

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**HARVEY COX DÜŞÜNCESİNDE SEKÜLERLEŞME VE
SEKÜLERİZM**

(Yüksek Lisans Tezi)

ZÜLFİYE ZEYNEP BAĞIRMAZ

İstanbul,2020

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**HARVEY COX DÜŞÜNCESİNDE SEKÜLERLEŞME VE
SEKÜLERİZM**

(Yüksek Lisans Tezi)

ZÜLFİYE ZEYNEP BAĞIRMAZ

DANIŞMANI: PROF. DR. KEMAL ATAMAN

İstanbul, 2020

TEŞEKKÜR ve ÖNSÖZ

Sekülerleşme incelemelerine biri diğerine uzlaşmaz karşıtlık arz eden iki paradigma damgasını vurmuştur. Spektrumun bir ucunda ‘klasik paradigma’ olarak isimlendirilen, sekülerleşmenin dinin egemenliğine son vereceğini ve dinin zamanla kayda değer bir varlık göstermeyip zayıflayacağını savunan yaklaşımlar bütünü var. Diğer ucunda ise ‘yeni paradigma’ olarak adlandırılan, sekülerleşmenin modern dünyada önemli bir yere sahip olduğunu kabul eden ama dinin gerilediği, irtifa kaybedeceği yaklaşımını reddeden bir kavrayış bulunmaktadır. ‘Yeni paradigma’, ‘klasik paradigma’nın gözü kara bir eleştirisini verirken, ‘klasik paradigma’ bu eleştiriler karşısında sınıp yeniden-üretimini gerçekleştirmektedir. Mezûr iki paradigma arasında rekabet ve eleştirel diyalog devam etmekte. Bu rekabet ortamında ‘eklektik paradigma’ olarak bilinen literatürdeki başat iki paradigma kavgasında makul bir vasat tutturmaya çalışan bir yaklaşım da mevcut. Harvey Cox bu yoğun tartışmalı ve safların belli olduğu entelektüel alanda sekülerleşme olgusunu yeni ve özgün bir zeminde ele alarak sorunun konumunu değiştirmektedir: Sekülerleşmeyi dinler tarihinin bir fasılası olarak incelemek. Cox, “sekülerleşme Hristiyanlığın beklediği ve arzu ettiği bir şeydir” diyerek sekülerliği Hristiyanlığın tarihsel gelişiminde makbul bir yere yerleştirir. Cox, Hristiyanlık ile sekülerleşme arasındaki bu sürekliliği “şehirleşme” olgusuyla irtibatlandırarak açıklamaktadır.

Tezimin gerçekleşmesinde değerli katkılarını ve desteklerini esirgemeyen ve gerekli hoşgörüyü gösteren danışman hocam Sayın Prof. Dr. Kemal Ataman’a, Tez jürimde yer alan ve değerli görüşleriyle tezime katkı sağlayan hocalarım Sayın Prof. Dr. İzzet Er ve Doç. Dr. Şule Albayrak’a teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Çalışma sürecimde manevi destekleri için kıymetli annem ve babama, çalışmama gömüldüğüm uzun saatler boyunca sessizce var oluşumla yetinen ve yardımlarını esirgemeyen değerli eşim Yunus’a her daim müteşekkir olacağım.

Zülfiye Zeynep Bağırılmaz

İstanbul, 2020

ÖZET

HARVEY COX DÜŞÜNCESİNDE SEKÜLERLEŞME VE SEKÜLERİZM

Bu tezin temel amacı, Amerikalı teolog Harvey Cox'un sekülerleşme düşüncesini analiz etmektir. Bu tezde, Cox'un sekülerleşme analizi, literatürdeki 'klasik paradigma', 'yeni paradigma' ve 'eklektik paradigma' yaklaşımlarıyla mukayese edilerek ortaya konulacaktır. Bu anlamda, tezde kullanılacak yöntem karşılaştırmalı ve yorumlayıcı yöntemdir. Zira Cox'un özgünlüğü ancak böylesi bir karşılaştırma ile izhar edilebilir. Bu yöntemle, sadece Cox'un sekülerleşme kavrayışındaki özgünlükler değil aynı zamanda bu kavrayışın bağrında duran teolojik ve epistemolojik gerilimler de belirlenebilir. Bu tezin literatüre katkısı, Cox'un sekülerleşme teorisinin ana hatlarını çizmenin yanında bu teorideki gerilim hatlarını da belirgin kılması olacaktır. Ayrıca, Türkçe literatürde Cox'un sekülerleşme kavrayışı çalışılmadığı için bu tez literatürel bir boşluğu doldurma girişiminde ilk adım olacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Harvey Cox, sekülerleşme, Tanrı, Şehir, Hristiyanlık*

ABSTRACT

HARVEY COX’S UNDERSTANDING OF SECULARISATION AND SECULARISM

The main purpose of this thesis is to analyze the secularization idea of the American theologian Harvey Cox. In this thesis, Cox's secularization analysis will be presented by comparing it with the "classical paradigm", "new paradigm" and "eclectic paradigm" approaches in the literature. Within this context, the method to be used in the thesis is a comparative and interpretative method. Because Cox's authenticity can only be demonstrated by such a comparison. With this method, not only the specificities of Cox's understanding of secularization, but also the theological and epistemological tensions that stand at the center of this understanding can be determined. The contribution of this thesis to the literature will be not only to lay out the outline of Cox's secularization theory but also to make the tension lines in this theory clear. Moreover, since Cox's understanding of secularization has not been studied in the Turkish literature, this thesis will be the first step in an attempt to fill a literary gap.

Keywords: *Harvey Cox, secularism, God, City, Christianity*

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR VE ÖNSÖZ	i
ÖZET	ii
ABSTRACT	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR.....	vi
1. GİRİŞ.....	1
1.1 Türkçe Sekülerleşme Literatüründe Harvey Cox.....	2
1.2 Araştırmanın Amacı Ve Yöntemi.....	3
BİRİNCİ BÖLÜM	
SEKÜLERİZM VE SEKÜLERLEŞME TARTIŞMALARININ	
KAVRAMSAL VE TEORİK ARKA PLANI	9
1.1 Klasik Paradigma	13
1.2. Yeni Paradigma	19
1.3. Eklektik Paradigma	25
1.4. Cox’u Literatürdeki Paradigmalardan Ayırtıran Noktalar	27
İKİNCİ BÖLÜM	
H. COX’UN SEKÜLERLEŞME VE SEKÜLERİZM ANLAYIŞI.....	33
2.1. Harvey Cox: Hayatı Ve Eserleri	35
2.2. Cox’un Düşüncesinin Kaynakları	39
2.3. Sekülerleşme-Sekülerizm Ayrımı.....	41
2.4. Şehirleşme, Kentsel Mekân Ve Seküler Kent.....	46
2.5. Tanrı Öldü Mü? Veya Seküler Şehirde Tanrı Hakkında Konuşabilmenin İmkânı Nedir?	54

2.6. Maneviyat Çağı Ve Şehirleşme	58
2.7. Bir Tanrı Olarak Piyasa	64
2.8. Cox'a Yönelik 3 İtiraz Ve Cox'un Cevapları	67
2.8.1. <i>Pierre Hegy'nin İtirazları Ve Cox'un Müdafaası</i>	68
2.8.2. <i>Carroll Bourg'ün İtirazları Ve Cox'un Müdafaası</i>	69
2.8.3 <i>Paul Lehmann'ın İtirazları Ve Cox'un Müdafaası</i>	69
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	71
BİBLİYOGRAFYA.....	81



KISALTMALAR

abç.	Altını Ben Çizdim
bkz.	Bakınız
BM	Birleşmiş Milletler
s.	Sayfa



1. GİRİŞ

Modernleşme ve sekülerleşme konuları Türkiye sosyal bilim alanının en popüler konuları arasındadır. Bu konularda oluşmuş devasa bir literatür mevcuttur. Çoğunlukla seküler-dinsel ayrımı üzerinden şekillenen sekülerleşme incelemeleri son yıllarda yeni analizlerle zenginleşmiştir. Hem sekülerliğin farklı soykütükleri ve tarihsel örnekleri incelenmiş hem de sekülerlik ve dinsellik uzlaşmaz karşıtlığı üzerinden değil de bu ikisi arasındaki sınırların aşınması üzerinden yeni bir tartışma başlamıştır. Sekülerleşmenin din-karşıtı veya dinden azade bir şekilde ele alındığı dönemleri geride kalmış görünüyor. Sadece iki örnek vermek gerekirse, Marcel Gauchet Hristiyanlığın sekülerleşme sürecinde oynadığı rolü incelediği kitabında seküler-olan ile dinsel-olanı bir arada tasavvur etmiştir (Gauchet, 2000). Literatürde kayda değer bir yer tutan kitabında Gauchet, Hristiyanlığı “dinin sonunu getiren din” olarak tasvir etmiştir (2000, s.44). Bu konuda büyük tartışmaları teşvik eden ikinci örnek ise Charles Taylor’un *Seküler Çağ* kitabı sayılır. Taylor “çıkarma teorileri” adını verdiği sekülerliğin dinin ortadan kaldırılması olarak okuyan veya Batı Hristiyanlığı içinde gelişen ama tarihin belli bir döneminde o gelenekten “çıkan” bir seküler çağ anlatısını eleştirmiştir (2014). Bu eleştirel yaklaşımlar, araştırmaların odağını sekülerleşmenin içinde geliştiği dinsel bağlama çeker ve sekülerliğin dinden bağımsız, boşlukta ve tarafsız bir gelişme olmadığını vurgular. Ayrıca, bu çalışmalar, sekülerleşmenin Hristiyanlıkla olan içsel ilişkisini ve dipdalga bağlantılarını açığa çıkartırlar. Bu iki çalışma Türkiye sosyoloji alanında çok sayıda atıf alan iki yazara ait olmasıyla da “yerel” bir önem kazanmaktadır.

Gerek Gauchet’in gerek Taylor’ın literatüre yaptıkları katkılar ve ürettikleri kavramsal modellerin önemi inkâr edilemez. Fakat sekülerleşme literatüründe bu iki ismi de önceleyen ve iki ismin eleştirdiği noktaları önceden eleştiren biri vardı: Harvey Cox. Cox 1965’den günümüze kadar kaleme aldığı her metinde sekülerleşme olgusunu dinler tarihinin bir fasılası olarak inceler. Cox için sekülerleşme Hristiyanlığın ahlâkî doruk noktasını temsil eden bir şeydir (1965, s.20). Bu yüzden sekülerliğin Hristiyanlığın tarihsel gelişiminde makbul bir yere yerleştirir. Cox, Hristiyanlık ile

sekülerleşme arasındaki bu sürekliliği “şehirleşme” olgusuyla irtibatlandırarak açıklamaktadır.

1.1 Türkçe Sekülerleşme Literatüründe Harvey Cox

Türkçe sekülerleşme literatüründe Cox’un bahsi yok denecek kadar azdır. Cox’un herhangi bir kitabı Türkçeye tercüme edilmemiştir ve başlı başına Cox’un sekülerleşme teorisini inceleyen bir master veya doktora tezi yazılmamıştır. Sekülerleşme literatürünü tarayan kitap ve makalelerde yer alan birkaç cümle dışında Cox’un ismine pek rastlanmaz (örn. bkz., Aydın, 2001; Solmaz ve Çapçioğlu, 2006; Çelik, 2018).

Cox’un isminin Türkçede ilk görüldüğü metin olarak *İslâmiyat* dergisinin 2001 yılında çıkan 3. sayısındaki Mehmet S. Aydın’ın “Dünyevileşme” başlıklı metin olarak tespit edilmiştir. Bu makalede Cox’un sekülerleşme düşüncesi incelenmez ama sekülerleşme/dünyevileşme kavramının literatürdeki kullanımlarının analiz edildiği bir bölümde Cox’a dair şöyle bir ifade kullanılır: “Cox’a göre sekülerleşme, Hristiyanlığın beklediği ve arzu ettiği bir şeydir” (Aydın, 2001, s.14). Bu alıntıya Cox’tan bahseden diğer kitap ve makalelerde de rastlanılır; ama Mehmet S. Aydın referans verilir, Cox’a doğrudan bir atıf yapılmaz. Bu alıntıyı ve Mehmet S. Aydın atfını, Çelik’in “Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni” isimli makalesinde bulabiliriz (Çelik, 2018, s.214). Bu alıntı ve atıf, Türkçe sekülerleşme yazınındaki Cox algısının bir prototipidir diyebiliriz. Aydın’dan yapılan alıntıya, 2007 yılında Fırat Üniversitesi’nde Murat Canpolat tarafından hazırlanan “Hukukî Açından Sekülerizm ve İslamiyet” başlıklı yüksek lisans tezinde de denk geliriz (s.23-24, 92). Burada da Cox’a özel bir yer ayrılmamıştır, Aydın’ın mezkûr makalesi üzerinden bazı bilgiler aktarılmıştır sadece.

Dahası, sekülerleşmeye dair kavramsal bir soruşturmanın yapıldığı bir makalede Cox’tan bazı alıntılar yapılır: *Din ve Hayat* dergisinin 2011 yılında yayınlanan 13. Sayısında yer alan Adnan Aslan’ın “Sekülerleşme: Kavramsal Bir Analiz” isimli makalesinde Cox’un sekülerizm ve sekülerleşme ayrımına ilişkin bilgiler verilir (s.10-11). Ama Aslan bu makalesinde Cox’u anlamak veya anlatmak yerine bir nevi onu yargılar. Cox’un sekülerizm ve sekülerleşme arasında yaptığı ayrımı (ki

tezimizin II. Bölümünde bu ayrımın öneminden ve işlevinden detaylıca bahsedilecektir) ve sekülerleşmeye atfettiği pozitif anlamları “uygulanabilir” bulmaz. (Alıntılanan ifade Aslan’a aittir; 2011, s.10).

Ayrıca, özel olarak Cox’un görüşlerine hasredilmese de bir altbaşlıkta Cox’un sekülerleşme düşüncesine değinilen bir doktora tezini zikretmemiz gerekiyor: Akbarshah Ahmadi tarafından 2016 yılında hazırlanan “Bir Sekülerleşme Teorisi Olarak Varoluşsal Güvenlik Teorisinin Analizi” başlıklı bu çalışmayı, Türkçede Cox’un sekülerleşme hakkındaki görüşlerine en geniş şekilde yer veren bir metin olarak sayabiliriz (s.36-39). Cox’un görüşleri bu tezde “klasik sekülerleşme teorisi” başlığı altında incelenmiştir ve Cox klasik sekülerleşme teorisini olarak tanımlanmıştır. Hâlbuki tezin birinci bölümünde izah edileceği gibi, Cox’un klasik sekülerleşme teorisyenleriyle ciddi polemikleri vardır. Cox bu teorisyenleri kıyasıya eleştirir ve sekülerizmi bir “din”, klasik sekülerleşme teorisyenlerini de birer “ideolog” olarak görür. Cox ile klasik sekülerleşme paradigmasının temsilcileri arasındaki farklılıklara birinci bölümde değinilecektir.

Son olarak, Cox’un Türkçeye çevirilmiş bir makalesi vardır: “Piyasa Tanrısı”. 2005 yılında *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*’de yayınlanan bu tercüme, daha sonra Ali Köse tarafından derlenen *Laik Ama Kutsal* isimli kitapta yer almıştır (2006, s.21-33).

Tez çalışmamız, Türkçe alanyazında sadece bir makalesi bulunan ve düşünceleri hakkında bölük pörçük bilgiler nakledilen Harvey Cox’un görüşlerine hasredilmiş ilk geniş çaplı araştırmadır. Tezimizin orijinalliği ve alana başat katkısı için, bu anlamda, Türkçe sekülerleşme literatüründeki bir boşluğu doldurmaktır diyebiliriz.

1.2 Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bu tezin amacı, Harvey Cox’un sekülerleşme anlayışının detaylı ve tasvirî bir sunumunu gerçekleştirmek ve düşüncesindeki gerilim hatlarını tespit etmektir. Ancak Cox’un sekülerleşme teorisine geçmeden önce genel ve tasvirî bir literatür taraması yapılacak ve sekülerleşmeye ilişkin üretilen teoriler analiz edilecektir. Ardından, bu

teoriler Cox'un düşüncesiyle karşılaştırılacak ve Cox'un özgün yanları belirgin kılınacaktır.

Tezde kullanılacak yöntem, mukayeseli ve yorumlayıcı yöntem olacaktır. Başka bir ifadeyle, Cox'un sekülerleşme anlayışını ve kavramsallaştırmalarının önemini tespit edebilmek için diğer teoriler ve kavrayışlarla karşılaştırılacak, aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar tespit edilecektir.

Mukayeseli yöntem, birtakım olgu ve olayları ortaya çıkaran, bu olgu ve olayların gelişimini etkileyen sosyo- ekonomik ve tarihsel faktörleri tasnif eden, açıklayan bir inceleme etkinliğini ifade eden genel bir terimdir. Bu terim sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri literatürüne “geçmişteki bir tarihsel dönemde ya da farklı kültürler arasında toplumsal yaşamın çeşitli yönlerini inceleyen bir araştırma türü” (Neuman, 2014, s.71) olarak girmiştir. Genellikle uzun dönemli toplumsal değişimler incelenirken başvurulan bu yöntemde “karşılaştırılan ülkeler arasında neyin benzer ve farklı olduğu” tespit edilir (Neuman, 2014, s. 604). Ancak mukayese edilen olgular sadece ülkelerle ve tarihsel dönemlerle sınırlı değildir. Aynı zamanda yazarlar ve düşünceler de birbiriyle karşılaştırılabilir. İki veya daha fazla yazarın düşüncelerini oluşturan temel argümanlar özetlenir, eğer varsa yazarların dâhil olduğu paradigmatik çerçeveler belirlenir ve ardından bu argümanlar ile paradigmatik çerçeveler arasındaki benzerlikler ve farklılıklar modellenir. Mukayeseye konu olan düşünürlerin fikirleri derinlemesine incelenir ve ortaya çıkan benzerlik ve/veya farklılıkların sebepleri tespit edilmeye çalışılır. Böylece, düşünceler arasındaki farklılıkların hangi tür tarihsel ve toplumsal koşulları gerektirdiği de kolayca deşifre edilir.

Yorumlayıcı yaklaşım anlamla ilgilenir. Bir düşünceyi başka düşüncelerden ayıran temel noktaları tespit etmek hedefindedir. “Yorumlayıcı yaklaşımın kullandığı yöntem ve teknikler de hem anlamları ortaya çıkarma hem de dinî-kültürel farklılıkları kavrama açısından önemli avantajlar sunmaktadır” (Hasanov, 2018, s.1313). Bir düşünüre yahut bir düşünceler sistemine yorumlayıcı yöntemle yaklaşmak demek, o düşünürün veya düşünceler sistemin mikro düzeylerine kadar inmek ve dünyayı o düzeylerde düşünmeye çalışmak demektir.

Mukayeseli yöntem, yorumlayıcı yöntemi zaruri kılar; çünkü mukayese edilecek kişi, olgu ve olaylar ana hatlarıyla analiz edilip yorumlanmalıdır. Araştırmamız örneğinde, Cox'un ayrıştığı ve benzeştiği isimler tek tek tespit edilmemiş o isimlerin dâhil olduğu paradigmatik çerçeveler belirlenmiştir. Bu paradigmatik yapıları oluşturan temel noktalar öncelikle yorumlayıcı yöntemle tespit edilmiş, bilahare hem birbirleriyle hem de Cox'un düşüncesinin temel argümanlarıyla karşılaştırılmıştır. Bu anlamda diyebiliriz ki, araştırmamızda yorumlayıcı yöntem mukayeseli yöntemi öncelemiştir.

Mukayeseli ve yorumlayıcı yöntemi kullanma gerekçemiz, Cox'un düşüncesinin özgünlüğünü ortaya çıkarmaktır. Aynı zamanda, bu yöntemle, sekülerleşme literatüründeki diğer kavrayışların ve teorik vaziyet alışların genel bir panoramasını verecektir. Bu iki hedef göz önüne alındığında, tezde kullanılacak mukayeseli yöntemin önemi sarahaten anlaşılabacaktır. Tez esas olarak Cox'un düşüncelerine odaklandığı için literatürdeki tüm sekülerleşme teorileri incelenmeyecektir. Diğer sekülerleşme teorilerine Cox'un yaklaşımıyla benzerlik ve farklılıkları ölçüsünde yer verilecektir.

Birinci bölümde ilk olarak *sekülerizm* (tarihsel bir ideoloji) ve *sekülerleşme* (tarihsel bir süreç) kavramları arasındaki analitik ayrımlar dikkate alınmıştır. Mezkûr iki kavramın tarihsel mebde noktaları tespit edildikten sonra bu kavramlar üzerinden yapılan paradigmatik tartışmalara yer verilmiştir. Sekülerleşme literatüründe argümanları ve tezleri itibarıyla birbirine taban tabana zıt iki paradigma bulunmaktadır. Bunlar, “klasik paradigma” ve “yeni paradigma” olarak isimlendirilmiştir. Bu iki paradigmanın temel hatları, araştırma gündemleri, temsilcileri ve argümanları özetlenmiştir. Burada klasik veya yeni paradigmaya dair bütün tartışmalar tüketilmemiş ve tasvirî bir sunum yapmaktan öteye geçilmemiştir. Bu bölümde, ayrıca, üçüncü bir paradigmatik çerçeveden de kısaca bahsedilmiştir. “Eklektik paradigma” olarak tabir edilen bu yaklaşım, klasik paradigmanın ve yeni paradigmanın indirgemeci yönlerini eleştirip bu iki paradigmayı mezcetmeye çalışırlar. “Eklektik paradigma”, Batı dışındaki toplumları ve dinî hareketleri dikkate alır. Hâlâ oluşumunu tamamlamayan ama

“paradigma” olarak tabir edilen bu yaklaşım, tezimizde, yeni paradigmanın gözden geçirilmiş eleştirel bir versiyonu olarak ele alındı.

Sekülerleşme literatüründeki tartışmaların ve cepheleştirmelerin genel bir sunumunun yapılmasının ardından literatürdeki hâkim iki paradigma ile Harvey Cox’un sekülerleşme düşüncesi arasındaki benzerlik ve farklılık noktalarını tespit edilmesinin organik bir gerekçesi de vardır: İkinci bölüme ön-hazırlık yapmak. Cox’un bu iki paradigmadan en büyük farkı, sekülerleşmeyi Hristiyanlık dininin bağlamı ve sürekliliği içinde ele almasıdır. Cox’un literatürdeki hâkim paradigmalardan en büyük farkı ise, sekülerleşmeyi modernleşme ile değil, şehirleşme ile birlikte ele almasıdır. Başka bir ifadeyle, Cox modern veya premodern bir teolojik analiz yapmaz; topografik bir analiz yapar: Toplumsal uzamın insanın zihinsel ve ruhsal oluşumundaki etkisine dayanarak bütün teorik çerçevesini kurar.

Birinci bölümde cevabı aranacak temel sorular aşağıdaki gibi formüle edilebilir: Sekülerleşme literatüründeki temel tartışmalar ve paradigmlar nelerdir? Cox’un sekülerleşme kavrayışının diğer teoriler arasındaki yeri nedir? Cox’un sekülerleşme kavrayışının özgün yanları nelerdir?

İkinci bölüm, tezimizin omurgasını oluşturmaktadır: Cox’un sekülerleşme anlayışı detaylı bir şekilde incelenmektedir. Bu bölümde öncelikle Cox’a dair biyografik bilgiler ve onun akademik kariyeri hakkında tasvirî detaylar verilecektir. Tartışmada öncelikle Cox’un önemli eserleri kısaca tanıtılacak ve sonra özel olarak *Secular City* ve *The Market as God* kitaplarındaki kavramsal çerçeve açıklanacaktır. Cox’un temel metni *Secular City* 1965 yılında yayınlanmıştır. 25 yıl sonra, 1990’da, yazar hem yeni bir önsöz yazarak hem de aradan geçen süre boyunca literatürdeki etkisini değerlendirdiği bir metinle eseri güçlendirir. 2020 yılında Cox hâlâ üretmeye ve bu konuda konferanslar vermeye devam ediyor. Bu tez, bir anlamda, Cox’u merkeze alarak sekülerleşme teorilerinin 55 yılını (1965-2020) mercek altına alacaktır.

Bu yıllar arasında sekülerleşme literatüründe ortaya çıkan her tez ve teori, öyle ya da böyle, bir şekilde Cox ile hesaplaşmış ve olumlu yahut eleştirel diyaloglara girmiştir. Denilebilir ki Cox, sekülerleşme literatürünün hem bir faili hem de bir

tanıgıdır. Başlı başına bir Cox incelemesi, kendi içinde sekülerleşme literatürünün muhtasar müfid bir özeti sayılabilir. Cox'a göre metropolün zihinsel ve kültürel egemenliğini perçinlediği bir çağdayız. Bu çağ, Tanrı yahut Tanrısızlık gladyatörlerinin çarpıştığı bir arena değildir; Tanrı'nın şehirde ve şehrin insanında nerede ve hangi buyruklarla duracağı geriliminin yaşandığı sahnedir.

Cox insanlık tarihini kentleşme formları üzerinden okuduğundan ve sekülerleşme teorisini dinî idrâkin mekânsallık boyutları üzerine kurduğundan ötürü, tezimizin ikinci bölümünde kentsel çalışmalar literatürü müstakil bir başlık altında incelenmiştir. Bilhassa Cox'un referans verdiği Louis Wirth ve Jane Jacobs gibi kentleşme teorisyenlerinin çalışmalarına ve mekânın önemi konusunda literatürde önemli bir yer kaplayan Henri Lefebvre'a odaklanılmıştır. Kent araştırmalarına yer verilen bu kısımda kentsel biçimler ile yaşama-düşünme biçimleri arasındaki paralelliklerin altı çizilmiştir. Bunu yapmak tezimizin argümanlarının netleşmesi için gerekliydi çünkü Cox, kentsel bağlamın inancı nasıl biçimlendirip yapılandırdığını büyük bir titizlikle incelemiştir.

Mekân ve bireyin ruhsal ve zihinsel yapısı arasındaki oluşturuıcı etkiden bahsederken Cox hiçbir şekilde George Simmel'e referans vermez. Ama Simmel'in metropol yaşamı ve tinsel hayat arasında kurduğu ilişkinin aynısını Cox'da görebiliriz. Simmel metropol insanını şöyle tarif eder: “metropole özgü birey tipinin psikolojik temeli içsel ve dışsal uyarıların süratli ve dur durak bilmeksizin değişmesinden kaynaklanan sinirsel uyarımın şiddetlenmesine dayanır. Şehir, ruhsal hayatın duyumsal temelleri bakımından küçük kasaba ve taşra hayatına derin bir tezat teşkil eder. Metropolis, ayırt edici bir varlık hüviyetiyle insandan taşra hayatının gerektirdiğinden daha farklı bir bilinçlilik miktarı talep eder” (2005, s.168). Simmel'e göre metropol hayatı bireyi değişime zorlar, “[metropol yaşamında] insan, kalbinden ziyade zihniyle reaksiyon gösterir. Böylelikle aklılık, metropol hayatının bunaltıcı gücüne karşı subjektif hayatı korumak olarak görülmekte ve zihinsellik pek çok doğrultuda dallanıp budaklanmakta, birbirinden ayrı sayısız fenomenle bütünleşmektedir” (2005, s.169). Simmel'in bahsettiği “sayısız fenomenler” Cox'un inceleme ve soruşturma alanında dinsel fenomene dönüşür. Cox'a göre kent ortamındaki hareketlilik ve anonimlik bireye

özerklik ve özgürlük imkânı açar (1965; 2009). Cox'un bir özelliği de bütün bu ilişkileri kurarken yani "mekânsal değişim" ile "dinsel yaşam değişim"i arasında pozitif bir korelasyon olduğunu vurgularken Kitab-ı Mukaddes'e atıflar yapmasıdır: Yahudiliğin monoteist geleneği kurması, Augustinius'un Tanrı Şehri ile İnsan Şehri arasındaki ayrıma vs vs.

İkinci bölümde, son olarak, Cox'a yöneltilen itirazlara ve Cox'un verdiği yanıtlara yer verildi. Üç isim üzerinden üç itiraz belirlendi: Pierre Hegy, Carroll Bourg ve Paul Lehmann. Bu üç ismin yaptığı eleştiriler *Secular City* kitabında dile getirilen tezlerle ilgilidir. Cox bütün akademik kariyeri boyunca *Secular City* kitabındaki tezi savunmuş, bu kitaptaki argümanları derinleştirmiş ve berkitmiştir. Bu anlamda diyebiliriz ki, Cox'un bütün kitapları *Secular City*'e dipnotlardan ve şerhlerden ibarettir.

Sonuç bölümünde, genel bir değerlendirme yapılacak ve Cox'un sekülerleşme düşüncesindeki temel argümanlar özetlenecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

SEKÜLERİZM VE SEKÜLERLEŞME TARTIŞMALARININ

KAVRAMSAL VE TEORİK ARKA PLANI

Sekülerleşme literatürü son derece zengin, sıkı polemiklerle dolu bir yazına sahiptir. Sekülerleşme literatürünün böyle bir oluşuma sahip olması, yalnızca metodolojik ve epistemolojik çoğulculukla açıklanamaz; yanı sıra bu literatür, ideolojik ihtiraslarla da doludur. Ayrıca, ciddi tartışmalar yaratan kavram kargaşalarını da ihtiva eder. Örneğe, biraz da bu ihtirasın el çabukluğuyla, sekülerizm (tarihsel bir ideoloji) ve sekülerleşme (tarihsel bir süreç) kavramları arasındaki analitik ayrımlar yok sayılmıştır. Modern toplumlara ilişkin yapılan her analizde din bir şekilde yerini alır; dinin bireysel, toplumsal ve alandaki işlevlerini, kullanımlarını ve dönüşümlerine dair bir tartışma yapılır. Bu tartışmanın temel salınımı, dinin şimdiki zamanda veya istikbalde düşüşe geçtiği ile dinin bir değişim geçirdiği ve sekülerleşmenin din-dışı bir inceleme olmadığı tartışmaları arasındadır. Bu iki nokta arasındaki salınım oldukça geniş kapsamlı tartışmalar üretmiştir (Bellah, 1970; Bruce, 2011; Kitcher, 2011; Stark ve Finke, 2000; Taylor, 2014).

Bu bölümde öncelikle sekülerizm ve sekülerleşme kavramlarının tarihsel başlangıç noktaları belirlenecektir. Bu başlangıç noktalarında karşımıza çıkan iki isimden biri Holyoake diğeri ise Weber olacaktır. Mezkûr iki kavramın tarihsel başlangıçları tespit edildikten sonra bu kavramların metodolojik ve paradigmatik dönüşümleri incelenecektir. Bu dönüşümler, literatürde, klasik paradigma ve yeni paradigma olarak birbirinden ayrıştırılmışlardır. Sekülerleşme literatürü bu iki paradigmatik cephe arasındaki ihtilaflarla kurulmuştur. Son yıllarda üçüncü bir paradigma oluşturulmuştur: Klasik paradigma ile yeni paradigmanın öncüllerinden ve postulatlarından bazılarını bir arada düşünen eklektik paradigma.

Harvey Cox'un sekülerleşme düşüncesinin analizini hedefleyen bu tezin literatürdeki temel tartışmaları ve paradigmatları ana hatlarıyla incelemesi atılması gereken zorunlu bir adımdır. Ancak literatürdeki bütün tartışmalar tüketilmeyecektir. Sadece paradigmatik ilkeler ve ayrışma noktaları izah edilecektir. Bu izahatın amacı

Cox'un sekülerleşme düşüncesinin alamet-i farikasını ortaya koymak ve onu diğer paradigmalardan farklılaştıran hususlarının altını çizmektir. Dolayısıyla bu bölümün son başlığı, Cox'u literatürdeki paradigmalardan ayırıştıran temel noktalara ayrılacaktır. Böylece ikinci bölüme ön-hazırlık yapılacak ve tezin birinci bölümü ile ikinci bölümü arasında organik bir ilişki tesis edilecektir.

