

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**LAİKLEŞME TEORİSİ VE KÜRESEL DİNİ DİRİLİŞ ARGÜMANI BAĞLAMINDA
DİNSEL DEĞİŞİM**

DOKTORA TEZİ

**Hazırlayan
Hüseyin BAL**

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Atilla YAYLA**

Ankara–2006

G.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

ANKARA

Hüseyin BAL'a ait LAİKLEŞME TEORİSİ VE KÜRESEL DİNİ DİRİLİŞ
ARGÜMANI BAĞLAMINDA DİNSEL DEĞİŞİM adlı çalışma, jürimiz tarafından
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul
edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Kadir CANGIZBAY

Üye : Prof. Dr. Atilla YAYLA (Danışman)

Üye : Prof. Dr. Mustafa ERDOĞAN

Üye : Prof. Dr. Hayati HAZIR

Üye : Doç. Dr. Ömer Faruk GENÇKAYA

ÖNSÖZ

Bu araştırmanın konusu dini değişimdir. Konu, “sekülerleşme kuramı” ile “dinsel diriliş argümanı” bağlamında ele alınmıştır. Sekülerleşme kuramı “modernleşme ile birlikte dinsel inanç ve pratiklerde azalma olacağını, dinin laikleşeceğini ve kişiye özel hale geleceğini” iddia ederken, dini diriliş argümanı “son dönemlerde artış gösteren dini hareketliliğin küresel bir olgu olduğunu ve bu özelliğiyle de sekülerleşme kuramını geçersiz kıldığını” ileri sürmektedir.

Tez çalışmasının "Giriş"ini oluşturan birinci bölümde, sekülerleşme tezi ile dini diriliş argümanı, ilgili kuramsal yaklaşımlar ışığında ele alınarak değerlendirilmiştir. Bu bölümde her iki yaklaşımın temel argümanlarına mesnet teşkil eden düşünceler titizlikle izlenmiş, konuya katkı sağlaması açısından “futurist yaklaşımlar” ve “trend analizleri” gibi konuyla direkt bağlantısı olmayan yan ilgi alanlarına da değinilmiştir.

Çalışmanın ana iskeletini oluşturan ikinci bölüm “İstatistiksel Veriler Açısından Dinsel Değişim” başlığını taşımaktadır. Başlıktan da anlaşılacağı gibi, bu bölümde dini değişim istatistikî veriler ışığında ele alınmaktadır. Veriler ağırlıklı Dünya Değerler Araştırması ve Dünya Hristiyan Ansiklopedisinden derlenmiştir. Bu bölümde dini değişim belli başlı dört kriter aracılığıyla ölçülmeye ve ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu kriterler, dini mensubiyette zaman boyutu açısından ortaya çıkan değişimler, dini inanç, değer ve pratiklerde yine zaman boyutu itibari ile meydana gelen değişimler, ekonomik kalkınmışlık durumu açısından ortaya çıkan dini değişim eğilimleri ve din-devlet ilişkilerinde meydana gelen değişimlerdir.

“Dinsel Değişimi Niteleyen Diğer Eğilimler” başlığını taşıyan üçüncü bölümde sekülerizm tezinin ve dini diriliş argümanının temel iddiaları hakkında bir kanaat oluşturma açısından, din alanında son dönemlerde ortaya çıktığı öne sürülen eğilimlere yer verilmiştir. Bu eğilimlerin bazıları Batı’da spiritüalizmin yükselişi, dini çoğulculuk, dinin özel alandan çıkışı, muhafazakâr Hristiyanlığın

yükselişı ve siyasal İslam'ın yükselişidir. Son bölümde ise çalışmada elde edilen sonuçlara yer verilmekte ve bu sonuçların kısa bir değerlendirilmesi yapılmaktadır.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR CETVELİ	vi
TABLolar DİZİNİ	vii
ŞEKİLLER DİZİNİ	viii
1. BÖLÜM: GİRİŞ	1
1. Genel olarak Sekülerizm	2
1.1. Sekülerizm Teorisi	2
1.1.1. Sekülerizm Kavramı	2
1.2.2. Tarihi Arka plan	7
1.3.3. Klasik Sekülerleşme Tezi	9
1.2. Sekülerleşme Teorisine Yöneltilen Eleştiriler	16
1.3. Dinin Geleceğine İlişkin Futurist Yaklaşımlar	20
1.4. Trend Analizleri	26
2. Genel Olarak Dini Diriliş	36
2.1. 'Din' ve 'Dini Diriliş' Kavramları	36
2.2. Sosyal Hareketler	38
2.3. Dini Diriliş Sürecine İlişkin Teoriler	40
2.3.1. Wallace: "Yeniden İhya Hareketleri"	40
2.3.2. Turner: "Sosyal Dramlar"	42
2.3.3. Sharpe: "Dirilişçi Hareketlerin Gelişme Aşamaları"	44
2.3.4. Beeman: "Dinsel Dirilişin Mitik Yapısı"	44
2.3.5. Nielsen: "Ortodoksluklar"	46
2.3.6. Wouthnow: "Sembolik Sınırlar"	46
2.4. Dini Aktivizmi Kavramlaştırma Sorunu	48
2.4.1. Kaynak Mobilizasyonu	48
2.4.2. Rasyonel Tercih Teorisi	55
2. BÖLÜM: İSTATİSTİKSEL VERİLER AÇISINDAN DİNİ DEĞİŞİM	57
1. Dini Mensubiyet Açısından Ortaya Çıkan Eğilimler	59
1.1. Hristiyanlık	64
1.1.1. Mezhepler	64
1.1.1.1. Katolik Mezhebi	64
1.1.1.2. Ortodoks Mezhebi	65
1.1.1.2. Protestan Mezhebi	65
1.1.1.4. Anglikan Mezhebi	66
1.1.2. Zaman İtibariyle Meydana Gelen Değişim	67
1.2. İslam	68
1.2.1. Mezhepler	69

1.2.1.1. Hanefî Mezhebi.....	70
1.2.1.2. Maliki Mezhebi	70
1.2.1.3. Şafîî Mezhebi	71
1.2.1.4. Hanbelî Mezhebi.....	71
1.2.2. Zaman İtibari İle Meydana Gelen Değişim	72
1.3. Musevilik	73
1.3.1 Mezhepler.....	74
1.3.1.1. Muhafazakâr Yahudiler	74
1.3.1.2. Ortodoks Yahudiler.....	74
1.3.1.3. Reformist Yahudiler.....	74
1.3.1.4. Yeniden Yapılanmacılar	75
1.3.2. Musevilikte Meydana Gelen Değişim	75
1.4. Hinduizm	76
1.4.1. Zaman İtibari İle Meydana Gelen Değişim	78
1.5. Budizm	79
1.5.1. Budizm’de Meydana Gelen Değişim	80
1.6. Çin Halk Dini	81
1.7. Sih Dini.....	81
1.8. Jainizm:.....	82
1.9. Bahailik.....	83
1.10. Konfüçyüs Dini.....	83
1.11. Şintoizm	84
1.12. Taoculuk	85
1.13. Herhangi Bir Dine Mensup Olmayanlar Ve İnançsızlar	85
2. Dinsel Davranış ve Değerlerde Ortaya Çıkan Eğilimler	87
2.1. Dinsel İnanç, Değer ve Davranışların Ölçümünde Yöntem Sorunu.....	87
2.2. Dinsel Davranışlarda Bölgeler Açısından Ortaya Çıkan Eğilimler	92
2.2.1. Kuzey Amerika	92
2.2.1.1. Amerika Birleşik Devletleri	92
2.2.1.2. Kanada.....	95
2.2.2. Latin Amerika.....	96
2.2.3. Batı Avrupa.....	98
2.2.4. Doğu Avrupa.....	100
2.2.5. Orta Asya Ve Kafkaslar	104
2.2.6. Afrika	106
2.2.7. Ortadoğu, Kuzey Afrika Ve Güney Asya	110
2.2.8. Güney Ve Güneydoğu Asya.....	113
2.2.9. Doğu Asya	115
3. Ekonomik Gelişmişlik Açısından Dinsel Davranış Eğilimleri.....	117
4. Din – Devlet İlişkileri Açısından Dinsel Değişim Eğilimleri	122

4.1. Dini Siyasal Partilerin Seçim Performansları	126
4.1.1. Seçimlerde Başarı Kaydeden Dini Partiler	129
4.1.2. Seçimlerde Düşüş Kaydeden Dini Partiler	130
4.1.3. Seçim Performansı Belirsiz Olan Dini Partiler	131
4.2. Devletin Belli Bir Dine Yönelik Ayrıcalıklı Tutumu	132
4.3. Bir Devlet Dini Olan Ülkeler	141
4.4. Anayasal Belgelerinde Dine Atıfta Bulunan Devletler	144
4.5. Yasal Ve siyasal Düzeni Dine Dayalı Olan Ülkeler	146
3. BÖLÜM: DİNİ DEĞİŞİMİ NİTELEYEN DİĞER EĞİLİMLER.....	148
1. Batı'da Mistizmin Yükselişi.....	148
2. Dini Çoğulculuk	150
3. Dinin Özel Alandan Çıkışı (Deprivatisation).....	154
4. Muhafazakâr Hristiyanlığın Yükselişi	156
5. Dini Şiddet Ve Terörizmin Tırmanışı	157
6. Dinlerin Yer Değiştirmesi	161
7. Dini Diriliş Olgusu.....	161
8. Siyasal İslam'ın Yükselişi	166
8.1. Siyasal İslam'ın Kaynakları	169
8.1.1. Kriz Teorisi.....	169
8.1.2. Başarı Teorisi	170
8.1.3. Farklılık Teorisi	170
8.1.4. Evrim Teorisi.....	170
8.2. Siyasal İslam'ın Nitelikleri	171
8.2.1. İslami Aşırıcılık	171
8.2.1.1. Kültürel Görececilik Yanlıları.....	172
8.2.1.2. Yeni Soğuk Savaş Söylemcileri.....	172
8.2.1.3. "İslam Fundamentalizmi" Teorisyenleri.....	173
8.1.2. Mukayeseli Fundamentalizmler.....	173
8.1.3. Sınıf Çatışması Analizi	174
4. BÖLÜM: SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	176
KAYNAKÇA.....	185
ÖZET	207
ABSTRACT.....	209

KISALTMALAR CETVELİ

ABD:	Amerika Birleşik Devletleri
a.g.e. :	Adı Geçen Eser
a.g.m. :	Adı Geçen Makale
a.g.t. :	Adı Geçen Tebliğ
c. :	Cilt
CIS:	Commonwealth of Independent States
Çev. :	Çeviren
DDA:	Dünya Değerler Araştırması
DHA:	Dünya Hristiyan Ansiklopedisi
Der. :	Derleyen
Ed. :	Editör
Eds.:	Editörler
et all:	ve diğerleri
Haz. :	Hazırlayan
No. :	Numero
NRM:	New Religious Movements
OECD:	Organisation_for Economic Co-operation and Development
No. :	Numara, Number
s. :	Sayı
V. :	Volume
vb.:	ve benzeri

TABLÖLAR DİZİNİ

Tablo–1: Hıristiyanlıkta Zaman İtibariyle Meydana Gelen Değişim	67
Tablo–2: İslam Dininde Zaman İtibariyle Meydana Gelen Değişim	72
Tablo–3: Musevilikte Zaman İtibariyle Meydana Gelen Değişim	76
Tablo–4: Hinduizm’de Zaman İtibariyle Meydana Gelen Değişim	78
Tablo–5: Budizm’de Zaman İtibariyle Meydana Gelen Değişim.....	81
Tablo–6: Dinsiz ve İnançsızlarda Zaman İtibariyle Meydana Gelen Değişim	86
Tablo–7: Kuzey Amerika’da Dini Eğilim	95
Tablo–8: Latin Amerika’da Dini Eğilim	96
Tablo–9: Batı Avrupa’da Dini Eğilim	98
Tablo–10: Doğu Avrupa’da Dini Eğilim	100
Tablo–11: Orta Asya ve Kafkaslar’da Dini Eğilim.....	104
Tablo–12: Afrika’da Dini Eğilim	106
Tablo–13: Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Güney Asya’da Dini Eğilim.....	111
Tablo–14: Doğu Asya’da Dini Eğilim	115
Tablo–15: Gelişmişlik Durumu Açısından Dini Değişim Eğilimi	120

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil-1: Devletin Belirli Bir Dine Yönelik Ayrıcalıklı Tutumu	134
Şekil-2: Devletin Hristiyan Mezheplerine Yönelik Desteği.....	135
Şekil-3: Batı Avrupa’da Devlet Desteği Gören Hristiyan Mezhepler	136
Şekil-4: Ortadoğu ve Kuzey Afrika’da Dinlerin Devlet Nezdindeki Ayrıcalıklı Konumu.....	138
Şekil-5: Latin Amerika’da Dinlerin Devlet Nezdindeki Ayrıcalıklı Konumu	139
Şekil-6: Asya’da Dinlerin Devlet Nezdindeki Ayrıcalıklı Konumu	140
Şekil-7: Bir Devlet Dini Olan Ülkeler	141
Şekil-8: Ortadoğu’da Devlet Dini	142
Şekil-9: Batı Avrupa’da Devlet Dini	143
Şekil-10: Afrika’da Devlet Dini	144
Şekil-11: Anayasal veya Anayasa Benzeri Belgelerde Dine Atıflar.....	145
Şekil-12: Yasal-Siyasal Sistemi Din Esasına Dayanan Devletler	146
Şekil-13: Ortadoğu’da Din Hukukuna Dayalı Olan Hukuk sistemleri	147

1. BÖLÜM: GİRİŞ

Sosyoloji, siyaset sosyolojisi ve din sosyolojisi alanında yapılan araştırmalarda, son zamanlarda dine, dinselliğe ya da dindarlığa bireysel ve kitlesel bir yönelişin gözlemlendiğine dikkat çekilmektedir. Soğuk Savaş sonrası dönemde dinin artan varlığı ve gücü, 'dinin modern hayattaki konumu konusundaki Aydınlanmacı görüşün artık gözden geçirilmesinin gerekli olduğu'¹ düşüncesini akademik ve kamusal söylem içinde gündeme getirmiştir. Dünyanın her tarafında dini hareketlerin ortaya çıkışı, bu hareketlerin kimlik ve siyasete ilişkin farklı iddiaları ve hem ulusal politikada hem de dünya politikasında sistem dönüştürücü etki yaratma konusundaki başarıları, sosyal bilimcilerin ilgisini bu konuya yönlendirmiştir. Dinin yavaş yavaş yok olacağına ilişkin modern söylemin aksine, kendini dünya çapında giderek artan derecede ifade etmeye başlayan süreç, siyasallaşmış veya siyasallaştırılmış dinin modernite, kimlik ve bilgi konularında sahip olduğu iddialarla birlikte kendi alanından çıkmasını, dışı doğru patlamasını ifade etmektedir.²

Bununla birlikte, son dönemlerde sekülerleşme kuramını destekler şekilde, dini inanç, değer, pratik ve motivasyonun düşüşte olduğu sonucuna götüren araştırmalar da vardır. Tez çalışmasının "Giriş"ini oluşturan bu bölümde, sekülerleşme tezi ile dini diriliş argümanı, ilgili kuramsal yaklaşımlar ışığında ele alınarak değerlendirilecektir.

¹ Talat ASAD: "Religion, Nation-State, Secularism", Nation and Religion, P. van der VEER and H. LEHMANN (Eds.), (New Jersey: The Princeton University Press, 1999)'dan naklen Fuat KEYMAN: "Türkiye'de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme", Doğu Batı Dergisi, s. 23 (Temmuz 2003), 113-131.

² Fuat KEYMAN: "Türkiye'de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme", Doğu Batı Dergisi, s. 23 (Temmuz 2003), 113-131.

1. Genel Olarak Sekülerizm

Sekülerizm modern Batı'da uzun tarihsel geçmişe sahip en önemli düşünce akımlarından biridir. Bu düşünce akımının etkisi ve gücü onu hem İkel ve Ortaçağ düşünüş biçimlerinden hem de Batıyı dünyanın diğer kültürel bölgelerinden farklı kılmaktadır. Kimilerine göre bir *teori*, kimilerine göre ise bir *ideoloji*³ olan sekülerizm bu bölümde teori, teoriye yöneltlen eleştiriler, futurist yaklaşımlar, ve trend analizleri düzeyinde ele alınacaktır.

1.1. Sekülerizm Teorisi

Aydınlanma devrine kadar geri götürülebilecek olan laikleşme teorisi, modernleşme ile birlikte hem toplumsal hem de bireysel bilinç düzeyinde dinin gerileyeceğini ve zamanla ortadan tamamen silineceğini öngörmektedir. Bu bölümde laikleşme teorisi kavram, tarihi arkaplan ve klasik sekülerizm tezi bağlamında incelenecektir.

1.1.1. Sekülerizm Kavramı

“Seküler” kelimesi Latince'dir ve “ırk, çağ, dünya” demek olan saeculumdan türemiş olup buradan saeculum'a ait olan anlamına gelen “saecularis” kelimesi türemiş ve bu kelime Eski Fransızca'ya “seculer” ve oradan İngilizce'ye “secular” şeklinde intikal etmiştir. Kelime modern Fransızca'da “seculaire”dir. Çeşitli birçok anlamlarından birisi de ‘dünya’ köküne bağlı olarak, ‘dünyaya ait’, ‘dini alanın dışında’, ‘kutsanmamış’, ‘profan’ şeklinde açıklanabilecek olan “dünyevi”, “la-dini” anlamıdır.⁴

Latincede kuşak, nesil, ömür, çağ, asır anlamlarına gelen⁵ saeculum kelimesinin klasik Latincede “zaman dilimi, dönem” anlamlarını taşıması, atletik yarışmaların seküler diye nitelenmesi ile bağlantılı olup aynı zamanda “dünyevi”

³ Jeffrey K. HADDEN: “Sekülerizmden Dönüş”, Sekülerizm Sorgulanıyor, Haz. Ali Köse, Ufuk Kitapları, (İstanbul: 2002), 123–160.

⁴ Durmuş HOCAOĞLU: Laisizmden Milli Sekülerizme (Ankara: Selçuk Yayınevi, 1995), 88.

⁵ Ahmet KEMERLİ: “Dünya Görüşü Olarak Sekülerizm”, Umran Dergisi, s. 125 (Ocak 2005), 28–32.

yani ilahi zaman değil, dünyaya ait zamana uygun anlamını da taşımaktadır. Buna göre yaşanan zaman Hz. İsa'nın doğuşu gibi ebedi ve asli bir kurucu eylem olarak ilahi zaman değil; olaylar silsilesi şeklinde anlaşılan, anlamı bu olaylar silsilesinden gelen, kutsal olmayan, din-dışı ve dünyevi zamandır.⁶ Saeculum kelimesi tanım olarak iki şeye işaret etmektedir: yer ve zaman. Zaman ile kastedilen hal-i hazır, mevcut, içinde bulunulan andır. Yer ise dünyeviliği, bu dünyayı ifade etmektedir. Dünyevi anlam, ruhsal ve dinsel işlerle ilgili olmayan ve kilise münceratının dışında olanı ifade etmektedir.

