın haram olduğunu Peygamber’in hayatı üzerinden anlatmak, laiklik konusunda Baykal CHP’indeki alarmizmin dindiğini gösterdiği gibi, oy kazanmak amacıyla siyasetin dinselleşmesine de hizmet etmektedir (Kara, 2019, s. 201).

Dinselleşme eğilimi hukuk gibi alt sistemlerde de gözlemlenmektedir. 2017 yılında yapılan bir yönetmelikle il ve ilçe müftülerine evlendirme memurluğu yetkisi verilerek medeni hukuk hükümlerinin dinsel otorite ile paylaşılması sağlanmıştır (Resmi Gazete, 2017). Böylece, hem Mark Chaves’in (1994) dinsel otoritenin faaliyet alanının azalma hem de Karel Dobbelaere’nin (2015) işlevsel farklılaşma sonucunda dinin, diğer alt sistemler gibi bir alt sistem haline gelmesi olarak tarif ettikleri sekülerleşme süreci Türkiye’de tersine işlemektedir.

Modernleşmenin uğraklarına atıfla yapılan zorunlu sekülerleşme tezine ayrıca niceliksel açıdan da şüpheyle bakmak gerekir. Metropollerin kırsal alanlara göre ölçülebilir şekilde daha ‘seküler’ olduğu tezi Türkiye özelinde *anlamlı* bir sonuç vermemektedir. KONDA’nın 2013 yılında yaptığı *Ramazan’da Oruç* başlıklı çalışma, metropollerde ve kırsal alanda yaşayanlar açısından, Ramazan’da oruç tutma

sıklıkları açısından anlamlı bir fark olmadığını göstermektedir. Kırdaki yaşayanlar ortalama 22 gün, kentte yaşayanlar ortalama 20 gün oruç tutarken, metropolde yaşayanlar ortalama 19 gün oruç tutmuştur (KONDA, 2013a, s. 4).

Hatta, modernleşme ve sekülerleşme teorisinin aksine kentli, modern ve seküler kesimlerde doğaüstüne olan inanç muhafazakarlardan çok daha fazla olabilmektedir. KONDA'nın 2013 yılında yaptığı *Bilime İnanç ve Bilim Dışılık* adlı rapor, burçların insanların karakterlerini açıkladığına inananların oranının %18'lerde kaldığını ancak "modern hayat tarzı olanların muhafazakarlara göre, başı açık olanların başı kapalılarına göre, inançsızların dindarlara göre burçların açıklayıcılığına daha fazla inandığını" ortaya koymuştur (KONDA, 2013b, s. 14-16).

Yine KONDA'nın 2012 yılında yaptığı *Toplumdaki Ayıp, Günah ve Suç Algı ve Tanımları* adlı rapor, 'modernleşen' Türkiye'de hoşgörünün de aynı ölçüde ilerlemediği iki alanı gözler önüne sermektedir. Yapılan araştırmaya göre toplumun sadece %21'i topluma açık alanlarda alkol tüketmenin suç teşkil etmeyen bir durum olduğunu söylerken, bu oran eşcinsel ilişkinin suç teşkil etmemesinde %11,2'ye kadar inmektedir. Nikahsız çiftlerin aynı evde yaşamasını ise toplumun sadece %27,7'si suç olarak algılamamıştır. Rapora göre, toplumun %46'sı açık alanlarda alkol tüketenlere para cezası verilmesi gerektiğini söylerken, %32'si eşcinsel ilişkiye en ağır cezanın verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Nikahsız çiftlerin aynı evde yaşaması konusunda ise toplumun %25'i hapis cezasını gerekli görmektedir (KONDA, 2012, s. 55-56). Ayrıca toplumun %86'sı evlilik dışı ilişkiyi ayıplanması gereken bir birliktelik türü olarak gördüğünü belirtmiştir (KONDA, 2012, s. 14).