Başlarda gayet masum bir anlamı olan seküler kelimesi (çağ, nesil, devir gibi manalar taşıyan Latince *saeculum* kelimesinden türemiştir), önce “dünyaya ait olan” anlamına gelen *saecularis* kelimesini türetmiştir. 19. yüzyılda Avrupa'nın ulusal dillerine yerleşmiş ve “Tanrıyla uyuşmayan bir hayat biçimi” gibi bir anlam kazanmıştır. 19. Yüzyıl, aynı zamanda, ideolojik bir bagaja sahip *sekülerizm* kelimesinin doğum yüzyılıdır, kütüğü ise İngiltere'dir. 1851 yılında George Jacob Holyoake, seküler terimini ideolojik ve felsefî bir programın merkezî kavramı olarak işlemiş ve “sekülerizm” kavramını icat etmiştir. Döneminin radikal hümanistleriyle ve yeni toplumcu ütöplastleriyle (Thomas Paine, Richard Carlile, Robert Owen gibi) benzer aktivist kaygılara sahip olan Holyoake, 1849 yılında “A Secular Society” hareketini başlatmıştır. Holyoake'nin sekülerizm ifadesini kullanmasının amacı bugünkü sekülerleşme literatüründe paradigma (bugün adını “klasik paradigma” diye çağırđığımız) oluşturacak kadar etkili olmuştur: Her türlü dinî ve metafiziksel düşünceden azade bir düşünce sistemi tesis etmek. 19. Yüzyılda teoloji ve metafizik birçok isim tarafından aşılması gereken, eskimiş ve müphem bir “şey” idi ama Holyoake'den evvel hiç kimse “sekülerizm” ifadesini kullanmadı. Nevzûhur “sekülerizm”in ideolojik programı ve ilkeleri gene Holyoake tarafından *Principles of Secularism* isimli kitapta kamuya sunulmuştur. Holyoake, dini referans alan, Tanrı'ya öyle ya da böyle bir ihtiyaç atfeden her türlü düşünce sistemlerinin başta eğitim ve politika alanları olmak üzere tüm alandan dışlanması gerektiğini vurgulamıştır. Her ideolojik hareket gibi Holyoake'in “A Secular Society” hareketi de çeşitli ihtilaflara ve bölünmelere maruz kalmıştır: Hareketin diğer etkili ismi Charles Bradlaugh ile sekülerizm ve ateizm arasındaki ilişki konusunda ayrılığa düştüler. Bunun üzerine

Bradlaugh, 1866 yılında “The National Secular Society” hareketini kurmuştur. Bu hareket Avrupa ülkelerinde bugün bile aktiftir.¹

Holyoake’nin ve başlattığı hareketin konumuz açısından önemi sadece sekülerizm kavramının mebdde noktasında durması değildir. Aynı zamanda, yukarıda ifade edildiği gibi, Holyoake’nin başlattığı moment ve ortaya koyduğu ideolojik tavır, din sosyolojisinin metodolojik bir düsturu haline geldi. Başka bir ifadeyle, Holyoake’ci sekülerizm ideali 20. Yüzyılda sekülerizmin neliğine ilişkin bir dönüşüm geçirdi: Sekülerleşme literatüründe klasik paradigma olarak bilinen bir dönüşüm. (Akyüz ve Çapcıoğlu, 2012, s.408-409; Altıntaş, 2005, s.41-44). Bu paradigmanın 20. Yüzyıldaki epistemik savunucularına ve metodolojik yaklaşımlarına aşağıda tafsılatlı bir şekilde değinilecektir. Ama önce “sekülerizm” kavramına yaptığımız soykütüksel incelemeyi “sekülerleşme” kavramı için de yapacağız.

Weberci yöntemleri kullanan ve sosyolojik perspektiften beslenen Harvey Cox, normatif bir yaklaşım olan sekülerizmi sadece aldığı son ekten (-izm) ötürü değil, aynı zamanda, kurumsal dayanaklara sahip olduğundan ötürü incelemesine dâhil etmez. O, “seküler”i bir bilgi kategorisi olarak ele alır. 1965’deki ilk metninden itibaren, Protestanlık ve modernlik ilişkisini inceler ama Weber’den farklı sonuçlara ulaşır; çünkü Cox, aralarındaki ilişkiyi toplumsal uzam değişkeni üzerinden ele alır. Din ve modernlik arasındaki ilişkiyi kentleşme ve kentlilik birimleri üzerine kuran Cox, din ve kentleşme arasında hangi tür süreklilik ve kırılma, uzlaşma ve uyuşma biçimleri açığa çıktığını göstermek için Hristiyanlık tarihini yeniden okur. Yaptığı okuma sonucunda, Cox, sekülerleşme ile din arasında bir kopuş değil de bir süreklilik olduğunu tespit eder. Dinî bilgi ve pratiklerin, dinsel doktrinlerin kendilerini toplumsal uzamda, hassaten kozmopolit kent mekânlarında var kıldığını vurgular. Kenti, bireyin kutsallık ve özgürlük tecrübesini şekillendiren bir unsur olarak gören Cox, kentsel mekânları da ahlâkî kişiliğin tecessüm ettiği karşılaşma mekânları olarak inceler. Mekânsal değişim ile dinsel yaşam değişimi arasında pozitif bir korelasyon kuran Cox, bütün referanslarını Kitab-ı Mukaddes’e dayandırır: Yahudiliğin monoteist geleneği kurması,

¹ Holyoake’nin başlattığı hareketin serancamı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Ahmedi (2018, s. 65-67). Ayrıca, Holyoake’nin *Principles of Secularism* kitabına online ortamda da erişim mümkündür: <https://www.gutenberg.org/files/36797/36797-h/36797-h.htm>

Augustinius'un Tanrı Şehri ile İnsan Şehri arasındaki ayrıma vs. Cox'un analizlerine ikinci bölümde ayrıntılı olarak yer verileceğinden şimdilik Cox'un sekülerliği siyasal öğreti olarak ("sekülerizm") olarak değil tarihsel bir deyim olarak ele aldığını; sekülerleşmeye din-karşıtı bir rol değil pozitif bir içerik atfettiğini vurgulamamız kâfi.

Sekülerleşme literatüründe baskın olan iki ana akımdan bahsedilebilir. Bunlardan ilki, din karşıtı olan gruplardır ve modern (veya postmodern) dönemde dinsel pratiklerin ve doktrinlerin irtifa kaybı yaşadığını savunur. Bir adım daha ileri giderek, sekülerizmin dinsel olan her şeyin altını oyduğunu ve zaman içinde dinselliği de Tanrısallığı da yok edeceğini vurgular. Başka bir ifadeyle, sekülerleşmenin dinin egemenliğine son vereceğini ve dinin zamanla güçlü bir varlık göstermeyeceğini savunurlar. Bu yaklaşım, literatürde "eksi paradigma" olarak tesmiye edilir. Klasik paradigmanın başat tezi "Tanrı Öldü" tezidir. Öyle ki bu tez, aynı zamanda, bu paradigma savunucularının elinde sloganlaştırılmıştır. Bryan Wilson, Roy Wallis, Steve Bruce bu tezin en güçlü müdafaasını yaparlar. Steve Bruce'un 2002 yılında yayınlanan *God is Dead* [Tanrı Öldü] isimli kitabı dinin modernite karşısında mahkûm edildiğini bir kez daha dile getirir. Bruce'un kitabı klasik paradigmanın bütün temel tartışmalarını ihtiva eder ve bir manifesto niteliğindedir.

İkinci baskın yaklaşım ise, sekülerleşmenin modern dünyada önemli bir yere sahip olduğunu ama dinin gerilemiş olduğu çıkarımın savunulamayacağını belirtir. Bu yaklaşım sahipleri klasik paradigmanın gözükara bir eleştirisini verdiklerinden ötürü savunulan düşünceler dizisine "yeni paradigma" denilmektedir. Peter Berger, David Martin, Rodney Stark, William S. Bainbridge, Robert Finke ve Grace Davie bu paradigmanın önde gelen temsilcileridir. Bu gruptaki entelektüellere göre, modern dönemde her şey gibi din de bireysel bir mesele haline gelmiştir. Bireysel ama bencil değil; çünkü din sosyal dayanışmayı güçlendiren bir işleve sahip olduğu için en güçlü haliyle sivil toplumda ortaya çıkmıştır. Bireyselliği vurguladığı için, bu paradigmanın temel teorik dayanağı rasyonel seçim teorisidir. Din yok olmadığı veya tezyif edilmediği gibi, bu gruptaki bazı entelektüellerce "sivil toplumda" bazılarınca da "kamusal alanda" etkinliğini güçlendirerek sürdüren bir olgudur. Bu paradigma sakinlerine göre, din modern toplumlarda kurumsal konum değiştirmiştir, modernite

öncesi zamanlardaki ana konumundan çıkmıştır. Başka bir ifadeyle, din söz konusu olduğunda bir yokluk ve bir gerileme değil bir değişim durumu yaşanmıştır: konum değişimi. Bu paradigmanın temel ilkeleri aşağıda ayrı bir altbaşlık halinde incelenecektir.

‘Yeni paradigma’, ‘klasik paradigma’nın eleştirisini verirken, ‘klasik paradigma’ bu eleştiriler karşısında sıranıp yeniden-üretimini gerçekleştirmektedir. Mezûr iki paradigma arasındaki rekabet ve eleştirel diyalog devam etmektedir. Bu rekabet ortamında “eklektik paradigma” olarak bilinen ve sekülerleşme ile dindarlık olgularını birbirini dışlayan unsurlar olarak ele almayan ve literatürdeki başat iki paradigma kavgasında makul bir vasat tutturmaya çalışan bir yaklaşım da mevcut. “Eklektik paradigma”nın temel aksiyomları ve ilkeleri henüz oluşturulmadığından entelektüel temsilcilerinden söz etmek zordur. Daha doğrusu, literatürdeki tasnif kitaplarında, klasik paradigma ile yeni paradigma başlıkları altından yer almayan her ismi eklektik paradigmaya dahil etme eğilimi mevcuttur. Ancak bu başlık her iki paradigmanın dışında bir akıl yürütmeye ve analiz birimine sahip entelektüellerin özgünlüğünü zedeleme riskine de sahiptir.

Şimdi bu üç paradigmayı ayrı başlıklar halinde inceleyelim.

1.1 Klasik Paradigma

Klasik paradigmanın temel aksiyomu şudur: Modernite ve din arasında uzlaşmaz bir çelişki vardır. Başka bir ifadeyle, modernleşme devam ettiği sürece din gerilemeye devam edecektir (Akyüz ve Çapcıoğlu, 2012, s.413; Kirman, 2010: 125). Tarihsel bir evrim şemasına dayanan bu paradigma dini tarihsel gelişme skalasında aşağı bir konuma yerleştirir, bir zamanlar (“Ortaçağ boyunca”) etkin ve baskın olduğunu belirtir. Ancak, bu yaklaşım sahiplerine göre, din zaman içinde etkisini yitirir ve yerini bilimselliğe bırakacaktır. Evrimsel ilerlemeye o kadar çok vurgu yaparlar ki sekülerleşmenin bir “olgu” olmadığını belirtirler (örn. Stark ve Bainbridge, 1987). Onlara göre sekülerleşme her toplumda görülecek olan ve tabiat-ötesi varlıklara inancın silikleştiği zaruri bir adımdır. Bu paradigmanın başat entelektüel aktörleri olarak Olivier Tschannen, Bryan Wilson, Roy Wallis ve Steve Bruce’u sayabiliriz.

Klasik sekülerleşme paradigmasının temelinde üç kavram kullanılır: Rasyonelleşme, tarihsel çağlar arasında evrimsel farklılaşma ve baştan ayağa her şekilde dünyevileşme. Sekülerleşme tanımları, sekülerleşme sürecine dair yaptıkları ölçümler ve ileri sürdükleri tüm iddialar zikredilen üç kavram etrafından döner durur. Bu paradigmanın temel varsayımını Tschannen (1991) şöyle ifade eder: “Herhangi bir dini inanış, toplumdaki baskın kültür ve ifade aracı olmaktan uzaklaşmıştır” (Ertit, 2014, s.105’den alıntı).

Klasik paradigmanın yöntemi ise ampirisizm olarak tanımlanabilir. Başka bir ifadeyle, yassı bir ontolojiye (ampirik veriler) dayanarak analizler yapılır. Paradigmanın temsilcileri modern toplumda kilisenin gücünün zayıfladığına işaret ederler, ki bu argümanlarını kiliseye giden ziyaretçi sayısındaki gözle görülür bir düşüş olduğu gözlemiyle desteklerler. Bu değerlendirme sonucunda, modern toplumda insanların dindar olmadığı kanısına varılmıştır (Luckmann, 2003, s.19). Gerçekten de kiliseye giden kişilerin sayısının 100 yıl öncesine göre azaldığını varsaysak bile, bu, dinin etkinliğinin ve etkisinin azaldığına işaret etmeyebilir. Zira kiliseye gitmek dindarlığın sadece bir göstergesidir. Bir veya birkaç ampirik gösterge üzerinden yapılan bu değerlendirmeler aynı zamanda indirgemecidirler: parçanın eksikliğini veya değişimini, bütünün yokluğuna yoracak kadar indirgemecidirler hatta.

Klasik sekülerleşme paradigmasının aksiyomatik, varsayımsal, yöntemsel ve kavramsal ufuklarını tespit ettikten sonra bu paradigmanın temsilcilerinin birkaçının metinlerine daha yakından bakabiliriz. Örneğin Wilson sekülerleşme sürecini mahalli bir cemaatin/topluluğun cemiyete/topluma doğru değişim ve dönüşüm olarak okur ve süreci “toplumlaşma” (*societalisation*) olarak tanımlar (1985, s.12). Dikkat edilirse Wilson’ın argümanı, klasik sosyal teorisinin önemli isimlerinden biri olan Alman sosyolog Ferdinand Tönnies tarafından geliştirilen bir ayrıma dayanır: cemaat-cemiyet farklılığına. Tönnies’in toplumsal değişim olgusunu açıklamak için başvurduğu analitik ayırım, Wilson’un elinde dinî toplum ile dinsiz toplum arasındaki ayrıma tahvil edilmiştir.

Başka bir eserinde ise, Wilson (1982), sekülerleşmenin 6 temel özelliğini şöyle sıralar:

- Dini kurumlar hem mülkî olarak hem de imkân olarak siyasî otoriteler tarafından devralınmıştır.
- Dini faaliyetler ve işlevler laikleşmiştir.
- Bireylerin ibadet gibi ruhani işlerine ayırdığı zaman azalmıştır.
- Dini kurumların gücü azalmıştır.
- Muskalar, büyüler vs. azalmıştır.
- Mistik yorumlar içeren tanımlar yerini gerçeklere bırakmıştır (Bilton, 2008, s.420'den alıntı).

Birinci madde siyasal otorite (daha doğru bir ifadeyle, ulus-devlet) ile sekülerleşme arasındaki irtibata dikkat çeker. Klasik sekülerleşme paradigmasının ideolojik yüzü burada açığa çıkar: *sekülerizm*. Sekülerizm, modern dünya görüşlerinin hepsine kaynaklık eden bir siyasal kategoridir. Burada artık bir bilgi kategorisi olarak “seküler-olan”ın tanımı yoktur, normatif muhtevaya sahip bir devlet programı ile karşı karşıyayızdır. Başka bir ifadeyle, sekülerleşme tarihsel süreç içerisinde gelişen bir olgudur ama sekülerizm ideolojik bir hareket olduğundan ötürü kurumsal bir dayanağa sahiptir. Klasik paradigmacılar bu kurumsal arka planı sürekli vurgularlar; modern dünyayı kurumlar üzerinden okudukları gibi modern-öncesi dünyayı da kurumlar üzerinden (kilise) okurlar. Bu paradigmanın kurumsalcı yüzünü Wilson’da açıkça görebiliriz:

Wilson dinin premodern zamanlardaki ana konumundan çıktığını söyler. Şöyle ki, kilise iktidarı diğer kurumlara devredilmiştir. Okullar, hastaneler vs. zorunlu eğitim, zorunlu sağlık taramaları, zorunlu aşı gibi yaptırımlara sahiptir. Bu güç, kilise haricindeki kurumları modern öncesi toplumlardaki veya sekülerleşme kavramından bahsedilmeden önceki toplumlarda bahsedilen kilise gücü gibi güce sahiptir. Dini olanın gücünün bozulması gibi, güçlü hale gelen kurumlar da güç kaybına uğrar, yani aslında onlar da sekülerleşir (Bauberot, 2008, s.122).

Oysa Wilson (kezâ diğer klasik paradigmacılar) hiçbir şekilde “seküleştirici” güçlere ve programlara vurgu yapmazlar. Sanki dinî kurumların bağımsızlığı ve özerkliği kendiliğinden siyasal otoritelere devredilmiş gibi davranırlar. Diğer bir deyişle, sekülerleşmeyi salt düşünsel bir dönüşüm olarak okurlar. Ne var ki klasik

paradigmacıların bahsettiği “sekülerleşme”, esasında, ulus-devletin egemenliğinde ve himayesinde gelişen birtakım kurumlar eliyle uygulamaya konulan bir programdır. Talal Asad sekülerliğin saf düşünsel bir edim olmadığını ve onun siyasal iktidarla olan ontolojik ortaklığını şöyle ifade eder:

Sekülerizm yalnızca kalıcı toplumsal barış ve hoşgörü hakkındaki bir soruya verilmiş düşünsel bir yanıt değildir. Siyasal bir aracın (yurttaşların temsiliyeti) sınıf, toplumsal cinsiyet ve dinde ifadesini bulan tikel ve farklılaştırıcı benlik pratiklerini yeniden tanımlayıp aşmasını sağlayan bir rol oynar. Modern-öncesi toplumlardaki dolayım süreci ise tam tersine, devletin aşkınlığı amaçlamadan yerel kimliklere dolayımına tarzlarını kapsar. (Asad, 2007, s.15)

Charles Taylor da sekülerizmin ortaya çıkışını ulus-devletin kurumsallaşmasıyla ilişkilendirmektedir (2011, s.43). Sekülerizmin toplumsal uzamda kurulmasına olanak hazırlayan kurumlardan biri olarak eğitim kurumlarını sayabiliriz. İlkokuldan üniversite sırasına değin hazırlanan kurumsal eğitim programı, toplumların hem dünyayı anlamlandıran epistemolojik çerçeveleri oluşturur hem de sosyal eylem kalıplarını yapılandırır. Eğitim kurumları, dinin hegemonik konumunu kaybetmesini doğal ve kendiliğinden oluşan düşünsel bir değişimin ürünü olarak lanse eden sekülerizmi büyük oranda sağduyusallaştıracak kudrete sahiptirler.

Ayrıca, Wilson’un 5. ve 6. maddeleri doğrudan Weberyen izler taşımaktadır. Gerçekten de Weber “dünyanın büyüünün bozulduğunu (*disenchanment of the world*) ve doğaüstünün artık önemini koruyamayacağını” ifade etmiştir. Dahası, Weber, daha önceleri tılsım, sihir, animistik ruhlar ve mucize benzeri kategoriler izah edilen olgu ve olayların artık bilimin ve aklın rehberliğine dayanan “rasyonel sistem” ile açıklandığını belirtmiştir (Weber, 1997, s.38). Rasyonalizmin yükselişi, mistisizmin yıkımı vesaire bu vurguların hepsi Weberci vurgulardır ama Weber bu süreçleri din-dışı olarak değil bilakis onların “dinsel talepler” olduğunu ifade eder. Örnekte Weber, monoteizmi modernliğe hazırlık evresi olarak tasvir eder ve Hristiyanlığın evreni büyüden ve her türlü mistik karakterden arındırdığını ifade eder (Weber, 1997, s.90).² Ek olarak Weber

² Bu vurguların aynısını Cox’un metinlerinde bulacağız. Bkz. Cox’un düşüncesini tartıştığımız II. Bölüm.

sekülerleşmeyi var eden unsurları Aydınlanma döneminde aranmanın bir hata olduğunu söyler “rasyonel ve metodik davranışın ortaya çıkmasına yol açan sürecin özü itibarıyla dinsel taleplerin katı bir şekilde yerine getirilmesi olduğunu” savunur (Schroeder, 1996, s.149). Weberci hatta sosyoloji yapan Anthony Giddens da modernliği (ve dolayısıyla sekülerleşmeyi) “geleneği hem çözen hem de yeniden üreten” bir süreç olarak tanımlar (Giddens, 2010, s.19). Dolayısıyla diyebiliriz ki Wilson Weberci temaları alan ama Weberci akıl yürütme süreçlerini hasıraltı eden bir yaklaşım sergiler. Klasik sosyal teorisyenlerin ele aldığı temaları kendi özgün bağlamlarını ve kavramlaştırmalarını hiçe saymak klasik sekülerleşme paradigmacılarının tipik bir özelliğidir.

Klasik sekülerleşme paradigmasını savunan kişilere göre sekülerlik ve modernlik bir ve aynı şeyken modernleşme ve dini hayat arasında ise karşılıklı birbirini tüketen korelasyon vardır. Karel Dobbelaere (2018) bu paradigmayı savunan kişilerin kendi içlerindeki farklılıklarına rağmen üç temel kabullerinin olduğunu belirtir. Birinci temel kabulleri, kurumsal farklılaşmadır.³ Kurumsal farklılaşma, dinin politika, ekonomi ve sosyal alanlardaki hegemonik üstünlüğünü yitirmesi; buna paralel olarak da bu alanların dinden özerkleşmesi ve dinin hayattan kopması sonucunu doğurmuştur. İkinci temel kabul ise şöyle formüle edilir: din toplumsal alandaki kurucu konumunu modernlikle birlikte kaybeder. Dobbelaere’nin bahsettiği üçüncü temel kabul, modernliğin bireysel düzlemde dini geriletmiştir (2018, s.668-669).

Sekülerleşme tartışmalarının, akademik literatürde, sadece teorik bir düzeyde kalmayıp aynı zamanda ideolojik bir proje olarak karşımıza çıkması, klasik sekülerleşme paradigması içinde yer alan araştırmacılar eliyle olmuştur. Sekülerizm tepeden örgütlenen ve yapısal değişimleri hedefleyen ideolojik bir programı, toplumsal kurumları ve kültürü dinden arındırmayı hedefleyen eğilimleri ve projeleri anlatır (Wilson, 2015, s.10). Bu paradigma içinde yer alan düşünürler; farklı tarihsel ve toplumsal bağlamları gözardı ederler, farklı kültürlerde farklılaşan sekülerleşme tecrübelerini hiçe sayarlar. Yaklaşımlarını ve sınırlı bir bölgenin sekülerleşme tecrübesini, evrimsel bir zorunluluk olarak dayatırlar. Batı Avrupa’nın sekülerleşme tecrübesini evrenselleştirip diğer medeniyetlerin ve kültür havzalarının sekülerleşme

³ Gorski de kurumsal farklılaşmanın klasik sekülerleşme teorilerinin çekirdeğini ya da kökünü oluşturduğunu ifade eder (2000, s.142).

deneyimlerindeki farklı boyutları ve yansımaları hesaba katmadığı için hem İslâm dünyasındaki modern tarihsel-toplumsal tecrübeye hem de Amerikan kıtasındaki sekülerleşme tecrübesinin özgün yanlarına bigâne kalmıştır. Tezimizin odak noktasındaki isim olan Harvey Cox'un Amerikan bağlamında düşünüp eyleyen bir yazar olduğunu gözönünde bulundurduğumuzda, klasik sekülerleşme paradigmasına asla prim veremeyeceğini tahmin edebiliriz. Dünyada birbirinden bir hayli farklı, çelişkili ve çatışmaları sekülerleşme tecrübeleri vardır ve klasik paradigma bu çoklu evrende çoklu teorik modellemeler kurmak yerine tek bir hattı cansiperane bir şekilde savunmaktadır. Haliyle, bu paradigmanın gözardı ettiği her olgu ve olay bu paradigma açısından krizlere ve ihtilaflara yol açmıştır.

Son olarak, klasik sekülerleşme paradigması yanlılarınca yapılan bütün tartışmalar modernliğin gelenek karşısındaki zafer çılgılığını andırır. Nitekim bu paradigmanın bilimsel bir inceleme taslağından daha çok ideolojik bir doktrin sunuyor gibi görünmesine sebep olan bu tarz bir muzafferane edadır. Onlara göre, esas zafer Hıristiyanlık karşısında kazanılmıştır. Uzunluğuna rağmen klasik paradigmanın yaslandığı insan modeline dayandığı için alıntılanmaya değer olan Stauth ve Turner'in ifadeleri bu tartışmaların panoramasını şöyle çizer:

Basit terimlerle alındığında, sekülerleşmeye ilişkin iki kapsamlı konum ayırt edilebilir. Birincisi, sekülerleşmeyi sadece dinsel düşünme, ritüel ve kuramların toplumsal çürümesi olarak gören sosyalbilimsel gelenektir. Bu kuram, sekülerleşmeyi sadece “dinin toplumsal öneminin azalması” şeklinde betimleyerek, dinin düşüşünü bir tür yansız ve kayıtsız terimler içerisinde ele alır. Sosyalbilimciler, kimileyin, dinsel müzik ve sanatın yitimini hüznü bir edayla insan kültüründeki bir kayıp olarak görür. Ya da bunun yerine, dinin sekülerleşmesinin modern toplumu ahlâkî tutarlılık ve ahlâkî anlam konusunda devasa sorunlarla karşı karşıya bıraktığını düşünürler. Sekülerleşme savının bu belirli türü, dinsel ve ahlâkî bakış açılarında büyük ölçüde bir tutarlılığın söz konusu olduğu bir dinsel altın çağı önceden varsaymak zorundadır. Bu görüşe alternatif olarak, David Martin gibi sosyalbilimciler, yukarıdaki sekülerleşme savının nüfusun çoğunluğunun anlamlı bir biçimde dindar olduğunu iddia ederek, ortaçağ Hıristiyanlığının geçmişine yönelik belli bir görüşü varsaymak zorunda

olduğunu savunur. Martin'in karşı savı, sosyalsayilimcilerin modern öncesi zamanlardaki dinselliğın derecesini aşırı bir şekilde abarttıkları, “aşırı sekülerleşmiş bir insan kavramı”na yaslandıkları ve bu çerçevede sekülerleşmeyi Hristiyanlıktan arındırmayla karıştırdıkları yönündedir. Martin hiçbir toplumun sosyolojik açıdan Hristiyan tinselliğini tüm kapsamı ve derinliğiyle kucaklayamayacak olmasından ötürü, hiçbir toplumun gerçek anlamda Hristiyan olamayacağını öne sürme eğilimi gösterir. Ona göre, insanoğlu tam da özü gereği seküler bir canlıdır ya da en azından yüzünü Tanrı'nın lütfuna dönmeye büyük ölçüde direnir” (Stauth ve Turner, 2005, s.80-81).

Klasik sekülerleşme paradigması 1980'lere kadar, din sosyolojisinde hâkim bir paradigmaydı (Phillips, 2004, s.139). Sekülerleşme olgusunun dinin gerilemesi ve önemsizleşmesi olarak ele alınmasına, oldukça sert eleştiriler getirilmiştir. Müteakip altbaşlıkta bu eleştirileri ve alternatif sekülerleşme yöntemlerini inceleyeceğiz.

1.2. Yeni Paradigma

Klasik sekülerleşme paradigmasının epistemolojik bir analiz demeti olmaktan çok tarihsel sürecin ideolojik bir okunma biçimi olduğunu düşünen bazı yazarlar bir kavram olarak “sekülerleşme”nin sosyalsayilimler literatüründen atılmasını önerecek kadar radikal tavra sahiptirler. Örneğın Stark ve Innaccone, din ve modernlik ilişkisini incelemek için ne sekülerleşme teorilerine ne de sekülerleşme terimine ihtiyaç olduğunu, bu ilişkinin rasyonel seçim teorisinin kavramsal çerçevesi içinde ele alınması gerekliliğini savunurlar. Yazarlar “sekülerleşme kavramının tüm teorik söylemlerden silinmesi” gerektiğini savunurlar ve modernleşme sürecinin “dinin düşüşü ya da çözülmesi” değil “dinsel değişim” olduğunu vurgularlar (Stark ve Innaccone, 1994, s.231).

Yeni Paradigmayı savunanlar sekülerleşme olgusunu kabul etmektedirler ve modern toplumda bireylerin kişisel dindarlığa yöneldiklerini vurgularlar. Peter Berger (ki kendisi önceden ateşli bir klasik paradigmacı sekülerizm savunucusuydu), Jeffrey K. Hadden, Rodney Stark, William S. Bainbridge, Robert Finke ve Grace Davie gibi entelektüeller bu paradigmanın en meşhur aktörleridir. Bu teorisyenlere göre,

rasyonalizme, bilimsel ve teknolojik gelişmelere rağmen, din aşkın karakterini kaybetmez (Hamilton, 2001, s.186).

Rodney Stark ve William Bainbridge sekülerleşme ile din arasında kurulan negatif korelasyonu reddederler. Sekülerleşmenin dinin gerileyişi ve ortadan kaybolması demek olmadığını, bilakis sekülerleşmenin birlikte dini cemaatlerin ve yeni dini oluşumların ortaya çıkmasına zemin oluşturduğunu vurgularlar (Stark ve Bainbridge, 1987). Hatta yazarlara göre “sekülerleşme” hiç ortaya çıkmamıştır bile. Ayrıca klasik paradigmanın insanların eskiden şimdiye nazaran daha dindar olduklarının iddiasının tarihsel olarak delillendirilemeyeceğini vurgulayan yazarlar şöyle devam ederler: “Biz eğer insanların yüzyıl öncesine göre şimdi daha az dindar olduklarını söylersek, o zaman hem dinin farazi bir tanımlamasından hareket etmiş, hem de yüzyıl önce insanların ne kadar dindar olduğunu bildiğimizi ifade etmiş oluruz” (Stark ve Bainbridge, 1987, s.127).

Klasik sekülerleşme tezinin en büyük hatasının kilisenin bir kurum olarak gerilemesiyle dinin gerilemesini bir ve aynı şey olarak görmesidir. Hâlbuki kilise ile Hristiyanlık her ne kadar iç içe geçmiş iki olgu olmasına rağmen birbirinden nispeten farklı olgulardır. Aralarında ince bir nüans vardır. ‘Kilise’, bir inanç ve imân kategorisi ‘Hristiyanlık’ın kurumsallaşmış bir boyuttur ve Hz. İsa’nın bu dünyadan alınmasından yüzyılı aşkın bir süre sonra kurulmuştur. Son kertede, Hristiyanlığın yönetimi ve yayılmasından sorumlu bir araçtır kilise. Bu anlamda iki olgu arasındaki farklılıkları gözardı edemeyiz. Kilisenin tarihsel süreç içinde dünyevî gücünü ve iktidarını kaybettiği saptaması doğrudur ama bu güç zayıflaması Hristiyanlığa atfedilemez zira zayıflayan din değil, “ruhban” sınıfıdır. Oysa vurgulandığı gibi, kilise organizasyonu ve Hristiyanlık ilişkisel ama farklı olgulardır ve farklı bağlamlarda ele alınması gerekir. Tarihsel süreç içerisinde, Kilise örgütünün modernleşmeyle birlikte dünyevi iktidarını kaybetmeye başladığı bir gerçektir, ancak dünyevi gücünü kaybeden Hristiyanlık değil, “ruhban sınıfı”dır (Luckmann, 2003, s.33). Dindarlık modern dönemde hiç olmadığı kadar bireyselleşmiş ve insanın anlam arayışının güçlü bir adresi olmuştur.