Görüldüğü gibi *seküler* sözcüğü “bu dünyaya ait olan” anlamına gelmektedir ve bu anlamıyla da *dinsel olmayan* demektir. Laiklik bir doktrin olarak genellikle, dinsel dogmalara atıfta bulunmaksızın, etiğini insana ait bilim, düşünce ve sanatı yüceltme üzerine kuran bir düşünce akımı olarak tanımlanır. Sekülerizm terimi ilk kez 1846 yılında George Jacob Holyoake tarafından tabir edilmiş olup, “sadece bu yaşama dair deneyimlerce test edilebilir nitelikte olan sorun ve meselelerle ilgilenen düşünüş tarzı”⁷ anlamında kullanılmıştır. Holyoake devletin, toplumdaki çalışan ve fakir kesimlerin yararına etkinlikte bulunması gerektiğini düşünen bir sosyal yenilikçiydi. Ona göre devlet bu kesimin ihtiyaçlarını belirsiz bir gelecekte veya soyut olarak değil, somut bir şekilde, burada ve şimdi karşılamalıdır. Kavram bu ilk şekliyle dine karşıtlık anlamında bir içeriğe sahip olmayıp, belirsiz bir hayatla ilgili spekülasyonlardan ziyade bu hayat üzerine odaklanan bir düşünce yapısını ifade etmektedir. Holyoake ateizm, deizm veya İncil’den ziyade insanın doğal moralitesinin pratik yeterliliğine inanmaktaydı. Ona göre sekülerizm insanın fizik, moral ve entelektüel varlığını mümkün en yüksek mertebeye ulaştırmayı amaçlayan bir düşünce sistemidir.⁸

Sekülerizm kavramı başlangıçta insanın bu dünyaya ilişkin ilgi ve ihtiyaçları üzerine yoğunlaşan, dini içerikten bağımsık bir düşünce olarak gelişmişti. Kavram aynı zamanda, hem insanın yüceltilmesi ve hayat

⁶ Jean KEANE: “Sekülerizmin Krizi”, Doğudan Batıdan, (İstanbul: İstanbul büyük Şehir Belediyesi Kültür İşleri Dairesi Başkanlığı, 1996), 141–166.

⁷ George J. HOLYOAKE: English Secularism, A Confession of Belief (Chicago: Open Court Publishing Cooperation, 1896), 60.

⁸ George J. HOLYOAKE: The Principles of Secularism (London: Austin And Cooperation, 1860),17.

standardının yükseltilmesi hem de evrenin yapısının kavranması bağlamında materyalist bir düşünce olarak tasarlanmıştır. Bu düşünce bugün sosyal bilimlerde “hümanizm” veya “seküler hümanizm” şeklinde adlandırılmakta ve sekülerizm kavramının anlamsal içeriği daraltılmaktadır. En önemli daraltma, sekülerizmin “dine ve dinsel olana karşıtlık” şeklinde takdim edilmesidir. Oysa dine karşı olmak bir yana, tam aksine sekülerizmin zaman zaman bol ibadetli bir dindarlıkla birlikte görülmesinin bile mümkün olduğu belirtilmektedir.⁹ Dini içerikten boşaltılmış kullanım biçimine göre *seküler*, insan hayatında dini olmayan, uygar ve dünyevi kategorisine dâhil edilebilme özelliğine sahip olan şeydir. Sekülerin ikinci anlamı hiçbir şeyin yüce, kutsal ve dokunulmaz olarak telakki edilemeyeceğidir. Bu kullanıma göre *seküler* kutsanmayan, tapınılmayan, eleştirilmeye, yargılanmaya ve değişmeye/değiştirilmeye açık olan şey demektir.

Öte yandan laikliğin “tek bir anlaşılış ve yorumlanış biçimi olmadığına” dikkat çeken Atilla Yayla¹⁰ kavramı felsefi, sosyolojik, siyasi ve hukuki olmak üzere dört alanda ele alarak irdellemektedir. Buna göre *felsefi laiklik*, bilginin referansının Tanrısal olmaktan çıkartılıp beşeri-rasyonel temellere oturtulmasıyla ilgilidir. Bu çizgide gelişen laik-rasyonel düşünce Tanrısal evren anlayışının yerine, modern fen bilimlerinin temelinde yatan rasyonel bir evren tasarımı geliştirmiştir. *Sosyolojik laiklik*, dinin toplumsal hayattaki etkisinin giderek azalması, toplumun büyük ölçüde “sekülerize” olması demektir. Bunun sonucu insanların diğer insanlarla ilişkilerinde ve kişisel hayatlarında dini kaynaklara ve referanslara daha az başvurması, dini atıf ve kaynakların yerinin rasyonel davranış ve muhakemeler tarafından alınmasıdır. Burada önemli olan nokta bunun kendiliğinden olması, yani toplumu sekülerize etmeyi hedefleyen bir kamu otoritesinin bir laik toplum tasarımı hayata aktarmak amacıyla bireylere ve kitlelere dayatmada bulunmamasıdır. *Siyasi laiklik* siyasal iktidarın kaynağının tanrısal değil, dünyevi olması anlamına gelirken, *hukuki laiklik*’in anlamı pozitif hukukun dini kuralları yerine akli esaslara dayanmasıdır.¹¹

⁹ Mustafa TEKİN: Kutsalın Serüveni (İstanbul: Açılım Kitap, 2003), 56.

¹⁰ Atilla YAYLA: Siyaset Teorisine Giriş (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1998), 92.

¹¹ Atilla YAYLA: a.g.e., 92-93.

Bu arada farklı kültürel atmosferlerde gelişen ‘laiklik’ ve ‘laikleşme’ (secularism ve secularisation) kavramları arasında bazı nüansların olduğuna işaret etmek gerekir. İngilizce yazılan eserlerde laiklik sözcüğüyle eş anlamlı olarak ya da bu sözcüğü de kapsayacak biçimde *sekülerizm* kavramı kullanılmaktadır. Laiklik en yüzeysel anlamıyla ‘din ile devlet işlerinin ayrılması’ biçiminde tanımlanırken, sekülerizm ‘dünyevileşme’, daha açık bir ifadeyle ‘mistik ve dinsel inançların etkisinden kurtulma’ şeklinde tanımlanmaktadır. Kavramların geliştikleri kültürel iklimler göz önüne alınarak Fransız ve Anglo-Sakson gelenekleri karşılaştırıldığında laiklik, daha çok bilinçli bir müdahale sonucu, toplumların mistik ve dinsel inançlardan “kurtarılması”, sekülerizm ise aynı durumun belirgin bir müdahale olmaksızın evrimleşme sonucunda kendiliğinden ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Ancak bu ayrımın Weberci anlamda bir ideal tip niteliğinde olduğu, toplumsal gerçeklikte bu iki sürecin kendi saflıkları içinde ortaya çıkmadığı ve birbiriyle belli oranlarda karışmış olduğu belirtilmelidir.¹² Başka bir ifadeyle laiklik kurumsal bir ilişki biçimi iken, sekülerizasyon toplumsal bir süreçtir.

Geniş boyutta ele alınacak olursa, sekülerleşme kavramı Batı'nın entelektüel, kültürel ve siyasal tarihinin ayrıntılı bir analizini gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte bu kavramın esas itibarıyla şu üç olguya işaret ettiği söylenebilir:

1. Kiliseye ait olan mal varlıklarının devletin tasarrufuna geçmesine götüren tarihsel olaylar;
2. Avrupa'nın yeni döneminde kilise ve dini düzen sistemlerine karşı dünya görüşü ve hayat tarzlarının artarak bağımsızlaşmasına neden olan genel kültürel süreç;
3. Asli Hristiyan anlam muhtevasının fikri dönüşümü ve bu sayede etkisini sürdürmesi.¹³

Berger'e göre sekülerleşmenin iki türü vardır:

¹² Fatih DUMAN: “Din ve Siyaset”, Siyaset, Mümtaz'er TÜRKÖNE (ed.), (Ankara: Lotus Yayınevi, 2003), 523–559.

¹³ M. Emin KÖKTAŞ: Din ve Siyaset, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997),17

1. *Nesnel sekülerleşme*: Nesnel sekülerleşme, siyasi olanın dinsel olandan kurumsal olarak ayrıştırılmasını içermektedir. Böylelikle din, devletin otorite ve meşruiyet alanının dışına itilmektedir. Dolayısıyla devlet halkını modern ve dünyevi bir kurum olarak yönetmekte, bunu yaparken de gücünü seküler ve pozitif hukuk yoluyla meşrulaştırmaktadır. Nesnel sekülerleşme, toplumun asıl yönetici kurum olarak ulus-devleti beraberinde getiren toplumsal-yapısal bir süreç oluşturmaktadır. Devletin gücü ve meşruiyeti de, dini olmayan bir mahiyet kazanarak, Tanrısal olandan soyutlanmaktadır.
2. *Öznel sekülerleşme*: Sekülerleşmenin bu türü, bilincin sekülerleşmesini ifade etmektedir. Bilincin laikleşmesi ise modern, özgürleşmiş benliğin kendini tanımlamasında, her türden ilişkilerinde ve karşılıklı etkileşimlerinde geleneksel dini kodlardan ziyade, seküler bir mantıktan hareket etmesi anlamına gelmektedir.¹⁴

Keyman'a göre sekülerleşmenin birbiriyle iç içe geçmiş olmakla birlikte analitik açıdan farklı olan belli başlı dört işlevinden bahsedilebilir:

1. *Rasyonalite olarak sekülerleşme*: Bu kategoride sekülerleşme, gelenekten özgürleştirilmiş, bilimsel ve teknolojik değişmeler yoluyla ilerlemeye vesile olan seküler mantık olarak işlev görür.
2. *Toplumdaki yapısal farklılaşmanın bir süreci olarak sekülerleşme*: Sekülerleşme devlet ve dinin kurumsal olarak birbirinden ayrılmasının bir ifadesi şeklinde işlev gösterir. Bu da dini değer ve inançların kişisel olmayan yasal-rasyonel kurallardan çıkarılması anlamına gelmektedir.
3. *Toplumsal ayrışma ya da sınır oluşturan bir uygulama olarak sekülerleşme*: Dinin özel alana itilmesi bu sınırla gerçekleşir.
4. *Benliğin yönetilmesi anlamında sekülerleşme*: Dini tercih ve iddiaları özel alana sıkıştırıp, kamusal alanla olan bağlarını yok

¹⁴ Peter BERGER: The Secret Canopy (New York: Anchor Boks, 1967)' den naklen Fuat KEYMAN, "Türkiye'de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme", a.g.m., 118.

ederek, bu tercih ve iddiaların kontrolüne ilişkin bir uygulama olarak işlev gösterir.¹⁵

Bütün bu açıklamalardan sonra sekülerleşmeyi en genel anlamda şöyle tanımlamak mümkündür: Sekülerleşme, *bireysel bilinç düzeyinde* referans çerçevesi olarak kutsaldan ziyade bu dünyaya ait olana, akıl ve bilime itibar eden bir anlama, algılama, yorumlama ve davranma yöntemi, *kurumsal düzeyde* ise hem modernliğin kurucu öğelerinden birisi hem de devletin toplum yönetiminde kullandığı etkili yönetim teknolojisidir.

1.1.2. Tarihi Arkaplan

Hristiyanlık tarihinde din ve siyaset ilişkilerini kurumsal düzeyde Kilise ile Devlet arasındaki ilişkilere indirgemek mümkündür. Hristiyanlıkta Kilise kurumu merkezi bir öneme sahiptir. Hristiyan teolojiye göre Kilise, Tanrı ile insan arasındaki ilişkileri düzenleyen kurumdur. Bu kurum temelde din adamları sınıfı (ruhaniler) ve bu sınıfın dışında kalan sıradan halk (laikler) ayırımına dayanmaktadır. Ruhaniler ve laikler, Hristiyanlık dinine özgü olan ontolojik, bu nedenle de aşılması güç gibi gözükken bir ikiliği (dualite) simgelemektedir. Kilise, dini hayatta oynadığı rolü ve etkinliği, siyasal hayatta da sergilemeyi amaçladığı için, hem bireysel hem de toplumsal ve siyasal hayatta kendini devletin rakibi olarak konumlandırmıştır.¹⁶

Hristiyanlığın 2000 yıllık tarihsel deneyimi, kilise-devlet ilişkilerinin çeşitli şekillerden geçerek bugünkü biçimini aldığını göstermektedir. Bu tarihsel deneyimi özetlemek gerekirse dört ayrı modelden bahsetmek mümkündür:

1. *Çatışmacı Model*: Bu model, devlet ile kilise arasındaki kutuplaşmaya dayanmaktadır. Hristiyanlığın ilk iki yüzyılı, Sezar'ın egemenliğini kabul etmeyen Hristiyanlar ile bunu dayatan Roma devleti arasında gerilimlere ve çatışmalara sahne olmuştur. Hristiyanlık bu dönemde bir "azınlık dini"dir. Ayrıca bu dönemde güçlü ve kurumsallaşmış bir kilisenin varlığından söz

¹⁵ Fuat KEYMAN: "Türkiye'de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme", a.g.m., 120-21.

¹⁶ Kadir CANATAN: Din ve Laiklik (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 85.

etmek de mümkün değildir. Devlet ve başındaki kral, kendine boyun eğmeyen her gücü ezmektedir.

2. *Bizantinist Model:* Bizantinist model, devletin kiliseyi güdüm altına aldığı modelin adı olup, Hristiyanlığın resmi din olarak kabul edildiği Roma'da ve Ortodoks Bizans'ta geçerlidir. Bu dönemde siyasal iktidar, resmi dine aykırı düşen unsurlara karşı baskıcı bir politika izlemiştir; Hristiyanlık ilk dönemin tersine ezilen taraf olmaktan çıkmış, ezen taraf konumuna gelmiştir. Burada yine en üstün otorite devlet ve kraldır. Kilise ve din adamları tümüyle devlete ve krala tabidir. Teolojik konularda bile son sözü bunlar söylemekte, son kararı bunlar vermektedir.
3. *Teokratik Model:* Bizantinist modeldeki ilişkinin tam aksinin yani kilisenin devleti güdümüne aldığı kilise-devlet ilişkisi biçimidir. Ortaçağ boyunca Katolik Batı dünyasında geçerli olan bir uygulamadır. Bu modelde kilise ve yeryüzünde Tanrı'nın iradesini temsil eden 'Yanılmaz Papa'nın devlet ve halk üzerindeki otoritesi tartışılmaz bir nitelik taşımaktadır. Papalar çeşitli teolojik yorumlarla krallar ve halk arasında kendi iktidarlarını yasallaştırmışlardır.
4. *Laiklik Modeli:* Bu model, devlet ile kilisenin ayrılığı ilkesine dayanmaktadır. 1500 yıllık sürede çatışma, tabi olma ve egemenlik kurma gibi süreçlerden geçen Kilise ile devlet arasındaki ilişkiler, modern zamanlarda her birinin kendi alanını ve sınırlarını belirleyip, kendi alanında egemen olmasıyla sonuçlanmıştır. Laik modelin yerleşmesinde devletin uluslaşması ve Protestanlığın buna uygun teolojik yorumları belirleyici bir rol oynamıştır. Modern Batı'daki laiklik anlayışı, bu uzun tarihsel perspektif içinde son halkayı temsil etmektedir.¹⁷

Sekülerleşme tezi, tarihi yöntemlerin anlamını ortaya çıkarmak için çoğu sosyal bilimciler tarafından kullanılan bir yorumlama paradigmasıdır. Bu telakkinin anlamı üzerinde derin anlaşmazlıklar mevcuttur. Gerçekte sekülerleşme tezi, modern dünyada ortaya çıkan durumu açıklamak için bir

¹⁷ Kadir CANATAN: a.g.e., 95.

teşebbüstür; çünkü pek çok düşünür modern toplumun önceki durumundan kesin olarak farklı olduğunu düşünmektedir.¹⁸ İlgili sosyal bilim literatüründe çok sık bir biçimde rastlanan sekülerleşme teorisinin, muhteviyatı itibari ile belli başlı iki yönü bulunmaktadır. Bunlardan birincisi klasik sekülerleşme tezi, diğeri ise bu teze kendi içerisinden ya da hariçten yöneltilen eleştirilerdir.

1.1.3. Klasik Sekülerleşme Tezi

19. yüzyılın sonları ile 20. Yüzyılın başlarında eserler veren klasik sosyal düşünürler, modern kurum ve değerlerin yaygınlaşmasıyla "sekülerleşme kuramı" çerçevesinde dinin ya yok olacağını, ya da gittikçe itibardan düşeceğini ileri sürmüşlerdir.¹⁹

August Comte, uygarlığın incelenmesinde kendi pozitivist yöntemini uygulamış ve bütün kültürlerin her zaman içinden geçecekleri tek biçimli bir aşamalar dizisi önermiştir. Comte bu çalışmasında, insan bilincinin gelişmesinin ve insan ırkının kendisini mükemmelleştirme eğiliminin doğal sonucu olarak, insan faaliyetlerinde zamanla dinsel muhayyileden ziyade bilimsel gözlemin önem kazanacağını belirtmiştir.²⁰ Ferdinand Toennies ise toplumsal örgütlenmenin iki ideal karşıt tipini oluşturduğu araştırmasında, insan istencinin

¹⁸ Thomas LUCKMANN: "Theories of Religion and Social Change", Annual Review of the Social Sciences of Religion (1977)'den naklen M. B. Mcguire, Religion: The Social Context, Çev., A. Faruk Sinanoğlu, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IV, 7 (2004), 255-264.

¹⁹ Bkz. Emile DURKHEIM: Elementary Forms of Religious Life (Beverly Hills: Sage Publications, 1986), 115-155; Sigmund FREUD: Uygarlık, Din Ve Toplum, Çev., Selçuk BUDAK (Ankara: Öteki Yayınevi,1999) ve Dinin Kökenleri, Çev., Selçuk BUDAK (Ankara: Öteki Yayınevi,1999); Edward B. TYLOR: Primitive Culture (London: John Murray, 1871); Max WEBER: Protestan Ahlakı Ve Kapitalizmin Ruhu, Çev., Zeynep ARUOBA, (İstanbul: Hil Yayınevi, 1997); Anthony GIDDENS: Modernliğin Sonuçları, Çev., Ersin KUŞDIL, (İstanbul: Ayrıntı Yayınevi,1994).

²⁰ "Tarih, kanıma göre, her birisi belirgin bir ruhsal ve dünyevi nitelik taşıyan üç büyük döneme ya da uygarlık aşamasına ayrılabilir. Bunlar, uygarlığı öğeleri ve bütünü ile aynı anda kavrarlar... Bu dönemlerden birincisi, Dinsel ve Askeri dönemlerdir. Toplumun bu aşamasında, kuramsal anlayışların hepsi, ister genel, isterse özel olsun, doğaüstü bir iz taşır. Her türlü araştırma hakkından yoksun bırakılmış olan gözlem yetisi, tam anlamıyla imgelemin baskısı altına girmiştir... İkincisi, Fizikötesi ve Yasal dönemdir. Genel niteliği, pek iyi tanımlanmış niteliklerin bulunmamasıdır. Bir bağ oluşturur, melez ve geçici bir nitelik taşır. Nihayet, Bilim ve Endüstri üçüncü dönemdir. Bütün kuramsal kavramlaştırmalar pozitif bir nitelik kazanmıştır ve genel kavramlaştırmalar da böyle olmaya yönelmiştir. Birinciye bakışla, gözlem imgeleme baskın gelmektedir; ikinciye göre de, gözlem imgelemi tahtından indirmiş, ancak yerine geçememiştir". August COMTE: "General Appendix: Early Essays", Social Change (New York: Amitai ve Eva Etzioni,1964)'den naklen Richard P. APPELBAUM, Toplumsal Değişim Kuramları, Çev., Türker Alkan (Ankara: İş Bankası Yayını,),18-19.

başat biçiminin her tipe tanımlayıcı niteliğini kazandırdığını ve toplumsal ilişkilerin doğasını oluşturduğunu varsaymaktaydı. Buna göre insan istencinin *ussal istenç* (Kurwille) ve *doğal istenç* (Wesenwille) olmak üzere iki biçimi vardı ve bunlara denk düşen iki toplumsal örgütlenme biçimi ise *topluluk* (Gemeinschaft) ve *toplum* (Gesellschaft) idi. Toennies, kırsal ya da dinsel yaşam biçimini niteleyen *Gemeinschaft*'ın yerine, kentsel yaşamı niteleyen *Gesellschaft*'ın geçeceğini düşünmekteydi.²¹ Neil J. Smelser de benzer biçimde, çağdaşlaşma süreci boyunca toplumlarda geleneksel dinlerin yerini laik inanç sistemlerinin almaya başlayacağını ileri sürmüştür.²² Antropoloji alanındaki çalışmalarıyla bilinen Robert Redfield, yazılarının büyük çoğunluğunu birincisi ağırlıklı noktayı teşkil edecek şekilde, halk yaşamı ile kent yaşamı üzerine yoğunlaştırmıştır. Ona göre halk yaşamı "...küçüktür, yalıtılmıştır, okuryazar değildir, türdeştir ve güçlü bir küme dayanışması vardır. Yaşama biçimleri 'kültür' adını verdiğimiz tutarlı sistem içinde gelenekselleşmiştir. Davranış gelenekseldir, kendiliğindendir, eleştirci değildir ve kişiseldir; yasama yoktur, düşünsel amaçlar için deneyimleme ve düşünme alışkanlığı yoktur.