Kadınlarda örtünme ise, KONDA'nın araştırmalarına göre az da olsa artış eğilimindedir. 2003 yılında yapılan *Gündelik Yaşamda Din, Laiklik ve Türban* araştırmasına göre, 2003 yılında örtünen kadınların oranı %64,2 iken, bu oran Kasım 2010 yılında %71,2'ye çıkmaktadır (KONDA, 2010, s. 7-8). Bir başka zaman diliminde de örtünme oranlarındaki azalışın kısmi kaldığı gözlenmektedir. 2008 yılında başörtüsü, türban, peçe ya da çarşaf ile örtünen kadınların yüzdesi 66 iken, bu oran on sene içinde çok az bir düşüşle %63'e gelmiştir. Aynı ölçüt dindarlık için de geçerlidir. Dindarlık değişmese de ibadet etme



sıklığı değişmektedir. 2008 yılında toplumun % 77'si düzenli olarak oruç tuttuğunu söylerken bu oran 2018'de %65'e düşmüştür. Ancak dindarlığın yapısında, ibadet oranlarındaki düşüşe benzer bir düşüş gözlenmemektedir. Kendisine dindar ya da inançlı diyen kişi oranı 2008 yılında %86 iken, bu oran 2018 yılında neredeyse hiç değişmeyerek %85'te kalmıştır. Burada göze çarpan tek değişiklik, ateizm ve deizm oranlarındaki artıştır. 2008 yılında toplumun %2'si kendisini ateist ya da inançsız olarak tanımlarken bu oran 2018 yılında %5'e çıkmıştır (KONDA, t.y.).

Gençler özelinde bakıldığında ise, genç nüfusun 10 sene içinde izlediği sekülerleşme trendinin Türkiye'nin izlediği sekülerleşme trendinden daha hızlı olduğu iddia edilebilir. 2008 yılında 15-29 yaş arası gençlerin %74'ü düzenli olarak oruç tuttuğunu söylerken, bu oran 2018 yılında %58'e inmiştir. Farklılıklara saygı barometresinde damadının ya da gelininin farklı dinden olabileceğini söyleyenler 2008 yılından 2018 yılına gelindiğinde %32'den %48'e çıkmakta, oğlunun ya da kızının farklı cinsel yönelimleri olabileceğini söyleyenler %12'den %21'e çıkmaktadır (Cumhuriyet, 17 Mart 2019).

## 5. SONUÇ

Bu makale, sekülerleşmenin ‘boş gösteren’ bir kavram olduğunu iddia etmemekte ancak modernleşmeye koşut, doğrusal ve evrensel bir süreç olarak da anlaşılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Modernleşme ve sekülerleşme arasında kurulan bu zorunlu ilişkinin ilk izlerini klasik düşünürlerde görmek mümkündür. Her ne kadar klasik düşünürlerde dinsel olgusu ‘yanılsama’, ‘toplumun kendisine tapması’ ya da ‘kapitalizmin itici gücü’ olarak farklı şekillerde tanımlansa da tüm bu kavramsallaştırmaların ortak özelliği modernleşme ile toplumların dinselinde azalmanın olacağına dair ‘kutsal’ savdır.

Öte yandan, 20. yüzyıl düşünürleri sekülerleşme kavramını daha çok betimleyici tarzda ele almakta, kavramın tarihselleştirilmesi yerine tanımlanmasını öncelemektedir. Böylece kavram, ampirik olarak gözlemlenebilen ve kanıtlanabilen tarih-dışı bir olguya dönüşmektedir. Ancak sekülerleşme, her şeyden önce Batı Avrupa’da feodal dönemin sonlarında Kilise ile devlet arasındaki politik mücadelenin sonucunda ortaya çıkmış, Aydınlanma ile etik bir değer kazanmıştır. İktidarın kaynağının ilahi olandan dünyevi olana geçişi, yani siyasal iktidarın dünyevileşmesi, sekülerleşmenin ilk momentini oluşturmakta, böylece sosyolojik bir kavram politikleşmektedir.