Yeni paradigmanın savunucularından olan ama bir zamanlar sekülerleşmeyi “Tanrı öldü” şeklinde ifade eden Berger, daha sonraları fikrini değiştirmiş ve eski paradigmanın eleştirisini vermiştir:

Sekülerleşmiş bir dünyada yaşadığımız zannı yanlıştır. Dünya bugün, bazı istisnalar hariç, olabildiğine dini bir dönem yaşamaktadır. Bu da 1950-60’larda tarihçiler ve sosyal bilimciler tarafından yazılan ve sekülerleşme teorisi olarak isimlendirilen literatürün yanlışlığını gösterir. Aslında bu literatürün yanlışlığını gösterir. Aslında bu literatüre katkıda bulunanlardan birisi de bendim. O zamanlar böyle bir teori ileri sürmek için geçerli sebepler vardı. Gerçi bu literatürün bazı yönleri hala geçerliliğini korumaktadır. Ama aynı şey, teorinin özü için söz konusu değildir (Berger, 2000, s.166).

Peki, eski paradigmayı savunanları böyle düşünmeye sevk eden şey ne idi? Hadden (1989) onların başarısızlığını dört sebebe bağlar: “İlk olarak sekülerleşmenin gerçek bir teori olmadığını” belirtir. Bununla, eski paradigmanın ideolojik bir programa sahip olduğu için yeterince teorik duyarlılığa ihtiyaç duymadığını belirtilir. “İkinci olarak sekülerleşmeyi destekleyen veri setleri yetersizdir” der Hadden. “Üçüncü olarak Amerika ve Avrupa’daki dini hareketler ile kurumsal dinler sekülerleşmenin din zayıflamıştır savını geçersizleştirmiştir.” Dinin modern dönemde ortadan kaybolacağını söyleyen paradigmalar varolan dinî hareketleri inceleme nesnesi olarak bile değerlendirmeyip onları, en iyi ihtimalle, birer anomali ve geçici patlamalar olarak değerlendirmişlerdir. “Son olarak da dinin özellikle son zamanlarda politik alanda da kendini göstermesi” sekülerleşme tezinin hâkimiyetini yitirmesinin ispatı sayılır (Hadden, 2002, s.125).

Yeni paradigmaya göre sekülerleşme dinî çöküş değil, dinî değişim olarak anlaşılmalıdır. Dinî kurumların güç kaybetmesi dini toplumsalın farklı alanlarına ve daha mikro damarlarına yöneltmiştir. David Martin benzer bir durumu şöyle sorarak vurgular: “Dinin devlet kurumlarında veya ekonomide daha az, ama insanların kafalarında ve duygularında daha çok var olması onun gerçekten önemsiz hale geldiğini mi gösterir?” (Martin, 2002, s.193) Cevabını kendi içinde taşıyan bu soruların çalışmamız açısından önemi şudur: Dinin önemli olduğu küfeler değişmiştir. Başka bir

ifadeyle, din önem kaybetmemiştir, önceden hükümferma olduğu bazı cephelerde zayıflamıştır, bilhassa ekonomi-politik kurumsallık düzeylerinde eski formuna sahip değildir. Ancak kurumsal bu seyrelme başka alanlarda yoğunlaşmayı engellememiştir: İnsanların akıllarında ve kalplerinde.

Yeni paradigmayı Türkiye’de savunan ve aynı zamanda yeni paradigmanın uluslararası temsilcilerinin metinlerini Türkçeleştiren Ali Köse de kurumsal geri çekilme ile toplumsal kılcal damarlara sızma arasındaki paradoksu dile getirir. Köse’ye göre “sekülerleşme ile birlikte bazı dinî kurumların birçok toplumda güçlerini ve etkilerini kaybettiği doğrudur. Ama hem eski hem de yeni inanç ve ibadet şekilleri bazen yeni kurumsal şekillere bazen de aşırı dinî ifadelerle dönüşerek fertlerin hayatındaki yerini korumuştur.” (2002: 204). Kurumsal geri çekilmenin diyalektik olarak toplumsal mikro alanlara doluşmayı beraberinde getirdiği bir dönemdeyiz. Harvey Cox 2009’da yayınladığı *The Future of Faith* isimli kitabında tam da bu hususları inceler ve yeni bir çağa girdiğimizi, bu çağın ismini de “Maneviyat Çağı” olarak önerir. Ona göre bu çağda, din kurumsal düzeyde, yani politik toplumda, etkinliğini geçmişe nazaran yitirmiştir; ancak insanlar arası ilişkilerde, yani sivil toplumda, maneviyatçılık kendisini hiç olmadığı kadar güçlü bir şekilde nüksettirmektedir (Cox, 2009, s.68).

Yeni paradigma dinin yok olmadığını tespit etmekle kalmaz, klasik sekülerleşme teorisyenlerinin dini yok etmek istediklerini vurgular. Başka bir deyişle, klasik paradigmanın bir gözlem veya tespitte bulunmadığını, bir hedef güttüğünü ima eder. Bu konuyu yüksek sesle dillendiren ilk kişi Hadden’dır. Ona göre sekülerleşme, “bir teoriden çok bir doktrindir.” Bu doktrin kendisini epistemolojik pelerine büründürmüştür. Ama Hadden’a göre, sekülerleşmenin temelinde herhangi bir gözlem ve olgusal çeşitlilik yoktur; sınanmaya kapalı faraziyelerden oluşturmaktadır (Hadden, 1989: 4).

Klasik paradigmanın en muhkem kalesi modernlik ve sekülerlik arasında kurulan doğrusal bağlantıdır. Yeni paradigmanın en çok saldırdığı yer bu kaledir. Geleneksel olan ile modern olan arasında birtakım niteliksel farklılığın bulunduğunu yeni paradigmanın savunucuları da reddetmez. Ama modernleşmenin dini tarihe

gömeceği iddiasını kabul etmez. Tam tersi gözlemlerde bulunur: “Modernite, dinî muhayyileyi canlandırmadan tatmin edemeyeceği beklentiler uyandırır” (Hervieu-Léger, 2004, s.15). Sekülerleşme geleneksel dinî yapıları aşındırmak şöyle dursun, Luckmann’ın (2003) terimleriyle konuşacak olursak “görünmeyen din” haline gelerek toplumsal alanın tüm yüzeylerinde hissedilir kılacak koşulları hazırlamıştır. Bu, dinin yokluğu değil, dinin yeniden üretimidir: Güçlü ve kesif bir yeniden üretim. Bu yeniden üretilmiş dine hiç kimse kayıtsız kalamazken ona farklı isimler verilmiştir. Mesela Ferry ve Gauchet (2005) bireyin merkezde olduğu bir “dinsellik”ten bahsederler.

Dinin bireyselleştiğini söylemek veya bireysel bir karakter kazandığını dillendirmek yeni paradigmacıların ana tezidir. Bu tezi hangi argümanlarla destekliyorlar peki? Bu tezin meşru argümanlarla desteklenebilmesi için dinin belli bir zaman-mekânda bir toplumdaki bireyler tarafından nasıl içselleştirildiği açıklanmalıdır. Charles Taylor’ın önerisi bir kalkış noktası sayılabilir. Ona göre dini inançlara bireysel bağlılığın azalması yahut artması bir çağa karakteristiğini vermez. Ona göre önemli olan dinî inanç ve pratiklerin değişen bağlamıdır. Dinî etkinliklerin bağlamının soruşturulması hakkında şunları söyler:

Bu inceleme inancın koşullarına odaklanır. Bu anlamıyla sekülerliğe geçiş, başka şeylerin yanı sıra, Tanrı'ya sorgusuz sualsiz ve hatta sorunsuzca inanılan bir toplumdan, bu inancın çeşitli seçeneklerden biri, hem de çoğunlukla zor bir seçenek olarak görüldüğü bir topluma geçmek demektir... Buna karşın bu toplumlar arasında, inanmanın ne olduğuna ilişkin büyük farklılıklar bulunduğu bence aşikârdır ve bunun bir sebebi Hristiyan (veya “Hristiyanlık sonrası”) toplumlarda inancın bir seçenek, hatta bir bakıma zorlu bir seçenek oluşu, Müslüman toplumlardaysa (belki de sadece şimdilik) böyle olmayışıdır” (Taylor, 2014, s.5).

Modern kozmolojinin temel karakteristiği sınırsız, hiyerarşik ve anlamlı olmayan bir yapıda olmasıdır. Modern kozmoloji, geleneksel kozmolojinin sınırlı, hiyerarşik ve anlamlı yapısıyla zıtlık arz eder. Kozmolojik tasavvur dinî algılama biçimlerini ve dinî inancın varoluş tarzlarını yapılandırır. Modern kozmolojinin temel karakteristiği dinî bağlamı şöyle etkiler: Bu bağlamda asıl olan inancın hakikiliğinden daha çok inanç duygusunun sahiciliğidir. Hakikilikten sahiciliğe doğru bu kayma ve

duygu merkezli bu yapılanma dinlerin esas taşıyıcı biriminin kurum yerine birey olmasını mümkün kılar. Başka bir ifadeyle, çağımızda bireyin psikik ve manevi ihtiyaçlarına uygun bir din olgusu baskındır. Taylor’a göre bu durumda niteliksel bir değişim söz konusu olur: Özel olarak Tanrı’ya inanç genel olarak da dinlere bağlılık “aksiyomatik” nitelikte olmaktan çıkar, bireysel çerçevede “seçime bağlı ilave” (*optional extra*) niteliği kazanır (Taylor, 2014, s.2-6). Ancak, bireysel bir karakter kazanan bu yeni türden dinselliklerin etkisi sadece bireysel düzlemde değil kamusal alanda da kendisini hissettirir (Casanova, 2014).

Grace Davie, İngiltere örnekleminde yola çıkarak, kurumsal, ritüelistik ve dogmatik boyutların askıya alındığı “yeni bir dinsellik”ten bahseder. Ona göre bu yeni dinsellik durumunda (*condition*) kiliseye gitmelerin veya geleneksel dinî ibadetlerin azalması göze çarpar ama din kendisini inanç olarak muhafaza eder. Davie bu yeni dinsellik durumunu “ait olmadan inanma” olarak formülize eder (Davie, 2005). Modern toplumda dinin yeni tür dinsellik formlarında tecessüm ettiğine yönelik bir kavramsallaştırma da Fuller’a aittir. O bu yeni dinselliği, “dindar değil ama inançlı” (Fuller; 2001, s.10) olarak kavramsallaştırır. Edward Bailey (1983) bu durumu kavramsallaştırmak için “örtülü din” ifadesini kullanır.

Bahsedilen bireysellik ve duygu merkezlilik modern dönemde, ya da Taylor’ın isimlendirmesini kullanırsak “Seküler Çağda”, dinin yeniden üretiminin tam göbeğinde yer alır. Modern öncesi dönemde cemaat merkezlilik ve hiyerarşik bir kurumsallık dinin yeniden üretim zemini iken modern dönemde bireycilik ve kurumsal olmayan maneviyatçılık dini yeniden üretmiştir. Flanagan ve Jupp, maneviyat olgusunun modern toplumlarda yeni bir dinsellik biçimi oluşturup yeni dinsel akımlara zemin hazırladığını vurgularlar. Ayrıca, geleneksel dinlerin kurumlarına ve doktrinlerine yönelik gerçek meydan okumayı tam da bu yeni türden dinsellik gerçekleştirmektedir; din-dışı veya ateist akımlar değil (Flanagan ve Jupp, 2007, s.2-5).

Klasik paradigmanın akıbetine ve yeni paradigmanın selametine yönelik Hadden’in 6 öngörüsünü aktararak bu altbaşlığı sonlandırabiliriz. Bu öngörüler sekülerleşme literatürünün istikbalde hangi tür araştırma projelerini gündemine alacağı hususunda da bize fikir verecektir:

1. 21. Yüzyılda din “ölmeyecek” ve artık sosyal bilimler literatüründe de dinin yok olacağını tahmin eden görüşlere pek fazla rastlanmayacaktır.

2. Sekülerleşme teorisi [klasik paradigmadan bahsedilmektedir] radikal bir şekilde tekrar ele alınacak veya artık geçerliliği olan bir teori olarak değil, din sosyolojisine marjinal anlamda katkıda bulunan bir tez olarak görülecektir. Bu sözlerle sekülerin toplumda halen kazanmış olduğu yeri kaybedeceğini öngörmüyorum. Sadece, eğer sekülerleşme tezi [klasik paradigmanın tezi] tarihsel süreci tahlil için yararlı bir görüş olacaksa iyi bir şekilde gözden geçirilmesi gerektiğini söylüyorum.

3. Din son zamanlarda küresel gündemde kazandığı yerini devam ettirecek ve din, bilimsel araştırmanın daha da önemli bir alanı haline gelecektir.

4. Sekülerleşme teorisinin önemini kaybetmesi ve din araştırmalarının artmasıyla birlikte dinin geleceği ile ilgili daha sağlıklı bir teori ortaya koyabiliriz.

5. Hem Amerika hem de dünyanın birçok bölgesi üzerine sağlıklı bir veri birikimi oluşturmak bugün olduğu gibi yakın gelecekte de önemli bir problem olarak önümüzde duracaktır. Çünkü bilim adamlarının sistematik veri toplama çabaları, dine ilgi duymayan bürokratlar veya elde edilecek verilerin kötü amaçlı kullanılmasından korkan dinî liderler engeline takılmaktadır.

6. Son olarak ileriye görebilmek için yine geçmişe döneceğim. Weber’in dinin insan toplumundaki yerini belirlemek için gerçekleştirdiği araştırma onu dünyanın büyük dinlerinin içeriklerini öğrenmeye kadar götürdü. Öyle zannediyorum ki, gelecek bizi tekrar Weber’in başladığı yere götürecek ve önümüzdeki 50 yıl içinde dinin karşılaştırmalı bir sosyal bilim anlayışıyla çalışılması önemli bir entelektüel hamle olacaktır (Hadden, 2002, s.155-156).

1.3. Eklektik Paradigma

Sekülerleşme literatüründe henüz dört başı mamur bir şekilde oluşmayan artık isminden söz edilen üçüncü bir paradigmatic çerçeve vardır. Eklektik paradigma olarak tabir edilen bu yaklaşıma klasik ve yeni paradigmaların indirgemeci yönlerini dile

getirip iki paradigmayı da tespit ettikleri hatalardan âri kılmak iddiasını taşır. Ekolün öncü isimlerinden David Yamane bu paradigmayı ‘neo’ olarak adlandırır (Yamane 1997, s.109). Bu ekolün temsilcileri, yeni paradigmanın klasik paradigmayı iyi analiz edemediğini ve dinin modern toplumdaki varlığını abarttığını ifade eder. Eklektik paradigmayı savunan entelektüellere göre, sekülerleşme analizlerinin asıl nesnesi din değil, dinî otorite olmalıdır (Chaves 1994, s.750). Bu paradigmaya göre sekülerleşme, bir farklılaşmadır. Onlara göre, yeni paradigma sadece Amerikan bağlamını analiz eder ve Avrupa bağlamını çok önemsemez. Son olarak, eklektik paradigmanın entelektüellerine göre, yeni paradigma yaklaşımı sekülerleşmeyi bireysel bazda ele alır, dindarlığı bireysel dindarlığa indirger ve kurumsal olanı göz ardı eder. (Yamane, 1997, s.111-115).

Mark Chaves, David Yamane, Jose Casanova ve Conrad Ostwald gibi sosyologlarla anılan “eklektik paradigma”, kendisinden önceki iki paradigmanın sekülerleşme konusunda bağlı olduğu coğrafi sınırları aşarak, Batı dışındaki toplumları ve dini hareketleri de dikkate alır (Çelik, 2018, s.220). Bu ekol, hem klasik hem de yeni paradigmaya referans vererek, sekülerleşme ve din olgularının diyalektik bir bağlam içerisinde bir arada var olduğunu ileri sürmektedir. Böylece durağan bir yapı değil, birbiriyle etkileşim içerisindeki dinamik çerçeveler söz konusudur. Casanova’ya göre, toplumdaki dinî süreç de seküler süreç de tamamlanmış değil hem seküler yapıya hem de dinî yapıya müdahale etmeye çalışan ve bu müdahaleleriyle bireysel ve kamusal alanları yeniden tanımlayan mekanizmalara sahiptir (Casanova 1994, s.6).

Eklektik paradigmaya göre, din, popüler kültürdeki görünürlüğünü tamamen yitirmemiştir ancak moderniteden ve sekülerleşme olgusu karşısında güç kaybetmiştir. Buna paralel olarak, sekülerleşme olgusu da dine karşı eski katı ve dışlayıcı tavrından vazgeçmiştir. “Bu görüşü savunanlardan Conrad Ostwalt 2003 yılında yayınladığı kitabına *Secular Steeples* [Seküler Çan Kuleleri] başlığını koyarak bu savunusunu sloganlaştırmıştır. Kısacası, Çan Kuleleri var olmaya devam etmiştir, “ama artık farklı bir forma sahiptir” (Köse, 2005, s.3).

Denilebilir ki eklektik paradigma yeni paradigmanın gözden geçirilmiş eleştirel bir versiyonudur. Bu anlamda, yeni paradigmanın bazı mensuplarınca “sekülerleşme”

teriminin literatürel varlığının silinmesi hususundaki görüşü abartılı bulurken (Yamane 1997, s.109), modern toplum yapısında dine yer vermesiyle klasik paradigmadan ayrılır. Ancak yeni paradigmanın varsayımlarına güçlü katkılar yapılmamış veya yeni paradigmada eleştirilen hususlar sorunsallaştırılmamıştır.

1.4. Cox’u Literatürdeki Paradigmalarından Ayrıştıran Noktalar

Harvey Cox bu yoğun tartışmalı ve eleştirel birikimle ilerleyen literatürde özgün bir yere sahiptir. İlk özgünlüğü sekülerleşme olgusunu yeni ve özgün bir zeminde ele alarak sorunun konumunu değiştirdi: Sekülerleşme ile şehirleşme arasındaki irtibata dayanarak bir açıklama modeli geliştirdi. Cox’un ikinci özgün noktası, 1965’ten itibaren (ki o yıllar klasik sekülerleşme paradigmasının hâkim olduğu ve teologlar arasında sekülerleşmenin düşmanlıkla karşılandığı bir dönemdir) sekülerleşmeyi din-dışı veya din-karşıtı bir olgu olarak değil dinler tarihinin bir fasılası olarak incelemesi olmuştur. Cox, “sekülerleşme Hristiyanlığın beklediği ve arzu ettiği bir şeydir” (Aydın, 2001, s.14’den alıntı) diyerek sekülerizm-sekülerleşme ayrımını belirginleştirir ve sekülerliği Hristiyanlığın tarihsel gelişimi içinde ele alır. Ayrıca, Cox, Hristiyanlığın 2000 küsur yıllık tarihini kentsel uzamdaki kırılmalar üzerinden okur. Son olarak hem kilise diniyle hem de “Tanrı öldü” tezine sarılanlarla sıkı bir polemige girmiştir Cox. Bu özellikler Cox’u klasik paradigmanın karşısında konumlandırırken, düşüncelerini ifade ederken topografik birimi analiz birimi olarak alması ve tarihsel yaklaşımı onu yeni paradigma ve eklektik paradigmadan da farklılaştırır. Cox’un düşünceleri ve özgünlüğü II. Bölümde tafsilatlı bir şekilde analiz edileceğinden bu kısımda Cox’u öteki düşünürlerden ayıran temel hususlara değinilecektir.

Cox modern dünyanın şehrin dünyası olduğunu kent sosyolojisi literatürü yeni yeni olgunlaşıyorken fark etmişti. Ona göre, dinin bireysel ve toplumsal konumu bir sonuçtur ve doğal bir başlangıç olarak ele alınamaz. Peki, dinin bireysel ve toplumsal alınması neyin sonucudur? Başka türlü sorarsak, analizin başlangıç noktası olarak ne alınmalıdır? Cox, başlangıç noktası olarak dinin yaşandığı topografyayı ve uzamsal konumu ele almıştır. Ona göre dinî pratikler ve inançlar, hareketliliğin ve anonimliğin sağlandığı kentlerde kendilerini ifade ederler. Kent ortamındaki hareketlilik ve anonimlik bireye özerklik ve özgürlük imkânı açar. Bireylerin yapıp etmeleri,

deneyimlerinin biçimi, hareketlilik kabiliyeti sadece bir mekânda gerçekleşmez, aynı zamanda üzerinde bulunduğu mekân tarafından yapılandırılır. Kentliliği bir yaşam biçimi olarak gören Cox, kentli insanı da başka türlü duygulanımların, düşüncelerin ve kategorilerin insanı olarak görür. Bu başkalığa dinî düşünceler ve dinî alımlama tarzı da dâhildir. Başka bir deyişle, insanın din ile kurduğu ilişki mekânsal bir ilişkidir ve mekânın niteliği anlaşılmadan ne tür bir dinselliğin açığa çıktığı anlaşılamaz. Bu yüzden Cox, kabile mekânından Yunan şehir devletine, Roma imparatorluğu şehirlerinden günümüz küresel kentlere veya teknokentlere değin bütün şehirleşme formlarının ne tür Hristiyanlık biçimleri ürettiğini gösterir. Ona göre köydeki din ile şehirdeki din aynı şekilde yaşanamaz (Cox, 1990, s.17). Mekân burada aktif bir etkileyendir.

Cox'un ikinci özgünlüğü Hristiyanlık ile sekülerleşme arasındaki ilişkiye dairdir. O ilkinde ikincisinin müjdecisi payesini verir. Kendi döneminde nerdeyse bütün teologlar sekülerleşme teorilerinden uzak dururken Cox, mevcut teorinin sekülerliği bir bilgi kategorisi olarak değil bir siyasî program olarak ele aldığını vurgular. O, normatif bir karaktere sahip sekülerizmi inceleme nesnesi kılmaz; tarihsel bir süreç olan ve Hristiyanlığın içinden çıkan bir kategori olarak sekülerliği inceler. Sekülerlik, Hristiyanlıktan bir kopuş olmadığı gibi Hristiyanlığın zorunlu sonucu olarak ele alınır.

Don Cupitt de Cox'la benzer bir noktada durmaktadır. O, sekülerleşmeyi Reform hareketinin evveline kayıtlar ve sekülerleşme ile Hristiyanlığın orta çağdaki tecrübesi arasında bir bağ inşa eder. Cupitt sekülerleşmenin başlangıcını 12. Yüzyılda arar (Cupitt, 1984). John Milbank (2006) da sekülerliğin mebdde noktasını 13. Yüzyıla kadar geri götürür ve sekülerleşmenin o dönemdeki teolojik tartışmalardan neşet ettiğini yazar. M. C. Tylor da sekülerleşme ve Hristiyanlık arasında bir rabıta bulur ve modern özerk birey anlayışını Kitab-ı Mukaddes'in Tanrı karşısında sorumlu birey kabulünün halefi olduğunu ifade eder (Tylor, 1998, s.xvi). Fakat bu yazarların hepsi Cox'un halefidirler. Cox sekülerleşme ile Hristiyanlık bağlantısını yarım asırdan uzun bir zaman önce tespit etmiştir.

Cox sekülerizm ile sekülerleşme arasında analitik bir ayrım yapmıştır. Sekülerizmin kendisinin din düşmanı bir ideoloji olduğunu, oysa sekülerleşmenin tarihsel bir süreç olduğunu vurgulamıştır. Cox'un *The Secular City* kitabını yayınladığı

1965 tarihinde klasik sekülerleşme teorilerinin dayandığı normatif çerçeveleri sorunsallaştırmıştır.

Cox, Hristiyanlığın tarihini ve Kitab-ı Mukaddes'i okuma biçimlerini yeniden ele almıştır. Buradaki dönüm noktaları veya dönemlendirme girişimleri toplumsal uzam biçimlerinin (polis'ten kozmopolis'e) oluşturduğu zihinsel farklılaşmalardır. Hristiyanlığın tarihini 3 farklı çağ altında inceler: İman Çağı, İnanç Çağı ve Maneviyat Çağı. Her çağın kendine özgü zihinsel hayatı ve kendine özgü polis'i (şehir) vardır. İman Çağının insanı Antik Yunan'da kurulan ve MS. 4. Yüzyıla kadar devam 'polis'te yaşardı; İnanç Çağının insanı Ortaçağ kentlerinde ve modern metropolde, Maneviyat Çağının insanı (çağdaşımız) ise kozmopolis'te yaşar (Cox, 1990).

Cox'un böylesi erken bir dönemde sekülerleşme olgusunu sekülerizmden ayırması ve onu din-dışı bir kategori olarak yahut radikal kopuş değil de bir süreklilik paradigması içinde ele almasının Cox'un mekânıyla (toplumsal uzamıyla) ilişkisini kurabiliriz. Cox Amerikan bağlamında sekülerleşmeyi ele almaktadır, Avrupa tecrübesiyle düşünmemektedir. Avrupa tecrübesi sonucu kurulan Batılı akıl, dini tasfiye etme veya onu tarih sahnesinden tard etme tutkusuyla büyülenmiştir, ancak Amerikan tecrübesi tam tersi bir seyir izlemiştir.⁴

Dine ve sekülerleşmeye dair Amerikan tecrübesine değinmeden önce Avrupa tecrübesine yakından bakalım. Avrupa tecrübesindeki sekülerleşmenin rezonanslarını biri Fransız (Jean Baudrillard) diğer İtalyan (Gianni Vattimo) iki filozofun metinlerinde izlemek mümkün. Baudrillard'a göre Batılı insanın Hristiyan teolojisinin merkezinde yer alan "ilk günah" düşüncesinden kurtulmasıyla aynı zamanda kendisine değer verilen varlık zincirinden de koptu. Bu kopuşun Batı geleneğinde oluşturduğu boşluğa dikkat çeken filozof, şöyle devam eder:

Bireysel ruhun kaderi büyük ölçüde yıprandı. Eskiden insan, yalnızca olduğu şeyi olmaya adanmış değildi. Tanrı ile Şeytan insanın

⁴ Sekülerleşmenin ve dinî tecrübenin Amerikan bağlamı 2007 yılında, Pew Forum'un mutad olarak düzenlediği yıllık Faith Angle konferanslarında özel olarak tartışılmıştır. Bu tartışmada özel olarak din ve sekülerleşmeye ilişkin Amerikan tecrübesi ile Avrupa tecrübesi arasındaki farklılıklara işaret edilmiştir. Konferansın konumuzla ilgili oturumuna şu linkten ulaşılabilir: <https://www.pewforum.org/2007/12/03/religion-and-secularism-the-american-experience/> (erişim tarihi: 01.09.2020) .

tepesinde vuruşuyorlardı. Eskiden ruhlarımız için çarpışılacak kadar önemliydik. Oysa bugün, kendi selametimiz bizden bekleniyor. Yaşamlarımız ilk günahın izlerini taşıyor artık; yaşamlarımızın son ihtimalini kaçırma riskinin izlerini taşıyor yalnızca —ayrıca, planları, idealleri, programları biriktiriyoruz; elimizdeki gereksiz kâğıtları atıyor ve evrensel performansa geçiyoruz (Baudrillard, 2012, s.51).

Vattimo ise Batılı aklın sekülerleşme tecrübesini dile getirirken dikkat çektiği nokta daha farklıdır:

Gehlen, ‘post-tarihin’ ‘ilerlemeyi rutine dönüştüren’ koşul olduğunu iddia eder: İnsanoğlunun doğayı teknoloji vasıtasıyla nizama sokma yeteneği artmış ve bu yeteneğin yeni başarıları daha az ‘yeni’yi göstereceği noktaya kadar da artmaya devam edecektir. Bir tüketim toplumunda sistemin varlığını sürdürmesi için daimi yenilenme (giysi, araç ve binaların biteviye yenilenmesi gibi) zaten fizyolojik olarak gereklidir. Yeni olan ‘devrimci’ yahut yıkıcı değil, şeylerin aynı kalmasını sağlayan şeydir... Gehlen’in ‘post-tarihsel’ dediği durum sadece teknolojik gelişmenin aşırı bir safhasını değil, bizim daha ulaşmadığımız ve fakat ulaşmamız beklenen bir safhayı da yansıtır; ilerleme aynı zamanda rutin haline gelir, çünkü teorik olarak teknolojik gelişmeyi mümkün kılan ilerleme fikrinin ‘sekülerleşmesidir’. Bu nedenle, fikirler tarihi -bir muhakeme tarzının mantıksal gelişimi olarak tarif edilebilecek bir süreç vasıtasıyla- kendi kendini geçersiz kılar. Hristiyanlık için tarih, kurtuluş tarihi olarak görünür; ama daha sonra mükemmelliğin dünyevi şartlarının arayışına ve giderek yavaş yavaş ilerleme tarihine dönüşür.” (Vattimo, 1999, s.63)

Bu iki alıntı dinin Batılı aklın tarihsel tecrübesinde dünyaya ve hayata dair bir anlamlandırma sistemi, inançtan çok bilişsel bir kategori olduğunu gösteriyor. Ve dinin yerine bilimi ikame etme çabalarının arkasındaki arzuyu anlamamızı kolaylaştırmakta: Bir bilme ve anlamlandırma sistemi (“din”) yerine başka bir bilme ve anlamlandırma sistemi (“bilim”).