²¹ "Kuramımızı sonuçlandırırken, büyük kültür sistemlerinin tarihinde birbirine karşıt olan iki dönem görülmektedir: Bir *Gemeinschaft* dönemini izleyen *Gesellschaft* dönemi, *Gemeinschaft*'ı niteleyen, toplumsal istencin uyumla, halk gelenekleriyle, görenekleriyle ve dinle belirlenmesi; *Gesellschaft*'ı niteleyen ise, toplumsal istencin anlaşmayla, yaşamayla ve kamuoyuyla belirlenmesidir. Bu kavramlar, aşağıdaki gibi sınıflandırılabilir: olan dışsal toplumsal örgütlenme tiplerine denk düşer:

A. Gemeinschaft

1. Aile yaşamı: Uyum. İnsan buna bütün duyguları ile katılır. Gerçek denetleyici organ ise halktır.
2. Kırsal köy yaşamı: Halk gelenekleri ve görenekleri. İnsan bütün akli ve duygusuyla buna katılır. Denetleyici organı, topluluktur.
3. Kasaba yaşamı: Din. İnsan, tüm bilinci ile buna katılır. Gerçek denetleyici organı, kilisedir.

B. Gesellschaft

1. Kent yaşamı: Anlaşma. Bunu, insanın amaçları belirler. Gerçek denetleyici organı Gesellschaft'ın kendisidir.
 2. Ulusal yaşam: Yasama. Bunu insanın hesapları belirler. Gerçek denetleyici organı devlettir.
- Kozmopoliten yaşam: Kamuoyu. Bu, insan bilinçliliği ile gelişir. Gerçek denetleyici organı, bilginler cumhuriyetidir". Ferdinand TOENNIES: "Community and Society: Gemeinschaft und Gesellschaft", Social Change (New York: 1964)'den naklen Richard P. APPELBAUM, Toplumsal Değişim Kuramları, a.g.e., 26-27.

²² Çağdaşlaşma terimi... teknik, ekonomik ve çevresel değişimlerin tüm toplumsal ve kültürel dokudaki etkilerini amaçlar. Yeni oluşan bir ulusta şu alanlarda köklü değişimler beklenir:

1. Siyasal alanda, basit kabile ya da köy yetkisinin yerine, seçim, siyasal partiler, temsil ve kamu görevlisi bürokrasilerden oluşan sistemler geçer;
2. Eğitsel alanda, okur-yazar olmayanların sayısının azaltılmasına ve ekonomik açıdan üretken becerilerin artırılmasına çalışılır;
3. Dinsel alanda, geleneksel dinlerin yerine laik inanç sistemleri geçmeye başlar;
4. Aile alanında, geniş kandaşlık birimleri yaygınlığını yitirir;
5. Katmansal alanda, katı ve doğumla belirlenen hiyerarşik sistemler, coğrafi ve toplumsal hareketlilik sonucunda zayıflamaya başlar. Neil J. SMELSER: Social Change in the Industrial Revolution, (Chicago: University of Chicago Press, 1959)'dan naklen Richard P. APPELBAUM: Toplumsal Değişim Kuramları, a.g.e., 34.

Kandaşlık, bununla ilgili olanlar ve kurumları, deneyimin tipik kategorileridir ve aile kümesi eylemin birimidir. Kutsal olan, laik olana egemendir; ekonomi pazarla değil, statü ile ilgilidir." Redfield, kentsel yaşamın belirtilen özelliklerin aksi karakteristikler taşıdığı kanaatindedir; dolayısıyla ona göre kent yaşamında laik olan, kutsal olana kıyasla baskın konumdadır.²³ Wilbert E. Moore, çağdaşlaşmanın koşullarını, dinamiklerini ve sonuçlarını tartıştığı çalışmasında, "çağdaşlaşmış bir toplumda kurumlaşmış rasyonelliğin laik davranışlara yansıtacağını, ancak dinsel yönelimin bir ölçüde varlığını sürdüreceğini"²⁴ belirtmiştir.

Modern insanın sekülerleşmesi nedeniyle dinin, özellikle de örgütlü dinin işlevlerinin bittiğini ve çağdaş insanın önderinin artık papaz değil, öğretmen olduğunu; ayrıca modern toplumun temel gerçekleriyle çatışma halinde olduklarından dolayı eski dinlerin geleceğe bakan yüzlerinin, yani geleceklerinin olmadığını düşünen Emile Durkheim, geleneksel toplumdan modern topluma geçiş sürecinde dinin konumunu tespit bağlamında şu sonuca varmaktadır: "Bir kelime ile eski ilahlar sararıp soldular ya da öldüler ve yenileri henüz doğmadılar. Fakat bu belirsizlik ve güvensizlik durumu ebedi olarak devam edemez. Bir gün toplumumuz da yaratıcı verimlilik saatlerine kavuşacaktır; bunda yeni fikirler doğacak, yeni şekiller çıkacak ve bu şekiller eskiye göre uzun bir süre önder olarak insanlığa hizmet edeceklerdir".²⁵

Günümüzde din - toplum ilişkilerinin tekabül ettiği düzeyi belirleme bağlamında söz konusu sekülerleşme yaklaşımlarına çok belirgin bir şekilde etkide ve katkıda bulunan düşünürlerden biri de kuşkusuz Alman sosyolog Max Weber'dir. Weber, sosyolojik incelemelerinin amacının, zamanının "gerçekliğinin kendine has özgüllüklerini" kavramak olduğunu ifade etmiştir".²⁶ Avrupa'nın tarihsel özgüllükleri Weber tarafından *rasyonellik* ve *rasyonelleşme* kavramları

²³ Robert Redfield: "The Folk Society", American Journal of Sociology, V.52 (1947)'den naklen Richard P. APPELBAUM, Toplumsal Değişim Kuramları, a.g.e., 39.

²⁴ Wilbert E. MOORE: Social Change, Englewood Cliffs (New Jersey: Hall, 1963)'dan naklen Richard P. APPELBAUM: Toplumsal Değişim Kuramları, a.g.e., 40.

²⁵ Paul M. ZULEHNER: Saekularisierung von Gesellschaft, Person und Religion (Wien: 1973)'dan naklen M. Emin KÖKTAŞ: Din ve Siyaset (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 21.

²⁶ Edward A. SHİLS ve Henry A. FİNCH: Max Weber on the Methodology of the Social Sciences, (Chicaco: 1949)'den naklen Brian S. TURNER, Max Weber ve İslam, Çev., Yasin Aktay (Ankara: Vadi Yayınları, 1991), 201.

altında özetlenir. Rasyonellik, insan hayatının bütün yönlerinde geleneksel normlara veya karizmatik duygudaşlığa başvurmayı saf dışı bırakan genel kurallara ve talimatlara dayanarak büyüyen hesaplılık ve sistematik denetim şeklinde kendini gösterir. Örneğin, bireysel inisiyatif ve geleneksel bağlılıklara bağımlılığı engelleyecek olan bürokratik denetim ve gözetim araçları, endüstriyel ve siyasal faaliyetlere artarak hâkim olacaktır. Bürokratik örgütlenme şekillerinden yararlanarak, toplumsal ilişkiler gayri şahsıcılık (impersonalizm) ve resmiyetle tanımlanır. Çünkü bürokrasi, tayin edilmiş amaçlara ulaşmak için en etkili yolları sunmaktadır. Hukuk konularında, rasyonel hukuki sistemler, kutsal geleneklerin, kadı adaletinin ve hukuki karar çıkarmadaki keyfiliğin yerini alacaktır. Toplum, bir bütün olarak gittikçe artan örgütlenmesi, verimlilişmesi ve makine gibi olması bakımından fabrika koşullarının hükmü altına girecektir. Aslında birçok 19. Yüzyıl kuramcısının toplum ve organizma benzetmesini kullanmış oldukları yerde Weber sıkça modern toplumu bir makine gibi düşünmüştür. Rasyonellik ve bürokratik örgütlenme, modern insana doğa ve toplum üzerinde etkin denetim olanağı sunar; onu tahmin edilemeyen bir dünyanın endişelerinden ve büyüsel güçlerin hâkimiyetinden kurtarır.²⁷

Bu nokta Weber'in sekülerleşme yaklaşımı açısından özellikle önemlidir, çünkü Schiller'in de belirttiği gibi, Weber'e göre modern seküler toplumun oluşmasının temel koşulu, "dünyanın büyüden kurtulması"dır.²⁸ Batıda modern, rasyonel bir toplumun oluşması ile sonuçlanan tarihsel ve sosyolojik süreçlere dinlerin pozitif ya da negatif hangi düzey ve şekillerde katkıda bulundukları sorunsalıyla ilgilenen Weber,²⁹ bugünkü kapitalist ekonomik düzeni belirleyen güçlerin kaynağının, hayatın ve ekonomik zihniyetin Protestan ahlakıyla formüle edilmiş düsturlarında yattığını keşfetmiştir.³⁰ Buna göre Protestan ahlakından kaynaklanan ekonomik zihniyete dayanan kapitalist düzen, bir kez oluşumunu tamamladıktan, kurumlarını ve geleneğini oturtuktan sonra nihayet bu kaynağından sıyrılıp kurtulmuş, kökenini oluşturan Protestan değerlere veya

²⁷ Brian S. TURNER: Max Weber ve İslam, Çev., Yasin Aktay (Ankara: Vadi Yayınları), 201-202.

²⁸ Nakleden Brian S. TURNER: a.g.e., 203.

²⁹ Günter DUX: "Religion, Geschichte und Sozialer Wandel in Max Webers Religionssoziologie", G. Dux, T. Luckmann (eds), Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, VII, 61(1971)'den naklen M. Emin Köktaş: Din ve Siyaset, a.g.e., 21.

³⁰ Max WEBER: Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Çev., Zeynep Aruoba (İstanbul: Hij Yayınevi, 1997).

ahlaki düsturlara atıfta bulunma gereğini duymaz olmuştur. Böylece, dinin insan davranışına yön veren duygu ve düşünce muhtevaları zamanla manevi, ahlaki değerlerinden uzaklaşarak dünyevileşir. Bu andan itibaren kapitalizmin dini desteğe ihtiyacı kalmaz.³¹ Çünkü Weber'e göre, Protestan ahlakı rasyonel kapitalizmin zorunlu bir ön koşulu olsa da ve bu nedenle kapitalist üretim tarzlarının bütün ruhuyla uyumlu ise de, gelişmiş kapitalizm Protestan bir dünya görüşünün sürekliliğine bağımlı kalmayacak, Protestanlık olmadan da içsel bir anlam pahasına varlığını devam ettirecektir.³²

Weber bu hareket noktasını iki yönde sürdürür. Dünya dinleri ile ilgili analizlerinde Batı kültürünün analitik gelişmesiyle karşılaştırma noktaları bulmayı dener. Burada o, bir kültür veya kültürel dönemde belli bir din olarak tezahür eden realitelerle ilgili karşılaştırılabilir yapısal malzemeyi kabul etmekte ve dinin niteliği konusunu devre dışı bırakmaktadır. Evrensel - tarihsel araştırmalarında da temel sorunsal, Protestanlık - kapitalizm tezinde örnek olarak formüle ettiği sorunsaldır: Dini fikirler sosyal davranış, özellikle ekonomik davranış nasıl belirliyor? Bu soruya insan davranışının bilinçlenmesi sürecinde tarihsel iki kademenin varlığı kabul edilerek cevap veriliyor. Bu sürecin tarihsel birinci kademesinde insan eyleminin rasyonelleşmesi, dünya tecrübesi ve yaşanan karmaşıklıkların kutsallaştırılması ve böylece bunun düzenli ilişkiye girilebilir yapılabilmesinden ibarettir. Bu gelişmenin en yüce nihai şekillerinden biri ahlak zihniyetidir (Gesinnungsethik). Burada rasyonelleşmenin tarihsel ikinci dönemi (sekülerleşme süreci) ortaya çıkar. Bu süreçte dini davranış irrasyonelleştirilir ve bunun sonucunda rasyonel dünya (kapitalist düzen, modern toplum) irrasyonelleşmiş olan dini spesifikleştirir. Dine, birbirinden ayrılmış kurumlar arasında "dünya dışılığı" hususiliğine sadece dini anlamda önemli olan belli sosyal davranışlar formunda ilgi duyulur. Bir başka ifade ile dini fikirlerin sosyal davranışlara etkisinin tarihsel bir tepe noktası vardır ve bu nokta protestanlık - kapitalizm tezinde ifadesini bulmuştur. Bağımsızlaşmış kapitalizmin bugünkü realitesi içinde dini davranış spesifik sosyal bir davranıştır.³³ Dolayısıyla Weber' in din-toplum ilişkileri ile ilgili analizlerinden, bu

³¹ H. Ezber BODUR: "Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, s. 10 (Erzurum: 1991), 90.

³² Brian S. TURNER: a.g.e., 205.

³³ M. Emin KÖKTAŞ: a.g.e., 22.

ilişkilerin belirlenmesine yönelik araştırmaların hali hazırda sadece "sekülerliğin sosyolojisi anlamını taşıyabileceği", şeklinde bir sonuç çıkarmak mümkündür.³⁴

Nihayet Bryan Wilson, İngiltere'yi örnek gösterdiği araştırmasında sekülerleşmenin çok belirgin bir eğilim olduğuna işaret etmiştir. Ona göre yılların geçmesiyle dinsel pratiklerin yerine getirilmesinde bir azalma olmuştur. Bu azalma tek tek insanların biyografilerinde de gözlenebilir. Kilise ile inanan arasındaki kritik değişmeyi anlamlı bulan Wilson' a göre hayatın dinsel yorumu ve dinsel olanın diğer kurumlar üzerindeki etkisi kaybolmuştur. Dolayısıyla bugün "sekülerleşmiş toplum dinle doğrudan ilişkiye az sahiptir".³⁵ Ona göre genelde çok geniş bir fenomenler alanını kapsayan ve bu nedenle farklı biçimlerde kullanılan sekülerleşme, buna uygun olarak çok boyutlu bir kavram olarak gösterilmiştir. Aslında o, doğaüstü anlayışa uygun olarak yapılanmış kurumlardan deneysel, rasyonel, pragmatik kritere uygun olarak işleyen yeni kurumlara transfer süreci ile ilgilidir ve bu süreç ise uzun bir tarihsel periyotta oluşur. Kısaca sekülerleşme modeli, doğaüstü kurallara dayanarak karar alan seçkin insan gruplarından, bunun dışında diğer güçleri temel alarak otoritelerini meşrulaştıran seçkin gruplara doğru bir değişim olarak alınabilir. Bu değişim süreci ekonomiden siyasete önemli etkilerde bulunmuştur.

Doğaüstü güç zihniyetinden deneysel zihniyete; öbür dünya amaçlılıktan bu dünya amaçlılığı; hayat üzerinde karar verici güç olarak geçmişe yönelişten planlı ve karar verilmiş geleceğe yönelik zihniyete; düşünüp tasavvur edilen ve açıklanan bilgiden pratik bilgiye; dogmalardan yararlanılabilir önerilere; rastlantısal, aniden olan, tesadüfî ve ilahi olan karizmatik oluşlardan sistematik, yapılaşmış, planlanmış ve rutinleşmiş insan yönetimine geçiş, tüm bunlar sekülerleşme modelinde içerilir.³⁶

Görüldüğü gibi sekülerleşme tezi, toplumun modernleşmesi ile dinin, zamanla birey ve toplum hayatından silineceğini veya en azından etkisinin azalacağını iddia etmektedir. Ancak gelişmeler, dinin hiçbir yerde yok

³⁴ Brian S. TURNER: a.g.e., 201-206.

³⁵ M. Emin KÖKTAŞ: a.g.e., 23.

³⁶ Bryan WILSON: "Secularisation: Inheridet Model", Phillip E. Hammond (Ed.), The Sacred in a Secular Age (Berkeley:1985)'den naklen M. Emin KÖKTAŞ, a.g.e., 23-24.

olmadığını, itibardan düşmediğini ve dinsel duygularda bir azalma olmadığını, sadece dinsel tutum ve inanış biçimlerinde değişimler olduğunu göstermektedir. Modern dünyada, “dinin aşamalı olarak ortadan kalkacağı” yolundaki ilerlemeci - pozitivist anlayışın yedeğinde gelişen sekülerleşme teorisi, bugün artık birçok gözlemci için revize edilmesi gereken bir teori mahiyeti taşımaktadır. Gerek bir maneviyat yönelimi ve inançlar manzumesi olarak, gerekse bir yaşam tarzı olarak din ilahi, bireysel ve toplumsal veçheleriyle bugün de bireylerin ve toplumların yaşamında şu veya bu şekilde etkinliğini ve canlılığını sürdürmektedir. Nitekim Doğu bloğunun çöküşünden sonra Kilisenin toplumun yeniden örgütlenmesinde aktif bir rol oynaması; günümüz İslam dünyasında dinin muhalefet hareketlerine meşruiyet ve tutamak noktaları sağlaması ve toplumsal tasarı ve ütopyalara esin kaynağı teşkil etmesi; ileri ölçüde sekülerleşmiş batılı toplumlarda dini / tinsel yönelimin farklı biçimlerde belirmeye devam etmesi, bunlar ve verilebilecek başka örnekler "tarihin atından düşen din"nin hâlihazırda kendini toparlama çabalarının bir göstergesi sayılmaktadır.³⁷ Bu olgu, doğmakta olan global düzende ve bu düzenin doğurduğu ihtilaflarda dinin etkili bir faktör olmaya devam ettiğini göstermektedir.

Bir örnek olması açısından, Amerika Birleşik Devletlerinde araştırmacılar ve akademisyenler tarafından yapılan araştırmalar, Amerikalıların büyük çoğunluğunun hala Tanrıya, doğaüstü güçlere ve ölümden sonra hayat olduğuna inanmaya devam ettiğini, kendilerini dindar olarak tanımladıklarını ve manevi bir hayatı arzu ettiklerini göstermektedir. Amerika'da geçen yarım yüzyılda Tanrıya inananların oranının % 94' ün altına hiç düşmemesi çok anlamlıdır.³⁸ 1991'de 113 000 Amerikalı arasında yapılan bir ankette nüfusun sadece % 7,5' inin herhangi bir dini bağlılığının olmadığı ortaya çıkmıştır.³⁹ Araştırmalar ayrıca, çok sayıda Amerikalının, küçük dinsel gruplara düzenli olarak katıldığını ve bu ülkede dinsel / tinsel nitelikli kitap, kaset, videokaset, müzik ve dinsel seremonilerde kullanılan çeşitli kişisel eşya sektöründe çok

³⁷ Özkan GÖZEL: "Sunuş", Maurice BARBIER: Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset içinde, Çev. Özkan Gözel (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 9.