Diğer yandan, sekülerleşme kavramının ‘dinin toplumsal prestij ve gücünün azalması’ olarak yapılan genel tanımı, kavramın diğer alt sistemlerle olan karmaşık ilişkisinin de görmezden gelinmesine neden olmaktadır. Diğer bir anlatımla, dini vesayetin toplumsal alandaki egemenliğinin kırılması Karel Dobbelaere’nin (2007) bahsettiği hukuk, siyaset ve eğitim gibi diğer alt sistemlerde de sistemli bir sekülerleşmenin yaşanmasına neden olmamaktadır. Türkiye özelinde incelendiğinde, toplumsal bir sekülerleşmenin izleri özellikle gençlerde gözlemlenebilse de, eğitim, siyaset ve hukukta yeniden bir kutsallaşma eğilimini görmek mümkündür. Bu eğilim, özellikle siyasi arenada sadece iktidar partisinde değil, muhalefet partilerinde de görülerek dinin hegemonik bir konuma yükseldiğini işaret etmektedir.

Ayrıca sekülerleşme kavramının Batı dışı toplumlarda ampirik olarak ‘kanıtlanmaya’ çalışılması, modernleşmenin Batı’da olduğu gibi Türkiye’de de yaşandığı anlatısına dönüşmektedir. Ancak,

makalede belirtildiği gibi Türkiye, bir modernleşme tarihi içerdiği kadar ‘modernleşememe’ tarihini de içermektedir. Kapitalizmin gelişimi ve kentleşmenin amorf yapısı Türkiye modernleşme tarihinin patolojilerini değil, kendine özgü değişim patikalarını göstermektedir. Böylece bu toplumdaki sekülerleşme de, Batı’daki örneklerinin aksine din ile çatışma sonucunda değil, dinsel olanla uzlaşma sonucunda gerçekleşebilmektedir. Bu nedenle, modernleşme sürecine benzer şekilde, Türkiye’nin sekülerleşmesi de aynı zamanda bir ‘sekülerleşememe’ tarihidir.

## SUMMARY

The article has firstly analysed the concept of secularisation with a reference to the classical sociological theorists such as Karl Marx, Émile Durkheim, and Max Weber. It is argued that these theorists forged a link between religious phenomenon and social phenomenon by suggesting that social and political change contribute to the decline of the effects of religion on people's life. Marx argued that with the decline of feudalism, bourgeois power superseded the feudal, patriarchal, and theocratic relations, while transforming them into an object of 'exchange value'. On the other hand, Durkheim deduced from his anthropological observations that the elementary form of religious life can be found in totemism, which the sphere of 'sacred' was separated from the sphere of 'profane' so that sacred things were isolated and protected from the usual contact of society. Another classical theorists, Weber, pointed out the theological basis of capitalism that the Protestant work ethics contributed to the rise of its spirit. The credence of the classical theorists to imply that modernisation leads to the decline of religion has led modern scholars to 'define' the concept of secularisation in various ways. However, they all agree that secularisation is an inevitable and universal process through which every social formation will pass. However, the article criticised this strong credence by presenting that secularisation is neither empirically nor theoretically inevitable. Indeed, the renaissance of religion can be observed in the Baltic and ex-Soviet countries after the 1990s. Moreover, the article examined the concept of secularisation by taking Turkey into account. As opposed to the claim that Turkey is 'more secular', it was showed that the boundaries of sacralisation have been expanding within the sub-systems of education, law, state, and social policy practices at the expense of the sphere of 'profane'. In fact, the demarcation of sacralisation swathes in the discourse of secular opposition parties in Turkey. As the article highlighted, the confusion over the concept of secularisation arises from the negligence of its socio-political context in which the term originated. The conflict between the Church and the state in Western Europe in late feudalism and the legacy of Enlightenment have formed *sine qua non* of secularisation. It was emphasised that any 'definitive' attempt to conceptualise the term overlooks to the fact that Turkey has not followed a similar path that the West had gone through. Therefore, the article concluded that the history of Turkey can be considerably studied within the content of amorphous modernisation and de-secularisation.