Amerikan tecrübesi ise Avrupa tecrübesinden oldukça farklıdır. Hatta din sosyolojisi literatüründe Amerikan modeli sekülerleşme “istisnai” olarak kabul edilir.⁵ Amerika’da geleneksel dinin algılanma biçimi siyasal arenada “sivil din” formunda, sosyal-kollektif yaşamda ise göçmenlerin dayanışma ve uyum formundadır. Ayrıca, Amerika’da Protestanlığın dayanışma ve hâkimiyet tesis etme gibi bir işlevi vardır ve Amerika’nın bireylerin toplamı bir toplum değil, cemaatlerin toplamı daha büyük bir cemaat olması (Zuckerman, 2005) Avrupa tecrübesinden farklılaşmasına vesile oldu. Sekülerleşme literatüründe “Amerikan istisnası” gibi bir kavramın bulunması bile bu literatürün bilimsel değil normatif içerikle (Batı Avrupa merkezcilik) kuruluşuna delalet etmektedir. Torpey’in de vurguladığı gibi, istisnailik (modernleşmesine rağmen dindarlığın kaybolmadığı ülke) söylemi sekülerleşme literatürünün Batı Avrupa modernlik tecrübesini normatifleştirdiğini göstermesi dışında modernlik ve sekülerleşme arasında kurulan doğrusal modeli de geçersiz kılmaktadır (Torpey, 2010, s.269). Amerikan tecrübesinin bir bileşeni daha var: Amerikan akademisinde etkili olan Talcott Parsons.⁶ Yaşadığı dönemde sosyal teorinin etkin figürü olan Parsons’ın klasik sekülerleşme paradigmasına asla teveccüh göstermemesi bilakis “Amerikan liberal demokrasisini Protestanlığın bireycilik ve cemaatçilik ideallerini gerçekleştiren bir durum olarak görmesi” bu noktada hayatî bir rol oynamaktadır (Turner, 2014, s.773). Yine Amerikan akademisinde modern dünyada din, siyaset ve toplum ilişkilerini açıklamak için kullanılan ana model rasyonel seçim teorisidir. Bu teori, otonom birey fikrine ve bireyin kendisine azamî kâr getirecek rasyonel tercih kapasitesinin gelişkinliğine vurgu yapar. Rasyonel seçim teorisi metodolojik olarak dinlerin hakikat iddialarını ve ontolojik varsayımlarını askıya alıp bireyin anlam ve duygulanım sistemini merkeze alır (Iannaccone, 1997, s.26). Cox’un her metninde bireyin yargısı,

⁵ “Amerikalı din sosyologları ise sekülerleşme teriminin kullanımını daha dar ve daha güncel manada ele alıp, onu dini inanç ve ibadetlerin bireyler arasında azalması şeklinde kullanmaktadırlar. Onlar toplumun sekülerleşmesini fazlaca sorgulamadan bu durumu dikkat çekici olmayan bir gerçeklik olarak addetmektedirler. Onlara göre, Amerika Birleşik Devletleri zaten modern dünyevi bir toplum olarak meydana gelmiştir. Bu sebeple Amerikan halkının dini inanç ve ibadetlerinde önemli bir düşüşe işaret eden bir kanıt görmemektedirler. Hatta bu konuda tarihsel gerçekler tam tersine bağımsızlığından beri Amerikan nüfusunun kiliseye katılımının arttığını göstermektedir. Sonuç olarak Amerikalı birçok din sosyoloğu sekülerleşme teorisini veya en azından bu teorinin dini inanç ve ibadetlerde aşamalı bir düşüş olacağını öngören varsayımını bir köşeye atma ve *Avrupalı bir efsane olarak görme eğilimindedir*. Çünkü sekülerleşmenin alışlagelmiş “işaretleri” olan kiliseye devam, ibadetin sıklığı, Tanrı inancı gibi hiçbir kanıt uzun dönemli bir azalma eğilimi göstermemektedir.” (Casanova, 2014, s.222, *abç.*)

⁶ Talcot Parsons’ın (emeklilik tarihi 1974) hem Amerikan sosyal bilimlerinde hem de Harvard sosyoloji bölümündeki ağırlığına ve sekülerleşmeye hiç iltifat etmemesine dayanarak Harvard’lı teolog ve din sosyoloğu Harvey Cox’u etkilediğini varsayabiliriz. Her ikisinin de çok uzun yıllar (emekli olana kadar) Harvard’da kaldığı ve önemli bürokratik görevlerde bulunduğunu hesaba katarsak bu varsayım çok da zorlama olmaz.

bireyin duygulanımı ve bireyin kendini anlamlandırma kategorileri ampirik veriler olarak dikkate alınır. Cox'un dinin öznellesmesine ve bireyselleşmesine pozitif içerik atfettiği ikinci bölümde tartışılacaktır. Amerikan tecrübesine dayanarak şunu ifade edebiliriz: "Amerikalı" Cox sekülerleşme ile din (hem kurumsal hem de bireysel din) arasındaki "Avrupalı" gerilimi ciddiye bile almaya tenezzül etmedi ve sekülerleşme ile Hristiyanlık arasında süreklilik paradigması inşa etmesi için çok uygun bir akademik habitusa sahipti.

Son olarak Cox'un "Tanrı öldü" hususunda yapılan polemiklerinde de özgün bir tavrı vardır. "Tanrı'nın ölümü" Nietzsche için çok-boyutlu olay iken sekülerleşme literatürünün aktörlerinin elince yolunmuş tavuğa döndü: Nietzsche'ci bağlamından kopartılıp sloganlaştırıldı. Oysa Musevi-Hristiyan geleneğinde Tanrı daha önce birkaç kere "ölmüştü". Cox, sekülerlik kavrayışını bizatihi bu geleneğe dayandırmaktadır (Cox, 1996, s.34-56). Tanrı'nın birinci ölümü Musevilerin eliyle gerçekleşmişti. Oldukça kalabalık bir ölümdü bu: Museviler kabile tanrılarını, halk tanrılarını, her türlü çok-tanrıcılık biçimlerini öldürüp evrensel bir Tanrı vazetmişlerdi. Tanrı'nın ikinci ölümü bizzat İsa'nın çarmıha gerilmesiyle gerçekleşti. Çarmıhtaki ölü masumiyetin ve Hristiyanlığın ispatıydı. Pavlus, İsa'nın ölümünden kilise sistemini yarattı. Tanrı'nın üçüncü ölümü ise, kayalıkların üzerine kurulan kilisenin amentüsünün ve hiyerarşisinin yarattığı tekmil anlam-idrâk kategorileriyle birlikte çöktüğünde gerçekleşti. Nietzsche'ci Tanrı'nın ölümü çıkarımı, hâlihazırdaki uhrevîlik anlayışının çöküşüne dayanır. Bu tartışma çoğunlukla Hristiyanlık-içi bir tartışmadır –evrensel bir tınısı olsa da. Uhrevîliğin, daha doğrusu Hristiyan uhrevîliğinin, dünyayı ve dünyalıları anlamlandırma zemininin aşınmasına atıf yapar. Cox zaten kilise doktrinlerine ve hiyerarşisine dayanan dini zeminin çökmesinin Hristiyanlığın vaadiyle mutabık olduğunu düşünür. *The Future of Faith* kitabında Maneviyat Çağı'nda yaşamaya başladığımızı ve dinin bireysel ve öznel bir nitelik kazandığını vurgular Cox; başka bir deyişle, eski çağın Tanrı'sı can çekişiyor zaten, üstelik Hristiyanlığın vaadi doğrultusunda (Cox, 1996, s.53; 2009, s.146).

İKİNCİ BÖLÜM

H. COX'UN SEKÜLERLEŞME VE SEKÜLERİZM ANLAYIŞI

Alan Jacobs, birkaç yıl önce *Harper's Magazine* isimli dergide yayınlanan bir makalesinde şöyle soruyordu⁷: “Amerika’nın Hristiyan kamusal entelektüellerine ne oldu? Uzun zamandır bir Walter Rauschenbusch veya bir Reinhold Niebuhr gibi - Cornel West ve Robert P. George gibi isimler de hakeza- Amerikan toplumunu Hristiyan bir perspektife dayanarak eleştiren düşünürler çıkmadı.” Jacobs’a göre bu durgunluk, Hristiyan düşüncesinin içsel yapısından da kaynaklanıyordu: “Hristiyan dinî deneyimi ve söylemi özel alana çekildi” (Jacobs, 2016, s.56-62).

Özelikle 20. yüzyılın son yarısında yaşanan bazı güçlükler Hristiyan düşüncesini içe kapanık olmaya zorladı. Hristiyan kamusal söyleminin düşüşü gözleniyordu; kamusal Hristiyan insanı büyük bir gerileme yaşadı. Ancak Hristiyan entelektüeller kamusal tartışmalara oldum olası dâhildiler. Ne var ki kamusal meselelere bu müdahillik sağ politikalarla uyumlu bir bütünlük arz ediyordu. Jacobs’un itirazı da zaten bu noktaya idi. Amerika’da sağ-kanat politikacıların güdümünde kalan güçlü bir Hristiyan entelijansiyası mevcut. Kamusal meselelerde politik sağın Hristiyanlığı domine etmesi sol görüşlü⁸ ve liberal tandanslı Hristiyanlar açısından bir kriz oluşturuyordu. Amerikan kamusal alanının en önemli sorunları olan fakirlik, eşitsizlik, ırkçılık ve ABD’nin dış ülkelere yönelik bitmeyen savaş hırsı hakkında köktenci sağın yedeğine düşmeyen bir Hristiyan eleştirisinin imkânı var mıdır? İnancın eşitlikçi ve toplumcu ideallerini kamusal alanda muhalif bir perspektifle (“sol Hristiyanlık” veya “Liberal Hristiyanlık”) savunmanın herhangi bir yolu mümkün müdür?

Sağ-kanat Hristiyanlığın gerçekleştirdiği etkinlik, sahip olduğu politik program ve entelektüel-aktivist taban sol Hristiyanlığa nazaran gayet örgütlüdür. Politika ve kamusallık dengesinin bu şekilde kurulduğu Amerika’da Harvey Cox Hristiyan muhaliflere ve liberallere doğurgan ve üretken bir zemin sunuyor. Daha

⁷ Jacobs’un mezkûr makalesine şu linkten de erişilebilir: <https://harpers.org/archive/2016/09/the-watchmen/>

⁸ Amerikan bağlamında konuştuğumuzda sol görüşlülük ve solculuk, Marksist görüşlerle, sosyalist politikalarla veya komünist ufukla ilintili değildir. Daha çok, özgürlük, eşitlik ve adalet konularında devlet politikalarına yönelik eleştirel tavır almak anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, Amerikan bağlamında, solculuk toplumsal liberalizm ile eş anlamlı olarak kullanılabilir. Sol Hristiyanlık veya Liberal Hristiyanlık ifadeleri, kamusal meselelerde devlet yetkililerinin ve politika yapıcılarının uygulamalarına muhalefet eden Hristiyanları imler. Buraya ref koymak iyi olur

baştan şunu bir postulat olarak ortaya koyabiliriz: Sekülerleşme teorisi çalışmak salt akademik bir uğraşın kalıplarına sığmayacak kadar kamusal bir pratiktir. Sekülerleşme teorisinin dünyaca ünlü kitaplarından birinin yazarıdır Cox: *The Secular City* kitabı, Princeton University Press'in verilerine göre⁹, bir milyon kopyadan fazla sattı ve 17 dile tercüme edildi. Harvey Cox'un kitabının kendisinin kamusal alanda bu kadar yoğun bir teveccühe sahip olması bize hem Cox'un hem de Cox'un inceleme nesnesinin ("sekülerleşme") kamusallaştığının ispatı kabilindendir.

İnceleme nesnesinin kamusalının ötesinde, Cox, kamusal meselelerle son derece yakından ilişkili bir araştırma gündemine sahip ve kamuyu ilgilendiren birçok konuda fikir beyan eder: Oyun ve efsaneden ayine; eğitimden kilise mimarisine, ABD'de insan genlerinin ticarileştirilmesi konusundan gayrimenkul piyasasına; dinler arası diyalogdan insanların dinî kimliklerini nasıl tanımladıklarına değin birçok konuda tartışmaya müdahil olmuştur. Üstelik bu çalışmaları sadece akademik koridorlarda değil aynı zamanda kamusal tartışmaların bir parçası olma anlamında da yürütmektedir. 2008 yılında Pennsylvania'da Obama için günlerdir kampanya yürüttü; ayrıca, Hz. Muhammed'e ve din-i İslâm'a saygısızlık yapan karikatürlere karşı çıkmıştır. Yanı sıra Cox'un, Yeni Ateizmin entelektüel ve kamusal temsilcileriyle yaptığı güçlü polemikler bahse değer etkinliklerdir.

Secular City kitabı ile başlayan ve kariyeri boyunca kaleme aldığı birçok metinde sekülerleşmenin bazı boyutlarını olumlu karşılayan, kurumsal dinin sabitelerini eleştiren ve kutsallığı kilise dışına çıkarmak isteyen Cox, sol ve liberal Hristiyanlığın dikkatini celp etmiştir. Dahası Cox'un teknolojik gelişime atfettiği olumlu anlam, yani teknolojik gelişimin insan gelişimi için bir olgunlaşma gerçekleştirebileceği vurgusu ve bu insanî gelişimin insanlığı kabile ve kasaba çağının tüm kalıntılarını arkada bırakıp çok kültürlü yapıya sevk edecek bir potansiyele sahip olduğu fikri, kamusal tartışmalarda kendisini hissettirmiştir. Cox'un bir özelliği de Hristiyanlığın bu radikal değişime hizmet ettiği, sekülerleşmeye ahlâkî ve manevi destek sağladığını belirtmesidir. Başka bir ifadeyle, tarihsel gelişmeleri (kabile, kasaba ve teknokent aşamalarını) Hristiyanlık nokta-i nazarından bakarak yorumlar Cox. Dünyanın birçok

⁹ Kitabın yayınlandığından bugüne kadarki serüveni hakkında detaylı bilgi için bkz. <http://press.princeton.edu/titles/10117.html> (erişim tarihi: 07.09.2020)

yerinde zuhur eden köktenci düşüncenin yükselişini ihmal etmeden sekülerleşmenin “dinin değil, geleneksel dinin” tahtını sallandığını vurgular. Cox, Hristiyanlığın modern yaşama birtakım cevaplar üretmesini savunur. Bu savunu, Hristiyanlığın özel alandan kamusal alana yayılması çağrısıdır.

Öte taraftan bu sadece düşünsel bir savunu değildi, aynı zamanda pratik bir etkinlikti. Cox yalnızca meslektan akademik bir entelektüel değil, başından beri kamusal alanda faal bir entelektüel idi: 1960’ların ortalarındaki sivil haklar için yürüyüşlere katılması, Ekümenizmin güçlü bir taraftarlığını yapması, farklı dinler ve mezhepler arasında barışçıl ilişkiler için sergilediği çabalar... Cox, kendisini Hristiyan kamusal yorumcularının büyüklerinden biri olarak nitelendirir hem sağ hem de sol cenahtan birçok takipçisi vardır (Cox ve Ellsberg, 2016, s.121).

Bu bölümde öncelikle Harvey Cox’a dair kısa biyografik bilgiler verilecektir. Ardından Cox’un *Secular City* kitabı merkeze alınarak sekülerleşme düşüncesinin detaylarına girilecek ve son olarak Cox’a yöneltilen bazı eleştirilere değinilip Cox’un bu eleştirilere verdiği yanıtlar özetlenecektir.

2.1. Harvey Cox: Hayatı ve Eserleri

19 Mayıs 1929 doğumlu olan Harvey Gallagher Cox Jr., ABD’nin en önde gelen teologlarından biridir. Pennsylvania’nın güneydoğusunda doğan Cox çocukluğunu Malvern’in bugün bile nüfusu 3500 olan küçük bir kasabasında geçirmiştir. İlahiyat fakültesi lisans derecesini Yale Üniversitesi’nden 1955 yılında almıştır. Doktora tezini din felsefesi bölümünde tamamlamış ve doktora derecesini Harvard Üniversitesi’nden 1963 yılında almıştır. Başka okullarda asistan profesör olarak görev alsa da 2009 yılında emekli olana kadar, Harvard Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde daimî profesörlük makamı olan “Hollis Araştırma Profesörü” olarak görev yapmıştır. Dünya Hristiyanlığındaki teolojik gelişmeleri inceleyen Harvey Cox’un araştırma ve öğretim alanları oldukça geniştir. Özgürleşme teolojisi ve Hristiyanlığın Latin Amerika’daki rolü de çalışma konuları arasında yer alır (Fuller ve Tyrkus, 2011, s.79).

Cox'un en önemli ve ona dünya çapında nâm kazandıran ilk kitabı *Secular City* 1965 yılında yayınlandı. Bu kitabının en temel argümanı kilisenin evvela insanların inancı ve eylemi olduğu bilahare bir kurum olduğu idi. Kitabın temel iddiası şuydu: Dinî yaşam alanlarında (ibadet mekânları) olduğu kadar seküler alanlarda da Tanrı vardır. Ve kitabın temel analiz birimi kentsel mekân veya kentsel yaşam idi. 1984 yılında yazdığı *Religion in the Secular City: Toward a Post-Modern Theology* isimli kitabında Cox, *Secular City*'deki tezlerini gözden geçirir ama temel argümanını, temel iddiasını ve temel analiz birimini savunmaya devam eder. Bu iki tarih arasında da Cox hayli üretkendir: 1969 yılında *The Feast of Fools* kitabını yayınlamış ve bu kitabında Batı medeniyetindeki hâlâ canlı olan ve artık kaybolan şenlikleri, kutlamaları, bayramları, cümbüşleri ve popüler inanışları teolojik bir bakış açısıyla inceler. Bu kutlama ve inanışların, Batılı insanın siyasal ve toplumsal muhayyilesinden oldukça güçlü bir yer tuttuğunu ifade eder. 1973 yılında bu konudaki tezlerini geliştirir ve *Seduction of the Spirit* isimli kitabını yayınlamış. Bu kitabında halk dini hakkında tarihsel incelemelerde bulunur ve bir anlamda kültürel teoloji yapar. Ayrıca, günümüz şehirleri ile eski kutsal şehirler (başta Kudüs olmak üzere) arasındaki bağlantının koptuğunu savunan Jacques Ellul'ü eleştirir ve "Tanrı'nın ölümü" tezini savunan yazarlarla düşünsel polemiklerine *Secular City*'nin son bölümünde bıraktığı yerden devam eder. Bu kitabında, ayrıca, Malvern'deki çocukluk yıllarına geri döner ve o bölgedeki halk inanışlarını aktarır. 1977 yılında yönüne Doğu'ya döner ve *Turning East* kitabını yayınlamış. Burada, Asya'daki dinî hareketlere ilişkin incelemeler yapar ve Buda doktrinini (*dharma*) eleştirel bir gözle ele alır (Fuller ve Tyrkus, 2011, s.83-85).

1983 yılında otobiyografisini kaleme alır: *Just as I am*. Kendi iman ve inanç yolculuğunu analiz eder. Anlattığı şey sadece içsel bir yolculuk değildir, dünyaya karışma tecrübesi ile inancın biraradalığıdır. Bu kitabında, Cox, inancının yaşadığı kentsel mekânların değişimleriyle paralel olarak nasıl yoğunluk gösterdiğini anlatır. Ayrıca, kendisinin Amerika'daki sivil haklar mücadelesine katıldığı zamanları ve siyahi kiliselerin siyahların hakları için verilen toplumsal ve politik mücadeledeki rollerini de *Just as I am* kitabında görüyoruz.

1988 yılına gelindiğinde Cox'un ilgi alanı başta Venezüella olmak üzere Latin Amerika bölgesi olmuştur. Hristiyanlığın Latin Amerika'daki görünümünü ve özgürleşme teolojisine dair çalışmalar yapar. Ayrıca özgürleşme teolojisi perspektifinden Vatikan'ın geleceğini tartışır. Bu çalışmalarını Latin Amerikalı teolog Leonardo Boff üzerine monografik bir eserle kamuya sunar: *The Silencing of Leonardo Boff: The Vatican and Future Christianity*. Aynı yıllarda dinî çoğulculuk yaklaşımıyla dünya dinleri hakkında derinlikli incelemeler yapar ve bir Hristiyan olarak “dinler arası diyalog” tartışmalarının teolojik savunusuna soyunur. Farklı dinlerin âlimleriyle bir araya gelip sempozyumlar ve kolokyumlar düzenler. Bu konudaki araştırmalarını *Many Mansions: A Christian's Encounter with Other Faiths* kitabında yayımlar.

Cox'un 1995 yılında başlıca entelektüel gündemi “küresel Hristiyanlık” olmuştur. Bu araştırma gündemini 20. Yüzyılın başında çıkan ve gittikçe taraftar toplayan pentikostalizm akımıyla birleştiren Cox pentikostalizmin ekümenik doğasını incelediği çalışmasını yayınlamıştır: *Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. Bu dönemdeki çalışmalarıyla akademik Hristiyanlık incelemelerine entelektüel bir katkı sunduğu gibi kilise ve kilise liderleriyle pentikostalizm arasındaki karşılaşmalara da rehberlik etmiştir. Pentikostalizm akımı ismini Hristiyanlıktaki başlıca bayram olan Pentikost Günü'nden (Hamsin Yortusu) almıştır. Hristiyan inancına göre İsa'nın göğe yükselişinden sonra Rûh-ul Kuds bugünde havarilerin üzerine çökmüştür. Daha da önemlisi, bugün, Hristiyanların “dünyaya karşı” vazifelerinin başladığı gündür. Ayrıca, Pentikostalizm Tanrı ile “kişisel bir tecrübeye” vurgu yapan bir akımdır. Bugün Pentikostalistlerin sayısının 300 milyondan olduğu tahmin edilmektedir. Dünyaya karşı vazife ve Tanrı ile kişisel bir tecrübe fikri Harvey Cox'un sekülerleşme kavrayışının (aşağıda detaylarıyla incelenecektir) merkezî temalarını oluşturur.

Cox'un Hristiyanlığın dünyasal tarihini yazdığı ve Hristiyanlığın tarihsel tecrübesini üç önemli çağa hamlettiği incelemeleri *The Future of Faith* adında, emekli olduğu 2009 yılında, yayımlamıştır. 2000 yılı aşan Hristiyanlığın ilk üç asrından “İman Çağı” olarak (insanların İsa'nın öğretilerini izlediği yıllar); 3. Asırdan 1950'lere kadar olan tarihsel tecrübesini “İnanç Çağı” olarak (insanların kilisenin öğretilerini izlediği

yıllar); üçüncü olarak da son 70 yıldır etkisini hissettiren ama henüz tam olarak dünyaya mal olmamış, yani henüz başlangıç aşamasında olan, bir çağdan bahseder: “Maneviyat Çağı”. Cox’a göre, bu çağda, Hristiyanlar dogmaları görmezden gelir maneviyatı bağrına basarlar. Böylece, diğer dinlerin inananlarıyla ortak bir zeminde buluşurlar.

Emekli olduktan sonra da çalışmalarına devam eden Cox, 2015 yılında doğrudan kutsal kitap okumalarına yönelmiştir ve kutsal kitaba yaklaşım biçimlerini analiz ettiği *How to Read the Bible* isimli kitabını yayınlamıştır. Kitab-ı Mukaddes’e üç farklı yaklaşım biçimi tespit eder: Birincisi tahkiyeci (yani anlatısal, öyküleyici, hikâye edici) yaklaşım, ikincisi tarihsel (yani akademik, araştırmacı) yaklaşım, üçüncüsü ise manevi (kişisel ve toplumsal) yaklaşım. Bu üç yaklaşımı da çok kıymetli bulur ve kitabında her üç yaklaşımın zenginleştirilmiş ve güçlendirilmiş biçimlerini kurar.

Son olarak, Cox’un ses getiren yakın tarihli önemli kitabından bahsedilmelidir: 2016 yılında yayınlanan *The Market as God*. Bu kitabında, iş dünyasını, piyasa reformlarının arka planında yatan tanımları ve para politikalarını inceleyen Cox, büyük bir “şok ve yanılgı” yaşadığını dile getirir (Cox, 2016, s.3). Ekonomi dünyasına ve piyasaya bakmaya karar verdiğinde, yeni bir şey, yeni bir söylem biçimiyle karşılaşacağını zannediyordu. Ama sonuç hiç de öyle olmadı: Ekonomi alanında tedavülde olan her kavram ve her işleyiş Cox’a son derece yakın ve tanıdık gelmişti. Yeni bir kıta keşfetmeyi bekleyen Cox bir deja vu durumu yaşamıştı. Önde gelen ekonomi dergilerinin (Wall Street Journal, Time ve Newsweek gibi) her sayfası çarpıcı bir biçimde Tekvin’i çağırıyordu: Ekonomi, teoloji gibi işliyordu; Piyasa’ya verilen rol geleneksel dinlerin Tanrı’sına atfedilen anlamlardan farksızdı. (Cox, 2016, s.23-42)

2016 yılında kaleme alınan *The Market as God* kitabının Cox’un külliyatında en az 1965’de yayınlanan *Secular City* kadar özel bir yeri vardır. Çünkü *The Market as God* kitabında ekonomi alanının teoloji alanının kılık değiştirmiş bukalemunu olduğunu söyleyerek Cox, bir anlamda, kendi teoloji anlayışını, sekülerleşme kavrayışını ve Hristiyanlık yorumunu yeniden anlatır. Bu bağlamda diyebiliriz ki *The Market as God* kitabı Cox’un dini ve dünyayı kavrayış biçiminin bir yeniden değerlendirmesidir. Bu

yüzden, çalışmamızda *The Market as God* kitabı ilerleyen sayfalarda özel bir alt başlık olarak incelenecektir.¹⁰

2.2. Cox'un Düşüncesinin Kaynakları

Sekülerleşme teorilerinin duayenlerinden olan Amerikalı teolog Harvey Cox, yukarıda belirtildiği gibi, bu konudaki ilk önemli kitabını 1965 yılında yazmıştır. Cox 1960'ların ilk yarısında, 1945 yılında idam edilen ve Nazizm'e karşı duran Alman teoloğu Dietrich Bonhoeffer'in Berlin'deki evinde bulunmuştu. Bu tarihler aynı zamanda *Secular City*'yi yazdığı döneme denk gelmekteydi. Berlin'deyken Bonhoeffer'in arkadaşları ve meslektaşlarıyla Bonhoeffer'in yazdıkları hakkında uzun uzadıya konuşur. Bonhoeffer insanlık tarihinde “dinötesi (*postreligious*)” bir çağın geldiğini savunuyordu. Bonhoeffer, Cox'un sekülerleşmeye dair fikirlerinin oluşmasında etkilendiği güçlü isimlerden biridir. Etkilendiği diğer iki kişi ise, Alman teolog Friedrich Gogarten (1887-1967) ve Hollandalı filozof teolog C.A. Peursen'dir (1920-1996). Bu isimler Cox'un sekülerleşme olgusunu kavramada etkili olmuşlardır, ama temellendirme ve çıkarımlarında değil!

Cox sekülerleşmeyi, ana hatlarıyla, insanın dinden ve tanrıdan uzaklaşması olarak algılamaz. Ona göre, sekülerleşmeyle birlikte insan, “tiran Tanrı'dan” kurtarır kendini; rüştünü ispat eder ve insanlığının sorumluluğunu üstlenir: Tanrı'nın kelamına ve hitabına muhatap olan insanın sorumluluğu. Sekülerleşmeyi bir süreç olarak değerlendiren Cox, bu süreci “insanın kendisini pasifleştiren düzen ve baskılardan özgürleşmesi” olarak betimler (Cox, 1990, s.75).

Cox'a göre seküler-öncesi dönemlerde insan, taşların ve derelerin canlı olduğu (*animistic*) ağaçların ve vadilerin şeytanlarla, cinlerle dolup taşıdığı “büyülü bir bahçede” yaşamaktaydı (1990, s.19). Sekülerleşme süreci, bu bağlamda, insanın büyülu bahçelerden kurtulup gerçek dünyada, zaten yaşadığı dünyada, özgürlüğünü kazanma sürecidir. Cox için bu sürecin heyecan verici ve sahiplenmeye değer kısmı ise şudur: Sekülerleşme, yani insanın insanlığını dünyasal bir gerçeklik içinde kavraması süreci, “Kitab-ı Mukaddes ile başlamıştır” (Cox, 1990, s.15).

¹⁰ Bkz. 2.7 nolu altbaşlık.

Din sosyolojisi merceğinden bakıldığında, din tastamam toplumsal bir entite olarak inceleme konusu edilmiştir. İman ve inanç dinî-olanın uhrevî boyutuna taalluk etmektedir. Din sosyolojisi bu boyutu inkâr etmez, mamafih, dinin aynı zamanda dünyevî bir boyutu vardır ve bu dünyevîlik kendisini pratik gerçeklik olarak tezahür eder. *Gerçektir* çünkü dış dünyada vardır: kurumlarıyla, ritüelleriyle, ayinleriyle, yazılı emir ve yasaklarıyla müminleriyle vs dışsal bir şey halinde var olur. *Pratiktir* çünkü bir din ancak insanların o dine ait emir ve buyruklarını zaman-mekân içinde, yani bu dünyada, gerçekleştiren insanlar aracılığıyla dünyada bir yer tutar: İnsanlar da zamanın ve mekânın değişken ve dinamik koşullarına uyum sağlayarak etkinliklerini gerçekleştirirler, dinlerini bile bu koşullara uydurarak yahut o koşulları dinselleştirerek yaşarlar. Bütün dinler insanın özü üzerinden konuşur ve dinin insanın özü olduğunu vazederler. İptidaî ve somut dinlerden tutun mürekkep ve soyut dinlere kadar insanın özüyle mutabık bir emir-yasaklar bütününe sahip olduklarına dair *apaçık* bir önerme sunarlar. Ama insanın bir de varoluşu vardır ve Sartrecı bir jest ile söylersek, varoluş dinden önce gelir.¹¹ Dinler bu öncelik ve sonralık ilişkisini reddetmezler; ama her dinin va'zının hedefinde şu vardır: varoluş ile dinin birleşmesi, aynılaşması, dolayısıyla insanın tamamlanması.

Varoluş dinden önce geldiğine göre Harvey Cox da incelemesine insanın varoluşunu soruşturmakla başlar. İnsan topluluklarının varoluş biçimini en iyi temsil eden yapı nedir Cox'a göre? Politika mı? Hayır, çünkü politik sistemler *bir alanda* kurulur. Ekonomi mi? Hayır, çünkü ekonomik ilişkiler *bir alanda* yürütülür. İnsan topluluklarının varoluş biçimlerinin mümkün kılan şey mekândır. Bütün insanî ilişkiler mekân kategorisi üzerinden anlaşılabilir zira her ilişki bir mekânda var olur. Cox, insanî ilişkilerin mekânsal varoluşunu ve bu ilişkilerin “morfolojik” karakterini kavrayan ilk din sosyoloğu sayılabilir.

Artık Cox'un sekülerleşme görüşlerinin kıvrımlarına ve derinliklerine girebiliriz. Bir sonraki bölümde Cox'un sekülerleşme kavramı ile Sekülerizm kavramı arasındaki farklılıkları nasıl ortaya koyduğu incelenecektir.

¹¹ Sartre'ın varoluş ve öz kavramlarını incelleme için bkz. (Sartre, 1997, s.61-63)

2.3. Sekülerleşme-Sekülerizm Ayrımı

Cox entelektüel kariyeri boyunca sekülerleşmeyi analiz eder, sekülerizmi değil. Din sosyolojisinde sekülerizmin gölgesi sekülerleşme tartışmalarının üzerine çökmüştür. Bu gölgelemeyi bertaraf edebilmek için tartışmaya “seküler” kavramının arkeolojisini yaparak başlar Cox. *Saeculum* kökünden istikak eden Latince *saecularis* kavramı Roma tarihçilerinin elinde tarihin bir dönemi, çağ anlamında kullanılmıştır. 4. Yüzyıl sonlarından itibaren dünya (*mundus*) anlamını da içerecek şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Böylece dünyanın zaman boyutu ile mekân boyutunu birleştirmiş bir kelime ortaya çıkmıştır: *Mundus* Grekçede yer ve mekân bakımından dünyayı ifade ederken, *aeon* (sonsuzluk, devir) kelimesinin karşılığı olarak tercüme edilen *saeculum* ise zaman bakımından dünya anlamına gelmektedir (Cox, 2013, s.22). Bu iki boyutun birleşmesi, esasında, iki medeniyetin aynı havzada birleşmesiyle mümkün olmuştur. Helenistik medeniyet varoluşu mekânsal olarak idrak eder ve bu yüzden bir tarihleri yoktur; öte yandan İbrani gelenek ise varoluşu zamansal olarak idrak eder, onlara göre dünya mebdde ile mead arasında geçen bir akıştan ibarettir. Cox’a göre Yunan geleneği ile İbrani gelenek arasındaki bu zıtlık Hristiyan teolojisinde telif edildi: seküler, bir zaman-uzamsal (*spatio-temporal*) içerik kazandı.