³⁸ GALLUP ORGANİZATİON: The Gallup Poll Monthly (Princeton: Şubat 1990).

³⁹ Ari L. GOLDMAN: "Portrait of Religion in U.S. Holds Dozen of Surprises", (New York Times: 10 Nisan 1991).

büyük bir piyasanın bulunduğunu göstermektedir. Bu ülkede din, seçmen davranışlarında, kamu politikalarına ilişkin siyasal-ideolojik tercihlerde ve “siyasal kariyer”de dikkate alınması gereken çok önemli bir belirleyicidir.

Amerika'da dinin düşüşte olduğuna dair bilgi, belge ve emarelerden de bahsedilmektedir. Özellikle liberal / ana-akım Protestan mezhepleri arasında, ibadet etme ve Kutsal Kitabı okuma gibi geleneksel “din adamlığı” formlarında, ayrıca dinsel nitelikli hizmetlerde yer alma, günah çıkarma ve mezhep dayanışması oranlarında önemli miktarda düşüşlerin yaşanmakta olduğu belirtilmektedir.⁴⁰ Ancak sosyal bilimciler tarafından bu ülkede din kurumu ile ilgili asıl gelişmenin, son yıllarda dinsel esin kaynaklarını tekellerine almaya ve onu çağdaş dünya ile paylaşmaya yeltenen fundamentalist ve evanjelik⁴¹ yenilenme hareketlerinin izlediği yükseliş trendi olduğuna dikkat çekilmekte,⁴² muhafazakâr Hristiyanlığın büyük kitleler tarafından cazibe merkezi haline gelmesinde ise Amerikan toplumunda son dönemlerde suç oranlarının had safhaya çıkışı ve Amerikanın dünya liderliğini elinden kaçırmakta oluşu gibi iç ve dış nedenlerin etkili olduğu değerlendirilmesi yapılmaktadır.⁴³

1.2. Sekülerleşme Teorisine Yöneltilen Eleştiriler

Yaşanan bu gelişmeler yani dinsel inanç, pratik ve davranışlardaki nispî, mevzi ve kısmi azalmalara rağmen, manevi yönelimin küresel bir olgu haline gelmesi⁴⁴ sekülerleşme teorisinin revize edilmesine⁴⁵ ve T. Luckmann, J. Matthes, David Martin, T. Rendtorff, A. Greeley gibi bazı sosyologlar tarafından

⁴⁰ THE ECONOMIST: "Christian Retailing: Made in Heaven", The Economist (Mayıs 1998).

⁴¹ Evangelism, mensuplarının Hazret-i İsa ile kişisel diyalog kurduklarını iddia ve ifade eden bir "müjde" hareketidir. Bu hareketin mensupları, imanın tek ve biricik kaynağının kutsal kitap olduğuna inanmanın yanında, dinsel yaşamda kişisel dönüşümün ve içsel coşkunun önemi üzerinde dururlar. James W. Vander ZANDEN: Sociology The Core (Toronto: McGraw-Hill Press,1993), 325.

⁴² James D. HUNTER: "Evangelical Schools in Growth, Catholic Schools in Decline", Wall Street Journal (Mart 1988), 32.

⁴³ James W. Vander ZANDEN: Sociology The Core (Toronto: McGraw-Hill Press,1993), 325.

⁴⁴ Bkz. Martin MARTY ve R. Scott APPLEBY (Eds.): Fundamentalisms Observed (Chicago: Chigago University Press,1992).

⁴⁵ Darren E. SHERKAT and Christopher G. ELLİSON. "Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion", Annual Review of Sociology, 25 (1999), 363–94, R. S. WARNER: "Work in Progress Toward a New Paradigm in the Sociology of Religion", American Journal of Sociology, 98, 5 (1993), 1044–1093.

geniş bir eleştiriye tabi tutulmasına neden olmuştur. Bu eleştirileri P.M. Zulehner üç grupta toplamıştır:⁴⁶

1. Greeley'a göre sekülerleşmeye ilişkin veriler esas itibariyle günümüzden toplanmıştır. Teorik düşünce çerçevesinde bu, sadece sekülerliğin araştırılması anlamına gelebilir ve bu da sekülerleşme sürecine, böyle bir süreç için bazı belirtiler bulunsa da, öncelik tanınmasının sonucu olabilir. D. Martin, mevcut tarihsel belirtilerden sekülerleşme lehinde olanların seçilmesini, karşıt dokümanların ihmal edilmesini eleştiriyor. Ona göre pek çok sekülerleşme teorisinin de kabul ettiği gibi, bizzat Hristiyanlığın sözde "altın çağı", ilk Hristiyanlık için belirtilen ilişkilerde tamamen mükemmel olmamıştır. Büyük kiliselerin cemaat listeleri örnek olarak alındığında, önceleri cemaat üyelerinin sadece bir kısmının Pazar günü ayinine katıldığı tahmin edilebilir. Tarih sosyolojisi yöntemiyle yapılan benzer araştırmalar bu durumun Ortaçağ için de geçerli olduğunu göstermektedir. Bu nedenle kapsamlı bir sekülerleşmeyi desteklemek için geçmişten alınan verilerin dikkatli ve eleştirel olarak kullanılması gerekir. D. Martin'e göre sekülerleşme konusundaki klasik görüş iki varsayımdan hareket ediyor: Seküler evrenselcilik, bu süreci belirleyen bir tabakanın varlığı ve tarihsel bir tabanın bulunması. Bu varsayımlardan hareket ederek sekülerlik modern / teknolojik toplumla özdeşleştiriliyor ve dinin sanayi toplumuyla bağdaşmazlığı düşüncesi sorgulanmıyor. Oysa dinin birçok çeşidi sanayi toplumuyla bağdaşabilir. İkinci olarak, dine yabancılaşmış bir seçkinler grubunun varlığının toplumun sekülerleşme sürecinde önemli bir rol oynadığı düşünülüyor. Oysa seçkinler arasında seküler eğilimin gelişmesi mutlaka kitlelere yansımak durumunda değildir. Sonuç olarak D. Martin dinin sanayi toplumu şartları çerçevesinde yaşayabileceğini, sekülerizasyon adı altında "dinin çöküşü" gibi düz bir çizgiden söz edilemeyeceğini ileri sürüyor.

⁴⁶ Paul M. ZULEHNER: a.g.e.,'den naklen M. Emin KÖKTAŞ, a.g.e., 21.

2. Başka bir eleştiri, uzun bir zaman dilimi ile ilgili olarak elde bulunan verilerle ileri sürülen "*Kilise Dini'nin gerilediği*"nin abartıldığı görüşünden hareket ediyor. Greeley'a göre dini ilginin özsel olarak gerilediği asla tespit edilemez. İnançsızlık konusunda bizzat ilkel halkalarla ilgili verilerin delil olarak gösterilmesi yanında, mevcut veriler de asla dindarlığın gerilediğini göstermez.
3. Diğer bir değerlendirme, geleneksel sekülerleşme kuramları için mevcut verilerin sağlamlığına karşı temel itirazla ilgilidir: Verilerin çoğu sadece kurumsal olarak şekillenmiş dindarlığa aittir ve yalnızca esas itibarıyla batılı sanayi ülkelerindeki Hristiyanlıkla ilgilidir. Bu nedenle, bizzat "dindarlıkta bir gerileme" teşhis edilse de, bu ifade, yöntem olarak her şeyden önce kiliseye bağlı dindarlıkla ilgilidir. "Kiliselerin gerilemesi", bu anlamda kiliseden uzaklaşma, mutlaka "dinin gerilemesi" ile aynı anlama alınmamalıdır. T. Rendtorff'a göre her ne kadar kiliseler Hristiyanlığın böyle şekillerini dini-politik düşüncelerle reddetseler de "kilise dışı bir Hristiyanlık", ya da "kilisesiz bir din" olup olamayacağı konusu tamamen halledilmemiştir.⁴⁷

Peter L. Berger "Aydınlanma'ya kadar geri götürülebilecek" sekülerleşme teorisinin ana temasını "modernleşme ile hem toplumsal seviyede hem de ferdin zihninde (bilincinde) dinin gerileyeceği" şeklinde belirledikten sonra, bir zamanlar kendisinin de katkıda bulunduğu bu teoride ileri sürülen temel savın zaman tarafından doğrulanmadığını belirtiyor.⁴⁸ Ona göre modernleşmenin bazı bakımlardan sekülerleşmeye sebep olduğu, hatta bazı coğrafyalarda bunun daha fazla hissedildiği doğru olmasına rağmen, modernleşmenin sekülerleşme karşıtı birçok güçlü hareketi doğurduğu da ortadadır. Ayrıca toplumsal seviyedeki sekülerleşmenin mutlaka ferdî bilinç seviyesinde de gerçekleşmesi gibi bir zorunluluk söz konusu değildir. Bazı dinî

⁴⁷ T. RENDTORFF: "Zur Saekularisierungproblematik", Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie, C. II (Köln-Opladen, 1966)'den naklen M. Emin KÖKTAŞ, a.g.e., 25-26.

⁴⁸ Peter L. BERGER: "Sekülerizmin Gerilemesi", Sekülerizm Sorgulanıyor, Haz. ve Ali Köse (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002), 11-33.

kurumlar birçok toplumda güçlerini ve etkilerini kaybetmişler, ama hem eski hem de yeni dinî inanç ve ibadet şekilleri, bazen yeni kurumsal şekillere, bazen de aşırı bir dinî ifadeye dönüşerek fertlerin hayatlarındaki yerlerini korumuşlardır. Temsil ettikleri dine inanan veya önerdikleri uygulamaları yapanların sayısı az olsa da, dinî kurumlar sosyal ve politik alanda etkin olmaya devam etmişlerdir. Buradan çıkan sonuç, en azını söylemek gerekirse, din ile modernite arasındaki ilişkinin karmaşık bir nitelik sergilediğidir.⁴⁹

Swatos ve Christiano⁵⁰ Haddens'in sekülerizasyon tezine yönettiği eleştirileri dört madde halinde özetlemiştir:

1. Sekülerizasyon teorisi mantıksal kurgusu itibarıyla zayıftır.
2. Teori mevcut haliyle sağlam verilerce desteklenmemektedir
3. Laikleştiği varsayılan toplumlarda Yeni Dini Hareketler (NRM) ortaya çıkmıştır.
4. Din, dünya siyasetinde diri bir güç olarak belirmiştir.

Sekülerleşme teorisinin temelini herhangi bir tetkikten geçirilmeyen bir takım faraziyelerin oluşturduğunu ifade eden Hadden, bu faraziyelerin birbiriyle bağlantılı sistematik bir önermeler grubu olmaktan çok, sorgulanmadan kabul edilen bir nevi aksiyomlar görüntüsü verdiğini, bu nedenle de sekülerleşme iddialarının teoriden ziyade, bir doktrin ve ideolojiyi andırdığını belirtmektedir.⁵¹

Sonuç olarak, özellikle Batılı sosyal bilimci, akademisyen ve uzmanlar, modernleşme, bilimsel ilerleme ve laikleşme ile birlikte, dinin sekülerleşme tezi çerçevesinde, zorunlu olarak diğer sosyal kurumlardan ayrılacağını, dinsel inanç ve yaşayış biçimlerinin özel / bireysel bir niteliğe bürüneceğini, dinsel otoritenin itibardan düşerek alanının daralacağını ve dinsel doktrinlerin liberalleşeceğini öngörmüşlerdi.⁵² Bu çerçevede dinin önemini ve değerini kaybedeceği; gündelik

⁴⁹ Beter L. BERGER: a.g.m., 13-14.

⁵⁰ W. H. SWATOS and K. J. CHRISTIANO: "Secularization Theory: The Course of a Concept", *Sociology of Religion*, V.60, No.3 (1999), 209-228.

⁵¹ Jeffrey K. HADDEN: a.g.m., 97.

⁵² Karel DOBBELAERE: "The Secularization of Society? Some Methodological Suggestions", *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, Hadden and Shupe (eds.), (New York: Paragon House, 1989), 27-43; Mark CHAVES: "Secularization as Declining Religious Authority", *Social Forces*, V., 72 (1994), 749-74; Jeffrey HADDEN: "Toward Desacralizing Secularization Theory", *Social Forces*, V. 65 (1987), 587-611; Phillip HAMMOND (ed.): *The Sacred in a Secular Age* (Berkeley: University of California Press, 1985); Bryan WILSON: *Religion in Secular Society* (London: Watts, 1966).

hayat ve bireysel kimlik düzeyinde dinsel duygu ve düşüncelerin, dini teşbih ve mecazların yavaş yavaş ortadan kalkacağı; böylece dinin tamamen unutulmaya yüz tutacağı ya da kişiye özel hale geleceği veya en iyi ihtimalle aşkına yönelik soyut ibadetlere münhasır kılınacağı düşünüüyordu. Ancak dinsel duygu, inanç ve yaşam biçimlerinde yaşanmakta olan düşüşler kadar, dindarlık ve dinsel canlanma belirti ve eğilimlerinin de var oluşu ve laikleşme sürecinin daimi bir kararsızlığa girmesini hatta tersine dönmesini mümkün kılan "de-secularization" yönünde yükselen bir temayülün gözleniyor olması,⁵³ sosyal bilimcileri hem klasik teorilere hem de güncel olgulara ters düşmeyecek yeni laikleşme (neo-secularization) perspektifleri geliştirmeye yöneltmiştir. Modernleşmenin dinin ortadan kalkmasını gerektirmediği, belki diğer sosyal kurumlar gibi biçimsel bazı değişimler geçirmesi sonucuna yol açtığı değerlendirilmiştir. Laikleşme teorisinin, bu ıslah edilmiş ve gözden geçirilmiş haliyle, kayda değer çok verimli gözlemler içermekle birlikte doğruluğu, güvenilirliği ve kullanışlılığı üzerindeki tartışmalar, hala yoğun bir şekilde devam etmektedir.⁵⁴

1.3. Dinin Geleceğine İlişkin Futurist Yaklaşımlar

Todd Johnson "dinin geleceği konusunda yazmak her zaman riskli bir iş olmuştur" diyerek başladığı makalesinde, dinin gelecekte alması muhtemel formlarla ilgili futurist senaryoların bir özetini sergilemektedir.⁵⁵ Ona göre bu çerçevede dile getirilen düşünceler, dinin kaçınılmaz ve engellenemez çöküşü gibi "felaket tellallığı" kabilinden söylemler ile "dini ütopya" diye tabir olunabilecek derecede mükemmel bir dini gelecek beklentileri arasında gidip gelen geniş bir fikir yelpazesi oluşturmaktadır.

Bunlardan birinci grupta yer alanlardan biri olan Beckwith, gelecekte dinin ve batıl inançların insan hayatı üzerindeki etkisinin azalacağını, dinin ve dini inanç ve pratiklerin kaçınılmaz bir şekilde gerileme sürecine gireceğini

⁵³ John KEANE: "Sekülerizmin Krizi", a.g.t., 146.

⁵⁴ Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz: Frank J. LECHNER: "Secularization in the Netherlands?", Journal for the Scientific Study of Religion, c. 35 (1996), 252-264; Rodney STARK and Laurence R. IANNACCONE: "Response to Lechner", Journal for the Scientific Study of Religion, c. 35 (1996), 265-271; David YAMANE: "Secularization on Trial", Journal for the Scientific Study of Religion, c. 36 (1997), 109- 122.

⁵⁵ Todd JOHNSON: "Statistical Projection of Religions," Encyclopedia of the Future, Kurian and Molitor (ed.), (Macmillan, 1996), 797-799.

öngörmektedir.⁵⁶ Aynı kanaat sosyolog Brian M. Stableford ve silah fiziğinde uzman olan David Langford tarafından da paylaşılmaktadır. Yazarlar 21. Yüzyılın ortalarına gelindiğinde "dünyanın son büyük dini" olan Marksizm'in büyük bir düşüşte olduğunu belirtiyorlar.⁵⁷ L. E. Browne, *International Review of Missions*'da 1949'da yayınlanan "Milattan Sonra 3000 Yılında Dünyanın Dini" başlıklı yazısında Hinduizm de dahil olmak üzere, sadece çok-tanrıcılığın değil, Hristiyanlık dışındaki bütün büyük dünya dinlerinin sona ereceğini öngörüyor. Yazara göre, temelde beşeriyetin Allah'a ve ahlaka ihtiyacı olmadığı inancına dayanan materyalizm de yok olan dinlerle aynı kaderi paylaşacaktır.⁵⁸

Ancak futurist literatürde "dinin insan hayatı ve kaderi üzerinde merkezi rol oynayacağı" şeklinde bir gelecek tasavvurunun yer aldığı aksi kanaatler de, eşit derecede dile getirilmektedir. Ütopik "dünya cenneti" tasavvurlarından, Yahudilik/ Hristiyanlık/ İslamiyet gibi semavi dinlerin, hatta Budizm'in, eskatolojik bakış açısına değin dini renkler taşıyan bütün futurist yaklaşımlar, beşeriyetin idrak edeceği "Yeni Çağ"ı, örgütlü dinin belirlediği "kozmetik bilinçlilik dönemi" olarak görmektedir. Hal Lindsey'in *The Late Great Planet Earth* adlı eserinin 1970'li yılların en çok satan kitapları arasında yer aldığı ve halen çok geniş bir okuyucu kitlesine hitap ettiği, ayrıca bir tür futurist tarih çalışması olan *The Revelation of John*'un binden fazla ayrı dile çevrildiği düşünüldüğünde, dine merkezi rol atfeden futurist muhayyilenin ne kadar güçlü argümanlara sahip olduğu hemen anlaşılabilir.

Bu grupta yer alan yazarlardan biri olan Bellami'ye göre beşeriyet uzun vadeli gelecekte Hristiyanlık dinine teslim olacak ve bu dinin öngördüğü ilkelere kayıtsız şartsız itaat edecektir.⁵⁹ Düşüncelerini "dini yok etmek zordur" yargısıyla özetleyen Coates ve Jarratt ise dinle ilgili fikir yürüten çoğu futuristin din kurumunu ciddi ve samimi bir tavırla ele almadıklarını, onun sadece fanatizm ve fundamentalizm gibi sapkın ve extremist yönleriyle ilgilendiklerini, oysa dinin gerçekte bunun çok ötesinde zengin ve kalıcı öneriler / unsurlar ihtiva ettiğini, bu

⁵⁶ Burnham BECKWITH, *The Next 2000 Years* (New York: Harper and Row, 1967), 26.

⁵⁷ Brian M. STABLEFORD and David LANGFORD: *The Third Millennium: A History of the World: AD 2000 – 3000* (London: Sidgwick and Jackson, 1985), 24.

⁵⁸ L. E. BROWNE: "The Religion of the World in AD 3000", *International Review of Missions*, V.38, No.104 (1949), 463–468.