## KAYNAKÇA

- Ahcar, G. (2013). *Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism*. London: Saqi Books.
- Ağaoğulları, M. A. (Ed.) (2016). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. 7. Baskı. İstanbul: İletişim.
- Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, (2016). *2016 Yılı Faaliyet Raporu*. Erişim Tarihi: 05.01.2020. <https://www.ailevecalisma.gov.tr/Uploads/sgb/uploads/pages/arge-raporlar/2016-yili-faaliyet-raporu.pdf>
- Batur, B. (2015). Sekülerleşme Türkiye'de. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(38): s.563-572.
- Berger, P. (2015). Sekülerleşme Yanlışlandı. M. Ali Kirman ve İhsan Çapçioğlu. *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (s. 223-234) içinde M. Ali Kirman (Çev.). Ankara: Otto.
- Bora, T. (2011). Taşralaşan ve Taşrasımı Kaybeden Türkiye. T. Bora (Ed.). *Taşraya Bakmak* (s. 37-66) içinde. İstanbul: İletişim.
- Bruce, S. (2015). Sekülerleşme: Sistemik Bir Betimleme. M. Ali Kirman ve İhsan Çapçioğlu. *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (s. 25-44) içinde İhsan Çapçioğlu (Çev.). Ankara: Otto.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Chaves, M. (1994). Secularization as Declining Religious Authority. *Social Forces*, 72(4), s.749-774.
- Çiğdem, A. (1997). *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim.
- Cumhuriyet, (2019). KONDA'dan çarpıcı rapor: Dindar gençler azaldı. Erişim Tarihi: 04.01.2020. <http://www.cumhuriyet.com.tr/galeri/kondadan-carpici-rapor-dindar-gencler-azaldi-1298680>
- Deniz Feneri, (2010). Erişim Tarihi: 05.02.2020. [https://www.denizfeneri.org.tr/haberlerarsiv/deniz-feneri-2009-faaliyet-raporu-aciklandi\\_2521/](https://www.denizfeneri.org.tr/haberlerarsiv/deniz-feneri-2009-faaliyet-raporu-aciklandi_2521/)
- Deniz Feneri, (2018). *Deniz Feneri 2018 Faaliyet Raporu*. Erişim Tarihi: 05.02.2020. [https://www.denizfeneri.org.tr/pdf/2018-yili-faaliyet-bulteni\\_26.pdf](https://www.denizfeneri.org.tr/pdf/2018-yili-faaliyet-bulteni_26.pdf)
- Dobbelaere, K. (2015). Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı. M. Ali Kirman ve İhsan Çapçioğlu. *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (s. 57-74) içinde Mehmet Süheyl Ünal (Çev.). Ankara: Otto.

- Dobbelaere, K. (2007). Testing Secularization Theory in Comparative Perspective. *Nordic Journal of Religion and Society*, 20(2): s.137-147.
- Durkheim, É. (2011a). Concerning the definition of religious phenomena. *Durkheim on Religion: A selection of readings with biographies and introductory remarks* (s. 74-99) içinde W.S.F. Pickering (Der.). Cambridge: James Clarke & Co.
- Durkheim, É. (2011b). Individualism and the intellectuals. *Durkheim on Religion: A selection of readings with biographies and introductory remarks* (s. 59-73) içinde W.S.F. Pickering (Der.). Cambridge: James Clarke & Co.
- Durkheim, É. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. Karen E. Fields (Çev.). New York: The Free Press.
- Durkheim, É. (1984). *The Division of Labour in Society*. W. D. Halls (Çev.), Hampshire ve London: MacMillan.
- Ertit, V. (2019). *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte.
- Giddens, A. & Pierson, C. (1998). *Conversations with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1971). *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gorski, P. (2015). Sekülerleşme Tartışmasını Tarihselleştirme: Bir Araştırma Gündemi. M. Ali Kirman ve İhsan Çapçioğlu. *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (s. 119-137) içinde Ali Bayer (Çev.). Ankara: Otto.
- Gülalp, H. (2008). Sekülerleşme Kuramının Avrupa-Merkezciliği ve Demokrasi Sorunu. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1): s.115-136.
- Gürakar, E. Ç. (2016). *Politics of Favoritism in Public Procurement in Turkey: Configurations of Dependency Networks in the AKP Era*. New York: Palgrave Macmillan.
- Habermas, J. (2007). *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. Cambridge: Polity Press.
- Kant, I. (2009). *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*. London: Penguin Books.