Yunanlıların kavrayışında dünya bir mekân idi, bir lokasyondan ibaret idi. Her şeyin bu dünya *içinde* meydana geldiği varsayıldı. Ve dünyada vuku bulan olaylar biri diğerinden önem sırasına göre ayrılamazlardı... Ama İbraniler nazarında dünya *özü itibarıyla* bir dizi hadisenin cereyan ettiği bir tarihti: Yaratılış ile başlayan ve bir amaç doğrultusunda Kemale eren bir tarih... İlk dönem Hristiyanları üzerinde İbranilerin etkisiyle zamansal Yunanlar etkisiyle de mekânsal hakikat anlayışı çarpışmıştır... Sonuçta dünya, tarih’e; *Kozmos* ebediyete (*aeon*); *mundus* ise *saeculum*’a dönüşmüştür. (Vurgular Cox’a ait.) (Cox, 2013, s.24)

Bu kavramsal ve etimolojik izahata dayanarak, sekülerleşmeyi, seküler kesafetin artması süreci olarak tanımlayabiliriz: Somut yahut soyut herhangi bir şeyin zaman-uzamsal boyutlar kazanıp dünyevileşmesi süreci. Cox’un sekülerleşme kavrayışını etkileyen en önemli isim Alman Evanjelik düşünür Friedrich Gogarten’dır. Gogarten’in düşüncelerine uzun uzadıya referanslar veren Cox, ona dayanarak

sekülerleşmenin Kitab-ı Mukaddes'in tarih anlayışından kaynaklandığını vurgular. Başka bir ifadeyle, Kitab-ı Mukaddes'in sekülerleştirici bir etkinliği olmuştur. Bu anlamda, sekülerleşme sürecinin Hristiyan dünyasında başlaması veya Hristiyan Batı medeniyetinden neşet etmesi hiçbir şekilde tesadüf değildir. Akarsuyun yolunu bulması misali sekülerleşme Kitab-ı Mukaddes'in hükümferma olduğu bölgelerde kritik kütleye erişmiştir.

Peki, nedir Hristiyan teolojisinin sekülerleşme üzerindeki tetikleyici etkisi? Cox bu hususta Kitab-ı Mukaddes kaynaklı üç temel kavrayışın önemini belirtir. Birinci katkı, doğanın büyüünün bozulmasıdır (*disenchantment of nature*). İbrani geleneğin formülleştiği Yaratılış teorisiyle doğa bütün mistik ve büyüsel unsurlardan arındırılmıştır. "Seküler öncesi insan sihirselsel ve şeytanî mitlere inanıyordu. Ayrıca doğadaki her şeyin canlı olduğu inancını taşıyordu... Tanrı ve insan doğanın bir parçasıydı." (Cox, 2013, s.26-27).

Yaratılış nazariyesi belirli ayrımlara ve kopmalara işaret ediyor. Evvela, Tanrı'nın doğadan ayrılmasını mümkün kılmıştır. İnsan da doğadan farklılaşması bu döneme denk gelir. Yaratılış nazariyesinin düşüncede açtığı ufuk sonucunda gök cisimleri varsayılan tanrısal güçlerinden arınmış ve hepsi Tanrının yarattığı nesneler konumuna oturtulmuştur. Doğanın manevi unsurlardan arınması ve tamamen maddi bir karakter kazanmasıyla "doğa, dindarlığın temeline oturmuştur" (Cox, 2013, s.28). Doğanın tılsımının bozulmasıyla birlikte doğa insanın kullanımına açılmıştır. Ancak modern dönemde teknik araçlar aracılığıyla yaşanan doğanın egemenlik altına alınması ve hor görülmesi, Cox'a göre, seküler insana kesilecek bir fatura değildir. "Olgun seküler insan doğayla intikamcı veya yıkıcı bir ilişki kurmaz, o daha ziyade Âdem'in sorumluluğunu üstlenir" (Cox, 2013, s.28). Cox, doğanın büyüsel konumdan kurtarılmasını doğa bilimlerinin gelişmesi, demokratik kurumların oluşması, kentleşmenin artması gibi Batı kültürüne atfedilen bütün ilerlemelerin gerekli koşulu olduğunu ileri sürer. Ona göre, bütün bu gelişmeler Hristiyanlığın himayesinde gerçekleşmiştir.

Kitab-ı Mukaddes kaynaklı ikinci önemli katkı, politikayı kutsallıktan uzaklaştırılmasıdır (*desacralization of politics*). Seküler toplumda kimse ilahi hakka

dayanarak toplumu yönetemez. Ama preseküler dönemde herkes bu hakka dayanarak yaşıyordu. Cox'a göre, dini semboller tarafından yasallaşan yönetici rejim ile yöneticinin doğrudan ilahi vazife ile donatıldığı varsayılan bir toplumda önemli sosyal ve politik değişim sağlanamaz. Politik değişim, politikanın kutsallığından arındırılmasına bağlıdır. Cox, Exodus'u [Mısır'dan Kitleli Çıkış Olayı] kutsal bir politik düzenden kurutuluşun simgesi olarak nitelendirir. "Exodus bir nevi sosyal değişimdi. Şimdilerde böylesi bir kitleli eylemi 'sivil itaatsizlik' olarak tanımlayabiliriz" (Cox, 2013, s.31). Exodus ile politika kutsallıktan arındırılınca, siyasal liderlik de konum değiştirmiş oldu: politik liderlik, bundan böyle, belirli toplumsal hedeflere ulaşmak için elde edilmesi gereken güç oldu. Cox, Ortaçağ siyasi tarihini İmparator ve Papa arasındaki rekabet olarak okur: "Bu iki güç arasındaki mücadele, kutsal siyasete amaçsızca dönme hikâyesidir" (Cox, 2013, s.32). Başka bir deyişle, politika kutsallıktan arındırılmış olmasına rağmen politikanın kutsallaştırılma çabalarına hemen son verilemedi. "İmparator hem dinî hem de siyasî liderliği istiyordu. İkisini de kazanamadı. Papa devletini, İmparator ise imparatorluk dağıldığında her şeyini kaybetti." Hristiyan teolojisince mistik kültürün reddi doğrudan imparator kültürünün de reddini taşıyordu, "çünkü İmparator yeterince kutsal değildi" (Cox, 2013, s.33-35). İmparator, kutsal olan ile politik sistem arasında sürekli bir denge tutturmak zorunda idi. Bu denge bazı dönemlerde zorbelâ tutturulabiliyordu zaten. Sonunda yıkılmak zorunda kaldı. "Batı'da politik liderler nihayet sadece belli hükümler dâhilinde vatandaşlarından bir şey isteyebileceklerini kabul ettiler... Hiçbir politik sistem, doğrudan veya tartışmasız kutsal bir yasallık iddia edemez" (Cox, 2013, s.35-37).

Kitab-ı Mukaddes kaynaklı üçüncü önemli katkı ise değerlerin takdisiyetten arındırılmasıdır (*deconsecration of values*). Bunun İbranî gelenekteki somut karşılığı olarak Sina'da karşılıklı ahit sonucu putların yasaklanmasını (*Sinai Covenant*) gösterir Cox (2013, s.38). Doğanın tılsımının bozulması ve politikanın kutsiyetten arındırılması ile birlikte etik değerlerin olduğu gibi kalması beklenemezdi. Burada değerlerin göreceliliği artık genel bir kural halini alır. Cox'a göre buradaki asıl sorun değerlerin göreceli olması değildir (zira değerlerin göreceli olması Putperestliğe karşı Kitab-ı Mukaddes'in emridir), esas problem nihilizmdir. Seküler insan değerlerin kutsallığını yıkar ama nihilizme saplanıp kalmaz (Cox, 2013, s.38). Cox, Kitab-ı Mukaddes'in

paganların tanrılarını ve değerlerini reddetmediğini onları göreceleştirdiğini ileri sürer. “Onları insan projesi olarak kabul eder. İnsan elinin işi olarak. Tercihe değmez işler olarak” (2013, s.39). Değerlerin göreceliliği etik anarşiye ve metafiziksel nihilizme öncülük edebilir mi? Cox’a göre, nihilizm bir ‘-izm’dir (bir ideoloji) ve o değerlerin göreceliliğin genç bir evresinde ortaya çıkabilir ancak (2013, s.41).

Cox’a göre sekülerleşmeyle birlikte din de belirli insan gruplarıyla ve belirli mekânlarla tahdit edilmekten kurtarılmış oldu ki Hristiyanlığın (ve İslâm’ın da) hedefi herkesin ve her yerin dini olmaktır. Sekülerleşme, Cox için, insanî değerlerin işlenmesinde bir sorumluluk ortaya koyar. İnsanın hayatın ve tarihin sorumluluğunu üstlenmesinin önünü açar.

[Sekülerleşme] İnsanların en temel ilgi ve yöneliminin bu dünyanın ötesinden ve üstünden alıp bütünüyle ve yalnızca bu dünyaya yönelmesi hareketidir. Bu, bu dünyanın bağlı olduğu mitik, metafizik ve dini her çeşit düalizmden (iki dünya) arındırılmasını içermektedir. Bunun nihai anlamı ise, bütün hastalıkları ve günahlarıyla, bütün sağlık ve umutlarıyla sadece yeryüzü alanını kemaliyle ciddiye almaktır (Cox, 2013, s.42)

Sonuç olarak, Cox nazarında sekülerleşme, bütünüyle Yahudi-Hristiyan bir teşvik ve tazyike sahiptir ve Kitab-ı Mukaddes’in nevi şahsına münhasır bir sonucudur (Cox, 2013, s.43). Dahası, Cox sekülerlik ve Hristiyanlık arasında kurulan dışlayıcı ilişkiyi tersine çevirir; ona göre sekülerlik, Hristiyanlığın beklediği ve hedeflediği bir şeydir. Cox ile birçok konuda uzlaşmamalarına rağmen Peter L. Berger de sekülerleşmenin köklerini ilk dönem Yahudiliğe kadar götürür. Berger’e göre de dünyanın tılsımdan ve büyüsellikten arınma süreci Eski Ahit ile başlar (Berger, 2015).

Cox’a göre sekülerizm ise, aldığı ‘-izm’ son eki itibarıyla bir ideolojidir. Ve her ideoloji gibi katı, sınırlı ve dışlayıcıdır. 19. Yüzyılda ortaya çıkmış bir ideoloji olarak sekülerizm, pozitivist düşünce sistemlerinin arzusunu paylaşır: Her türlü metafizik düşünceden kurtulma ve ampirik gerçeklikle sınırlanmış bir gerçeklik arzusu. Pozitivizm akıl, deney ve gözlem kategorilerini ahiret inancını reddetmek için operasyonel kılan sekülerizm, Cox’a göre, bir din gibi işlev görür: “tamamen din gibi

işlevi vardır; sekülerizm bir ideoloji ya da yeni bir kapalı dünya görüşüdür” (Cox, 1990, s.18).

Cox, sekülerizmin sekülerleşmenin açıklık ve özgürlüğünü tehdit ettiğini savunur. Bir adım daha ileri gider ve seküler insanın sekülerizme karşı teyakkuzda olması gerektiğini düşünür: “[sekülerizmin] yeni kurumsal bir ideoloji olması önlenmelidir. Devletin aygıtlarıyla dayatmalarda bulunması kontrol edilmelidir” (Cox, 2013, s.103).

Cox’un nokta-ı nazarından bakıldığında, kentleşme ve sekülerleşme arasındaki rabıta nasıl tasvir edilebilir? Konum (yaşadığınız mekân) ve perspektif (bakış açınız) arasındaki ilişki son derece sıkı ve iyi örülmüştür. Dünyaya nereden bakarsanız, dünya kendisini size o şekilde gösterir. Burada basitçe perspektivizmden bahsedilmemektedir. Bilakis, perspektifin mekânsal koordinatlarca belirlendiği savunulmaktadır. Karl Marx “sarayda yaşayan başka, kulübede yaşayan başka düşünür” diye vurgulamıştır (2016, s.69). Marx’ın argümanını Cox’un yaklaşıma karıştırsak: Sarayda inanılan Tanrı başka, kulübede inanılan Tanrı başkadır. Yaşadığınız yer düşüncelerinizin ve inançlarının formunu ve içeriğini oluşturur. Cox, insan zihnini evrimsel bir yaklaşımla ele alır ama zihinsel değişimlerin kendiliğinden veya psikosomatik süreçlerle değil, yerleşim yerlerinin değişim süreçleriyle dönüştüğünü vurgular. Kabilevî yerleşim yerleri, polis (şehir devletleri) ve teknokent olmak üzere üç farklı yerleşim düzeni üzerinden dinî düşüncenin geçirdiği evrimi inceler. Preseküler insan aşiret nizamı içinde yaşar ve etkileşim ağları akrabalık temellidir. Bu nizamda kabilelerin inanç sistemleri hayaletlerle, şeytanlarla, kötü ruhlarla, şamanlarla, sihirbazlarla, mitlerle temsil edilir. Sekülerleşme süreci ile birlikte mezkûr inanç sistemleri Tanrılarla, dualarla, rahiplerle ve dinlerle temsil edilmeye başlanmıştır. Bu değişimleri tetikleyen polis (kent, site) yaşamına geçiş olmuştur. Şehir hayatı yeniliklerle ve yabancılarla doludur. Polis’te, bir önceki evrede olmayan, ekonomik etkinliklerle birlikte gelişen bir bürokrasi, bir takım teknolojik gelişmeler ve rasyonel teoloji vuku bulmuştur. Bu anlamda polis, kabile ile teknokent arasında bir ara kategori, bir basamaktır. Teknokent, Cox’un anladığı ve kariyeri boyunca anlattığı, seküler şehrin ta kendisidir. Cox’a göre teknokentin (“seküler şehrin”) dört bariz karakteri vardır: belirsizlik/anonimlik,

hareketlilik/mobilité, görecelilik/rölativite ve profanlık/dünyevilik. Cox, ancak ve ancak seküler bir düzlemde Tanrı ile “hakiki” bir ilişkinin kurulabileceğini savunur. Sekülerleşme bir süreçtir Cox’a göre ve bitmiş değildir. “Yarının teknolojik şehir toplumunda sekülerleşme eğilimin tersine dönmesi beklenemez” (Cox, 2013, s.37).

Cox’un, yukarıda özetini verdiğimiz, insanlık tarihini kentleşme formları üzerinden okuması ve dinî idrakin mekânsallık boyutunu vurgulaması din sosyolojisi için bir yenilik sayılsa bile “kent incelemeleri” sosyolojinin Amerika’daki kurumsallaşmasının temelinde yer alır. Örneğin, Chicago sosyoloji okulunun kurucusu olan Robert E. Park kariyerine ‘kent ortamındaki insan davranışlarını’ araştırmakla başlamıştır (Park ve Burgess, 2015). Kent çalışmalarının kavramsal ufkunu din sosyolojisi alanına uyarlayan Cox, bu anlamda, insan ve mekân etkileşimi genel bağlamını dindar-insan ve mekân etkileşimi özel bağlamına indirmiştir. Bu itibarla, Cox şehir teorilerine ve kentleşme teorisyenlerinin (bilhassa Louis Wirth ve Jane Jacobs) çalışmalarına çok önem verir. Dahası, *Secular City* kitabında müstakil bir bölümü kentleşme ve metropol insanı literatürüne ayırır. Kentleşme olgusu ile sekülerlik olgusu birbirini tamamlayan ve iç içe geçen iki süreç olarak işlenir Cox’un metinlerinde. Bu yüzden, biz de kentleşme ve mekân analizlerini bir sonraki altbaşlıkta inceleyeceğiz.

2.4. Şehirleşme, Kentsel Mekân ve Seküler Kent

Kent, insanın içinde yaşadığı dünyayı yeniden yapma, gönlünün çektiği biçime daha fazla getirme yönündeki en başarılı girişimidir. Fakat kent insanın yarattığı dünyaysa eğer, bundan dolayı içinde yaşamaya mahkûm edildiği bir dünyadır da. Dolayısıyla, insan kenti yaparken, dolaylı olarak ve yaptığı işin doğasını açıkça anlıyor olmaksızın, kendini yeniden yapmıştır.

Robert E. Park

Yaşamı değiştirmek için mekânı değiştirmek zorundasınız.

Henri Lefebvre

Bir yerleşme biçimi ve bir topluluk türü olarak “kent”, insan toplumlarının gelişme süreci içinde yakın çağların ve belli bir aşamanın ürünüdür. Kent, toplumsal bakımından benzerlik göstermeyen bireylerin oluşturduğu, göreceli olarak geniş, yoğun nüfuslu ve mekânda süreklilik niteliği olan yerleşmedir (Wirth, 2002, s.78). Kentler gerek nüfus çoğunluğunun yaşadığı alanlar olmaları gerekse siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik bakımdan merkezi konumları nedeniyle, etnik ve dini kimliklere ait festival, ritüel ve dini alışkanlıkların olduğu yerler olmuştur. Kent, coğrafi bir mekân olmanın ötesinde sosyal, kültürel ve ekonomik bir olgudur. Basit bir mekân olmanın ötesinde kentin, bir kimliği, Louis Wirth’in deyişiyle, bir “yaşam biçimi” vardır (Wirth, 2002, s.80).

Eski uygarlıkların inşa ettikleri kentler ve kentsel yapılar, mekânlar örneğın Antik Yunan dönemi kentleri ve yapıları bedenle şehri birleştiren, ilk bakışta geometri ve matematiğın birer ürünü gibi duran mekânlardı. Fakat bu aldatıcı bir durumdur. Richard Sennet *Ten ve Taş* kitabının birinci bölümünde Antik Yunan medeniyetinde beden–bina arasındaki ilişkiyi ayrıntılı olarak anlatmıştır. Sennet’in ifadesiyle “Atinalılar beden ile bina arasında dolaysız bir analogi kuruyordu –baş ya da parmak şeklinde binalar yaptıkları değil tabi söylemek istediğımız. Kent formunu yaratmak için fizyolojik beden anlayışının kullanıyorlardı” (Sennet, 2014, s.42). Sennet’in derinlemesine incelemelerinin tümünü baz alarak Antik dönemde asıl amacın beden ve şehri birbirine bağlamak olduğunu, bu nedenle de beden–bina arasında dolaysız bir analogi kurulduğunu söyleyebiliriz. Bu analoginin temelinde de bedenın o dönemin asıl üretici gücünün oluşu yatmaktadır. Bu nedenle beden ve şehrin birbirine bağlanması gereklidir.

Antik Yunan’dan sonra Roma dönemi kentlerinde ise Antik dönemdeki dolaysız beden analogisi yerini askeri strateji ve şehir güvenliğinin sağlanması, kentsel bütünlüğün ana temasını oluşturmaya başlamıştır. Romalılar için bir şehirde önemli olan o şehre hâkim olma fikriydi. “Romalılar bir şehir kurmak ya da fetih süreci sırasında harap olan mevcut bir şehri yeniden kurmak için *umbilicus* adını verdikleri noktayı, şehrin göbek bağını andıran merkezini belirlemeye çalışıyorlardı; planlamacılar

şehirdeki mekânlar için gerekli bütün hesaplamaları bu göbekbağından yola çıkarak yaparlardı” (Sennet, 2014, s.93).

Roma sonrası dönemde ise kentsel bütünlüğün kurulmasındaki tema, paganlıktan, Hristiyanlığa geçiş üstünde temellendirilir. Bu dönem kentlerin düzenlenişi, insanların tanrıyla kurdukları ilişki tarafından belirlenmiştir. Hristiyan öğretilerindeki “acı çeken beden” imgesi ve Hristiyan bedenin tanrıya yakın olma isteği Roma sonrası kentlerinin ve kentsel yapılarının ana temasını oluştururken, acı ise yine aynı dönemin kentlerinin ve toplumsal hayatının aurasını belirlemiştir. Bu durum Orta Çağ’ın tamamında sürmüştür.

Sanayi devrimiyle birlikte kentlerde yavaş yavaş bu karanlık ve kasvetli ruh halinden çıkarak değişmeye başlamıştır. Sanayi kentleri en kaba tanımıyla ifade etmek gerekirse, kapitalist üretimin çıkarlarına göre düzenlenmeye başlayan, feodal sistem içinde yeni yeni iş alanları ve fırsatları insanlara sunan cazibe merkezleri olarak yükselmeye başlarlar. Kapitalist üretim tarzı kaba bir özetle, Batı Avrupa’da yaşanan sömürge hareketleri vb. yaşanan aşırı sermaye birimleriyle büyümüş ve burjuva da bu büyümenin sonucu sınıfsal varlığını tüm Avrupa da yükseltmiştir. Burjuvanın devrimci ve yaratıcı gücü mekânın, kentlerin üretimini kökten değiştirmesiyle karşımıza çıkıyor. Burjuvazi mevcut üretim tarzını değiştirerek, hali hazırda mevcut olan sosyal dünyayı da değiştirmiş; yaşamı değiştirme işine de şehri ve mekânı yeniden kurarak başlamıştır. “İnsan etkinliğinin neler yapabileceğini ilk olarak o (burjuvazi) gösterdi. Mısır piramitlerinden, Roma su kemerlerinden ve gotik katedrallerden çok farklı şaheserler yarattı; tarihsel göçlerden ve haçlı seferlerinden çok farklı seferler düzenledi” (Merrifield, 2012, s.50).

Peter Saunders, kentsel sosyoloji literatürünü incelediği kitabında önemli bir boşluğa dikkat çeker: “Kentsel sosyolojiyi inceleyen farklı yaklaşımlar, sosyoloji disiplininin kurucu babalarının kent konusu üzerine yazılarına pek ilgi göstermezler. Örneğin; çağdaş Marksist kentsel teoriler, Marx’ın diyalektik materyalizm metoduna, sınıf mücadelesi teorisine, kapitalist devlete ve buna benzer fikirlerine çok sayıda gönderme yapar; fakat Marx’ın kent-kır ayrımı hakkındaki görüşlerine ya da kent kapitalizmin gelişimindeki rolüne nadiren değinir” (Saunders, 2013, s.15). Kentsel

sosyolojiyi inceleyenler sadece disiplinin kurucularına kayıtsız değiller, Harvey Cox’un yazdıklarına da bigâne kalırlar. Oysa Cox, sosyoloji disiplininin kurucuları arasında sayılan Marx’ın, Weber’in, Tönnies’in, Durkheim’in ve Wirth ve Jacobs gibi kendi çağdaşı olan kentleşme uzmanlarının yazdıklarını titizlikle incelemiştir. Her ne kadar Cox spesifik bir mekânla (“Kent”) ilgilense bile, kategori olarak mekân üzerine kapsamlı literatür değerlendirmesi yapmayı ihmal etmez.

Aslında sosyal bilimlerin birçok alanı mekânı bir inceleme nesnesi olarak muhtelif ölçeklerde (köy, kent, bölge, yerel, küresel) kurmaktadır. Durkheim’cı sosyoloji okulundan gelen Maurice Halbwachs’ın “toplumsal morfoloji” kavramı; yine Durkheim’cı hattın devamcısı olarak konumlandırabileceğimiz Pierre Bourdieu’nün sosyolojik yöntemini “sosyal topoloji” ekseninde yeniden değerlendirmesi; Henri Lefebvre’in “mekânın üretimi” kavramlaştırması, Michel Foucault’un “heterotopya” kavramı; Pierre Nora’nın “hafıza mekânları” kategorisi mekânın birçok disiplinde temel analiz birimi olarak açığa çıktığını gösterir. Ancak din sosyolojisi literatüründe bağımsız değişken ve etkileyici unsur olarak mekânın başat bir rol oynadığını söylemek çok zor. Harvey Cox’un eserleri, bu boşluğu doldurabilecek nitelikte ve hacimde.

Kent araştırmaları literatürünün sadece kitap isimlerine dayanan bir taraması bile bu araştırmaların çok katmanlı ve karmaşık bir doğaya sahip olduğunu göstermeye yeter. Literatürün böylesi karmaşık olmasının sebeplerinden biri, kırsal zıtlık anlayışı üzerine bina edilen kentsel dünyanın ve kentsel toplulukların 20. yüzyıl boyunca sosyal teorinin odağında olmalarıdır. Bilhassa günümüzde sosyal bilimler mekâna, mekânsal farklılıklara ve bunların insanlar arası etkileşimlere yaptığı etkilere daha fazla mesai harcamaktadırlar. Kent çalışmalarının kurumsallaşması 19. ve 20. yüzyılın kentsel ve demografik geçiş süreçleri döneminde başladı. İlk olarak Modernleşme Ekolü tarafından üretilen ve kır-kent, geleneksel-modern, muhafazakâr-yenilikçi gibi zıtlıklar üzerinden normatif bir içerik kazanan kent araştırmaları başlangıçta bir dizi tasnif ve tanımlamalar silsilesinin terkinde şekillendi: “Kent nedir?”, “Kır nedir?”, “Modern kentin unsurları nelerdir?”, “Sanayileşme ve ücretli emek piyasaları kentlerin gelişimine ne yönde katkılar sağlamıştır?” gibi sorular ışığında kuramsal yönü cılız, ıslah edici ve yoğunlaştırılmış normatif bir perspektifle çalışılıyordu. Ardından, özellikle Chicago

Okulu'nun "beşerî ekoloji" yaklaşımı ile birlikte kente daha bilimsel/kuramsal bir gözlükle bakılmaya başlandı. "Kentte yaşayan farklı toplumsal kesimler kenti hangi işlevler için kullanıyorlar ve bu kullanım tarzı zaman içinde nasıl seyrediyor?" sorusuna cevap verecek şekilde kentin *fiziksel kalıbını* çıkarmaya çalışan bu yaklaşım sadece Chicago kenti ile sınırlı kalmayıp öteki kentlere de uyarlandı. Araştırmacılar bir kente yukarıdan bakarak kentin *fiziksel kalıbından* çıkarılan tanım ve tasnif modelleri belirlediler ve bu modelleri ilgili kentin sosyo-mekânsal farklılaşmasının zaman içerisinde nasıl, neden ve hangi yönde geliştiğini tespit etmek için işe koşturdular.

Şehir ve bölge planlamacılığı formasyonuna sahip araştırmacıların kolaylıkla adapte oldukları bu açıklama ve anlama modellerini kullanarak "kent çalışmaları" yapmak niceliksel ve görece kolay bir uğraştı. Köprülerin, yolların, tünellerin, havalimanlarının, çok katlı ve camekanlı binaların vs. inşasıyla şehrin değişen fiziksel yapısını; bu yapı içerisinde eşitsiz bir şekilde boy gösteren sosyal ayrışmayı ve tabakalaşmayı "beşerî ekoloji" modeline göre ve katı bir işlevselcilik perspektifiyle izah eden bu açıklama tarzının en çok yoğunlaştığı çalışma alanı konut sorunu idi. Gecekondulaşma üzerinden başlayan bu araştırmalarda hem şehrin formel ve enformel emek sektörlerini hem de toplumsal hareketliliği konut sektörünü baz alarak açıklandı. Bu açıklama modelleri (örneğin Burgess'in eşmerkezli çemberler modeli) kentin içerisindeki sosyal etkileşimleri ve mekânsallığı incelemek için bir alan açmasına rağmen "rekabet", "yığılma", "kademeleşme", "adaptasyon", "kontrol", "mücadele" gibi kavram setleriyle yaşanan dönüşümün sonuçlarını normalleştirerek ve olağan süreçler silsilesi şeklinde anlatmaya başlaması ekonomi politik ekolü araştırmacıları tarafından şiddetle eleştirilmeye başlandı. Ekonomi politik ekolü mensuplarının Chicago Ekolü ve Modernleşme Okulu'na yönelik yaptığı eleştirinin temel olarak şuydu: Kent ortamındaki etkileşimlerin arkasında muazzam düzeyde iktisadi ilişkiler vardır ve kapitalist sistem bu ilişkilere dayanarak kendi yeniden-üretim mekanizmalarını oluşturmaktadır. Onlara göre Chicago Ekolü ve Modernleşme Okulu bu yeniden-üretim mekanizmalarına bigâne kalmışlardır. Dolayısıyla konut meselesi, trafik meselesi, yeni ulaşım araçları meselesi, okullaşma ve mesleki eğitim veren kurumların inşası meselesi ve kent yönetimi ve planlaması meselelerini kapitalizmle ilişkilendirerek açıklandı. İşlevselci açıklamaları kapitalist sistemin ontolojik suç ortağı

olarak gören ekonomi politikçiler mevcut tartışmaları hem eleştirel bir perspektifle ele aldılar hem de kenti, mekânı, mekânın içindeki ilişkileri ve etkileşimleri daha fazla vurgulamaya başladılar. Bilhassa Manuel Castells'in kenti "ortak tüketim mekânları" olarak kavraması yani toplu ve ucuz ulaşım, konut hizmetleri, sağlık hizmetleri, ticaret, kültür ve kamusal eğitim gibi kolektif tüketim ihtiyaçlarının sağlandığı ve işgücünün yeniden-üretimini gerçekleştirdiği mekânsal birimler olarak ele alması şehir ortamındaki etkileşimleri daha kapsamlı bir şekilde incelemenin yolunu açtı. Ayrıca, 1980'lerle birlikte küreselleşme ve refah devletinin erimesiyle beraber yeni yaklaşımlar geliştirilmeye başlandı. Bu mekânsal vurgu küreselleşme tartışmalarıyla ve sermayenin akışkanlığıyla birlikte daha fazla ön-plana çıkartılmaya başlandı; zira sermayenin dünya ölçeğinde dolaşımının coğrafi olarak nasıl konumlandığını ve kontrol edildiğini, ekonomik etkinliklerin arkasındaki mekânsallığı tartışarak açıklama modelleri geliştirildi. Neoliberal politikalarla şahlanan küresel bir çağda emek hareketliliğini izlemek için Saskia Sassen'in (1991) öncülük ettiği ve "küresel kentler" yahut "dünya kentleri" kavramları etrafında önemli açılımlar sağlandı. Kentin içeriğine yeni anlamlar kazandırıldı ve mekân meselesi yoğun bir şekilde tartışılmaya başlandı.

Cox, kentsel mekânın gelişimini insanın zihinsel gelişimiyle bir arada okur, bu ikisi arasında paralellikler tespit eder. Kent mekânı ikili bir karaktere sahiptir: aynı anda hem üründür hem de üretici. Henri Lefebvre için mekân hem toplumsal hem de zihinsel bir üretilimdir ve fakat aynı zamanda her toplum kendi mekânının üretilimidir (Lefebvre, 1991, s.26). Hem Cox hem Lefebvre, mekânı "soyutlama", "metafor" yahut "zihinsel imge" olarak ele almaz, bilakis, onun "maddiliğine ve somutluğuna" dikkatleri çekeler. İnsanın mekânla kurduğu ilişki insanın benlik algısına ve kimlik oluşumuna etkide bulunur.

Cantek, kişinin mekânla kurduğu ilişkinin kimlik edinmeyi sağlamanın yanı sıra, kişiyi özgürleştirdiğini söyler (Cantek, 2015, s.171). Kişinin içinde bulunduğu mekânda geçirdiği zaman ve bu mekânda geçirdiği zamanı işlevsel olarak kullanma biçimine aşinalık arttıkça, birtakım roller kişinin üzerine oturur. Çünkü kentsel mekân, herhangi bir yer değildir.

Kaya, “alan-mekân” ve “yer” kavramları arasında önemli ontolojik farklar olduğunu şu şekilde açıklamaktadır:

“Alan”, hem maddi hem de söylemsel düzlemde ortaya çıkan davranış, eylem, tutum, sözler ile birlikte üzerinde yaşadığımız coğrafyayı ve yeri içine alır. “Yer” ise sadece maddi olan coğrafyayı ve yeri ifade eder. Bir örnek vermek gerekirse, harita üzerinde gösterilen bir nokta “yer”i ifade eder. Ancak “alan-mekân” ise, söz konusu maddi mekânın ötesinde haritada görülmeyen özneler, aileler, kurumlar, işletmeler, ağlar, imajlar, figürler, diller, sesler, söylemler, sanatlar, ritüeller ve semboller arasındaki tüm gerçek ve sembolik nitelikte olabilecek sosyal, kültürel, iktisadi ve siyasal ilişkilerin bütününe kapsar. Diğer bir deyişle, “yer” ontolojik olarak önceden vardır, ancak “alan” özneler tarafından inşa edilir ve zaman içerisinde değişime uğrar (Kaya, 2012, s.129).