⁵⁹ Edward BELLAMI: *Looking Backward 2000–1887* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1887), 12.

nedenle de zamanla silinip gitmesinin söz konusu olamayacağını ifade etmektedirler.⁶⁰ Futurist H. Gerjouy de dinin geleceğine ilişkin kötümser yaklaşımlara muhalefet ederek, gelecekte dinlerde sayıca önemli ölçüde artış ve sosyal mekân itibariyle büyük bir genişleme yaşanacağını, ayrıca birçok müntesibi cezp edecek yeni dinlerin ortaya çıkacağını belirtiyor.⁶¹

Hiley H. Ward'ın, 22. Yüzyıl ile ilgili dinsel bir senaryo çizdiği Religion 2102 A.D. adlı çalışmasına göre, Hristiyanlık uzun bir dönem içerisinde farklı bir yapıya bürünecek. Yazar bu çalışmasında futurizm konusundaki mevcut literatürü de gözden geçirdikten sonra, bazı ilginç saptamalarda bulunmuştur. Buna göre, gelecekte din kurumu telepatik vaazların söz konusu olduğu, Tanrı'nın süper bir aygıt şeklinde algılandığı ve çoğulcu bir yapı özelliğinin egemen olduğu bir forma sahip olacaktır.⁶²

Hristiyan ilahiyatçılardan gelecek hakkında yazarlar içerisinde en dikkate değer olanı, Alman Katolik ilahiyatçı Hans Kung'tur. Yazarın Theology for the Third Millennium başlığını taşıyan çok önemli bilimsel incelemesi, Ortodoksluk, Katoliklik ve Protestanlık başta olmak üzere muhtelif Hristiyan gelenekleri arasında var olduğu kabul edilen uçurumların temsil ettiği bir paradigma kaymasını konu ediniyor. Yazara göre teolojideki farklılıkların siyasal ve yapısal bağlam aracılığıyla yapay bir şekilde sık sık vurgulanmasında olduğu gibi, Hristiyanlığın gelecekte polarize edilmeye ihtiyacı yoktur. Yeni paradigma, inanç ve gelenek farklılıklarını takdis etmeksizin bütün kiliselerin tek amaç etrafında birleşmelerini amaçlayan *ekümenik* bir paradigmadır. Yazar bu düşüncüyü, insanlığa ait problemlerin çözümünde ortak bir tavır arayışı çerçevesinde dünyadaki bütün dini geleneklerin dayanışmaları noktasına kadar vardırılmaktadır.⁶³

Glenn Tinder de din kurumunun birey ve toplum hayatındaki önemini vurguladığı çalışmasında, dinin yer almadığı bir sosyal siyasal örgütlenmenin,

⁶⁰ Jozeph F. COATES and JARRATT Jennifer: What Futurists Believe (Maryland: Lomond, 1989), 6.

⁶¹ Herbert G. GERJOURY: "The Most Significant Events of the Next Thousand Years", Futures Research Quarterly, c. 8, s. 3, (1992), 5–21.

⁶² Hiley H. WARD: Religion 2101 A.D (New York: Garden City, 1975).

⁶³ Hans KUNG: Theology for the Third Millenium: An Ecumenical View, Doubleday (New York: 1988).

inanç ve moral değerlerden tecrit edilmiş bir birey ve kamu hayatının imkânsız olduğunu belirterek, makalesini şu soruyla noktılıyor: “Tanrıdan ve aşkınlıktan yüz çevirdiğimiz takdirde, bizi ölümcül siyasal korkulardan ve yüreksizlikten ne kurtarabilir?”⁶⁴

Konuyu sekülerizmin geleceğine ilişkin saptamalar düzeyinde ele alan yazarlar da vardır. Örneğin bunlardan David Martin seküleritenin Avrupa, Kuzey Amerika, Latin Amerika ve İslami Ortadoğu’daki kaderini ele aldığı makalesinde şu sonuçlara ulaşmıştır: Seküler dinamiğin doğum yeri olan Avrupa’ya bakıldığında bu dinamiğin iki payandasının çözülme noktasına vardığı görülür. Bir taraftan iktidar otoritesi ve belirli bir elit tipiyle özdeşleşerek dine olumsuz bir imaj yükleyen din kurumları, İngiltere ve İskandinavya örneklerinde olduğu gibi ya maziye ait birer hatıra olmuş ya da sıradan bir aksesuar haline gelmiştir. Diğer taraftan Fransız Cumhuriyeti’nin saldırdığı rasyonalistik tutkular bugün artık bir kukla şov konumuna düşmüştür. Diğer taraftan Avrupa dışından ele alınan coğrafyanın Avrupa etkisinde olmakla birlikte, bunların gelecekte mutlaka Avrupa tecrübesini izleyecekleri söylenemez.⁶⁵

Konuyu sekülerizmin geleceği bağlamında ele alan bir diğer yazar Wang Gungwu’dur.⁶⁶ Ona göre Hristiyanlık, İslam ve Uzak-Doğu dinlerine bakıldığında laik değerlerin geleceğine ilişkin şu saptamalarda bulunmak mümkündür:

1. Saf anlamda laik olan bir değerler manzumesi yoktur.
 2. Modern dönemde laik değerlerin evrensel olduğu düşünülüyor.
- Ancak bunlar, dinsel gelenek tarafından desteklendiği iddiasıyla ulus devletlerce özenle seçilip kullanılmıştır. Bu şekilde oluşan *milli sekülerizm* ise sonuçta değerler sisteminin evrensel karakterini bulandırmıştır.

⁶⁴ Glenn TİNDE: "Can We Be Good Without God ?", The Atlantic Monthly, c.264, s.6 (December 1989), 69–85.

⁶⁵ David MARTİN: “Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek”, Sekülerizm Sorgulanıyor, a.g.e., 123-161.

⁶⁶ Wang GUNGWU: “The Future of Secular Values”, Electronic edition of the Social Science Research Council (New York: October 2001), erişim tarihi, 11.11.2003. (<http://www.ssrc.org/sept11/essays/wang.htm>)

3. Bu süreçte sekülerizm o derece baskın bir ilke haline geldi ki, geleneksel dinlerden kendisine ciddi bir rakip çıkmamış; rekabeti kendi içinde (birbirleriyle yarışan ideolojiler olarak Kapitalizm ve Sosyalizm) üretmiştir. Yarışı kazanan taraf (Kapitalizm) ise global bir güç haline gelerek, seküler seçeneğin imha kapasitesinin boyutlarını gözler önüne sermiştir.
4. Geleneksel dinlerin ve onların dirilişçi versiyonlarının seslerini duyurmaya başladıkları dönem budur. Laikliğe karşı asırlar boyu zayıf bir şekilde yürütülen mücadele bundan sonra kendini hissettiren bir etkinliğe kavuşmuştur.
5. Küreselleşen laik değerlere küresel muhalefet bu dönemde yükselmiştir. Birçoğuna göre mevcut manevi boşluğu dolduracak yeni bir değerler manzumesine ihtiyaç vardı. Böylece sekülerizmin temel öneri/varsayımlarına muhalif bir dinsel/tinsel yönelim dünya genelinde yaygınlık kazanmıştır.
6. Batı ve Orta Asya modern sekülerizmin düğüm noktalarıdır. Batı hâlihazırda kendi seküler değerlerinden emin gözüküyor. Ancak Çin ve Japonya, halklarını dinsel/manevi tehditten uzak tutacak bir kurumsal çözüm arayışını sürdürmektedirler.
7. Bölünmüş bir laikliğe kolayca meydan okunabilir; tıpkı bugün olduğu gibi. Modern laikliğin kökenleri nesnel bir tarzda yeniden irdelenip, özellikle dünya üzerindeki yoksul halkların manevi ihtiyaçları göz önünde bulundurularak yeniden bir düzenleme yapılmadıkça, laik değerler manzumesi şimdiye kadar gördüğü saygıyı bundan sonra göremeyecektir.

Bu konuda Müslümanların kendi gelecekleriyle ilgili yeni kanaat, inanç, tavır ve yönelimleri de kayda değer önemdedir. Örneğin Ziyaeddin Serdar,⁶⁷ 20. yüzyılda Müslümanların ezildiğini, sömürüldüğünü, dışlandığını ve marjinalleştirildiğini, ancak 21. yüzyılın şafağında İslam'ın yeniden dirildiğini, canlandığını; militan, radikal, fundamentalist ve kendinden emin bir hüviyet kazandığını, bu itibarla küresel bir güç haline gelmeye hazırlandığını belirtmektedir.

⁶⁷ Ziyaeddin SERDAR: "Islam and the Future", Futures, c.3, s.23 (April 1991), 223–332.

Sonuç olarak, dinin geleceği ile ilgili yazını izleyen / inceleyen araştırmacı veya okurlar, baş döndürücü bir fikirler manzumesiyle karşılaşmaktadırlar. Bu geniş alanda inceleme yapan akademisyen, siyaset bilimci, ilahiyatçı, çevreci, bilim-kurgu yazarı, futurist vb. çevreler, dinin gelecekte ortadan kalkacağı tahmininden, onun insanlığın selameti için merkezi önemine, oradan insan kaderi üzerindeki nihai belirleyiciliği kestirimine değin yekdiğerinden çok farklı bir "dinsel gelecek" vizyonuna sahiptirler. Her halde bu konuyu en isabetli bir şekilde ortaya koyan kişi, "Dinin uzak gelecekteki akıbetini ortaya koyma işi, biz futuristlerin boyunu aşar" itirafında bulunan Warren Wagar'dır.⁶⁸

Dinin uzak gelecekte alacağı biçimi şimdiden (baştan) resmetmek zor, resmin anlattıklarının nesnel gerçeklik değeri ve güvenirlik derecesi de zayıf olduğuna göre, daha sağlıklı ve güvenilir bir gelecek inşası için yöntem değişikliğine gitmek gerekebilir. Bu aslında bir bilim / ideoloji, olgu / değer ayırımı sorunu olduğu gibi, aynı zamanda bir yöntem tercihi konusudur. Yukarıda, dinin geleceği ile ilgili olarak belirtilen görüşlerin belli bir bakış açısını yansıttıkları veya en azından belli bir anlama - algılama - yorumlama biçiminin (dünya görüşünün) izlerini / etkilerini taşıdıkları açıktır. Sadece din konusunda değil, toplumsal var oluşun bütün alanlarında nesnel gerçekliğe ulaşmak veya yaklaşmak için, hâlihazır sosyal olgu, olay, an, kerte, süreç, güç, ilişki ve eğilimleri dikkatle izlemek, deyim yerinde ise bir "imbikten geçirme" ameliyesine tabi tutmak gerekmektedir. Sosyal bilim araştırmalarında sergilenecek bu "analitik" tavrın somut bilgi, belge, olgu ve verilere dayanması ve elde edilecek sonuçların bunlara göre "okunması" ve değerlendirilmesi nedeniyle, "kategorik" yaklaşımlar karşısında metodolojik açıdan mukayeseli bir üstünlüğe sahip olduğu belirtilmektedir.⁶⁹

⁶⁸ Warren WAGAR: The Next Three Futures: Paradigms of Things to Come, Praeger (New York: 1991), 140.

⁶⁹ Taha AKYOL: "İrtica ve Bilim", Milliyet Gazetesi, (15 Ekim 1998), 7.

1.4. Trend Analizleri

Dinin değişimi ile ilgilenen araştırmacıların benimsediği diğer yöntem budur; yani dinsel alanda var olan ve ortaya çıkan yeni eğilimlere bakmak ve değişimleri izlemektir. Bu yaklaşımı benimseyenlerden biri olan *Celebration 2000*'in başkanı Jay Gary, "ancak bugünü anlayarak geleceğin ihtimalleri üzerinde fikir yürütebiliriz" düşüncesiyle mevcut dünya dinleri arasında yaptığı bir araştırmada on tane global trend belirlemiş ve "son otuz yılın gelişmelerini izlemenin ürünü olan bu eğilimlerin her geçen gün daha da netleştiğini"⁷⁰ ileri sürmüştür. Söz konusu eğilimler şu şekilde sıralanabilir:

1. *Dine Dayalı Çatışmanın Devam Etmesi:* İçinde bulunduğumuz yüzyılda din temeline dayanan öldürme ve işkence uygulamaları Sovyetlerde, Nazi ölüm kamplarında, Kamboçya cinayet sahalarında, kısaca dünyanın her tarafında varlığını sürdürerek, kıtalar arasında bir ölüm gölgesi gibi gezinmiştir. Birçok insan, soğuk savaşın sona ermesiyle, dinsel şiddet ve işkencenin ve bundan kaynaklanan ölümlerin, daha özel bir tabirle "şehitlik"nin sona ereceğine inanıyordu. Ancak gelişmeler bu beklentiyi boşa çıkarmıştır. Sovyet devletlerinde daha önce yıllık 330 000 olan din kaynaklı ölüm miktarının bir ölçüde düşmesine rağmen, Sovyetler Birliği'nin dağılmasında sonra bu sayı hala 160 000 civarındadır. Bu sayıya her yıl inancından dolayı rahatsız edilen, tutuklanan, işkenceye maruz kalan ve mahkûm edilen onlarca dindar eklenebilir. Bu dinsel şiddet uygulamaları sadece belli bir dine mensup olanlara yönelik değildir. Cezayir'de Müslümanlar, İran'da Bahai'ler, Sudan'da Hristiyanlar ve Animistler aynı nitelikteki şiddet uygulamalarına maruz kalmaktadır.
2. *Militan Fundamentalizmin Yükselişi:* Martin Marty ve Scott Applebee'nin kaleme aldıkları beş ciltlik *Fundamentalism Project* incelemelerinde de belirtildiği gibi, dinsel fundamentalizm sadece İslam'da veya Hristiyanlık'ta değil, Budizm ve Yahudilik dahil dünyanın bütün köklü dinlerinde yükseliştir. Güney Afrika'da ırk

⁷⁰ John GARY: "Ten Global Trends in Religion", <http://www.wnrf.org/cms/articles.html>, erişim tarihi, 10.11.2003.

ayrımının sona ermesiyle birlikte dinsel / etnik temele dayalı devletler yok olmamıştır. Kuzey Afrika'da ırk ayrımının irtifa kaybetmesiyle dine ve ırka dayalı devletler sona ermemiştir. İsrail'de yapılan Mayıs 1996 seçimleri, bu ülkede dinsel milliyetçiliğin hala mevcut olduğunu ve çok sayıda Musevi'nin buna itibar ettiğini ve siyasal tercihinin buna göre belirlediğini ortaya koymuştur.

3. *Müslümanların Nüfus Oranında Artış:* İçinde bulunduğumuz yüzyılın son demlerini belirleyen üçüncü eğilim, İslam dininin büyümesidir. İslam, dünya dinleri arasında en hızlı büyüyen din olarak birinci sırayı almaktadır. Bu, demografik açıdan din değiştirmeden ziyade, üçüncü dünyanın yüksek doğum oranının neden olduğu bir gelişmedir. Müslüman nüfus dünya çapında 1970'den beri 1.2 milyara yükselmiştir. Din araştırmacıları, İslami nüfusun 2025'te 2 milyar, Hristiyan nüfusun ise 3 milyar civarında olacağını tahmin ediyorlar. Yine de Müslüman nüfusun orta vadeli gelecekte Hristiyan nüfusu yakalama ihtimali gözükmüyor.
4. *Beyaz Olmayan Hristiyanlığa Yönelik Bir Değişim:* Bu yüzyıl, beyaz Hristiyanlıktan, beyaz olmayan Hristiyanlığa doğru bir yönelişe tanık olmuştur. Bugün, Hristiyanların % 60'ından fazlası, Avrupa ve Amerika'ya beyaz olmayan ırklardan gelmiştir.
5. *Mezhep Temeline Dayalı Olmayan Hristiyanlığın Gelişmesi:* Birçokları Amerika'da ana dini eğilimlerin düşüşte olduğunu söylemesine rağmen, mezhep temeline dayalı olmayan Hristiyanlığın dirilişi, hakkında söylenenlerden çok daha ileri düzeyde yaşanan bir olgudur. Tahminler, bu ülkede mezhep temelli olmayan kiliselerin 1980'li yıllarda 100 000 civarında olduğunu gösteriyor.
6. *Kabile Dinlerinde Düşüş:* Afrika ve Asya'nın yerli halkları arasında halen 5 000 civarında etnik, folk ve kabile dinlerine mensup insanlar vardır. Bir çok Batılı din bilimcisi, bu yüzyılın ortalarından itibaren söz konusu kabile dinlerinin büyük oranda irtifa kaybettiğini, 1900'lerde dünya nüfusunun % 6.5'ini teşkil eden bu

dinlerin, 2000 yılında %1.6 düzeylerinde seyredeceklerini düşünüyor.

7. *Dindar Olmayan Kişilerin Sayısındaki Artış:* Müslüman nüfusun artıyor olmasına rağmen, agnostik olsun, özgür düşünür, ateist veya dindar olmayan - hümanist olsun, komünizmin çöküşünden sonra farklı düşüncede dindar olmayan insan sayısında artış yaşanmaktadır. İstatistiksel olarak dünya düzeyinde dindar olmayanların oranı %15 dolaylarındadır ve 21.yüzyıla bu oranla girilmektedir.
8. *Toplumda Çoğulculuğun Artışı:* Din bilimcilerinin yüzyılın sonu ile ilgili olarak karşılaştıkları diğer bir eğilim, çoğulculuğun yaygınlaşmasıdır. Bu özellikle Batıda böyledir. Batıda yaşanan çok kültürlülük ve evrensellik tecrübesi, toplumda farklılık talep, anlayışlarını ve arayışlarını çoğaltarak hem fırsat kapıları açmış, hem de dine meydan okuma söylemlerinin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Kültürel farklılığın ve dinler arasında iletişimin yaygınlaşmasının, birlikte yaşama ve diyalog fırsatları doğurabileceği; diğer taraftan, içerdiği görececilik ve bireysellik imeleriyle modernitenin gelenekçilerle ilerleme yanlıları arasında bir kültür mücadelesine yol açarak, geçmişte ortak değerler biçiminde benimsenen geleneksel inançların altını oyabileceği tahmin edilmektedir.
9. *Kadınların Din Adamlığı Rollerinde Artış:* Kadınların din adamlığı rolüne karşı halen bir karşı çıkış ve direniş olmasına rağmen ana eğilim, kadınların kilisede ve dini liderlikte etkinliklerinin devam etmesi şeklindedir ve bu eğilim geri çevrilemez gibi gözükmektedir.
10. *Yeni Bin Yılı Karşılama Hazırlıkları:* Yeni bin yıla girilirken, her ülkede bu yeni dönemi karşılama hazırlıkları yapılıyor. Sanattan ticarete, teknolojiye eğitime, siyasetten dine varıncaya değin her alanda Milenyum hazırlıkları dikkat çekmektedir. Avustralya Sydney'de yapılacak olan 2000 yılı olimpiyatlarının sponsorluğunu üstlenmiştir. Almanya, iki Almanya'nın birleşmesinden on yıl sonra "İnsanlık, Teknoloji ve Doğa" konulu Dünya Fuarında 40 milyon

ziyaretçiye ev sahipliği yapıyor. İngiltere Greenwich'te bir Milenyum Sergisi gerçekleştirmek için yaklaşık 700 milyon Paund harcıyor. Roma, kutsal 2000 yılı için 25 milyon ziyaretçi bekliyor. Kutsal Topraklar (Filistin) yeni bin yılda ziyaretçi sayısının katlanmasını umuyor. Bütün bu hazırlıkların yapılmasında, Hristiyanlık dininin yeni bin yıla çok büyük bir önem attığına dair inancın etkili olduğu bilinmektedir.