- Kara, İ. (2019). CHP Liderlerinin Seçim Konuşmalarında Dinselleşme. İ. Ö. Taştan, İ. Kara ve M. D. Mol. *Vaatten Duaya, Anayasadan Kur'an'a: Siyasette Dinselleşme* içinde (s. 161-202). İstanbul: NotaBene.
- Kirman, M. A. (2008). Sekülerleşme Perspektifinden Dinî ve Seküler Fundamentalizmler. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1,2: s.274-291.
- KONDA, (2013a). *Ramazan'da Oruç*. Erişim Tarihi: 14.01.2020. [https://konda.com.tr/wp-content/uploads/2017/03/KONDA\\_1309\\_RAMAZANDA\\_ORUC.pdf](https://konda.com.tr/wp-content/uploads/2017/03/KONDA_1309_RAMAZANDA_ORUC.pdf)
- KONDA, (2013b). *Bilime İnanç ve Bilim Dışılık*. Erişim Tarihi: 12.02.2020. [https://konda.com.tr/wp-content/uploads/2017/03/KONDA\\_1301\\_BILIME\\_INANC\\_VE\\_BILIM\\_DISILIK.pdf](https://konda.com.tr/wp-content/uploads/2017/03/KONDA_1301_BILIME_INANC_VE_BILIM_DISILIK.pdf)
- KONDA, (2012). *Toplumdaki Ayıp, Günah ve Suç Algı ve Tanımları*. Erişim Tarihi: 01.03.2020. [https://konda.com.tr/wp-content/uploads/2017/03/KONDA\\_1205\\_TOPLUMDAKI\\_AYIP\\_GUNAH\\_VE\\_SUC\\_ALGI\\_SI.pdf](https://konda.com.tr/wp-content/uploads/2017/03/KONDA_1205_TOPLUMDAKI_AYIP_GUNAH_VE_SUC_ALGI_SI.pdf)
- KONDA, (2010). *Başını Örtme ve Türban Araştırması*. Erişim Tarihi: 15.01.2020. [https://konda.com.tr/wp-content/uploads/2017/03/KONDA\\_1011\\_BASINI\\_ORTME\\_VE\\_TURBAN.pdf](https://konda.com.tr/wp-content/uploads/2017/03/KONDA_1011_BASINI_ORTME_VE_TURBAN.pdf)
- KONDA, (t.y.). *10 Yılda Ne Değişti?* (Konda İnteraktif). Erişim Tarihi: 25.12.2019. <https://interaktif.konda.com.tr/tr/landing.php>
- Küçükcan, T. (2005). Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslâm Dünyası. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 13: s.109-128.
- Marx, K. ve Engels, F. (2018). *Komünist Manifesto*. T. Bora (Çev.). İstanbul: İletişim.
- Marx, K. (2008a). Feuerbach Üzerine Tezler. K. Marx ve F. Engels. *Din Üzerine* (s. 61-64) içinde. K. Güvenç (Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (2008b). Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı. Giriş. K. Marx ve F. Engels. *Din Üzerine* (s. 34-50) içinde. K. Güvenç (Çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Milli Eğitim Bakanlığı, (2014-2019). *Milli Eğitim İstatistikleri, Örgün Eğitim*. Erişim Tarihi: 23.01.2020. <http://sgb.meb.gov.tr/www/resmi-istatistikler/icerik/64>
- Mirza, G. A. (2018). *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