Mekân, içinde yaşadığımız evden, yaşadığımız kente, ülkeye ve dünya üzerinde işgal ettiğimiz yere kadar, eylemlerimizi sürdürdüğümüz yerler ve bunların bütünüdür. Mekân, daha açık bir ifadeyle de yediğimiz, içtiğimiz, çalıştığımız, üzüldüğümüz, açık olduğumuz vb. yaşamımıza ilişkin her türlü faaliyeti yaptığımız kısacası gündelik yaşantımızın geçtiği, yaşantılarımızla doldurduğumuz, anlamlandırdığımız yerlerdir. (Solak, 2017, s.1).

Michel Foucault yaşadığımız yüzyılın toplumunun çok fazla mekânsallaşmamış olsa da bir dizi toplumsal kökenli mekânsal sorunların ortaya çıktığını savlamıştır (Foucault, 1984, s.14). Mekânın oluşumu toplumun kendisinden, onun içinde bulunduğu sosyal, kültürel, ekonomik ortamdan ve onun beklentilerinden bağımsız değildir. Çünkü mekân ve toplumsal yapılar arasında organik bir ilişki vardır. Tüm bu faktörler mekân ve mekânının arka bağlamlarının toplumsal süreçlerden bağımsız ele alınamayacağını gösterir. Çünkü mekân pek çok boyutu çevreleyen işlevsel bir yapıya sahiptir. Mekânla olan etkileşimlerin şekli toplumsal sürecin etkisiyle şekillenmektedir. Bu yüzden de mekân ile olan etkileşim belirli bir etki ile sınırlandırılmaz (Urry, 1999, s.97). Mekânın üretim şeklini tarifleyen süreç, mekânın fiziksel özelliklerinden onun yarattığı sosyal ilişkilere kadar olan etkisiyle gündelik yaşantının karakterinin oluşumunda kuvvetli etkiye sahiptir. Barınma olgusunun bu

denklemin bir elemanı olarak konumlandığı noktaya göreyse gündelik yaşantının karakteri farklı şekillenir.

Bu anlayışı savlayanlardan Lefebvre'ye göre de (2010, s.33) mekân; gündelik toplumsal ilişkilerin üretildiği, deneyimlendiği aynı zamanda da bahsedilen ilişkilerce üretimine devam edildiği yerlerdir. Toplumsal süreçlerin öylece cereyan ettiği durağan bir çevre olmadığı gibi toplumsal süreçlerden ayrı düşünölemeyecek olan aktif, üretken bir kavramdır. Mekân, aslında her öznenin kendini tanıdığı ya da yitirdiği, yararlandığı ya da değıştirdiği mekândır, toplumun mekânıdır. Toplumsal bir sürecin ürünü olan mekân, aynı zamanda kendi varlığı ve temsil ettiğiyile gündelik yaşamı ve sosyal ilişkileri tarifleyici, dönüştürücü güce sahiptir.

Simmel metropolü tasavvur ederken fiziksel sınırlarıyla değil, sosyolojik sınırlarıyla tanımlar. Ona göre insanlar kentleri sosyolojik gerçekler nedeniyle oluşturmuşlardır. Kent yaşamının insanların sosyal etkileşimleri üzerine etkisi olduğu bir gerçek olmakla birlikte, başlangıç noktası olarak kentler alınamaz (Simmel, 2012, s.25).

Bilgin de mekânı kavramsallaştırmada özellikle iki ana yaklaşım olduğunu söyler (1990, s.63). Bunlardan birincisi fiziksel-matematiksel mekân anlayışıdır. Bu anlayışta mekân homojen, nitelikli, anlamdan bağımsız, anlama kayıtsız bir mekândır. Bu anlayış evi, içinde insanların günlük gereksinimlerin giderebilecekleri tarza uygun olarak düzenlenmiş bir fizik mekânlar toplamı gibi gören geometrik mekân anlayışına dayalıdır. Mekân konusunda ikinci bir yaklaşım, fenomenolojiden kaynaklanmaktadır. Birinci yaklaşımda mekân bilgiye, ikincisinde yaşantıya bağlanmaktadır. İkinci yaklaşımda, yaşanan mekân ya da mekân yaşantısı vurgulanmaktadır.

David Harvey'e göre mekân "ontolojik bir kategori değil, insanı biçimlendiren ve onun tarafından biçimlendirilen toplumsal bir boyuttur" (2013, s.11). Değişik insan pratiklerinin değişik mekânsal kavramlaştırmalar yaratıp kullandığı alandır. Yani, o da Cox gibi, mekânı fizik bilimsel anlamının ötesinde onu toplumun bütünündeki sosyal süreçlerle bağlantılı olarak gören bir yaklaşımı savunur.

Harvey Cox'un seküler şehir tanımı iki sacayağına dayanıyor: toplumsal oluşum ve kültürel biçim. Toplumsal oluşum, bir şehrin içeriğini, kapasitesini (*content*) verirken, kültürel biçim şehrin bağlamını (*context*) ifade eder. Bu iki sacayak da kendi içinde iki temel özellik gösteriyor. Toplumsal oluşum iki özelliği haizdir: Belirsizlik (anonimlik) ve hareketlilik/değişkenlik. Kültürel biçim de iki özellik taşır: Pragmatizm/yararcılık ve Profanlık/Kutsal-dışılık. Seküler kent yaşamının anonimliği de hareketliliği de Cox'a göre, dinî romantiklerin belirttiği gibi bir tehdit değildir. Cox, ortalığı velveleye veren dinî-teolojik literatürü elinin tersiyle bir kenara iter: Hristiyanların, hareketliliğin ve anonimliğin modern şehirde yükselmesine hayıflanması için sebep yoktur. Yüksek hareketlilik ve anonimlik kurtuluşa garanti değildir fakat inanç içinde bir engel değildir (Cox, 2013, s.94-100).

Peki, seküler şehirde (daha doğrusu şehirde çünkü şehir seküler-olanın mekânıdır Cox'a göre) Tanrı nerededir? Sekülerizm literatürü Tanrı'nın şehirden "kovulduğu" tezi üzerine inşa edilmiştir. Bu literatür, kent yaşamını modern ve din-dışı olarak gördüğü için Tanrıya şehirde yer vermez. Ancak Cox, Tanrı'nın egemenliğinin en saf, en yalın ve en indirgenemez bir şekilde şehirde kurulduğunu, şehrin insanın kalbinde Tanrı'nın sesinin yankılandığını savunur. Müteakip altbaşlıkta seküler şehirde Tanrı'nın yeri tartışmasını yapacağız.

2.5. Tanrı Öldü Mü? veya Seküler Şehirde Tanrı Hakkında Konuşabilmenin İmkânı Nedir?

Seküler şehirde din ve Tanrı nerededir? Cox, bu soruyu cevaplamak için öncelikle Bonhoeffer'e kulak kabartır. Şöyle yazmıştır Bonhoeffer 1944 yılının 30 Nisan'ında hapisane hücrelerinde: "Öyle bir zamana doğru ilerliyoruz ki hiçbir suretle din yok. Din olmadan Tanrı hakkında nasıl konuşabiliriz? Tanrıyla seküler bir tarzda nasıl konuşuyoruz?" Bu sözler, bize, Tanrı kelimesinin modern seküler insan için neredeyse hiçbir şey ifade etmediğini düşündürür. Bonhoeffer'in kanaati, seküler insanın zihinsel dünyası ve dili kullanma şekli, Tanrı kelimesini anlamlı bir şekilde kullanamayacağı şeklindedir. Başka bir ifadeyle, Bonhoeffer'in sözleri "Tanrı Öldü" tezinin farklı kelimelerle yapılmış bir tasdikidir.

Bu durum, Cox için bir sorun teşkil eder. Çünkü eğer insan seküler şehirde Tanrı'dan söz edemeyecek bir kognitif ve dilsel kapasiteye sahip olmuşsa, o zaman Cox'un *Secular City* (1965) kitabından *The Future of Faith* (2009) kitabına kadar yazdıklarının hepsi yanlışlanır. Cox, sekülerleşmeyi “insan için Tanrının işi” olarak tasvir etmişti.

Cox bu meydan okumayı bertaraf etmek için “Tanrı” kavramı üzerinden adlandırma meselesini tartışır. Öncelikle seküler şehirde “adlandırma meselenin” ne tür bir sorun olduğunu tespit eder Cox. Başka bir deyişle, sorunun biçimini doğru formüle etmeye çalışır. Ne de olsa sorunun formülasyonu çözümün de formülasyonudur.

Cox'a göre, Tanrı'nın adlandırılması meselesi teolojik ve dilsel sorundan daha fazlasıdır. Zira teoloji ve diller sosyo-kültürel ortamın ürünüdür. Dolayısıyla seküler şehirde Tanrı'yı konuşma meselesi, *sosyolojik bir sorun* haline gelmiştir (Cox, 2013, s.286). Ancak bu, sadece sosyolojik bir sorun değildir. Politik bir dünyada yaşadığımızdan ve gerçekliğin idrak etmenin karakteristik biçimi metafizik değil politik olduğundan adlandırma sorunu, ayrıca, *politik bir meseledir*. Başka bir ifadeyle, şeyleri adıyla çağırmak politik bir etkinliktir (Cox, 2013, s.287).

Tüm ön çalışmalar yapıldığında ve zemin temizlendiğinde, Bonhoeffer'in ortaya koyduğu mesele hâlâ *teolojik bir sorundur*. Çünkü Bonhoeffer, Tanrı'nın varlığı ve yokluğu meselesini değil Tanrı'nın sıfatları meselesini gündemimize getirir.

Dolayısıyla seküler şehirde Tanrı'yı konuşmak demek üç temel sorun alanını birleştirmek demektir: Sosyolojik sorun, Politik sorun ve Teolojik sorun. 1965 yılında, *Secular City*'nin ilk baskısı yapıldığında Cox, Tanrı hakkında konuşmak için hangi koşulların sağlanması gerektiğini belirtti sadece. 1990 yılındaki kitabın özel baskısında ve ilerleyen tarihlerde yazdığı kitaplarda Tanrı hakkında konuşma sorununu farklı bir şekilde çözümledi: Maneviyatçılık. Hristiyanlık tarihini baştan inceledi ve üç döneme ayırdı. Üç dönemin ilk ikisi “İman Çağı” ve “İnanç Çağı” olarak tarif edildi ve şimdilerde üçüncü çağa, “Maneviyat Çağı”na girdiğimizi tespit etti. Başka bir ifadeyle, Tanrı hakkında konuşmak ancak maneviyat çağında mümkündür. Bu konuyu bir

sonraki başlıkta inceleyeceğiz ama önce *Secular City* ile *The Future of Faith* kitapları arasındaki mesafeyi kat edeceğiz.

1990 yılında *Secular City*'nin 25. Yıl Özel Baskısına binaen yazdığı önsözde Bonhoeffer'i ve "eski dünya'yı şöyle yâd eder Cox:

Geçmişe bakıldığında, elbette, Bonhoeffer'in düşündüğünden ziyade insan dindarlığının daha kalıcı olduğu kolayca görünmektedir. Bugün, nerdeyse dünyada baktığımız her yerde, geleneksel dinin beklenmedik canlanmasına şahit oluyoruz. İslâmî kültür ve politikanın ihyası, Japonya'da Şinto dininin yeniden doğuşu, İsrail'de ABD'de ve Hindistan'da Yahudiliğin, Hristiyanlığın ve Hindu dininin "fundamental" görünüşleri. Tüm bunlar iddia edilen sekülerleşmenin kaçınılması mümkün olmayan süreci hakkında önemli soruları gündeme getirdi. Fakat bu, bizi nereye götürüyor? (Cox, 2013, s.xli)

Bu olgu ve olaylar geleneksel ve kurumsallaşmış haliyle dinin zayıfladığını savlayan *Secular City* kitabını örseliyor muydu? Cevabını Cox veriyor:

Aksine, inanıyorum ki tüm gelişmeler *Secular City*'nin merkezî tezini daha geçerli hale sokuyor. Ben sekülerleşmenin her yerde olmadığını ve her zaman şeytan olmadığını tartıştım. Tabii eğer ideolojik bir tanımın içine sertleştirilerek konulursa, ona sekülerleşme değil sekülerizm diyorum... (Cox, 1990, s.xlii)

Cox'a dair yapılan her değerlendirme veya ona yöneltlen her eleştiri tarihsel bir süreç olan sekülerleşme ile bir ideoloji olan sekülerizmi birbirinden kalın çizgilerle ayırmalıdır. 25 yıl sonra yazdığı önsözde yaptığı yeniden değerlendirmede *Secular City* kitabının temel tezlerinin (ki aslında bunlar, Cox'un külliyatının ve hâlâ dinamizmini koruyan düşüncelerinin temel tezleridir) epistemolojik ve metodolojik bir savunusunu yapmaz, aksiyolojik ve etik bir savunusunu yapar. Çünkü 1965'de din hakkında yazan herkes din hakkında endişeli ve sekülerleşme hakkında karamsar ve dışlayıcı bir perspektife sahipken, Cox din hakkında son derece umutlu ve sekülerleşmenin dinî ve manevî gelişim için büyük fırsatlar taşıdığını söylemişti. Cox son yazdığı kitaplar ve verdiği söyleşilerde de bu kanaatini sürdürüyor. 1990 yılına gelindiğinde dinin yeniden

canlanmasıyla cesaretlenen dinî hareketler literatürü Cox’u kendi tezlerinin ahlâkî içerimlerini (epistemolojik temellerini değil) yeniden değerlendirmek zorunda bıraktı. Sekülerleşmenin entelektüel analizine ilaveten sekülerleşmeyi “olumlu bir gelişme” olarak değerlendirdiği için güçlenen geleneksel dinî hareketlere bakıp hangisinin dünyayı daha iyi ve daha güzel bir hale getirdiğinin soruşturmasını yapar 25 yıl sonraki değerlendirmesinde. Özgürlük değerleri ve etik kazanımlar testine tâbi tutulduğunda, son otuz yıldaki dinî canlanmaların karnesinin kırıklarla dolu olduğunu İran’dan İsrail’e, Japonya’dan Kaşmir’e uzanan örnek olaylarla açıklayan Cox şöyle devam eder:

Bugün, paralel olarak, dünyadaki dinî canlanmanın her yerde olmadığı ve her zaman *iyi* bir şey olmadığı açıktır... Hem dinî canlanmanın hem sekülerleşmenin ahlâkî olarak müphem bir süreç olduğu gerçektir. İkisi de ya özgürleşmenin taşıyıcısı ya da sefaletin temsilcisi olabilir... Dini törenlerin ve insanlara haysiyet ve süreklilik duygusu veren değerlerin yeniden belirmesini hoş karşılayanlar bazen dinin yeniden canlanmasını asla saf olmayan bir kutsama olduğunu unuturlar (vurgu Cox’a ait; Cox, 1990, s.xlii-xliii).

Cox, “Tanrı”yı tarihin ilk hükümdarı olarak tanımlar (Cox, 1990). Ona göre Tanrı, hayatın dinî sahasında olduğu kadar seküler sahasında da kendisini gösterir ve biz, haksız yere, ilahî mevcudiyeti sadece maneviyatın veya kilisenin dairesinde tanımlayarak onu oralara sıkıştırırız. İlahî mevcudiyetin hayatın seküler sahasında da olduğu fikri iki çıkarıma sahiptir. Birincisi, inançlı insanların tanrısız çağdaş dünyadan kaçmalarına gerek olmadığını vurgular. Sekülerleşme ile birlikte Tanrı, artık, bu dünyaya müdahil oldu; O artık bizim de olduğumuz yerededir. “Manevi” olmayan şeyler bile maneviyat için iyidir; şehirdeki her etkinlik ve her karşılaşma maneviyatın genişlemesine zemin hazırlama potansiyeline sahiptir. İkincisi, dine dair olan ne varsa, bütünüyle, insan maneviyatı için iyidir diyemeyiz (Cox, 2013, s.xliii). Üstelik Cox bu tezin ve iki çıkarımın kendi buluşu olduğunu ileri sürmez. İlk çıkarım yani profan ile kutsalın varlığı tamamen yeni bir buluş değildi, bunlar taa Reenkarnasyon doktrini tarafından tespit edilmişti. Ayrıca ikinci çıkarım, yani dine karşı şüphe de eskiye götürülebilir: Yahudi ve Hristiyan peygamberler çevrelerinde gördükleri dinin birçok uygulamasını kızgın bir şekilde eleştirdiler. “[Dediklerimde orijinal bir şey yok] ancak

bazı basit doğruların tekrardan ifade edilmesi gerekmektedir: Tanrı seküler olana *mündemiçtir*. Ve bugün bu konuda herhangi bir istisna yoktur.” (Cox, 2013, s.xliii).

Gerçekten de Cox kitabında geniş bir tarihsel çerçeve içinde konuşur; tezlerinin orijinallik taşımadığını ama geçerlilik taşıdığını ispat etmek için okuyucusunun yolunu kabile’den teknopolis’e, Sofokles’ten Lewis Mumford’a, Taş Devri’nden Max Weber’e çıkarır ve bir sayfa içinde bu baş döndürücü hızlı bir turu tamamlar (Cox, 2013, s.12).

Secular City’nin son bölümü “tanrının ölümü” tezini savunan teologlara karşı bir polemik içermektedir. Ana tezi şudur Cox’un: Metafizik teizmin klasik tanrısıyla sınırlı bir kavrayışa bağlı kalındıkça, İsa ve diğer peygamberlerin çağları aşan karakteristik özellikleri anlaşılmaz kalır. İşin ironik tarafı, bazı eleştirmenler Cox’u da “tanrının ölümü” tezini savunanlar arasına koyarlar. Cox’un bunlara cevabı kısa ve aynı derecede ironiktir: “Nedenini hiç anlayamadım” (Cox, 2013, s.xlv).

Cox sekülerlik incelemesine negatif bir içerik atfetmeden başlar, sekülerliği negativite etmez. Sekülerliğin kültürel biçiminin profanlık/kutsaldışlık olmasını söylemesine rağmen kaynağının Kitab-ı Mukaddes olduğunu söyler ve sekülerliği Hristiyanlığın tarihsel gelişiminde makbul bir yere yerleştirir. Bu yüzden sekülerlik kurtulması gereken bir hastalık değil, bir fırsat olarak işlenir Cox’un metinlerinde.

2.6. Maneviyat Çağı ve Şehirleşme

2000’li yıllar itibariyle, dünya tarihinde ilk defa, şehirlerde yaşayan nüfus kırsal alanlardaki nüfusu geride bıraktı. Dünya ölçekli yapılan sayımlara göre, bugün kentlerde yaşayanların dünya nüfusuna oranı yüzde 55’tir. Artık dünya geri dönüşü zor olacak bir şekilde kentleşmiştir (*urbanization*) diyebiliriz. En temel coğrafi analiz birimi kentlerdir: Küresel kentler, megakentler, metakentler vs. Birleşmiş Milletler’in Ekonomik ve Sosyal İşler Dairesinin 2019 yılında hazırladığı rapordaki tahminlere göre¹², 2050 yılında dünya üzerinde şehirlerde yaşayan insanların oranı % 55’ten % 68’e çıkacak. Başka bir deyişle, önümüzdeki otuz yıl boyunca kent nüfusuna 2,5 milyar

12 Dünya nüfusunun 2019’daki durumuna dair yayınlanan geniş BM raporu için bkz. https://turkey.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/SWP19%20-%20EN%20report-web-%204%20April_6.pdf

kişi daha eklenecek. Raporda Türkiye'ye dair öngörüler de var: Türkiye'de şu anda % 75,1 olan kentli nüfus oranı 2050 yılında % 86'ya çıkacak. Türkiye'nin en büyük kenti ve dünyanın 17. megakenti İstanbul'un nüfusu 2030 yılında 17 milyonu aşacak. Dünya kentleştiğine göre insanda kentleşmiştir. Buna dayanarak öne sürebiliriz ki, "kentli insan" kategorisi tüm sosyalbilimsel analizlerin başat nesnesi haline gelecektir. 1965 yılında teologların ve din sosyologlarının kahir ekseriyeti soyut "dindar insan" kategorisi ile uğraşıp dururken Harvey Cox analiz birimi çoktan somut "dindar kentli insan" olarak seçmişti.

Şehirleri insanlar oluşturur ama devamında şehirler insanları şekillendirir; inançları da bu şekillenmeden vareste değildir. Cox, *Secular City* kitabında, kentsel bağlamın inancı nasıl biçimlendirip yapılandıracağını büyük bir titizlikle incelemiştir. Kentleşmenin ve kentlileşmenin insanın maneviyatını ve dinî mimariyi nasıl etkilediğine dair bir sorunsal inşa etmiştir. Artan kentleşme ve kentsel yoğunlaşma siyaset bilimcilerini ve politika yapımcılarını, ekoloji uzmanlarını ve şehir planlamacıları endişeye ve yer yer veryansına sevk etmesine rağmen Cox artan kentleşmenin dinî topluluklar için çeşitli avantajlar doğurduğunu düşünmektedir. 2014 yılında *Faith and Form* dergisinin kendisiyle yaptığı bir söyleşide¹³, artan kentsel yoğunlaşmanın dinî topluluklar ve maneviyat üzerindeki etkilerine dair şunları söyler:

Çok geniş insan sayısının büyük şehirlerde veya megakentlerde toplandığında ve bu toplanma tarihteki göç oranlarıyla birleştiğinde, ne olacağına tam olarak karar veremedim. Yüz binlerce insan şehirlere doğru taşınıyor; bu, antik ve klasik şehirler için karakteristik olmayan bir insan çeşitliliği ve karışımıdır. Bazı insanlar birbirleriyle tanışıp kaynaşabilir; bazen bu, önyargının sınırlarının düşürülmesini sağlar. Ancak bu, çatışmayı da kızıştırabilir. Eğer 200 mil uzakta yaşasaydın ve beni hiç görmeseydin, birbirimizden habersiz yaşar giderdik; ancak biz aynı blokta birlikte yaşasaydık belki çatışabilirdik. Mesela Kenya'da, Suriye'de veya Batı Çin'de neler olup bittiğine bir bak: Eski etnik rekabetler yeniden canlanıyor ve alevleniyor. Çeşitliliği yüksek topluluklarda bir takım kargaşa ihtimalleri var, buna itiraz etmem; ama imkânlar da bir o kadar yüksek. Bu heterojenlik

¹³ *Faith and Form Journal*, Volume 47, Issue 3, 2014, by Michael J. Crosbie. Söyleşiye bu linkten de erişilebilir: <https://faithandform.com/feature/sacred-secular-city-conversation-harvey-cox/> (erişim tarihi: 06.05.2020)

ve çeşitlilik, bana göre, dinî topluluklara ciddi sorunlar çıkarmasına rağmen insanların bir araya gelebileceği, birbirlerini tanıyabilecekleri ve güvenebilecekleri, birbirlerinin geleneklerine ve bayramlarına katılacakları bir fırsat sağlıyor.

İşaret ettiği fırsatları somutlaştırmak için düşük gelire sahip kentsel bölge olan Doğu Boston'da büyük bir şirketin şehirde gazino inşa etme çabalarını örnek verir Cox. Massachusetts anayasasındaki bir hükme göre, bir bölgenin insanları o bölgede kumarhane açılmasını isteyip istemediklerine dair söz sahibidirler. Şirket kumarhanenin açılışını sağlamak için Doğu Boston'a para ve iş imkânı propagandasını yaparak bir kampanya yürüttü. Ama bir de karşı kampanya vardı ve bu karşı kampanyayı İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin liderliğinde Katolik, Protestan ve Müslüman bir koalisyon yönetiyordu. Referanduma gidildi. Kampanya süresince şirketin harcadığı paranın 87'sinde 1'ini harcayan dinî topluluklardan oluşan koalisyon bu yarışta kazandı. Sonuç: Kumarhane açılmadı. Bu örneği verdikten sonra şöyle bir temellendirme ve çıkarımda bulunur Cox:

Bana ilginç gelen şey, ilk zamanlarda bu tür birleşmeler ekümenik toplantıları andırırdı; gerçekten de parçası oldukları topluluk için bir şeyler yapmaya çalışırlardı ama hayli tartışmalı geçerdi. Oysa bu örnek, çeşitli inanç topluluklarının bir araya gelmesi ve bir şeyler başarmasına ilişkin güçlü bir fikir oluşturdu... Evet, bölgede bir veya iki yıl için iş alanı açılabilirdi, ancak kumarhanenin açıldığı herhangi bir yer gibi, kumarhanenin aksine meskûn topluluklar gittikçe fakirleşirdi. Eskiden beri, kumarhane meselesi muhafazakâr Hristiyanlar ile Liberalleri ihtilafa düşüren bir konuydu. Ancak şimdi, dinî topluluklarla sosyal meselelere duyarlı insanlar arasında bir ittifak var. Bu, bize, çatışma ihtimali varken bile yeni ve etkin şeylerin gerçekleşmesi için imkânların daha fazla olduğunu göstermektedir (Cox, 2014).

Cox, maneviyat (*spiritual*) ile dindarlık (*religious*) arasına fark koyar. İkisinin birbiriyle bağlantısını kabul eder ama son kertede birbirinden farklı iki süreç olduklarını belirtir. Maneviyat kategorisinin gelişiminde, Cox, din sosyolojisinin klasik ayrımı olan kutsal-profân ayrımına meydan okuyucu nitelikler fark eder. "O, ne tam olarak kutsal ne

de tam olarak sekülerdir. O, başka bir şeydir; henüz tam olarak ne olduğunu çözemediğimiz bir şey.” Kendilerini mütedeyyin olarak değil ama maneviyatçı olarak tanımlayan insanların bulunduğu bir bölgede yaptığı saha gözlemlerini aktarır. “Onlara sorduk, ‘kendinizi bu şekilde tanımlamakla ne kast ediyorsunuz?’ Bir şey gayet açıktı: Hiçbiri kendilerinin ateist olarak düşünülmesini istemedi. Bu yüzden çıkardığımız sonuç, bu insanların manevi gerçeklik ile onunla özdeşleşen güç rabıtasını birbirinden koparmak istedikleri oldu. Bu, benim için önemli ve nevzûhur bir gelişmeydi. Ve bence uzun zamandır da gerekli olan bir şeydi. Bu olgunun, eski kutsal/seküler dikotomisini yeniden tanımlanmayı dayatmasına da ayrıca sevindim” (Cox, 2014).

Maneviyat kategorisinin din sosyolojisi literatüründe yeni ufuklar açacağını ve literatürü eski dikotomilerden arındıracağını belirtmekle kalmaz Cox, ilaveten, şehirleşmenin yaygınlaşması ve büyümesi ile maneviyatçılığın dindarlığa nazaran daha fazla güçlendiğini tespit eder. Şehirli nüfusun yıl be yıl artacağını hesaba katarsak insanların ilişkilerine maneviyatın daha fazla sirayet edeceğini öngörebiliriz. Dindarlık, en nihayetinde, kurumsal bir temel üzerinde şekillenir; maneviyat ise bireysel bir ilişki zemininde kurulur. Kentsel ortamın böylesi bireysel ve manevî (*spiritually*) ilişkiler için muazzam bir kolaylık sağladığını ileri süren Cox, bayram kutlamalarını örnek olarak gösterir. “Müslüman ve Hristiyan topluluklar yılda birkaç kez sokaklarda inançlarını gösterirler. Hristiyanlıkta bilinen ve bilinmeyen tüm azizlerin anıldığı kutsal gün olan Azizler Günü ve Müslümanların bayram kutlamaları, hangisi olursa olsun bunlar katı bir şekilde kurumsal olmayan inançların kamuya gözüken yüzüdür. Bunlar sadece cami ya da kilisede yaşanmaz; insanlar bu ritüelleri açıkça, uluorta sergilerler. Ardından diğer insanlar bu günlerin ne olduğunu, neden bu şekilde olduğunu ve bütün bunların ne anlama geldiğini sorar” (Cox, 2014). Dinî kurumlardan sokaklara taşan bu kutlamaları bir aleniyet, bir kamusalılık hüviyeti kazandıkları için din ve dindarlar namına “pozitif bir gelişme” olarak görür Cox. Ona göre, inanan kişilerin ritüellerini gerçekleştirirken diğer insanlarla yaşadıkları karşılaşma inananları daha önce kendilerine açıklamak zorunda olmadıklarını birçok şeyi açıklamak zorunda bırakacaktır. Bu zarurî açıklamalar, inananların birer gelenek ve anane haline getirdikleri, dolayısıyla özbilinç düzeyinde açıklamadıkları şeylere dair yoğun bir farkındalık oluşturmalarına olanak sağlar. Kentsel ortam böylesi bir kamusalığa ve dolayısıyla böylesi bir dindar özbiline

sahne olur. Buna paralel olarak, inanan kişilerin kutsal ve manevi mekân (*environment*) üretme kapasitesi gelişir. Sonuç olarak, inanan kişilerin etkinlik alanı gittikçe fiziksel olarak genişler.

The Future of Faith isimli kitabında Cox iki bin yıllık Hristiyan tarihini üç dönemde inceler. İlk dört yüz yılı İman Çağı (*Age of Faith*) olarak nitelerken dördüncü yüzyıl ile yirminci yüzyıla kadar olan dönemi ise İnanç Çağı (*Age of Belief*) olarak isimlendirir. Popüler düzeydeki kullanımın aksine “iman” (*faith*) ile “inanç” (*belief*) kavramlarını birbirinden ayıran Cox aradaki farkın titizlikle tanımlanması ve çizilmesi gerektiğini belirterek şöyle devam eder: “İman derinlerden gelen güven ve itimat hissiyle alakalı iken... İnanç daha çok içtihadı (*opinion*) benzer. İnançlar da duygusal yoğunluk taşırlar ama onlar varoluşsal olmaktan çok önermeseldirler (*propositional*)” (Cox, 2009, s.3). Hristiyanlığın ikinci periyodu olan İnanç Çağı’nda iman, İsa ve İsa hakkındaki akidelerle yer değiştirir (Cox, 2009, s.4-5). Konstantin doktrinleri, belirli bir kilise tarafından konulmuş resmi akaitler vesâir hepsi İnanç Çağı’nın karakteristik unsurlarıdır. Ama artık yeni bir evrenin yankısının her yeri sardığını duyurur Cox: 20. Yüzyılda başlayan, henüz kıyısında olduğumuz, daha doğrusu henüz topyekûn geçiş yapmadığımız üçüncü dönem ise Maneviyat Çağı (*Age of the Spirit*) olarak tesmiye edilir (Cox, 2009, s.8).

Maneviyat Çağı hakkında mütereddit değil ama ihtiyatlı konuşur Cox; çünkü ona göre “daha Maneviyat Çağı’nda değiliz. Oraya doğru gidiyoruz... Hâlâ bazı insanlar için İnanç Çağı’ndan çıkamadığımızın, bazı insanların İnanç Çağı’na yapışıp kaldıklarının farkındayım” (Cox, 2014). Cox’a göre, Maneviyat Çağı’na geçişi hızlandıracak ve uyumlu kılacak en önemli unsur şehirdir. Yukarıda maneviyata dair zikredilen şeylerin mümkün olduğu yer, tabiri caizse koşulu şehirdir. Yoğun karşılaşmaların mekânı olan şehir, topluluklar için diyalektik bir imkânlar silsilesi sunar: Hem fırsat hem tehlike hem çatışma hem kesişme hem taassup hem yenilik.... Aristo’nun şehir için söylediği “yabancıların tanıştığı yer” tanımlamasını şehre dair kavrayışının merkezine alır Cox. “Yabancılar tanıştığında ne olacak? Onlardan nefret edebilirsin; bu, seni yobazlığa ve bağınazlığa götürür. Ancak sen, ayrıca, yeniliğin

yükselişine de sahip olabilirsin; topluluk için zengin bir form da oluşturabilirsin” (Cox, 2014).