Diğer bir trend analisti Stan Skreslet⁷¹ dünya çapında ün sahibi siyasetçi, sosyal bilimci, gazeteci ve ilgili literatür yorumcularının “yeni dünya düzeni” paradigması çerçevesinde dile getirdikleri karakteristik özellikleri, yekdiğerleriyle bağlantılı altı eğilim şeklinde belirlemenin mümkün olduğunu belirtmektedir. Bunlar;

1. *Tek Süper Güç*: George Bush tarafından 1990-91’de deklare edilen “yeni dünya düzeni” vizyonu, uluslar arası politikada gerginliklere neden olan iki unsur taşımaktaydı. Bunlardan birincisi, Sovyetler Birliğinin çöküşünden sonra Birleşik Devletler’in dünyanın tek süper gücü haline geldiğine dair iddiaydı. Diğer ise bir temenniden ibaretti: Dünya ulusları, oluşturulacak daha genel bir güvenlik şemsiyesi sayesinde aralarında barışçı birlikler kurabilir ve uluslar arası ihtilafları barışçı yollarla çözebilirler. Burada üstü örtülü olarak kastedilen şey, Birleşik Devletler’in dünya liderliğinden başka bir şey değildir.
2. *Çok Taraflı Global Yönetim*: Somali’deki ve eski Yugoslavya’daki krizler ve Körfez Savaşı, ulusal güvenlikle ilgili geleneksel ilkelerin, “global işbirliği ve yönetim” çerçevesinde oluşturulacak yeni modellerle değiştirilmesine ilişkin acil tedbirler alınmasını gerekli kılmıştır. Bu görüşe göre açlık ve kütleli mülteci akını gibi bir dizi sorunların çözümü çok uluslu işbirliğine bağlıdır.
3. *Kültür Savaşları*: 1993 yılının yazında Olin stratejik Araştırmalar Enstitüsü’nden Samuel P. Huntington, yeni dünya düzeniyle ilgili

⁷¹ Stan SKRESLET: “Emerging Trends in a Shifting Global Context: Mission in the New World Order”, Theology Today, V. 54 (July 1997),150–164.

başka bir iddia ileri sürmüştü. Bu iddiaya göre yeni dünya düzeninin ortaya çıkardığı çatışmalar ideolojik ve ekonomik olmaktan ziyade, kültürel niteliktedir. Yeni dünya düzeninde uluslar arası ilişkilerin belirleyici aktörlerinin ulus devletler olmaya devam edeceğini kabul eden Huntington, küresel siyasette asıl çatışma noktalarının farklı uygarlıkların temsilcisi olan grup ve uluslar arasında cereyan edeceğini, uygarlıklar arasındaki ayrım noktalarının, küresel siyasete egemen unsurun “uygarlıklar çatışması” olacak şekilde geleceği belirleyeceğini belirtmişti⁷². Mark Juergensmeyer de kültürler arası çatışma perspektifini en azından olasılık düzeyinde kabul ettiği “Yeni Soğuk Savaş” adlı kitabında “dinsel ve seküler milliyetçilik arasında ideolojik düzeyde tatmin edici bir uzlaşma olmayacağı için, yakın gelecekte mevcut durumun daha da kötüleşebileceğini ve eski Soğuk Savaş düşmanlığını gölgede bırakacak bir global düşmanlık halinin ortaya çıkabileceğini”⁷³ belirtmiştir. Ona göre böyle bir durumun ortaya çıkması durumunda, Orta ve Güney Asya’dan Ortadoğu ve Afrika’ya uzanan bir bileşik dini bloğun ortaya çıkışını şimdiden görmek mümkündür. Emrindeki bir nükleer silah cephaneliğinin ve İslam korkusunun körüklediği bu blok, seküler Batı’nın bileşik global bir düşmanı olarak Sovyetler Birliği’nin yerini pekala alabilir. Böyle bir çatışma ayrıca Avrupa ve Amerika’daki sadece siyasi açıdan aktif Hristiyanların değil, aynı zamanda kendi ülkelerindeki dindaşlarını destekleyebilecek Müslüman, Hindu ve Sih göçmen topluluklarının da içinde bulunduğu yeni dini radikallerin yükselişiyle daha da şiddetlenebilir. Japonya ve Uzak Doğu’daki diğer yerlerde filizlenen bir kültürel milliyetçiler kültü de, Batı’nın yeni düşmanı olabilecek bir güçle işbirliği yapabilir.

4. *Yerel Kimliklerin Yükselişi:* Huntington’un tezinde belirtilen görüşlerin karşısında yer alan bu yaklaşıma göre, özellikle Balkanlarda ve Üçüncü Dünyada yeni yerel kimlik ve kültür

⁷² Samuel P. HUNTINGTON: “Medeniyetler Çatışması mı?”, Medeniyetler Çatışması, Der. Murat Yılmaz (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), 22-50.

⁷³ Mark JUERGENSMAYER: Yeni Soğuk Savaş, Çev. Adem Yalçın (İstanbul: Pınar Yayınları, 2001), 317.

mekânları oluşmakta ve bunlar, globalleşmeye alternatif oluşturacak şekilde artış göstermektedir. Bu yaklaşımın en önemli temsilcilerinden biri olan Robert A. Kaplan, Batı Afrika ve Türkiye seyahatlerinde edindiği izlenimleri, “ulus-devlet ve merkezi yönetim özelliklerini yansıtmayan, daha çok şehir devleti (City-State) niteliğinde yeni sosyo-politik örgütlenme biçimlerinin ortaya çıkmakta olduğu” şeklinde bir iddiaya dönüştürmüştür. Kaplan’ın Hindistan, Pakistan ve Türkiye örneklerine Ruanda, Somali, Irak, Balkanlar ve Batı Afrika eklendiğinde, küresel düzeyde bir “siyasal atomizasyon” sürecine girilmekte olduğu söylenebilir⁷⁴. Benjamin Barber de *yerel kültürlerin yükselişi* ile *globalleşmenin*, demokrasiyi tehdit eden aktüel gelişmeler olduğunu ileri sürdüğü “Cihad Versus McWorld”⁷⁵ adlı kitabında belirttiğine göre günümüz dünyasının siyasal gündemini belirleyen en etkili aktörlerin *ulus-devletler*, hatta onlardan da önemlisi kültürel özgünlük iddiasıyla, ulusal kültürle bütünleşmeyi veya ona eklemlenmeyi reddeden *kültürel alt gruplar*dır. Ona göre yeryüzünün her tarafında, piyasanın evrensel kilisesiyle hizipçi kimliklerin yeniden kabileleşme politikası arasında bir seçime indirgenen insanlar; istem dışı kimlik biçimleriyle tanımlanmış, birbirleriyle savaşan derebeyliklerde tecrit edilmiş bir şekilde yaşarken bile, evrensel Hristiyanlık soyutlamasıyla birleşmiş, kadın-erkek tüm dünyanın yerel kabileler ve tutkulu imparatorlarca idare edildiği, ortaçağ politikasına atavistik bir dönüş tehdidi altındadır. Bunlar ülkeler değil, kültürlerdir; bütünler değil, parçalardır; dinler değil, mezheplerdir. İsyankâr gruplar ve muhalif azınlıklar sadece globalleşme ile değil, ulus-devletle de kavgalıdır.

5. *NGO (Non-Governmental Organisation) Yüzyılı*: 1990’lı yıllarda Birleşmiş Milletler nezdinde düzenlenen yoğun bir konferans dönemi yaşanmıştır. Çevre Konferansı (Rio ve Berlin), İnsan Hakları Konferansı (Viyana), Nüfus Ve Ekonomik Gelişme

⁷⁴ Robert A. KAPLAN: “The Coming Anarchy”, The Atlantic Monthly, V.273, No.2 (February 1994), 44–76.

⁷⁵ Benjamin BARBER: McWorld’e Karşı Cihad, Çev. Eser Birey (İstanbul: Cep Kitapları, 2003), 7.

Konferansı (Kahire), Sosyal Gelişme Konferansı (Kopenhag), Kadın Sorunları Konferansı (Beijing) ve Habitat Konferansı (İstanbul) bunlardan bazılarıdır. Bu konferanslarda üye devletlerin delegasyonları vasıtasıyla dile getirilen hususlar yeni şeyler değildir. Toplantıları önemli kılan asıl yön, bunlara paralel konferanslar zincirinin eklenmesidir ve binlerce gönüllü özel birlik temsilcilerinin bunlara iştirak etmesidir.

6. *Sekülerizmin Sonu*: Yeni dünya düzenini karakterize eden son eğilim, global düzeyde gözlenmekte olan dine yöneliş olgusudur. Buna göre özellikle 1990 yılından itibaren yaşanmakta olan gelişmeler, modern tarihi betimleyen seküler dünya görüşü ve pratiklerinin alternatifsizliğine son vermiştir. Teknolojinin sınırsız gibi görünen kapasitesi yaşanan sosyal sorunların üstesinden gelemeyince, sekülerizmin kitleler nezdindeki cazibesi azalmıştır.

Michael Hardt ve Antonio Negri'nin küreselleşmiş bir dünyada genel bir iktidar teorisi geliştirmeyi amaçladıkları İmparator⁷⁶ adlı eserlerinde belirtildiğine göre, kolonyal rejimlerin yıkıldığı ve ardından kapitalist piyasanın önündeki Sovyet engelinin çöktüğü son yirmi otuz yıl boyunca ekonomik ve kültürel mübadelenin karşı konulmaz ve geri dönüşü olmayan bir biçimde küreselleşmesine tanıklık eden; küresel piyasa ve küresel üretim çevrimleriyle bir küresel düzen, bir yönetim mantığı ve yapısı, kısacası yeni bir egemenlik biçimi ortaya çıkmıştır. İmparatorluk, bu küresel mübadeleyi etkinlikle düzenleyen bir politik özne ve dünyayı yöneten egemen bir güç olarak gün geçtikçe somutlaşmaktadır. Egemenlik yeni bir biçim almış, tek bir hükmetme mantığı altında birleşmiş bir dizi ulusal ve ulus üstü organdan oluşmuştur. Bu yeni küresel egemenlik biçimi bir tür 'İmparatorluk'tur.

Yazarların imparatorluğa geçiş belirtileri olarak gördükleri beş yeni eğilim şu şekilde sıralanmaktadır:

1. *Farklılık Politikası*: Son dönemlerde marjinalleştirilen, yerlerinden edilen, ezilen ve sömürülen sosyal kesimlerin değerlerini ve

⁷⁶ M. HARDT ve NEGRİ A.: İmparatorluk, Çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001).

seslerini birleştirip toplumsal bir talebe dönüştüren ve modern egemenlik biçimlerini sorgulayan post-modernist bir eğilim olarak, “farklılık politikaları” gündeme gelmiştir. Bunlar modern tahakküm tarz ve yöntemlerinin sonuna işaret etmekte ve modern yapı ve kimliklerin çerçevesi dışında düşünme; bir çoğulluk ve çokluk düşüncesi geliştirme kapasitesi sergilemektedirler.

2. *Melezliklerin Kurtuluşu Veya Kolonyal Hiyerarşinin Ötesi:* Modern iktidar ya da toplumsal baskı güçleri, toplumsal öznelliklerin üzerine hiyerarşik yapılar ve totalleştirici mantıklar dayatarak, onların farklılığını ihmal ve inkâr ederek veya bastırarak işlevlerini yerine getirmekteydi. Ne var ki bu baskıcı yapılar hiçbir zaman total değildir ve farklılıklar her zaman bir biçimde (taklit, melezleşme, parçalanmış kimlikler ve benzeri yollarla) kendilerini gösterir. Dolayısıyla bugün postkolonyal politik proje, hüküm sürmekte olan hiyerarşik yapıları çözmek ve bu yapıdan kaynaklanan egemenlik ve iktidarı yıkmak için çoğulculuğu olumlamaktadır.
3. *Dünya Piyasası İdeolojisi:* Günümüzün dünya piyasası giderek daha derinlere işlemekte ve ulus-devlet sınırlarını zorlamaktadır. Dolaşım, hareketlilik, çeşitlilik ve karışım dünya piyasasının temel özellikleridir. Ulusal sınırların zayıflamasıyla birlikte dünya piyasası ulus-devletlerin dayattığı ikincil bölünme türlerinden kurtulmuştur. Ortaya çıkan yeni durum, sonsuz sayıda farklı aktörün rahatça at oynattığı özgür piyasa ideolojisidir.
4. *Hakikat Komisyonları:* Son dönemlerde devlet sırrı ve terörü bağlamında “hakikat” kavramına öncelik vermek, güçlü ve zorunlu bir direniş biçimi olmuştur. Yakın geçmişteki devlet sırlarını, devlet görevlilerine “rutin dışı” faaliyetlerinden dolayı sorumluluk yükleme ve bazı durumlarda da bedel ödetme pahasına tespit edip kamuoyuna açıklamak, bugün demokratik geleneğin vazgeçilmez bir önkoşulu haline gelmiştir.
5. *Köktendincilik:* Yirminci yüzyılın son yirmi otuz yılında görülen ve halen süren tarihsel geçişin bir başka belirtisi, “köktendinci” (fundamentalist) denen hareketlerde gözlenen çarpıcı yükseliştir.

Sovyetler Birliği'nin çöküşünün ardından, ünlü jeopolitik ideologları, “medeniyetler çatışması” ve “tarihin sonu” teorisyenleri, küresel düzen ve istikrarın karşısına dikilen birinci tehlikenin köktenci hareketler olduğunda hemfikirler. Modern-öncesi yapı ve düzenin yeniden diriltilmesi talebinden çok, günümüzde sürmekte olan tarihsel geçişe karşı güçlü bir tepki hareketi olarak görülmesi gereken köktenci akımların en çok dikkat çekeni “İslam fundamentalizmi”dir. İslamcı fundamentalizmin değişik biçimleri vardır ve bütün modern çağ boyunca süren uzun bir geçmişe sahiptir. İslamcı canlanma ve reformculuk onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda güçlüydü ve günümüzdeki İslamcı radikalizm biçimleri bu hareketlerle belirgin benzerlikler taşımaktadır. Bu hareketlerin en karakteristik özelliği, modernlik ve modernleşmeye karşı oluşlarındaki tepkisel kararlılıktır. Siyasal ve küresel modernleşme bir sekülerleşme süreci olduğundan, İslamcı fundamentalizm siyasal kuruluşların merkezine kutsal metinleri, siyasal iktidar konumuna da, (hem din adamı hem de yasa koyucu olarak) dini liderleri koyarak modernleşmeye karşı çıkmaktadır.⁷⁷

Burada tekrar pahasına belirtmek gerekir ki, Hardt ve Negri yukarıda sayılan eğilimleri yaşanmakta olan çağdaş trendler olarak ele almakla birlikte, bunları daha kapsamlı ve etkin bir küresel iktidar türü olan İmparatorluk'a geçişin belirtileri olarak görmektedirler.

Çağdaş dünyada sekülerizmin izlediği trendle ilgilenen bir diğer yazar Jeffrey K. Hadden'dır. Yazar, dinin sosyal hayat içindeki rolünün zaman ilerledikçe kaybolmak ya da azalmak yerine, ‘istikrarlı bir artış eğilimi’ gösterdiğini belirttiği makalesinde⁷⁸, elde ettiği sonuçları şu şekilde özetliyor:

1. “Elimizde bulunan güvenilir veriler İkinci Dünya Savaşı sonrasında bir dini canlanmanın var olduğunu göstermektedir. Bunun ne

⁷⁷ M. HARDT ve NEGRİ A.: a.g.e.,156-174.

⁷⁸ Jeffrey K. HADDEN: “Sekülerizmden Dönüş”, Sekülerizm Sorgulanıyor, a.g.e.,123-161.

zaman başladığını belki tam olarak bilemiyoruz, ama canlılığını 1950'lerin sonlarında kaybettiği ortadadır.

2. Yirminci asrın ikinci yarısının büyük bir kısmında geleneksel veya liberal kiliseler varlıklarını koruma mücadelesi verdi ve birçoğu hem mensuplarını hem de etkilerini kaybetti.
3. Yine bu dönemde muhafazakâr dini gelenekler (evangelikler ve fundamentalistler gibi) büyüme gösterdi. Bunların büyümesi eskisi kadar olmasa da bugün devam etmektedir.
4. İkinci Vatikan Konsülü Amerika'daki Roma Katolikleri'nin inanç ve ibadetlerini dramatik bir şekilde etkiledi. Ayinlere ve günah çıkarma seanslarına katılanların sayısı düştü. Artık daha az sayıda Katolik dinin hayatlarında "önemli bir yeri olduğunu" söyler oldu. Ama bu düşüş göstergeleri bugün değişti ve tekrar dengelenmeye başladı.
5. Katolikler'in kendi aralarında dinin temelleri, kilisenin anlam ve amacı, liderlerinin otoritesi gibi konuları tartıştıkları ve bu konuda anlaşmaya varamadıkları doğrudur. Ama bugün Roma Katolik liderliğinin otoritesinin Amerikan tarihinin herhangi bir döneminden daha güçlü olduğunda şüphe yoktur.⁷⁹

⁷⁹ Jeffrey K. HADDEN: a.g.m.,143-144.

2. Genel Olarak Dini Diriliş

Son dönemlerde sosyologlar, siyaset bilimcileri ve uluslararası ilişkiler teorisyenleri birey/toplum hayatında ve uluslararası ilişkilerde dinin rolünün arttığına dikkat çekmektedirler. Etnik gruplar, global sosyal hareketler, suç/terör örgütleri ve dini cemaatler gibi devlet niteliği/kimliği taşımayan (non-state) aktörlerin siyasal, aktüel ve uluslararası gündemde devlet merkezli yaklaşımların yerini alacak derecede etkin olduklarından bahsedilmektedir.⁸⁰ Bu başlık altında, din, dini diriliş olgusu ve süreci ayrıca dini dirilişle yakından ilgili olan dini eylemcilik, ilgili kuramsal yaklaşımlar bağlamında ele alınacaktır.

2.1. ‘Din’ ve ‘Dini Diriliş’ Kavramları

“Beşere ilişkin bir fenomen”⁸¹ olan dinin çok sayıda ve farklı tanımlamaları vardır. Modern sosyolojinin klasiklerinden başlayarak yeni sosyal teorisyenlere kadar bir dizi toplumbilimci ve sosyal bilimlerin diğer alanlarında yazan araştırmacı ve düşünür, dinin birey ve toplumla olan ilişkilerini ortaya koyma bağlamında dini tanımlamak amacıyla çok değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Konuyla ilgili araştırmacı ve düşünürler, dini tanımlamada genellikle üç eğilimden birini tercih etmişlerdir. Bu eğilimler, dinin özü itibarıyla tanımı, gördüğü işlevler itibarıyla tanımı ve bu iki tanımlamanın birey ve topluma olan yararlılık dereceleri itibarıyla telif edilmeleri yönündeki tanımlardan oluşmaktadır. “*Dinin ne olduğu*” sorusu birinci yani öze ilgili tanımlamaları, “*dinin ne yaptığı*” sorusu ikinci yani işlevle ilgili tanımlamaları, belli tarihsel ve toplumsal şartlar altında dinin söz konusu bu iki tanımının “*ne derece ve ölçüde yararlı olduğu*” sorusu ise üçüncü yani yararlılıkla ilgili tanımlamaları nitelemiştir.⁸² Aşağıda farklı sosyal bilim ilgi alanlarındaki din tanımlardan birkaç tanesi yer almaktadır.

⁸⁰ Martin RIESEBRODT: “Fundamentalism and the Resurgence of Religion”, International Review for The History of Religion, No.47, V.3 (2000), 266–287.

⁸¹ James L. COX: Kutsalı İfade Etmek, Çev. Fuat Aydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 11.

⁸² Ali COŞKUN: “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, Din Toplum ve Kültür, Haz. ve Çev. Ali Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 13.