- Öğütler, V. S. (2012). *Sosyal Bilimler Metodolojisinde “Birey(cilik)” Sorunsalı: Metodolojik Bireyciliğin “Bire” Anlayışı ve Diğer Bireycilik Türleriyle Bağlantısı*. (Doktora Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İzmir.
- Öniş, Z. (1997). The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of Welfare Party in Perspective. *Third World Quarterly*, 18(4): s.743-766.
- Paden, W. E. (2012). Durkheim’in Din Araştırması ve Öğretisini Yeniden Değerlendirme. Peter Clarke (Der.) *Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem* (s. 75-98) içinde. A. Kurt (Çev.). Ankara: İmge.
- Pals, D. (2006). *Eight Theories of Religion*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Pérez-Agote, A. (2014). The notion of secularization: Drawing the boundaries of its contemporary scientific validity. *Current Sociology Review*, 1-19.
- Pérez-Nievas, S. ve Cordero, G. (2010). *Religious Change in Europe: 1980-2008*. paper to be presented at the SISP Annual Conference, Venice. Erişim Tarihi: 21.12.2019. <https://www.sisp.it/files/papers/2010/santiago-perez-nievas-e-guillermo-cordero-726.pdf>
- Pew Research Center, (2017). *The Changing Global Religious Landscape*. Erişim Tarihi: 13.01.2020. <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/04/07092755/FULL-REPORT-WITH-APPENDIXES-A-AND-B-APRIL-3.pdf>
- Resmi Gazete, (2017). Evlendirme Yönetmeliğinde Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik. Erişim Tarihi: 21.01.2020. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2017/12/20171202-10.pdf>
- Şen, H. (2017). Sosyoloji Teorileri ve Din Olgusu. Ahmet Onay ve Nazmi Avcı (Der.) *Din Sosyolojisi* (s. 35-62) içinde. İstanbul: Lisans Yayıncılık.
- Shiner, L. (1967). The Concept of Secularization in Empirical Research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6(2): s.207-220.
- Stark, R. (1999). Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion*, 60(3): s.249-273.
- Taşgetiren, Ç. (2018). *Batı’nın Sekülerleşme Süreci: Charles Taylor ve Modernite Eleştirisi*. İstanbul: Açılım.
- TKBB, (2018). *Katılım Bankaları 2018*. Erişim Tarihi: 12.01.2020. <http://www.tkbb.org.tr/Documents/Yonetmelikler/Katilim-Bankalari-2018-.pdf> (Erişim Tarihi: 06.12.2019).



- TÜİK, (2012). *Milletvekili Genel Seçimleri 1923-2011*. Yayın No: 3685. Erişim Tarihi: 02.02.2020.  
<http://www.ysk.gov.tr/doc/dosyalar/1923-2011-MVSecimleri-Tuik.pdf>
- YSK, (2019). *Milletvekili Genel Seçim Arşivi*. Erişim Tarihi: 11.01.2020.  
<http://www.ysk.gov.tr/tr/milletvekili-genel-secim-arsivi/2644>
- Yetiş, M. (2003). Marx ve Sivil Toplum. *Praksis*, 10: s. 35-72.
- Weber, M. (2012). *Din Sosyolojisi*. L. Boyacı (Çev.). İstanbul: Yarın.
- Weber, M. (2010). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. İstanbul: Sayfa Yayınları.
- Weber, M. (2004). *The Vocation Lectures*. David Owen ve Tracy B. Strong (Der.). Rodney Livingstone (Çev.). Indiana: Hackett Publishing.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society*. London: University of California Press. Wilson, B. (2015). Sekülerleşme. M. Ali Kirman ve İhsan Çapçioğlu. *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (s. 9-24) içinde Ali Bayer (Çev.). Ankara: Otto.
- Wilson, B. (2015). Sekülerleşme. M. A. Kirman ve İ. Çapçioğlu (Der.), *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* içinde (s. 9-24). Ankara: Otto Yayınları.