Pekiştirilmiş fırsatlar ve gelişmiş tehlikeler Maneviyat Çağı’nın eşliğinde durmaktadır. Çubuğun fırsatlardan mı yoksa tehlikelerden mi yana büküleceği kentsel alanlara bağlıdır. Maneviyat Çağı bütün cesaretini şehirden almaktadır. Hatta Cox’a göre, Kiliselerin ve diğer dinî kurumların sahip olduğu en büyük avantajlardan biri onların şehirde alanlarının olmasıdır. İnanç Çağı’nın yapı ve mekanizmaları, alışkanlık ve süreçleri bile şehirden güç devşirmektedirler. Cox’un olgusal olarak tespit ettiği yükselen maneviyatçılık kamusal alanla sıkı sıkıya bağlıdır. Ona göre, insanlar dinî kurumlarının sınırları dışında ama dinin sınırları içinde herhangi bir şey yapabilecekleri, kutlayabilecekleri, tartışabilecekleri, sorabilecekleri bir alan açmaya ihtiyaç duyar. Bu çağ, büyük dinî gelenekler için büyük fırsatlar sağlayan alanlardan beslenir. Maneviyat Çağı, hiyerarşik, pederşahi ve kurumsallaşmış dinin temellerini sallandırmaktadır; vakti zamanında Protestanlığın yarattığı sarsılma gibi. Dinin temellerini değil. Hatta bütün dünyayı dine temel atacak şekilde yapılandırmaktadır. Doktrin ve akait anlamında Batı dünyasının sınırlarına hapsolup kalmış Hristiyanlığın özgürleşmesini ve yayılmasını, Batı-merkezcilikten arındırılmasını (*the de-westernization of Christianity*) Maneviyat Çağı’nın fırsatları olarak telakki etmektedir (Cox, 2009, s.173-177). Hem Hristiyanlık hem de çoğul anlamda inançlar için görkemli bir atılım imkânı hazırlayan bir alandır şehirler ve şehirleşmiş alanlar.

Şehre ve şehirleşmeye vurgu Harvey Cox külliyyatının mihenk taşıdır. Üretiminin genişlemesine rağmen odak noktası şehir ve şehirleşme üzerindedir. Cox’un külliyyatının sürekliliği ve bütünlüğü kentleşme sorunsalı takip edilerek oluşturulabilir. Yığınla makaleleri ve konferans metinlerini bir yana bıraksak bile, 1965’de yayınlanan *Secular City*, 1973’de yayınlanan *The Seduction of the Spirit*, 1984’de yayınlanan *Religion in the Secular City*, 1995’de yayınlanan *Fire From Heaven*, 2009’da yayınlanan *The Persistence of Religion* ve yine 2009’da yayınlanan *The Future of Faith* isimli kült kitaplarında temel analiz birimleri “kentsel mekân” ve “kentli insan”dır. Bu özelliğiyle ve sürekliliğiyle Cox’un külliyyatı sadece Din Sosyolojisine ve Teolojiye değil aynı zamanda Kent Çalışmalarına da özgün katkılar sunmaktadır. Tematik bir

bütünlüğe sahip olan Cox külliyyatı problematik bir sürekliliğe de sahiptir. Temel tezi hep aynıdır: Adına sekülerleşme denilen tarihsel süreçte din asla zayıflamadı, bilakis kudretli ve cihanşümül bir kıvama erişti.

Peki, zayıflayan neydi? Neyin uğruna kopuyordu bunca fırtına? Müesses din uğruna. Çatırdayan şey din değil; belirli sınırlar içinde hiyerarşikleşmiş, burada ve şimdiki haliyle kurumsallaşan dindir.

2.7. Bir Tanrı Olarak Piyasa

Cox'un 2016 yılında yazdığı kitabın başlığı *The Market as God (Tanrı Olarak Piyasa)*'dır. Piyasa incelemesine girişir Cox, ama piyasanın kendisini ululaştırmasından ötürü piyasaya dair yapılacak her analizin teoloji mahreçli olacağı sonucuna varır. 2016 tarihli bu kitabın ilk nüveleri 1999 yılında *The Atlantic Monthly* dergisinde yayınlanan aynı isimde ("The Market as God: Living in the New Dispensation") bir makaledir. Hem makale hem de kitapta aynı tez ileri sürülür: Ekonomi, teolojinin büyük öyküsünün kılık değiştirmiş halidir. Bu makalenin/kitabın tezimiz açısından kolaylaştırıcı bir işlevi vardır: Cox, burada ekonominin teolojik temellerini göstermek isterken aynı zamanda kendi teoloji düşüncesini de iş dünyasının ethos'u üzerinden yeniden anlatmaya koyulur. Bu yüzden Cox'un mezkûr metnini ana hatlarıyla da olsa, yakında inceleyeceğiz.

Cox bir arkadaşının tavsiyesiyle ekonomi alanında ne olur bittiğine yönelir. Başlarda endişeliydi "yeni" bir alana gireceği için ve hiçbir şey anlamayacağından korkuyordu (Cox, 2005). Ama çok geçmeden olayın aslı anlaşıldı:

Hiç bilmediğim ve keşfetmem gereken bir alanla karşılaşmayı umarken, sanki bütün bunları daha önceden biliyormuşum hissini veren bir duygu oluştu içimde. Newsweek ve Time dergilerinin ekonomi sayfaları, ya da Wall Street Journal'ın tüm satırları sanki Tevrat'taki *Tekvin* bölümünü, İncil'deki *Aziz Pavlus'un Korintoslular'a Mektubu*'nu veya Aziz Augustine'in *The City of God* kitabını çağırıyordu. Pazar reformlarını, para politikasını ve borsanın iniş çıkışlarını tanımlayan ifadeler, sanki insanlık tarihinin içsel anlamını anlatan o "büyük öykü"yü söylüyor, "işlerin

neden yanlış gittiğini" ve "bunları nasıl düzeltmek gerektiğini" fısıldıyordu. Bütün bunlar teoloji dilindeki "yaratılış mitolojisi", "cennetten kovuluş efsanesi" ve "kefarete doktrini"ne benziyordu. Sanki teoloji ekonomi sayfalarında tebdili kıyafetle takdim ediliyordu: "Servetin yaratılış hikâyesi", "devletçiliğin dayanılmaz ayartıcılığı", "meçhul ekonomik devrana esaret" ve en sonunda da "serbest piyasayla gelen selamet" vardı bu sayfalarda. (Cox, 2005, s.197)

“Gerçek hayatı” öğrenmek ve teoloji dünyasının “dışında” neler olup bittiğini kavramak için çıkarılan yolculuğun sonu gayetle bilindik bir havza idi Cox açısından. Ekonomi gazetelerinin her satırı ve her kavramın işaret ettiği nesnel ilişkiler Cox’u İncile, Aziz Pavlus’a götürüyordu. Bu literatüre kısa sürede vâkıf olan Cox, vukufiyetine kendi bile şaşar. Şöyle dile getirir şaşkınlığını:

Kısa sürede aşına olduğum bu ekonomi-teolojisi o kadar kapsamlıydı ki, şaşırdım kaldım. Kayıplara yönelik rahatlatıcı ayinler, girişimci Azizleri gösteren almanaklar, hatta teologların Eskatoloji (Kıyamet) öğretilerine benzeyen “tarihin sonu” öğretisi bile vardı. Merakım giderek artıyordu. Şaşırtıcı şekilde birbirine benzeyen bu doktrinleri sınıflandırmaya başladım ve sonunda sanki teolojinin bu ekonomi sayfalarına iştirilmiş olduğunu gördüm. Sanki karşımda Thomas Aquinas veya Karl Barth vardı. Sanki küçük düzenlemelerle bir "mızraklı ilmiyal"e dönüştürülebilecek türdendi bu sayfalar. (Cox, 2005, s.198)

Kendi içindeki olanca farklılığına rağmen bütün teolojik sistemlerin tepe noktasında Tanrı yer alır, bu o sistemin kutsalını belirtir. Ekonominin tepe noktasında ise Piyasa vardı. Cox, Piyasa kelimesi kasıtlı olarak büyük harfle yazar; amacı “bu kelimenin sahip olduğu gizeme ve iş adamları arasındaki saygınlığına” işaret etmektir. Hristiyan teolojisinde Tanrı’nın üç temel vasfı olduğunu belirtir Cox: O her şeye sahiptir (*omnipotent*), her şeyi bilir (*omniscient*) ve her yerdedir (*omnipresent*). Elbette ki bu üç nitelik insanın görme yetisinden uzaktır, çünkü Tanrı aşkındır; Tanrı’nın bu vasıflarını ancak iman edenler bilirler. Tanrı’ya hamledilen bu vasıflar aynıyle Piyasa için de geçerlidir Cox’a göre: “Aynen bunun gibi Pazar ekonomisinde de sanki ilahi vasıflar vardır ve biz faniler bu vasıfları her zaman göremeyiz. Ama görmesek de

bizden bunlara inanmamız, iman etmemiz beklenir. Yine bir ilahide söylendiği gibi, ancak *bu imanla bunların neden böyle olduğunu anlayabiliriz*” (Cox, 2005, s.198-199).

Cox, üretimin, ticaret yerlerinin, mübadelenin ve pazar ilişkilerinin insanlık tarihi kadar eski olduğunu kabul eder. “Ama [kapitalizm öncesi dönemlerde] Piyasa hiçbir zaman Tanrılaştırılmadı. Çünkü her zaman Piyasa’dan başka *değer* ve *anlam* merkezleri oldu” (vurgu Cox’a ait, Cox, 2005, s.199). Piyasa, o toplumun kurumları arasında alelade bir kurumdur. Fakat sonunda Piyasa fevkalade bir kurum haline geldi. Piyasanın başat ve diğer her kuruma hükümler olan bir kurum haline gelmesini Cox, ünlü düşünür Karl Polanyi’ye referansla açıklar.

Tıpkı teolojide olduğu gibi Piyasa’nın da başrahipleri, kâhin ve falcıları vardır. Onlar Piyasa’nın nabzını tutarlar, şefkat ya da gazaplı olup olmadığını gözlemlerler. Onların tembih ve uyarılarına aykırı hareket etmek, aforozu ve belki de lanetlenmeyi beraberinde getirir. Eğer bir hükümet Piyasa’yı kızdıracak bir politika benimserse, bu saygısızlığının cezasını fazlasıyla öder. Eğer Piyasa, mesela Asyalı gençlere sigara satışını helal görüyorsa, hiç kimse bu satışı sorgulamamalıdır. Çünkü Piyasa “Her Şeyi Bilen” bir kudrettir. Çünkü Calvin’in esrarengiz tanrısallık tezi gibi, Piyasa da esrarengiz bir bilgeliğe, bizim algılayamayacağımız bir hikmetli göze sahiptir, onun için de en iyisini O bilir. (Cox, 2005, s.202)

Cox ironik bir edayla sorar: “Acaba dini tenkit eden, dine kuşkuyla bakan o özgür düşünceliler şimdi neredeler? Sahte, riyakâr ve gösterişçi dindarlara karşı acımasızca bayrak açanlar, Piyasa dininde gördüğümüz gösterişçilik ve sahtekârlık karşısında neden susuyorlar?” Cox’a göre bu “özgür düşünceliler” susmak zorundadırlar zira tıpkı dindarlar gibi onların da “sorugulanamazları” vardır. Saçma ve anlamsız bile olsa Piyasa’nın gerçekliğinden sual edilmez, “[t]ıpkı Ortaçağlarda *“inanıyorum, çünkü saçma”* diyen Hristiyan teolog Tertullian (ö. 220-240?) gibi.” (Cox, 2005, s.203).

Piyasa dini ile geleneksel dinler arasında bir uzlaşma söz konusu olabilir mi? Cox’un bu soruya cevabı kesinlikle hayırdır. Hatta geleneksel dinlerin kendi aralarındaki ihtilaf piyasa diniyle arasındaki çatışmanın yanında hafif kalır. Ama Piyasa

dini ile geleneksel din arasında “aşılması zor bir çatışma” vardır Cox’a göre. Bu aşılması zor çatışmayı şöyle izah eder Cox:

Tüm geleneksel dinler insanoğlunun sonlu bir varlık olduğu ve dünyevi yatırımların da bir sınırının olması gerektiği öğretilerine sahiptirler. Bir Japon Zen üstadı ölüm döşeğindeyken müritlerine şöyle demiş: “Hayatta tek bir şey öğrendim: O da ne kadarın yeterli olduğu” Bu Zen üstadının Piyasa tapınağında maalesef yeri olmayacaktır. Çünkü bu tapınağın ilk Emri “Hiçbir zaman elindekiyle yetinme!”dir. Bu tapınağın müntesipleri yükselme veya genişleme ivmesini durdurduğu anda Piyasa’nın öleceğine inanırlar. Peki, Piyasa Tanrısı ölür mü dersiniz? Eğer ölürse, “Tanrı öldü!” diyen Nietzsche’nin yıllar sonra haklı çıkacağı bir gerçek. (2005, s.204)

Cox’a göre Piyasa dini, yani kapitalizm, ahlâkî ve dinî eleştirilerin kamusal alana girmesini engeller. Böylece daha adil ve daha eşit bir toplum kurulmasının önüne set çeker. Piyasa Tanrı’nın tahtını gasp etmekle kalmaz, insanı da Tanrısal bir şekilde köleleştirir. Cox, ekonomistleri yeni rahipler olarak nitelendirir. Weber kapitalizmin ruhunu Protestan ahlâkında aramıştı; ona göre kapitalizm Protestan ilkelerle aynı dünyevî eğilimlerden doğmuştur. Ama Cox’a göre durum hiç de öyle değildir. Cox, kapitalizmi Hristiyanlığın toplumsal ve eşitlikçi hedeflerinden ve yönlendirmelerinden bir kopuş olarak formüle eder. Bu anlamda Cox, kapitalizm ile sekülerleşmeyi bir ve aynı şey görmez. Bilakis, yeni nesil Hristiyanlara daha kamusal, daha eşitlikçi bir politik hat geliştirmeleri için uygun bir tarihsel ve manevi kavrayış sunmaktadır (Cox, 2009, s.134-140)

2.8. Cox’a Yönelik 3 İtiraz ve Cox’un Cevapları

Cox 1965’den beri zihinsel üretime devam eden bir teolog ve kamusal entelektüel olduğundan ötürü birçok tartışmaya dâhil olmuştur. Ve kendisine çokça eleştiri getirilmiştir. Cox kendisine yöneltilen birçok eleştiriye, üzerinden çok zaman geçirmeden cevaplayıp yeni tartışmaların (ve yeni metinlerin) fitilini ateşlemiştir. Cox’un en fazla ciddiye aldığı ve cevap verdiği eleştirileri üç isim üzerinden toplamak mümkündür. Bu isimler Pierre Hegy, Carroll Bourg ve Paul Lehmann. Eleştiriler ve cevaplar daha çok *Secular City* kitabı üzerinden döner ama bu eleştirilerin yankısı

Cox'un diğ er metinlerinde de kendisini hissettirir. Bu bölümde, mezkûr kişilerin eleştirilerini ve Cox'un yanıtlarını kısa başlıklar halinde inceleyeceğiz.

2.8.1. Pierre Hegy'nin İtirazları ve Cox'un Müdafaası

Hegy *Secular City* kitabının aynı zamanda bir sosyal teori kitabı olduğunu teslim eder ve Cox'un sosyal teorinin sahte evrenselciliğinden yalancı soyutlamalarından kaçınmak istediğini söyler. Bu anlamda Cox'u takdir eder. Ancak "modern teknolojinin muhatabı kimdir?" diye soru/itiraz yöneltir Cox'a. Cox, teknokentlerin oluşumunun insanın gelişimin bir fasılası olduğunu iddia ederdi. Dolayısıyla Cox'a göre şehrin insanı tarihsel bir öznedir. Ama Hegy şehrin devasallığı karşısında insanın yalnızlığı ve acizliğine vurgu yapar. Hegy'nin dikkat çektiğı yer modern dünya Cox' u anlamda "seküler" bir yer değıldir, insanların fetiş modasını devam ettirdiğini ve sosyal kurumları kutsallaştırdığını ileri sürer.

Peki, Cox bu itiraza ve soruya nasıl cevap verir? Cox'a göre teknokentsel mek ndaki özne hiçbir şeyi kutsal hale getirmez. Görünürdeki kutsallık Piyasa dininin kendi sorgulanmazlığını inşa etmesidir. Ayrıca, Hegy'nin kutsallaştırma dediğı şeye Cox manevilik der. Cox, sekülerleşme evresinde dünyanın ve dünyadakilerin her türlü kutsal ve fetiş karakterden arındırıldığını savunur *Secular City*'de. Ancak 90'larda kaleme aldığı metinlerde Cox, asr  insanın ne dinsel ne de din-dışı, ne kutsal ne de profan bir momentte durduğunu, manevi bir alanda yaşadığını iddia eder.

Hegy'nin ikinci bir itirazı daha vardır: *Secular City*'deki küresellik ve evrensellik iddiası burjuva diskurunun evrensellik iddialarındaki kusuru taşır. Cox bu eleştiryi kabul eder ve sekülerleşmenin getirdiğı evrensellik ve küresellik iddiasını revize eder. Burjuva diskuru ekonomik ilişkilerin dünyayı küresel bir kente çevireceğini iddia ederdi. Ama Cox'un iddiası dünyanın tek boyutlu ve tek sesli bir evrensellik değıl, çok sesli ve maneviyatın gelişmesiyle dinler arası diyalogun mümkün olacağı yönündedir.

2.8.2. Carroll Bourg'un İtirazları ve Cox'un Müdafaası

Bourg'un temel itirazı Hristiyan kişinin dünyayla kurduğu ilişkinin niteliğinin Cox'un metninde net olmadığıdır. Bu ilişki diyalektik mi olacaktır yoksa lineer mi? Başka bir ifadeyle, İsa'nın takipçileri modern dünyaya bir itiraz ve eleştiri ("diyalektik model") sunmaya mı çağırılmıştır yoksa uyum ve kabullenmeye ("lineer model") mi?

Cox, Bourg'un eleştirisini *Secular City*'nin tezlerini yeniden ifade etmek hatta yeniden savunmak için bir fırsat olarak gördüğünü ifade eder. Cox bu iki modeli de eklektik bir şekilde kullanır ve kendi yorumunun ikisinin kesişim kümesi olduğunu söyler. Cox'a göre, bu, hem evet'i hem hayır'ı gerektirir. Ancak bu "evet ve hayır" geleneksel Hristiyanlığın yahut kutsallığın iyi niyetli bir savunmasından kaynaklanmamaktadır. Bu "evet ve hayır", Hristiyanların sürekli gelişimine hizmet eder. Diğer bir deyişle, Hristiyanlık modernliğin her boyutuna her zaman karşı çıkmayı salık vermez. Cox'un eklektik modeli, yani eleştirelilik ve uyumu bir arada taşıyan modeli, bugünün ve yarının çoğulcu dünyasından Hristiyanlık kültürel inanç ve sosyal pratikleri özgürleştiren bir yapıyı teşvik eder. Bu modelin rehberi, Cox'a göre, Cardinal Lecaoru'nun işaret ettiği Hristiyanlığın gizemli çağrısı olmalıdır. Herhangi bir dönemde ve toplumda kilisenin doğası hakkında sorulması gereken soru şudur: Onun varlığı ve vaazı fakirlere iyi haber getirmiş ve köleleri özgürleştirmiş midir?

Bourg'un itirazı Cox'a sekülerleşmenin ve kentleşmenin gerilimlerini daha fazla hesaba katması için olanak sağlar. Çünkü artan kentleşme insan özgürlüğünün önüne ket vurma ve sosyal eşitsizliği daha da artırma riskini taşımaktadır. Cox bu itirazların işaret ettiği krizleri ve gerilim hatlarını *Future of Faith* kitabında zikrettiği Maneviyat Çağı döneminin sorunları olarak inceler ve Hristiyanlığın yaşayan dünyanın yaşayan sorunlarına bigâne kalmadığını gösterip farklı dini gruplar arasında ortak problemlere karşı ortak tavırlar geliştirebilme imkânının geliştiğini vurgular.

2.8.3 Paul Lehmann'ın İtirazları ve Cox'un Müdafaası

Lehman'ın Cox'a yönelttiği esas itiraz metodolojik bir itirazdır. O, Cox'un çalışmasını normatif sosyal teori olarak tanımlanan geleneğin bir devamı olarak görür.

Ne var ki Cox, normatif bir değerlendirme yaptığını reddetmez. Zaten böyle bir şeyi reddetmesi mümkün değildir. Zira bölümün başında Cox’u nitelendirirken onun aynı zamanda “kamusal entelektüel” olduğunun altını çizmiştik: kamusal meselelere müdahil bir bilgi üreten entelektüel yatkınlığa sahiptir Cox. Kendisi, Lehmann ile arasındaki farkı şöyle çizer: “Benim Lehmanla farklılığım Kalviznizm ile Quaker arasındaki farktan geliyor. Anabaptist olarak ben, biraz ütöpik kalırım” (Cox, 1984, s.23).

Cox normatif olmayan bir sosyal teorisinin mümkün olmadığını söyleyerek Lehmann’ın itirazlarına karşı kendisini savunur ve kurtuluş teolojisi çalışmalarını örnek gösterir. İlk olarak şunu vurgular: normatif sosyal teori inanç tarafından talep edilir. Dinin insan yaşamındaki yerinin sağlamlılığına dair büyük bir umut besler Cox. Bu pratik gerçekliğin oluşum zemini olarak “seküler şehri” görür ve modernlik tecrübesini ciddiye alır. Ona göre modern çağı ciddiye almayan bir teoloji bundan sonra gelecek olanları da ciddiye alamaz (Cox, 1984, s.24). Başka bir ifadeyle, normativite insanın ilk edimidir; sosyal bilimsel etkinlik normativiteden varestedir.

Ayrıca, Cox Amerika için toplumsal bir gereklilikten hatta sorumluluktan bahseder: Amerikalı Hristiyanların kendi kurtuluş teolojisini geliştirmeleri gerektiğini öne sürer. Halk dindarlığına dayanan bir kurtuluş teolojisine (Vaftizciler, Metodistler gibi) ihtiyaç olduğunu vurgular. Bu ihtiyacın elzem olduğunu belirtir. Çünkü hem Hristiyanlığın dinî geleneğinin köktenciler tarafından yutulmasına engel olunması gerektiğini hem de kurtuluş teolojilerinin karakteristiği olan popüler din biçimine Kuzey Amerika’nın gereksinimi vardır, der Cox (1984, s.25-26).

Cox, Lehmann’ın itirazlarına cevap verirken sadece metodolojik olarak kendini savunmaz aynı zamanda akademik üslup bakımından da kendini savunur. Cox’un yazıları akademik disiplinlerin alışlagelmiş iş bölümüne uymayan bir toplumsal söyleme sahiptir. Kutsal kitabın yorumu (tefsir), sosyoloji, coğrafya ve tarih felsefesi gibi disiplinlerden aynı anda istifade ederek yazılarını kaleme alan Cox, bu tarz bir tutumun gerekli olduğunu düşünür. Zira karmaşık, çok boyutlu ve ilişkisel bir hayat dinamiğini incelerken yalınkat, tek boyutlu ve statik bir akademik üslupla değerlendirilemez.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Bu tezin odak noktası Harvey Cox'un sekülerleşme teorisi ve düşüncesidir. Cox'un sekülerleşmeye dair düşüncelerinin bihakkın anlaşılması için sekülerleşme literatürünün panoramik bir değerlendirilmesi lazım gelir. Zira, Cox sekülerleşme hakkındaki ilk kitabını 1965 yılında kaleme almıştır ve günümüze kadar bu konu hakkında araştırma, inceleme ve polemik yazılarına devam etmektedir. Başka bir ifadeyle, müstakil bir Cox incelemesinin sekülerleşme literatürünü taraması zaruridir. Ayrıca, Cox'un düşüncesinin kıymet-i harbiyesinin anlaşılması için sekülerleşme literatüründeki diğer teorilerle mukayese edilmesi gerekmektedir. Bu mukayese Cox'un düşüncesinin özgün noktalarını belirginleştirmemize yardımcı olmuştur. Bu kısımda öncelikle tezin birinci bölümünün sonuçları ve çıkarımları özetlenecek, ardından tezin omurgasını oluşturan ikinci kısımdaki (ki ikinci bölümün tamamı Cox'un düşüncelerine ayrılmıştır) temel tartışmalar ve ulaşılan sonuçlar analitik bir şekilde sunulacaktır.

Çalışmamızın birinci bölümünde sekülerleşme olgusunu inceleyen diğer teoriler analiz edilmiştir. İlk olarak klasik paradigma anlayışı tartışıldı. Klasik paradigmanın tavrı dine karşıtlıktır ve ana tezleri şöyle ifade edilebilir: Modernite ile din arasında iflah olmaz bir uzlaşmazlık vardır; modern dönemde dinsel doktrinler ve pratikler gözden düşmüştür; siyasal, ekonomik ve aksiyolojik etkinliklerini kaybetmiştir. Klasik paradigmaya göre, teologların yerini bilim insanları, imanın yerini de akıl almıştır ve sekülerizm dinsel olan her şeyin içini boşaltmıştır. Dinsellik ve tanrısallık zayıflatılmıştır. Gerisi tarihin ve teknolojinin işidir, ilerleyen zaman içerisinde dinsellik ve tanrısallık tamamen yok olacaklardır. Teknoloji ilerleyip yaygınlık kazandıkça modernlik de yaygınlık kazanacaktır ve din artık tarih olacaktır. Bu paradigmanın savunucularına göre din sadece insanlığın hatalı bir bilinç sonucu başvurdukları bir alan değil aynı zamanda da kötü bir şeydir. Bu yüzden insanlığın dinden kurtarılması gerekmektedir. Nitekim sekülerizmin bir ideoloji olarak algılanmasının başat sebebi dine yönelik geliştirilen bu kesif reddiyedir. Bu paradigmaya göre sekülerleşme son adımda varacağı yer dinden arındırılmış bir toplumdur.

Klasik paradigmanın önde gelen iddiası “Tanrı Öldü” tezidir. “Tanrı öldü” tezi klasik paradigma savunucularının elinde sloganik bir hüviyet kazanmıştır. Örneğin, Steve Bruce 2002 yılında yayınladığı *God is Dead* [Tanrı Öldü] isimli kitabında klasik paradigmaya yöneltilen eleştirileri değerlendirir ve bir kez daha dinin modernite karşısında mahkûm edildiğini ifade eder.

Klasik paradigma içinde yer alan bütün sekülerleşme ve sekülerizm tanımlamaları temelde üç kavrama dayanır: (i) Rasyonelleşme, (ii) tarihsel çağlar arasındaki evrimsel farklılaşma, (iii) baştan sonra dünyevileşme. Bu üç kavramın kullanım şekli ve kavramlardan anlaşılan şey ortaktır. Bu paradigmaya göre, ilk olarak, modern çağ rasyonelleşmenin azamî düzeyde yaşandığı çağdır ve rasyonel birey artık gözünü açmıştır, dinle ilişkisini kesmiştir.

Klasik paradigmanın yöntemi ise ampirisizm olarak tanımlanabilir. Bütün analizler yalınkat bir ontolojiye (ampirik verilere) dayanarak yapılır. Bu paradigmanın temsilcileri modern toplumda dinin ve kilisenin etkisinin azaldığını ve gücünün zayıfladığını dile getirdiklerinde şu kıstasa başvurulur: Kiliseye giden ziyaretçi sayısındaki düşüş. Gözlem ve deneyleri ampirisizm ile sınırlıdır ve beş duyu organına dayanır. Beş duyu organının ötesinde başka bir gerçeklik düzeyinin olduğunu kabul etmezler. Bu tür ampirisist değerlendirmeler sonucunda, modern toplumda insanların dindar olmadığı çıkarımı yaparlar. Bir veya birkaç ampirik gösterge üzerinden yapılan bu değerlendirmeler aynı zamanda indirgemecidirler. Kiliseye giden kişilerin sayısının 100 yıl öncesine göre azaldığını varsaysak bile, bu, dinin etki gücünü yitirdiğine yeter sebep değildir çünkü kiliseye (ve diğer ibadet mekânlarına) gitmek dindarlığın bir göstergesidir yalnızca; dindarlığın bir parçasıdır, tamamı değildir. Klasik paradigma indirgemeci olduğundan ötürü parça-bütün arasındaki ayrımı da yok sayar ve bir parçanın eksikliği veya o parçadaki değişimleri, bütünün yokluğu olarak idrâk eder.

Ayrıca klasik paradigmanın temsilcileri klasik sosyal teorisyenlerin ayrımlarını kullanırlar. Durkheim’ın mekanik toplum ve organik toplum ayrımını, Tönnies’in cemaat ve cemiyet ayrımını, Weber’in, Marx’ın ve Simmel’in modern insanın zihinsel ve ruhsal kodlarını açıklamak için oluşturdukları kavramları, tipolojileri ve formülasyonlara referans verirler. Ancak bir farkla: Klasik sosyal teorisyenlerin

toplumsal değişmenin niteliğini ve yönünü anlamak için kurdukları “ideal tipleştirmeleri” klasik sekülerleşme paradigmalarının elinde *gerçek* tipleştirmeymiş gibi işlev görür. Klasik sosyal teorisyenlerin toplumsal değişme olgusunu açıklamak için başvurduğu analitik ayrımlar evrimci, ilerlemeci, etnosentrik ve pozitivist kodlara kurban edilir. Kavramsal ayrımların bağlamı çarpıtılır ve içi boşaltılır. Örneğin, Tönnies’in cemaat-cemiyet analitik ayrımı, Wilson’un elinde dinî toplum ile dinsiz toplum arasındaki ayrım olarak işlevselleştirilmiştir (Wilson, 1985). Bir başka örnek vermek gerekirse, Nietzsche’nin “Tanrı öldü!” sözü Batı felsefesinin (daha doğrusu Platonculuğun) temel itkisi olan “felsefi hakikat istenci” arayışın artık son bulunduğunu ifade ederken Bruce’un elinde bu felsefi sorunsal bağlamından kopartılıp ateist bir çığlık haline getirilmiştir (Bruce, 2002).

Klasik sekülerleşme paradigmasının bir başka niteliği ise kurumsalcı olmasıdır. Bu paradigma içinde düşünöenler siyasal otorite (daha doğru bir ifadeyle, ulus-devlet) ile sekülerleşme arasındaki sıkı bağlara dikkat çekerler. Onlara göre dinî kurumlar siyasî otoriteler tarafından devralınmıştır. Klasik sekülerleşme paradigmasının ideolojik programı burada kendisini dışa vurur: *sekülerizm*. Sekülerizm, bütün modern dünya görüşlerine kaynaklık eden bir *siyasal kategori* olarak irdelenir. Bu düşünürlerin elinde “Seküler-olan” bir *bilgi kategorisi* değildir, normatif muhtevaya sahip bir devlet programı ile karşı karşıyayızdır. Sekülerizm ideolojik bir hareket olduğundan ötürü bu kurumsal arka planı sürekli vurgularlar; modern dünyayı kurumlar üzerinden okudukları gibi modern-öncesi dünyayı da kurumlar üzerinden (kilise) okurlar.