Teolojik olarak din, “bir yüce varlık şeklinde kişiselleştirilen, ancak zaman zaman güçlü manevi varlıklarda yayılmış bir varlık olarak da tasavvur edilen veya gayri şahsi, gizemli, tabiatüstü bir güç olduğu kabul edilen bir güce olan inançtır”.⁸³ *Ahlaki* olarak din, “kaynağını sorgulanmamış ya da sorgulanamaz bir otoritede bulan ve genel olarak inananlar tarafından desteklenen doğru bir davranış kodudur”.⁸⁴ *Felsefi* olarak din, “inananın kozmik düzen ya da beşeri var oluşla ilişkili olarak yorumladığı bir idea ya da kavramdır”.⁸⁵ *Psikolojik* olarak din, “insanların his ve duygularını tatmin etmek için büyük güçlere başvurmalarıdır”.⁸⁶ *Sosyolojik* olarak din, “toplumu bir arada tutan ve varlığını devam ettirmede yardımcı olan inançlar manzumesidir”.⁸⁷

Fonksiyonel açıdan bakıldığında dinin bir inanç sistemi olarak insanların düşünüş ve davranış biçimlerini belirlediği görülmektedir. Bu itibarla din toplumların davranış ve tutumları üzerinde büyük etkiye sahip olduğu gibi, bireylerin düşünce ve davranışlarında ortaya çıkan değişmelerde de önemli bir rol oynamaktadır. Dini inançlar, ibadetler ve törenlerle sürekli olarak diri ve güçlü tutulmaktadır. Bireylerin başkalarıyla ve çevresiyle ilişkilerinde dini inançlarına dayalı davranış örüntüleri sergilemeleri, dinin güncelliğini sağlamakta ve dine toplumun hemen her kesiminde yaygınlık, geçerlilik ve saygınlık kazandırmaktadır. Din koruyucu bir güç olarak da toplumun sürekliliğini sağlamakta ve kolektif bir güç olarak toplumun ortak bir amaç, değer ve tutumlar/tutunumlar etrafında bütünleşmesini temin etmektedir. Diğer bir ifadeyle din; belli bir hayat düzenini, belli bir haklar ve sorumluluklar manzumesini içeren, bir toplumun varlığını ve kültürünün sürekliliğini koruyan bir sistem olma özelliği taşımaktadır.⁸⁸ Toparlamak gerekirse dinin işlevleri, sosyal sisteme bütünlük sağlamak, sosyal yardımlaşma ve dayanışmayı temin etmek, sosyal yapıya düzenlilik ve devamlılık sağlamak, bu yönde semboller oluşturmak, bireysel ve toplumsal eylemler için normlar koymak, kişilerin mana ve kimlik arayışlarında onlara kaynak oluşturmak, -Marksist ve materyalist bakış açısından ise- sosyal sınıf ve grupların maddi çıkarlarını maskeleyen aracı olmak,

⁸³ James L. COX: a.g.e., 19.

⁸⁴ James L. COX: a.g.e., 20.

⁸⁵ James L. COX: a.g.e., 21.

⁸⁶ James L. COX: a.g.e., 22.

⁸⁷ James L. COX: a.g.e., 24.

⁸⁸ Eyüp SANAY: Genel Sosyoloji Dersleri (Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 1991), 123.

yabancılaşma ve sosyal çatışmaları anlamada güçlü bir araç olmak, dini kökenli başkaldırıları açıklama işlevi görmek ve insanı özgürleştirmede sahip olduğu potansiyelden hareketle ideolojik etkenlerin başını çekmek şeklinde özetlenebilir.⁸⁹

Özel açıdan dinin hemen hemen tüm tanımlarındaki *kutsal*, *Tanrı*, *ibadet*, *tabiatüstü*, *vahiy* ve *ruh* gibi kavramların yanında, bütün dinlerin tanımlayıcı bir niteliği ve varlıklarının amaçsal bir sebebi olarak *mutluluk*, *kurtuluş* ve *diriliş* fikri/deneyimi de yer almaktadır.⁹⁰ Dinsel alandaki kurtuluş ve diriliş kavramları çok geniş bir anlam muhtevasına sahiptir. Dinsel dirilişin anlam, nitelik ve süreci ile ilgili literatürde yer alan diğer terimler *nativistik*, *revivalistik*, *kargo kültik*, *millenaristik*, *mesiyanik*, *profetik* gibi hareketler şeklinde sıralanmaktadır. Bu terimlerin “yeniden ihya/diriliş” teriminin birer alt dalları olarak kabul edilebileceğini belirten Wallace’a göre bütün dinler ve dinler içinden doğan mezhep, fırka ve tarikatlar, geleneksel bir kurumu ihya etmek (diriltmek) veya edememekten dolayı ortaya çıkmışlardır.⁹¹

Sosyal bilim çevrelerinde dini diriliş argümanı genellikle dinsel hareketler bağlamında ele alınmakta, herhangi bir dinin diriliş belirtilerinden bahsedilirken, daha çok o din içindeki grup, akım veya hareketlerin etkinlikleri gündeme getirilmektedir. Dini hareketler ise daha üst bir formasyonun, sosyal hareketlerin bir parçasıdır.⁹²

2.2. Sosyal Hareketler

Sosyal hareketler, toplumda yeni bir hayat tarzını yerleştirmek, yeni bir toplumsal yapı ve düzen modeli oluşturmak için eylemde bulunan ve temelde sosyo-psikolojik motivasyonların yansıması olan kolektif davranış biçimleridir.⁹³ Bu hareketler, bir takım siyasal ve sosyal talep ve adaptasyon çabalarının yöneldiği örgütlenme tipi olup, genellikle yeni bir tür total toplum ve siyaset tarzı geliştirmeyi amaçlarlar. Belirli amaç ve değerleri mevcut toplumsal/kurumsal yapıya enjekte etmeye ve böylelikle söz konusu toplumsal/kurumsal yapıyı bu

⁸⁹ Ali COŞKUN: a.g.e., 14.

⁹⁰ Ali COŞKUN: Mehdilik Fenomeni (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 116.

⁹¹ Ali COŞKUN: a.g.e., 236.

⁹² Ali COŞKUN: a.g.e., 50.

⁹³ Orhan TÜRKDOĞAN: Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1997), 11.

amaç ve değerler doğrultusunda dönüştürmeye çalışırlar. Çok yaygın ve kapsamlı bir hedefler manzumesine sahip olan bu hareketlerin aynı zamanda çok güçlü bir gelecek tasarımları vardır. Söz dağarcıklarında bol miktarda apokaliptik (vahyi) ve Mesihi argümanlar bulunan sosyal/dinsel hareketler, geleceği mevcut durumdan çok daha farklı tasarladıklarından, bu muhayyel değişikliği gerçekleştirmek için kendilerine özgü yöntemlerle mücadele ederler.⁹⁴ Dinsel hareketler de sosyal hareketlerin özel bir türüdür. Bu itibarla dinsel hareketleri karakterize eden temel özellikler de tıpkı sosyal hareketlerde olduğu gibi, bir ölçüde kolektif davranışlar tarafından belirlenmektedir.

Kolektif davranışlar ‘güdü’lerle yakından ilişkilidirler ve oluşum aşamalarının her birinde psikolojik ve sosyolojik olarak “güdülenme” olgu ve süreçlerinin önemli bir rolü bulunmaktadır. Motivasyon olgu ve süreçlerinde inanç, norm ve değerler önemli bir yer tutmaktadır. Bir toplumda revaçta olan inanç, norm ve değerler ise o toplumun dinsel yönelimi hakkında bariz ipuçları taşır. Çünkü din, toplumdaki inanç, norm ve değerlerin en önemli kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Bu bakımdan birer kolektif davranış türü olan dinsel hareketlerin inanç, norm ve değer yönelimli oldukları söylenebilir. İnanç, norm ve değerler yerine göre mit, dogma ve ideolojilerle ilişkili olduklarına veya onların şekillerine bürünebildiklerine göre, dinsel hareketlerin duruma göre bu kavramlarla veya onların içerikleriyle karakterize olabilmektedirler.⁹⁵

Kolektif davranışlar ve onların tezahür biçimleri olan sosyal hareketler, toplumda uyum, çatışma ve değişme ile ilişkilidirler. Bu nedenle sosyal hareketlerin özel bir türü olan dinsel hareketler de önemli bir sosyal değişme etmenidir. Aslında din ile toplumsal değişme arasındaki ilişkiler karmaşık ve çok yönlü olup, araştırma konusunun kapsamını aşacağından burada ayrıntıya girilmeyecektir. Ancak şu kadarını belirtmek gerekir ki, bir dinsel hareket bir toplumsal değişme etmeni ve tezahürü olabileceği gibi dayanışma, uyum ve bütünleşme fonksiyonları açısından değişime bir tür tepki ve direnç biçiminde de işlev görebilmektedir. Toplumsal mahrumiyetler, dayanışmalar, engellemeler,

⁹⁴ S. N. EISENSTADT: “Bureaucracy and Political Development”, Bureaucracy and Political Development, Joseph LAPALOMBARA (ed.), (New Jersey: Princeton University Press, 1963), 96–120.

⁹⁵ Ünver GÜNAY: Din Sosyolojisi (İstanbul: İnsan Yayınları, 200), 440.

tecritler, çarpıklıklar, gerginlik ve bunalım ortamları, karmaşık ve heterojen toplumsal ve kültürel yapılar, bütün sosyal hareketlerde olduğu gibi dinsel hareketler açısından da önemli bir zemin oluşturmaktadır. Bu nedenle dinsel hareketler farklı toplum, kültür, medeniyet, din ve inanç sistemlerinin birbirleri ile çeşitli düzlemlerdeki diyalogu sonucunda ortaya çıkan etki-tepki ilişkilerinin neden olduğu zorunlu değişim süreçleri ortamında, yerli kültür unsurları ile dış kültürlerden ithal, taklit veya adapte edilenleri bir sentez veya tersine, dışarıdan gelenlere bir tepki olarak mevcut geleneksel değerleri koruma (muhafaza), onarma (islah), yenileme (tecdit) veya düzeltme (tadil) özellikleri gösterebilmektedirler.⁹⁶

2.3. Dini Diriliş Sürecine İlişkin Teoriler

Dinsel diriliş hareketleriyle ilgili güncel araştırmalar ağırlıklı 20. Yüzyılın son dönemlerinde başlamış ve özellikle dinler tarihi, din sosyolojisi ve siyaset bilimi çerçevesinde yürütülmüştür. Bu araştırmalarda diriliş hareketlerinin ortaya çıkış koşulları, gelişim aşamaları ve etkinlik dereceleri belirlenmeye çalışılmıştır. Dinsel diriliş hareketlerinin ortaya çıkışını açıklayan kuramsal yaklaşımlar, konunun sosyo-psikolojik, kültürel, siyasal ve ekonomik yönlerine vurgu yaparak, özellikle mahrumiyet ve kriz temalarına odaklanmışlardır. Sosyoloji literatüründe “kriz paradigması” adıyla yerini alan bu yaklaşıma göre dinsel diriliş hareketleri sosyo-ekonomik statü, servet, güvenlik ve onur konularındaki yoksunluk ve çelişkilerin doruğa ulaştığı toplumsal bunalım dönemlerinde ortaya çıkmaktadır. Toplumsal bunalım ortamları genellikle toplumsal değişimin hızlı ve dengesiz bir biçimde gerçekleştiği ve toplumun bu değişim için gerekli hazırlığı henüz tamamlayamadığı dönemlerdir.

2.3.1. Wallace: “Yeniden İhya Hareketleri”

Dinsel diriliş hareketlerine ilişkin çağdaş antropolojik araştırmalar, büyük ölçüde Anthony F. C. Wallace’ın hareketlerin yeniden dirilişi üzerine yaptığı çalışma tarafından şekillenmiştir. 18. yüzyılın son dönemlerinde faaliyet gösteren önemli bir ırkçı Amerikan hareketinden çok etkilenen Wallace, araştırmasında Handsom Gölü civarında yaşamakta olan Iraquois halkının liderine odaklanmıştır. Dinsel gelenek ve argümanlara sık sık vurgu yapan söz

⁹⁶ Ünver GÜNAY: a.g.e., 440-41.

konusu lider, demokratik Iraquois halkını alkol, büyü ve kürtaj gibi kötülöklere karşı uyaracak bir doğaüstü vizyona sahip olmayı hedeflemekteydi. Vaazları ve mucize gösterileri sayesinde halkın güvenini kazanmış, çözülmüş bir toplum görünümünde olan Iraquois halkına kendilerini toparlayacak yeni bir diriliş ruhu ve motivasyon aşlamıştı.

Wallace, Handsom Gölü'nün tarihini benzer sosyal hareketler için model edinmiş ve tüm diriliş hareketlerinin muhtelif aşamalardan geçtiğini belirtmiştir. Ona göre dini diriliş süreci, az çok üst üste gelen belli başlı beş aşamadan oluşmaktadır. Bunlar, 1) Sabit durum; 2) Bireysel stres dönemi; 3) Kültürel tahrif dönemi; 4) (İçinde labirent yolun yeniden formülasyon, iletişim, organizasyon, adaptasyon, kültürel dönüşüm ve rutinizasyon fonksiyonlarının vuku bulduğu) Yeniden ihya dönemi ve son olarak 5) Sabit durum'dur.⁹⁷ Yeniden ihya evresi, kültürel tahrif evresindeki dejenerasyondan sonra ortaya çıkan bir iyileştirme faaliyetidir. "Nüfus, artan ölüm oranları ve azalan doğum oranlarının bir sonucu olarak nesli tükenme noktasına kadar düşebilir; toplum savaşta yenilgiye uğrayabilir; istila edilebilir, nüfusu dağılabilir, gelenekleri sindirilebilir, hizipsel çekişme ve kavgalar, nüfusun çeşitli kesim, grup, mezhep, branş ve bölgelerini istismar ederek veya onları daha da parçalayıp birbirinden uzaklaştırarak tek tek ısırabilir veya kemirebilir. Fakat bu korkunç olaylar genellikle bir yeniden ihya hareketi tarafından, henüz meydana gelmeden önlenir veya en azından ertelenir. Bu türden pek çok hareket karakter itibariyle dinidirler".⁹⁸

Yazarın orijinal analizleri güncel terminoloji ile şu şekilde formüle edilebilir:

1. Sosyal değişme, toplum fertleri arasında kültürel gerilimlere yol açar.
2. Kültürel gerilim, kültürel örüntülerde tahribat, değişim ve rahatsızlıklara yol açarak yeniden uyum ve uzlaşma girişimleri üretir.

⁹⁷ Anthony F. C. WALLACE: "Akkültürasyon: Yeniden İhya Hareketleri", Mesih'i Beklerken, Ali COŞKUN (ed.), (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 19-45.

⁹⁸ Anthony F. C. WALLACE: a.g.e., 29.

3. Fundamentalist diriliş hareketleri kültürel gerilime yanıt olarak, kültürel örüntülerin ortodoks yeniden ifadesi tarzında ortaya çıkar.⁹⁹

2.3.2. Turner: “Sosyal Dramlar”

Wallace’nin dinsel dirilişe ilişkin analizleri, Victor Turner’ın “sosyal dramlar” şeklinde betimlediği yapıyla büyük ölçüde benzerlik taşımaktadır. Turner *sosyal dramlar* kavramını ilk kez “Schism and Continuity in African Society”¹⁰⁰ başlığı altında yayınlanan bir konferansında kullanmıştır. Buna göre *sosyal dramlar*, her toplumda doğal olarak bulunan anlaşmazlıkların sonucu olup, bu ihtilafların yol açtığı baskı ve gerilimlerden beslenen olgulardır.¹⁰¹ Turner ‘tipik uyumsuzluk (disharmony) durumları’¹⁰² olarak nitelediği sosyal dramları, “insan eyleminin gözleme elverişli dört temel aşaması”ndan¹⁰³ yola çıkarak teorileştirir. Bu aşamalar *çözülme*, *kriz*, *ıslah edici eylem* ve *yeniden bütünleşme*dir.

Çözülme aşaması “sosyal kesimlerin ilişkilerini düzenleyen bazı normların kasıtlı olarak ihlal edilmesi”dir.¹⁰⁴ *Kriz* aşaması, sosyal süreçlerin az ya da çok istikrarlı kurtarılar arasındaki bir ara aşamayı temsil ettiği için eşik özelliği taşır.¹⁰⁵ *Islah faaliyeti* adını taşıyan üçüncü aşama, sosyal sistemin krizden rahatsızlık duyan üyeleri veya sosyal/siyasal liderlik tarafından hızla uygulamaya konan bir takım düzeltici/düzenleyici/dengeleyici mekanizmalarla bunalımın yaygınlaşmasını engelleme amacı taşır.¹⁰⁶ Bu aşamada söz konusu olan mekanizmalar, kişisel tavsiyeler ve gayr-ı resmi arabuluculuk veya hakemlikten, adli ve yasal mekanizmalara, oradan toplu ayinlere kadar varyasyonlar içerebilmektedir. Islah aşaması kriz ve istikrar arasında yer alan

⁹⁹ Anthony F. C. WALLACE: “Cultural Composition of the Hadsome Lake Religion”, Symposium on Cherokee and Iroquois Culture, William N. Fenton and John Gullick (eds.), (Washington: Smithsonian Institution, 1961), 139–151.

¹⁰⁰ Victor TURNER: Schism and Continuity in African Society: A study of Ndembu village life (Manchester: Manchester University Press, 1957).

¹⁰¹ Victor TURNER: Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society (New York: Cornell University Press, 1974), 33.

¹⁰² Victor TURNER: a.g.e., 37.

¹⁰³ Victor TURNER: a.g.e., 38.

¹⁰⁴ Victor TURNER: a.g.e., 38.

¹⁰⁵ Victor TURNER: a.g.e., 39.

¹⁰⁶ Victor TURNER: a.g.e., 39.

ara bir aşama olması nedeniyle bir “eşik”tir. Bu aşama aynı zamanda toplumda hüküm sürmekte olan bunalımı çözmek ve nihai aşama olan yeniden bütünleşme noktasına ulaşmak için çok önemli bir fırsattır. Islah aşaması tam anlamıyla bir eşiktir çünkü kriz ve istikrar arasında yer almaktadır. Bunalımın giderilmesi ve nihai aşama olan yeniden bütünleşme idealine ulaşılması yolunda bir fırsat olabileceği gibi krizin kökleşmesine, derinleşmesine, kronikleşmesine, yaygınlık ve süreklilik kazanmasına yönelik bir tehlike de içerdiği için kritik bir aşamadır. Son aşama olan *yeniden bütünleşme* aşaması ise toplum içindeki gayr-ı memnun ve rakip kesimlerin ihtilaf noktalarının belirlenip, bunların tanıma veya meşrulaştırım gibi yöntemlerle giderilmesini ifade eder.¹⁰⁷

Turner sosyal değişme olgusunu ritüel bir sürece benzetir. Ayinde insanlar bir halden “liminal aralık” (eşik)tan geçerek başka bir hale dönüşürler (tahavvül). Bu iki durum arasında yeni durumlarına uygun bir eğitim alırlar. Liminal aralık döneminde sosyal hayata ilişkin norm, kural ve değerler çerçevesi askıya alınır. Sosyo-psikolojik anlamda değişime uğramış olan bireyler daha sonra toplumdaki yeni durumlarıyla yeniden bütünleşirler.

Sosyal dram çözümlemesine göre, bir toplumda bunalım ve çözülme belirtileri ortaya çıktığı zaman, toplum dönüşüme uğramanın (transformation) ilk aşamasına varmış demektir. Bu aşama Wallace’nin analizindeki “kültürel gerilim” dönemine tekabül eder. Turner’a göre sosyal bunalım, değişim sürecine girmiş olan toplumu liminal aralık periyoduna sürükler. Bu dönem boyunca mevcut sosyal kurallar askıya alınır, hatta bazı durumlarda tamamen ortadan kaldırılır. Bu dönem toplumsal değişimin ikinci aşamasıdır. Üçüncü aşama ise değişimin tamamlandığı ve tamamen yeni ve farklı bir sosyal düzenin kurulduğu son aşamadır.