Son olarak, klasik paradigmacıların bir niteliği de kendiliğindenci olmasıdır. Sanki dinî kurumların bağımsızlıkları ve otoriteleri kendiliğinden bir şekilde siyasal otoritelere devredilmiş gibi düşünürler. “Sekülerleşme”yi tarihsel dönüşümün doğal bir sonucu ve salt düşünsel bir dönüşüm olarak okurlar. Oysa dinî kurumlar ile siyasal otorite arasında yaşanan büyük ve uzun erimli bir mücadele sonucunda bu yetki devri yaşandı. Dahası, klasik paradigmacıların modern dönemde kendiliğinden ve doğal bir dönüşüm olarak varsaydıkları “sekülerleşme”, haddizatında, ulus-devletin egemenliğinde ve himayesinde gelişen birtakım kurumlar eliyle uygulamaya konulan bir programdır.

Birinci bölümün ikinci kısmında klasik paradigmanın gözü kara bir eleştirisine dayanan bir düşünce akımına da yer verildi: “Yeni paradigma” olarak isimlendirilen bu ekolde yer alanlar sekülerleşme olgusunu kabul etmektedirler ama sekülerleşmenin “dinin sonu” olmadığını vurgularlar. Onlara göre, modern toplumda bireyler kişisel dindarlığa yönelmişlerdir. Klasik paradigmaların kurumsalcı yaklaşımına karşı olarak dindarlığın bireysel boyutlarını ön plana çıkarırlar.

Yeni paradigma, isminin de imlediği gibi, eski yani klasik paradigmanın bütün argümanlarına cephe açar. Bu anlamda, yeni paradigma ekolü tepkici ve eleştireldir. İlk olarak, klasik paradigmacıların kurduğu sekülerleşme ile din arasındaki negatif ilişkiyi reddederler ve gerçek verilere dayanmadığını iddia ederler. Sekülerleşmenin dinin gerileyişi, dinin yok oluşu anlamına gelmeyeceğini vurgulayan yeni paradigmacılar bunun aksini savunurlar: sekülerleşme ile birlikte dinî cemaatler oluşmuştur ve yeni dinî yapılanmalar ortaya çıkmıştır. İlâveten klasik paradigmayı savunan düşünürlerin “dindarlığın azaldığı” iddiasının da tarihsel olarak delillendirilemeyeceğini vurgularlar. Bu konuda Stark ve Bainbridge şunları ifade eder: “Biz eğer insanların yüzyıl öncesine göre şimdi daha az dindar olduklarını söylersek, o zaman hem dinin farazi bir tanımlamasından hareket etmiş, hem de yüzyıl önce insanların ne kadar dindar olduğunu bildiğimizi ifade etmiş oluruz” (1987, s.127).

Yeni paradigma, klasik paradigmanın ana özelliği olan kurumsalcı perspektifi de reddeder. Onlara göre, klasik paradigma dini ve dindarlığı kurumlardan ibaret görür. Oysa kurumlar dinin sadece bir parçasıdır. Parçanın yapısındaki ve gücündeki seyrelmenin bütünü etkileyeceği doğrudur ama parçanın yokluğu bütünü yok etmez, bilakis bütünün kendisini yeniden üretmesi için başka parçalarca ikame ve tekmil edilmesini sağlar. Hristiyanlık bağlamında konuşacak olursak, Kilise kurumu tarihsel süreç içerisinde dünyevî iktidarını kaybetmeye başladığı bir realitedir, fakat Luckmann’ın da belirttiği gibi dünyevî gücünü kaybeden “Hristiyanlık” değil, “ruhban sınıfı”dır (2003, s.33). Peki, bu kurumsal zayıflama hangi yönden bir yoğunlaşma ile sonuçlanmıştır? Dinin bireyselleşmesi ve insanın anlam arayışının esas başvuru merkezi olmasıyla. Başka bir ifadeyle, dindarlık modern dönemde hiç olmadığı kadar bireyselleşmiş ve insanın anlam arayışının güçlü bir adresi olmuştur.

Yeni paradigmayı savunan teorisyenlere göre sekülerleşme, “dinî çöküş” değil “dinî değişim” anlamına gelir. Dinî kurumların ekonomik ve politik alanlarda etkisini yitirmesi bu değişime kaynaklık etmiştir. Dinin kurumsal zayıflaması onun sonu değil farklı alanlarda yoğunlaşmasına sebebiyet vermiştir. Hangi alanlar? Toplumsal ve bireysel alanların mikro ilişkilerinde din daha fazla hâkim olmuştur. Toplumsal alanda yeni dinî cemaatleşmelere ve yeni inanç ve ibadet şekillerine dönüşmüştür. Modern dönemde, din maneviyat arayışının en etkili adresi olmuştur. Ki bu realiteye dayanarak Harvey Cox içinde yaşadığımız çağı “Maneviyat Çağı” olarak tanımlar (Cox, 2009). Devletten, politik toplumdan, yani ekonomi-politik alanlardan geri çekilen din kendisini etkin bir şekilde sivil toplumda gerçekleştirmiştir.

Yeni paradigmacılar dinin yok olmadığını tespit etmekle kalmazlar, klasik paradigma içerisinde düşünen teorisyenlerin dini yok etmek istediklerini ifade ederler. Bununla, klasik paradigmacıların ideolojik ve doktriner yönlerini ifşa eder. Klasik paradigmanın bu ideolojik yönü Cox’u *sekülerizm* ile *sekülerleşme* ayrımı yapmaya götürmüştür.

Son olarak, yeni paradigmacıların dinin modern toplumdaki güçlü yerini vurgulamasını bir eğretilen ile ifade edebiliriz. Ayrandaki yoğurt veya meyvedeki vitamin. Nasıl ki ayrandaki yoğurdu göremeyiz ama ölçebiliriz, nasıl ki meyvedeki vitamini dokunamayız ama onun gerçekliğini ölçeklendirebiliriz, dinin modern toplumdaki varlığını da (klasik paradigmacıların sahip olduğu gibi) ampirist ve yassı ontolojiye dayanarak ispat edemeyiz. Modern dönemde din, Luckmann’ın (2003) terimleriyle, “görünmeyen din” haline gelmiş ve toplumsalın bütün dokularında yer tutmuştur. Bu, dinin yokluğu değil, dinin yeniden üretimidir: Güçlü ve kesif bir yeniden üretim. Bu yeniden üretimin merkezinde kurum yoktur, birey vardır ve çağımızın en temel karakteridir. Bu karakteristik yapıyı formüle etmek için Ferry ve Gauchet (2005) bireyin merkezde olduğu bir “dinsellik”ten bahseder.

Birinci bölümde, ayrıca, üçüncü bir paradigmatic çerçeveden de kısaca bahsedilmiştir. “Eklektik paradigma” olarak tabir edilen bu yaklaşım, klasik paradigmanın ve yeni paradigmanın indirgemeci yönlerini eleştirip bu iki paradigmayı mezcetmeye çalışırlar. Eklektik paradigma, Batı dışındaki toplumları ve dinî hareketleri

dikkate alır. Hâlâ oluşumunu tamamlamayan ama “paradigma” olarak tabir edilen bu yaklaşım, tezimizde, yeni paradigmanın gözden geçirilmiş eleştirel bir versiyonu olarak ele alındı.

Tezin ikinci bölümünde Cox’un sekülerleşme düşüncesi, kavramsal çerçevesi ve teorisindeki gerilim hatları tartışılmıştır. Ulaşılan sonuçlar aşağıdaki gibi izah edilmiştir.

Cox 1965 tarihli *Secular City* kitabıyla sekülerleşme literatürüne müdahalelerde bulunur. Üstelik bu müdahalesi sadece sekülerleşme literatürüne değil aynı zamanda kamusal alana yöneliktir. Cox, Hristiyan teologların modern yaşama dikkate değer cevaplar üretmesi gerektiğini düşünür. Bu, Hristiyanlığın özel alandan kamusal alana yayılması çağrısıdır. Cox sadece teorik bir çağrı yapmaz, pratik bir etkinlik de gösterir. Kendisi meslekten bir akademisyenlikle yetinmez, etkisi akademinin dar koridorlarının ötesine geçmiştir ve başından beri kamusal alanda faal bir entelektüeldir. Bu faaliyetleri Amerika’daki sol ve liberal cenahın dikkatini çekmekle kalmamış, ona uluslararası bir tanınırlık getirmiştir.

Cox sekülerleşme teorisini oluştururken en başta “sekülerizm” ile arasına bir set çeker. Bu kavramın hem bilimselliğini sorgular hem de bu kavramın sözcülüğünü yapanların politik programını reddeder. Disiplinler arası bir yaklaşıma sahip olmakla beraber sosyolojik perspektiften (hassaten Weberci yöntemlerden ve kavramsallaştırmalardan) beslenen Cox, ideolojik bir yaklaşım olan sekülerizmi sadece aldığı son ekten (-izm) ötürü değil, aynı zamanda, kurumsalcı yaklaşımından ötürü de teorik çerçevesine dâhil etmez. Bu anlamda yeni paradigmacılarla ortak bir tavra sahiptir. Cox, “seküler”i bir bilgi kategorisi olarak ele alır. 1965’deki ilk metninden itibaren, din (daha özelde Protestanlık) ve modernlik arasındaki ilişkiyi toplumsal uzam değişkeni üzerinden ele alır. Cox, din ve modernlik arasındaki ilişkisini kentleşme ve kentlilik birimleri üzerine kurar ve bu birimler üzerinden Hristiyanlık tarihini yeniden okur. Yaptığı okuma sonucunda, dinsel doktrinlerin kendilerini toplumsal mekânda, özellikle de kozmopolit kent mekânlarında güçlü bir şekilde açığa vurduğunu ifade eder. Bireyin kutsallık ve özgürlük deneyiminin yoğurulduğu ve biçim aldığı alanlar

olarak gördüğü kentsel uzamları, aynı zamanda, ahlâkî kişiliğin oluştuğu karşılaşma mekânları olarak inceler.

Cox sekülerleşme teorisini inşa ederken Avrupa merkezci perspektifin dışına çıkmış ve Amerikan tecrübesini dikkate almıştır. Avrupa'nın sekülerleşme ve modernleşme tecrübesinin arka planında kilise, politika, sağlık, hukuk, eğitim, askeriye gibi kurumlar iç içeydi. Kilisenin diğer kurumlar üzerinde bariz bir egemenliği vardı, sistemik bir yapı hâkimdi. Kilisenin otoritesi sarsılınca sistemin bütün yapısı değişti. Avrupa'da Kilise'nin sistemden çıkması köklü değişimler ve sarsıntılar yarattı. İlaveten, bu tarihsel tecrübe ve sistemik deprem sekülerleşme ile din arasında uzlaşmaz bir çelişki doğurdu. Ama Amerika'da sosyo-tarihsel arka plan bir hayli farklıydı. Amerika'da kilise ile devlet daha en baştan yapısal olarak ayrı kurumlar olarak inşa edilmişti. Bu farklılık, Kilise ile politik iktidar arasında yıkıcı bir güç savaşı doğmasının önüne geçtiği gibi, aynı zamanda, Avrupa'da vuku bulan sekülerleşme tecrübesinden bambaşka bir tecrübe ve bağlam ortaya çıkardı (Swatos ve Christiano, 2002, s.100). Amerika'daki bu tarihsel arka plana dayanarak düşünen Cox sekülerleşmeyi, dinden ve Tanrı'dan uzaklaşmak olarak anlamaz. Bilakis bu iki olgu arasında pozitif bir rabıta kurar. Sekülerleşmeyi tarihsel bir süreç olarak değerlendiren Cox, bu süreci “insanın kendisini pasifleştiren düzen ve baskılardan özgürleşmesi” olarak tanımlar (1990, s.75). Ona göre, sekülerleşmeyle birlikte insan, “Tiran Tanrı'dan” kurtarılmıştır. İnsan kendisini sekülerleşme vasıtasıyla ispat eder ve insan-olmanın sorumluluğunu alır: Tanrı'nın kelimine ve hitabına muhatap olan insanın sorumluluğu. Seküler-öncesi dönemlerde insan, Cox'a göre, taşların ve derelerin canlı olduğu (*animistic*) ağaçların ve vadilerin şeytanlarla, cinlerle dolup taşıdığı “büyülü bir bahçede” yaşamaktaydı (1990, s.19). Sekülerleşme süreci, insanın büyüli bahçelerden çıkıp gerçek dünyada özgürlüğünü kazanma sürecidir Cox için. Sekülerleşme, yani insanın insanlığını dünyasal bir gerçeklik içinde kavraması süreci, “Kitab-ı Mukaddes ile başlamıştır” (Cox, 1990, s.15). Ona göre, Kitab-ı Mukaddes'in birinci katkısı, doğanın büyüünün bozulmasıdır (*disenchantment of nature*). Bu katkıyı Tanrı-doğa ayırımına dayanan Yaratılış Nazariyesi ile açıklar Cox. Kitab-ı Mukaddes kaynaklı ikinci önemli katkı, politikayı kutsallıktan uzaklaştırılmasıdır (*desacralization of politics*). Bu katkıyı ise Exodus'u [Mısır'dan Kitlesele Çıkış Olayını] örnek vererek açıklar. Ona göre Exodus,

kutsal bir politik düzenden kurutuluşun simgesidir. Cox üçüncü önemli katkısı ise değerlerin takdisiyetten arındırılması (*deconsecration of values*) tanımlar. Bunun İbranî gelenekteki somut karşılığı olarak Sina’da karşılıklı ahit sonucu putların yasaklanmasını (*Sinai Covenant*) gösterir. Sonuç olarak, Cox’un düşüncesinde sekülerleşme negatif bir anlama sahip olmadığı gibi, bütünüyle Kitab-ı Mukaddes’in nevi şahsına münhasır bir sonuçtur (Cox, 2013, s.43). Sekülerleşmenin köklerini Yahudi-Hristiyan geleneğine dayandırmakta Cox yalnız değildir. Kendisiyle birçok konuda uzlaşmamasına rağmen Peter L. Berger de sekülerleşmenin köklerini Eski Ahit’e dayandırır (2015).

Sekülerleşme ile Hristiyanlık arasındaki teşvik ve tazyik edici bağlantıyı kurduktan sonra Cox, sekülerleşme ile kentleşme sıkı bir bağ kurar. Öyle ki sekülerleşme teorisinin gelişimi ile kentsel mekânın tarihsel gelişimi arasında bir koşutluk kurar. Cox’un insan modeli, mekândır: Mekân üzerinde oluşmuş insandır. Bu anlamda Cox, konum ile perspektif arasında çok iyi örülmüş bir model kurar. Cox bir perspektivist değildir; ona göre perspektif, mekânsal koordinatlarca belirlenmiştir. Yaşadığınız kentin karakteristik yapısı düşüncelerin ve inançların formunu ve içeriğini bir arada kurar. Cox, insan zihninin gelişimini evrimsel bir yaklaşımla inceler ancak zihinsel değişim ve dönüşümlerin kentsel mekânın değişim süreçleriyle kurulduğunu savunur. Ona göre insanlık üç farklı kentsel mekân düzeneğinde hayatını geçirmiştir; Kabilevî yerleşim yerleri, polis (şehir devletleri) ve teknokent. Bu üç farklı yerleşim düzeni aynı zamanda dinî düşüncenin üç düzeni olarak ele alınır. Kabilevî yerleşim yerlerinde yaşanan insanlık evresini “preseküler insan” olarak tanımlar; bu insan aşiret nizamı içinde yaşar ve bütün etkileşim ağları akrabalık temellidir. Preseküler insanın inanç sistemleri hayaletlerle, şeytanlarla, kötü ruhlarla, şamanlarla, sihirbazlarla, mitlerle temsil edilir. İkinci kentsel mekân olan polis, kabile ile teknokent arasında bir ara kategoridir. Teknokent ise, Cox’un anladığı ve kariyeri boyunca anlattığı, seküler şehrin kendisidir. Cox’a göre teknokentin (“seküler şehrin”) dört bariz karakteri vardır: belirsizlik/anonimlik, hareketlilik/mobilite, görecelilik/rölativite ve dünyevilik/profanlık. Cox, Tanrı ile “hakiki” bir ilişkinin ancak ve ancak seküler bir düzlemde kurulabileceğini savunur. Ayrıca Cox’a göre, sekülerleşme bitmemiş bir süreçtir ve sekülerleşme eğilimin “yarının teknolojik şehir toplumunda [bile] tersine dönmesi beklenemez” (Cox, 2013, s.37).

Pekâlâ, seküler şehirde din ve Tanrı nerededir? Klasik sekülerleşme paradigmasına göre Tanrı şehirden kovulmuştur. Bu paradigma, kent yaşamını modern ve din-dışı bir çerçevede ele aldığı için Tanrıya şehirde yer vermez. Fakat Cox, Tanrı'nın egemenliğinin en yalın ve dolaysız bir şekilde şehirde kurulduğunu, şehrin insanın kalbinde Tanrı'nın sesinin yankılandığını savunur.

İkinci bölümde ayrı bir başlık altında seküler şehirde Tanrı'nın yerine dair tartışma yapıldı. Bu kısımda Cox'un "Tanrı öldü!" tezini savunan teorisyenlerle giriştiği polemiklere de yer verildi. Cox'a göre seküler şehirde Tanrı'yı konuşmak demek üç temel sorun alanını birleştirmek demektir: Sosyolojik sorun, Politik sorun ve Teolojik sorun. Seküler şehirde Tanrı "hakkında" konuşma meselesi Cox'un *Secular City* kitabının 1965 tarihli baskısında *nihai çözüme* kavuşturduğu bir mesele değildir. Bu baskıda Cox, Tanrı hakkında konuşmak için hangi koşulların sağlanması gerektiğini ifade etmiştir. Ancak *Secular City*'nin 1990 yılındaki özel baskısı için kaleme aldığı kapsamlı önsözde ve sonraki tarihlerde yazdığı metinlerde "Tanrı hakkında konuşma" sorununu farklı bir şekilde analiz etti. Bunun için ilk önce Hristiyanlık tarihini üç döneme ayırarak okudu. Üç dönemin ilk ikisi "İman Çağı" ve "İnanç Çağı" olarak tanımladı ve şimdilerde üçüncü çağa, yani "Maneviyat Çağı"na girdiğimizi vurguladı. Tanrı hakkında konuşmak ancak ve ancak maneviyat çağında mümkündür Cox'a göre.

Cox "Maneviyat Çağı"nı 20. yüzyılda başlayan ama insanlık olarak topyekûn bir geçiş yapmadığımız bir çağ olarak tanımlar –bazı insanların "İnanç Çağı"na yapışıp kaldıklarını" söyler. Ona göre, Maneviyat Çağı'na geçişi hızlandıracak en önemli unsur şehirdir. Yoğun karşılaşmaların ve muazzam derecede hareketliliğin mekânı olan şehir topluluklar için birbiriyle taban tabana zıt imkânlar sunar: Hem fırsat hem tehlike hem çatışma hem kesişme hem taassup hem yenilik. Bu zıt imkânlardan hangisinin gerçekleşeceği kentsel alanlara bağlıdır.

İkinci bölümde ayrıca Cox'un 2016 yılında yazdığı kitap özel olarak incelendi. Bahsi geçen kitap *The Market as God (Tanrı Olarak Piyasa)*'dir. Cox'un vardığı sonuç, piyasaya dair yapılacak her analizin teolojinin pelerinine büründüğüdür. Yaptığı incelemeler sonucunda Cox'un fark ettiği şey şudur: Ekonomi, teolojinin büyük öyküsünün kılık değiştirmiş halidir. Bu kitabı yazarken iki amacı birden gerçekleştirir

Cox. İlk amaç görünürde olandır: ekonominin teolojik temellerini izhar etmek. İkinci amaç ise incelikli bir yoldan ve ustalıklıla gerçekleştirilir: Kendi teoloji düşüncesini iş dünyasının ethos'u üzerinden anlatmak.

Cox'a göre, kendi yaptığı tarzda bir teoloji ne ihanettir ne de yanlışır. O yüzden Cox kendisinin nostaljiye de küçümsemeye de prim vermediğinin altını çizer. Ona göre sekülerleşme takdir ve hayranlık uyandırır. Bu, muhteşem ve sıkça ilham alınan bir girişimdir. Sekülerleşme, Hristiyan tarihinin parlak bir bölümüdür.

Modern dünyanın sonunun tartışıldığı ve postmodern dünyanın kavramsallaştırıldığı bu dönemde farklı bir teolojiye ihtiyaç vardır Cox'a göre. O kendi ürettiği külliyyatın böylesi farklı bir teolojinin nasıl oluşturulacağına ve nereden gelmesi gerektiğine dair öneriler olduğunu savunur. Ayrıca, modern dünyanın liberal mirasıyla birleştirilmediği müddetçe modern çağın sorunlarına ciddiyetle cevap veremez. Cox açısından, sadece modern çağı ciddiye alan bir teoloji bundan sonra gelecek olanları ciddiye alabilir ve hiç kimse, daha önceki dönemlerde tecrübe edilmemiş olan seküler şehrin ötesine geçemez (1985, s.127).

Nietzsche gibi Hristiyanlık düşmanı ile Cox gibi Hristiyan teoloğunu buluşturan şey şudur: Tanrı'nın ölümüne zemin oluşturan şeyler Hristiyanlığa mündemiçtir. Nietzsche, "bu semptomları üreten "hastalık", zaten Hristiyanlığın içinde bulunuyordu" (2008, s.33) derken Cox'un "sekülerleşme Hristiyanlığın beklediği ve arzu ettiği bir şeydir" önermesini 100 yıl öncesinden doğruluyordu. Tek farkla: Nietzsche'nin "hastalık" dediği şey, Cox'da olumlanır.

Bir benzetme yaparak diyebiliriz ki Nietzsche'nin kıta Avrupalı vaveylasına Amerikanca şöyle cevap verebilir Cox: *Tanrı öldü, yaşasın Tanrı!*

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmadi, E.Ş. (2016). Bir Sekülerleşme Teorisi Olarak Varoluşsal Güvenlik Teorisinin Analizi. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE.
- Ahmadi, E.Ş. (2018). Sekülerleşme: Soykütüksel Bir İnceleme. *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1.1, 57-70.
- Akyüz N. ve Çapcıoğlu İ. (Ed.) (2012). *Din Sosyolojisi*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Altıntaş, R. (2005). *Din ve Sekülerleşme*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Asad, T. (2007). Sekülerliğin Biçimleri, F. B. Aydar (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Aydın, M. S. (2001). “Dünyevileşme”. *İslâmiyat*. 4.3, 13-17.
- Bauberot, J. (2008). *Dünyada Laiklik*. E. C. Gürçan (çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Baudrillard, J. (2012). *Karnaval ve Yamyam*. O. Adanır (çev.), İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Bellah, R. N. (1970). *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-traditional World*. New York, NY: Harper and Row.
- Berger, P. L. (2000). *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*. A. Coşkun (çev.), İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Bilgin, N. (1990). “Fiziksel Mekândan İnsani Ya Da İnsanlı Mekâna”, *Mimarlık Dergisi*, 241, 28.3, 62-65.
- Bruce, S. (2002) *God is Dead: Secularisation in the West*. Oxford: Blackwell.
- Bruce, S. (2011). *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Canbolat, M. (2007). Hukukî Açıdan Sekülerizm ve İslâmiyet. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi SBE.
- Casanova, J. (2014). *Modern Dünyada Kamusal Dinler*. M. M. Şahin (çev.), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Cox H. ve Ellsberg R. (2016). *A Harvey Cox Reader*, Cambridge: Orbis Books.
- Cox, H. (1965). *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York: Macmillan.

- Cox, H. (1985). *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*. New York: Simon & Schuster.
- Cox, H. (1990). *The Secular City: Secularization and Urbanization in the Theological Perspective*. New York: Collier Books Macmillan Publishing Company.
- Cox, H. (2005). “Piyasa Tanrısı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 5.1, 197-204.
- Cox, H. (2009). *The Future of Faith*. USA: Harper One.
- Cox, H. (2014). “The Sacred in the Secular City: A Conversation With Harvey Cox.” *Faith and Form Journal*, by Michael J. Crosbie. 47.3.
- Cox, H. (2016). *The Market as God*. USA: Harvard University Press.
- Cupitt, D. (1984). *Sea of Faith*.
- Çelik C. (2018) Sekülerleşmenin Kuramsal Sosyolojik Serüveni, *Journal of Islamic Research*, 28.3, 209-23.
- Davie, G. (2005). *Modern Avrupa’da Din*. A. Demirci (çev.), İstanbul: Küre Yayınları.
- Dobbelaere, K. (2018). “Sekülerleşme Kavramı: Bütüncül Bir Perspektife Doğru”, C. Özel (çev.), *Journal of Islamic Research*, 29.3, 667-82.
- Ertit, V. (2014). *Sekülerleşme: Dinden Uzaklaşmanın Hikâyesi*, İstanbul: Liberte Yayınları.
- Ferry, L. ve Gauchet, M. (2005). *Dinden Sonra Dinsellik*. C. Utku, (çev.), İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Flanagan, K. ve Jup P. C (2007). *A Sociology of Spirituality*. Aldershot.
- Foucault, M. (1984). “*Des Espaces Autres*” *Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias*. Architecture /Mouvement/ Continuité. J. Miskowiec (çev.)
- Fuller, A. E. ve Tyrkus, M. J., (Ed.). (2011). “Harvey Cox”. *Contemporary Authors*, New Revision Series. Michigan: Gale. 78-83.
- Fuller, R. C. (2001). *Spiritual But Not Religious: Understanding Unchurched American*, New York: Oxford University Press.
- Gauchet, M. (2000). *Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi*. Mehmet Emin Özcan (çev.), Ankara: Dost Kitabevi.
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel-Kimlik*. Ü. Tatlıcan (çev.), İstanbul: Say Yayınları.

- Gorski, P.S. (2000). "Historicizing the secularization debate church, state and society in late medieavel and early modern Europe, ca. 1300 to 1700", *American Sociological Review*, 65.1, 138-168.
- Hadden J. K. (2002). "Sekülerizmden Dönüş", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, A. Köse (hızl. ve çev.), İstanbul: Ufuk Kitapları, 123-159.
- Hadden, J.K. ve Shupe A. (1989). "Desacralizing Secularization Theory", *Secularization And Fundamentalism Reconsidered, Religion and the Political Order*, Volume III, (Ed.) J.K. Hadden ve A. Shupe, New York: Paragon Hause, 3-27.
- Hamilton, M. (2001). *Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, London: Routledge.
- Harvey, D. (2013). *Sosyal Adalet ve Şehir*, M. Morali (çev.), İstanbul: Metis Yayınevi.
- Hasanov, B. (2018). "Dinin Toplumsal Boyutunun İncelenmesinde Yorumlayıcı Yaklaşımın Kullanımı: İmkânlar ve Sınırlar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7.2, 1307-1319.
- Hervieu-Léger, D. (2004). "Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26.1, 45-58.
- Iannaccone, L.R. (1997). Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion. L.A. Young (Ed.) *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, içinde. New York: Routledge, 25-44.
- Kaya, T. (2012). "Yıkıma Karşı Dayanışma", www.dikmenvadisi.org (son erişim 13.05.2020).
- Kirman, M. A. (2010). *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*. Ankara: Birleşik Yayınları.
- Kitcher, P. (2011). Challenges for secularism. G. Levine (Ed.), *The joy of secularism: 11 essays for how we live now* içinde. Princeton, UK: Princeton University Press, 24-56
- Köse, A. (2002). *Sekülerizm Sorgulanıyor*. İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Köse, A. (2005) . *Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar*. MAM Divan Toplantıları, (27 Aralık 2005).
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*, London: Blackwell.
- Luckmann, T. (2003). *Görünmeyen Din*. A. Coşkun ve F. Aydın, (çev.), İstanbul: Rağbet Yayınları.

- Mark C. Tylor (Ed.), (1998). *Critical Terms for Religious Studies*. London: The University of Chicago.
- Martin, D. (2002). “Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, A. Köse (hızl. ve çev.), İstanbul: Ufuk Kitapları, 189-202.
- Marx, K. (2016). *Zincirlerimizden Başka Kaybedecek Neyimiz Var?*. P. Demirel (çev.), İstanbul: Aylak Kitap Yayınları.
- Merrifield, A. (2012). *Metromarksizm: Şehrin Marksist Bir Hikayesi*, N. Ünver (çev.), Ankara: Phoenix Yayınları.
- Milbank, J. (2006). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell.
- Neuman, W.L. (2014). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, S. Özge (çev.), Ankara: Yayın Odası.
- Park, R.E. ve Burgess E.W. (Ed.), (2015). *Şehir: Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler*, P. Karababa Kayalığı (çev.), Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Phillips, R. (2004). “Can Rising Rates of Church Participation be a Consequence of Secularization?”, *Sociology of Religion*, Summer; 65.2, 139-153.
- Sartre, J. P. (1997) *Varoluşçuluk*, A. Bezirci (çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Sassen, S. (1991). *The Global City*. New Jersey: Princeton Üniversitesi Yayınları.
- Saunders, P. (2013). *Sosyal Teori, Kentsel Sosyoloji*, S. Doğru Getir (çev.), İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Schroeder, R. (1996). *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*. M. Küçük (çev.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Sennett, R. (2014). *Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir*, T. Birkan (çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Simmel, G. *Modern Kültürde Çatışma*. T. Bora, N. Kalaycı ve E. Gen (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Solak, S. G. (2017). “Mekân-Kimlik Etkileşimi: Kavramsal ve Kuramsal Bir Bakış”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6.1, 23-45.
- Solmaz, B. ve Çapcıoğlu, İ. (Ed.). (2006). *Din Sosyolojisi: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Stark, R. ve Bainbridge, W. S. (1987). *A Theory of Religion*, New York: Peter Lang.

- Stark, R. ve Ianaccone L.R. (1994). "A Supply Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33.3, 230-252.
- Stark, R. ve Finke, R. (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Stauth G. ve Turner. B.S. (2005). *Nietzschenin Dansı*, M. Küçük (çev.), Ankara: Bilim Sanat Yayınları.
- Swatos W.H. ve Christiano K.J. (2002). "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", *Sekülerizm Sorgulanyor*, A. Köse (hızl. ve çev.), İstanbul: Ufuk Kitapları, 95-121.
- Taylor, C. (2011). *Modernliğin Sıkıntıları*. U. Canbilen (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Taylor, C. (2014). *Seküler Çağ*. D. Körpe (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Torpey J. (2010). American exceptionalism. In Turner B.S. (ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell-Wiley, 141-159.
- Turner, B.S. (2014). "Religion and contemporary sociological theories", *Current Sociology Review*, 62.6, 771-788.
- Urry, J. (1999). *Mekânları Tüketmek*, R.G. Ögdül, (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Vattimo, G. (1999). *Modernliğin Sonu*, Ş. Yalçın (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Weber, M. (1997). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Z. Gürata (çev.), Ankara: Ayraç Yayınları.
- Wilson B. (2015). Sekülerleşme, M.A. Kirman-İ. Çapcıoğlu (Der.), *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* içinde, A. Bayer (çev.), Ankara: Otto Yayınları, 9-24.
- Wilson, B. (1982). *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, B. (2015) "Sekülerleşme", *Sekülerleşme: Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, (Ed. M. A. Kirman ve İ. Çapcıoğlu), Ankara: Otto Yayınları, 9-24.
- Wirth, L. (2002). "Bir yaşam Biçimi Olarak Kentlileşme", *20 Yüzyıl Kenti*, B. Duru ve A. Alkan (Der.), İstanbul: İmge Kitabevi.
- Yamane, D. (1997). Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm, *Journal for The Scientific Study of Religion*, 36, 110-122.

Zuckerman, P. (2005). “Sekülerleşme: Avrupa-Evet, Amerika-Hayır: Sekülerleşme Neden Amerika Birleşik Devletleri’nde Ortaya Çıkmadı da Batı Avrupa’da Ortaya Çıktı? Teoriler ve Araştırmalar Üzerine Bir İnceleme”, Ş. Gürsoy, (çev.), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLVI (I), 223-229.