Turner’ın çözümlemesi, Wallace tarafından analiz edilen diriliş hareketlerinden süre itibari ile daha sınırlı bir döneme ilişkin olayları açıklamak amacıyla geliştirilmiştir. Ancak her iki çözümleme arasında oldukça net benzerlikler vardır. Turner’ın ele aldığı şekliyle, harekete katılanlar açısından dinsel diriliş zor bir süreçtir. Ona göre bir toplumda sosyal bunalımla, sosyal

¹⁰⁷ Victor TURNER: a.g.e., 39.

değişimden kaynaklanan gerilim at başı gider. Toplumun değişime ayak uydurma çabalarının başarısızlığa uğradığı ve sosyal kurumların işlevsiz kaldığı anda eşik oluşur. Bu aşamada köktenci eylem çerçevesinde sosyal düzeni yeniden kurma amacını güden fundamentalist bir diriliş hareketi ortaya çıkar. Dirilişçi dinsel hareketin kendisi bizatihi bir eşiktir. Hareket içinde sosyal kurallar askıdadır. Hareket üyeleri özel tören ve eğitimlere tabi tutulur. Hareketin amacı, toplumun tamamını sonuçta topyekün bir değişime yol açacak bir eşik durumuna sokarak yaygın bir sosyal dram yaratmaktır. Böyle bir etkinliğin yoğunluk gerektirmesi ve bunun azınlık bir grup tarafından yürütülmesi nedeniyle, topyekün sosyal değişim amacı nadiren başarılır. Ancak bir kez başarıldığı takdirde değişim sosyal devrim çapında olur.

2.3.3. Sharpe: “Dirilişçi Hareketlerin Gelişme Aşamaları”

Dinsel diriliş hareketlerinin ortaya çıkışını açıklamaya yönelik bir diğer analitik yaklaşım, din bilimcisi Eric Sharpe tarafından ortaya atılmıştır. Sharpe, dinsel diriliş hareketlerinin gelişimini üç aşamaya ayırır. Birinci aşama “*reddetme*” olup, geleneksel otoriteye başkaldırıyı ifade eder. İkinci aşama eski düşüncenin yeni düşünceyle uyumlaştırma girişimini ifade eden “*adaptasyon*” aşamasıdır. Üçüncü aşama ise fundamentalist dinsel diriliş pratiğin ortaya çıktığı “*reaksiyon*” aşamasıdır.¹⁰⁸

2.3.4. Beeman: “Dinsel Dirilişin Mitik Yapısı”

William O. Beeman’a göre dinsel diriliş hareketlerini anlamanın en iyi yolu, bunların tarihleriyle, kendilerini belirli bir dönemde ortaya çıkaran öznel koşulları birlikte ele alarak titiz bir şekilde incelemekten geçer. Çünkü belirli tarihsel ve doktrinsel örnekler, kendilerine toplumdan ayrı bir yer, rol ve konum biçen dinsel diriliş hareketinin üyelerine belirli bir bilinç aşılamaktadır.

Dinsel diriliş hareketleri esasında, kültürel değişime maruz beşeri süreçlerin doğal bir sonucudur. Toplumsal değişim bazı toplumlarda zor ve

¹⁰⁸ William O. BEEMAN: “Fighting the Good Fight: Fundamentalism and Religious Revival”, J. Macclancy (ed.): *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 129–144.

baskıcı, diğer bazılarında nispeten sorunsuz gerçekleşir. Değişim sürecine girmiş olan toplumun bazı bireyleri değişime zaman zaman şiddet yöntemleri de içerecek şekilde direnme gereksinimi duyar. Bu yüzden yeniden dirilişin dinamikleri gruplar arası etkileşimlerle bağlantılıdır. Toplumun bir kesimi sosyal değişme sürecinde güç ve ayrıcalığının elinden alınacağı şeklinde bir tehdit algılamasına angaje olduğu zaman, bunun sorumlusu olarak *iç* ve *dış* sorumlular aramaya başlar.

“*İç*” sorumlu veya düşman tanımlamasında, dirilişçi grup sosyal çözülmeden kendisini sorumlu tutar. Grup lideri toplumsal çözülme ya da çöküşün temel sebebi olarak sık sık içsel nedenlere vurgu yapar. Toplum üyelerini zayıflık, gevşeklik ve kararsızlıkla itham eder. Sonuçta kendilerini topluma eski dirlik ve düzeni getirmekle görevli sayan örgüt veya grup üyelerine yönelik kişilik ve beden güçlendirme amacı güden fiziksel ve zihinsel antrenman programları başlatılır. Bu programlar ibadet, dua ve meditasyon yöntemlerinden, asketik yaşam biçimlerine; moral eğitimden, askeri tarzda beden eğitimlerine dek varyasyonlar içerir.

“*Dış*” sorumlu veya düşman tanımlamasında dirilişçi grup “öteki”ni hedef alır ve grupla herhangi bir düzeyde bağlantısı olmayan hemen herkesi hasım ilan ederek ona karşı direnişe geçmek gerektiğini savunur. Direnişte tercih edilen yöntem ve pratikler, gerilla tipi eylemler olabileceği gibi, şiddet içermeyen barışçı protestolar biçiminde de kendini gösterebilmektedir.

Dirilişçi dinsel hareketlerin eylem ve ideolojilerine kaynaklık eden *mitik* bir tasavvur vardır. Bu mit, geçmişte yaşandığı varsayılan bir “*Altın Çağ*” ile bir “*Ütopik Gelecek*” kurgusundan ibarettir. Altın Çağ, diriliş hareketi üyelerinin kendilerini özdeşleştirdikleri güçlü, hayat dolu, birlik ve dayanışma ruhunun egemen olduğu ve dünyanın kontrol altında tutulduğu bir dönem olarak görülmektedir. Ütopik Gelecek ise, toplumun bu döneme geri döneceği mutlu zamanı ifade eder. Bu mitleştirmede öngörülebilir bir siyasal ideolojiden ziyade, net olarak tayin edilebilir bir ortodoksiye itibar edilmektedir. Sorunlara yaklaşımda muhafazakar bir tavır sergilenebileceği gibi, son derece liberal yöntemler de izlenebilmekte; toplum bireylerini ya da örgüt üyelerini motive ve

organize edici ilke olarak, dinsel değerler kadar laik argümanlar da kullanılabilir. ¹⁰⁹

2.3.5. Nielsen: “Ortodoksluklar”

Fundamentalist hareketleri açıklamaya yönelik farklı bir analitik çerçeve, Niel C. Nielsen Jr. tarafından ortaya atılmıştır. Nielsen’in modeli, Thomas Khun’un Bilimsel Devrimlerin Yapısı (The Structure of Scientific Revaluations) adlı ünlü eserinde zikredilen “*paradigma değişimi*” fikrine dayanır. Khun’a göre verili bir inançlar ve aksiyonlar dizisi bir “paradigma” oluşturur. Bu paradigma, kültürel koşulların değişmesi nedeniyle kendisine başarılı bir şekilde karşı çıkılana dek bilim topluluklarında/çevrelerinde baskın düşünce sistemi olarak kalır. ¹¹⁰ Nielsen, fundamentalistlerin sadece kendi müntesiplerini olumlayan farklı bir ortodoks paradigmaya sahip olduklarını belirtmektedir. Nielsen’e göre dini ortodoksler Khun’un paradigmalarına benzer; çünkü dünyanın ve hayatın nasıl kurulacağına, korunacağına ve düzenleneceğine ilişkin varsayım ve kuramlar içeren kapsamlı dünya görüşleri vardır. Bunlar, tüm üyelerin onaylaması, katılması ve gereğini yerine getirmesi lazım olan inanç yapılarıdır. ¹¹¹

2.3.6. Wuthnow: “Sembolik Sınırlar”

Robert Wutnow’a göre kültür “sosyal davranışın sembolik ifade boyutudur”. ¹¹² Bu kavram eklektik ve teorik çerçeve içerisinde *sübjektif, yapısal, dramaturjik* ve *kurumsal* olmak üzere dört başlık altında kullanılmaktadır. Buna göre bireysel inanç, değer, tutum ve deneyimler gibi öznel psikolojik durumlar, kültürün sosyal yapıyı etkileme mekanizmalarıdır. Anlam problemi bu bakış açısının merkezindedir. Dramatürjik bakış, kültürün ifade ya da iletişim boyutu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kurumsal bakışa göre ise kültür, kaynakları tüketen aynı zamanda da kaynakların dağıtımını etkileyen sosyal aktörler ve

¹⁰⁹ William O. BEEMAN: a.g.m., 140.

¹¹⁰ Thomas S. KUHN: Bilimsel Devrimlerin Yapısı, Çev. Nilüfer Kuyaş (İstanbul: Alan Yayıncılık, 1982), 51.

¹¹¹ Niels C. NIELSEN, Fundamentalism, Mythos and World Religions, (New York: State University of New York Press, 1993)’dan naklen William O. BEEMAN, a.g.m., 140.

¹¹² Robert WUTNOW: Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis (California: University of California Press, 1987), 10-15’ten naklen Recep ŞENTÜRK: Yeni Din Sosyolojileri (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 83.

organizasyonlardır.¹¹³ Wuthnow bu eklektik bakış açısını sembolik sınırların değişmesi, ideolojilerin toplumsal üretimi, seçilme süreci ve kurumsallaşması, bir kurum olarak devletin kültür yaratmadaki rolü, sosyal değişim ve değişim etmenleri/aktörleri gibi konuları açıklamada analiz aracı olarak kullanmaktadır. Bu bakış açısı Wuthnow'un bir toplumun veya bir grubun sembolik sınırlarının değişimini, toplumda ortaya çıkan diğer yapısal değişimlerle irtibatlandırarak çözümlemeyi sağlayan bir teorik çerçeve geliştirmesine de imkân tanımaktadır. Sembolik sınırlar çevreleriyle etkileşim içerisinde olup, değişime açıktırlar. Bu değişim bazen sembolik sınırların yeniden yapılanmasını doğurabilir. Bu bağlamda sosyal değişimi sadece sembolik sınırlar teorisini kullanarak açıklamak mümkündür. Hatta Wuthnow Amerika'da son dönemlerde meydana gelen dini değişimleri açıklamak için de sembolik sınırlar yaklaşımını kullanmıştır.¹¹⁴

Wuthnow'a göre genel anlamda sosyal değişim, özel anlamda dini değişim, birbirini izleyen belli başlı üç aşamadan oluşur. Birincisi, ideolojiler arasındaki mevcut farklılaşmanın büyüdüğü *üretim* aşamasıdır. Bu aşama genellikle yeni ideolojik hareketlerin ortaya çıkışı ve manevi/ahlaki düzendeki bir rahatsızlıkla bağlantılı olarak ortaya çıkar. İkincisi çevredeki sosyal kaynakların tabiatı ve dağılımına bağlı olarak ideolojiler arasında kıt kaynaklar için bir rekabetin –makul ahlaki yükümlülük modelleri sağlayabilme konusunda rekabet-gerçekleştiği *seçme* aşamasıdır. Bu aşama bazı ideolojilerin tercih edilip, bazılarının terk edilmesi sonucunu doğurur. Üçüncü aşama *kurumlaşma* aşamasıdır. Bu aşamada başarılı ideolojiler kendilerini başka ideolojilerle rekabette saldırıya daha az açık hale getirecek ve çevrelerinde köklü değişiklik yapma zorunluluğunu daha az doğuracak yeni özellikler geliştirirler. Bu her üç aşamada da ideoloji ile manevi/ahlaki yapı arasında karşılıklı etkileşime dayalı bir ilişki vardır.¹¹⁵ Sembolik sınırlardaki değişimin sonuçlarına ilişkin olarak, bir ideolojinin başarı ya da başarısızlığını, aktörlerinin gerekli kaynakları elde edebilme kapasitesine bağlayan Wuthnow'un bu yaklaşımı aynı zamanda devletin ideolojik değişimdeki (örneğin dünyevileşme) rolünü göstermeyi de

¹¹³ Recep ŞENTÜRK: Yeni Din Sosyolojileri (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 83–84.

¹¹⁴ Recep ŞENTÜRK: a.g.e., 85.

¹¹⁵ Robert WUTNOW: The Restructuring of American Religion (Princeton: Princeton University Press, 1988), 10'dan naklen Recep ŞENTÜRK: a.g.e., 85-86.

mümkün kılmaktadır. Sembolik sınırlar kuramının uygulamadaki yansımaları, Hristiyanlığın Amerika'daki yükselişiyle de yakından ilgilidir. Bu konu bizzat Wuthnow tarafından kendi çalışmalarında ve Amerika'daki yeni dini hareketler bağlamında ampirik düzeyde ortaya konmuştur.¹¹⁶

2.4. Dini Aktivizmi Kavramlaştırma Sorunu

Çok sayıda sosyal bilimci ve bunlardan özellikle dini aktivizm ile ilgili olanlar, 1990'lı yıllardan bu yana dini aktivizm ile sosyal bilimlerdeki “kolektif davranış” teorileri arasında köprü kurmaya, bunları ilişkilendirmeye yönelik araştırmalar yapmaya başlamışlardır. Bu araştırmaların arkasında yatan varsayım, dini aktivizmin kapsamlı bir dini diriliş ve yöneliş trendinin parçası olduğudur. Araştırmalar dini eylemciliğin nitelik, kimlik, anlam, inanç ve değer sistemini ele alan sosyolojik bir bakış açısı sunmaktan ziyade, bunların mücadele araç, biçim ve yöntemlerine odaklanmışlardır. Diğer bir ifadeyle sorun bir anlayış, kavrayış, zihniyet ve ona uygun davranış örüntüleri temelinde değil, bir strateji ve taktik düzeyinde ele alınmaktadır. Soruna bu şekilde yaklaşılması bir dizi kavram, kuram ve karşılaştırmalı analizin devreye girmesini ve/veya sokulmasını zorunlu kılmaktadır. Sosyal bilimci ve akademisyenler bu çerçevede her biri dini eylemciliği açıklamada operatif olan üç paradigmaya vurgu yapmaktadırlar. Bunlar “kaynak mobilizasyonu”, “rasyonel tercih” ve “takdim”dir.

2.4.1. Kaynak Mobilizasyonu

Kaynak mobilizasyonu kuramı en geniş anlamda çağdaş sosyal hareketleri daha çok siyasal düzeyde ele almaktadır. Mevcut çatışmaları, ya dışlanmış toplumsal grupların sisteme katılma mücadelesinin ya da kaynakların farklı bir şekilde dağıtım talebinin bir ifadesi olarak açıklar. Kaynak mobilizasyonu paradigması homojen bir paradigma olmamakla birlikte teorisyenler, temelde kolektif hareketin, stratejik bir mantıkla bireylerin çıkarlarının rasyonel bir takibi olduğunu ifade ederler. Toplumsal bir hareketin başarısı, politik aktör olarak tanınmayı sağlama veya maddi kazancın

¹¹⁶ Recep ŞENTÜRK: a.g.e., 86.

artırılmasına bağlıdır.¹¹⁷ Kaynak mobilizasyonu kuramcıları belli açılardan değişik perspektiflere sahip olmalarına rağmen, genellikle şu varsayımları paylaşırlar:

1. Sosyal hareketler kolektif davranışın çatışmacı perspektifinden anlaşılmalıdır;
2. Kurumsal ve kurumsal olmayan kolektif hareket arasında temel bir farklılık yoktur;
3. Her ikisi de kurumsallaşmış güç ilişkileri çerçevesinde çıkar çatışmalarını içerir;
4. Kolektif hareket, grupların çıkarlarını rasyonel bir şekilde savunmalarını kapsamaktadır;
5. Amaç ve şikâyetler güç ilişkilerinin daimi ürünleridir ve hareketin oluşumunu açıklayamazlar;
6. Hareketin oluşumu kaynaklar ve fırsatlardaki değişimlere bağlıdır;
7. Başarı grubun bir siyasal aktör olarak tanınması veya artan maddi fayda ile gerçekleşir;
8. Hareketlilik büyük ölçekli, özel amaçlı, bürokratik ve resmi örgütlenmeleri kapsar.¹¹⁸

Dini aktivizmle ilgili birçok araştırma, kolektif eylemin hazırlayıcısı ve hızlandırıcısı olan ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel etmenlere vurgu yapmaktadır. Buna göre dini eylemciliğin bir ayağı olan İslam dünyasında kolektif eylem şu saikler tarafından mobilize edilmektedir: bloke edilmiş sosyal hareketlilik, siyasal özgürlüklerin yokluğu veya yok denecek derecede azlığı, ekonomik bunalımlar, kültürel korumacılık konusundaki sosyal veya kesimsel duyarlılık ve en son olarak da kesimsel-kitlesel-toplumsal-ulusal onurun incindiği duygusu.

İslami hareketler örneğinde kaynak mobilizasyonu paradigmasının dini aktivizm için yeterince açıklayıcı olmadığı anlaşılmaktadır. Acı, sıkıntı, yoksulluk

¹¹⁷ Kenan ÇAYIR: Yeni Sosyal Hareketler (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 20.

¹¹⁸ Jean COHEN: "Strateji ya da Kimlik: Yeni Teorik Paradigmalar ve Sosyal Hareketler", Haz. Kenan ÇAYIR: Yeni Sosyal Hareketler (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 109–131.

ve ızdırap dünyanın hemen her yerinde her gün yaşanan somut olgular olmasına rağmen, onlarla eşdeğer sayıda kolektif harekete tanık olunmamaktadır. Dolayısıyla kaynak mobilizasyonu kuramcılarının odaklandıkları ızdırap ölçütünün daha burada sorunlu olduğu ortaya çıkmaktadır. Çekilen ızdıraplar ya da yaşanan sıkıntılar ham haliyle kolektif eylemin sadece zayıf bir uyararı olabilir belki; asli etmeni olabilmeleri için çok etkin bir şekilde organize edilmeleri gerekir. Bu yapılırken de kolektif eylem temelinde aktüel mobilizasyona dönüştürülmesi gereken kayıp bir dizi ara elemanın ortaya çıkarılması gereği vardır. Örneğin kaynak mobilizasyonu kuramı daha çok toplumsal ve kesimsel davranışlarla ilgilenmektedir. Oysa sosyal hareketlerin ortaya çıkabilmeleri ve varlık kazanabilmeleri için özellikle bireyle ilgili ızdırapları ve onların sosyal bakiyesini değerlendirecek kaynaklara ve harekete geçirici yapılara ihtiyaçları vardır. İlk akla gelenlerden para, iletişim teknolojisi, miting meydanları, sosyal network ve ilgili diğer kaynakların etkin bir şekilde düzenlenmesi gerekir. Örgütsel bir kapasite olmadığı takdirde bireyler birbirlerinden tecrit edilmiş bir halde kalacak ve kolektif çabalarını kanalize edecekleri bir muhatap bulamayacaklardır. Mobilizasyon tiplerindeki farklılıklar, kaynağın türü ve grubun kullandığı mobilize edici yapılarla açıklanır.

Dini aktivizmin kullandığı en önemli kaynaklar ve mobilize edici yapılar ibadet yerleri, iş ve çalışma çevreleri, yoğun sosyal network (arkadaş grupları ve aileler), sivil dini örgütler, siyasal partiler, dini konuların işlendiği sohbet toplantıları ve uzman ve öğrencilerin kurdukları dernek veya birliklerdir. Dini aktivasyonun yürütümünde bütün bunların hepsinden etkin bir şekilde yararlanılmaktadır. Dini hareketlerin eylem planında bu derece etkin bir muhalefet yürütebilmelerinin en önemli nedenlerinden biri, sosyal kurum ve kaynaklarla diğer hareketlerden veya rakip gruplardan daha başarılı bir şekilde iletişim kurabilmeleridir. Dinsel ve sosyal kaynaklarla sağlanan bu temas noktaları, dini aktivistlerin rejim baskısından belli derecelerde korunmalarına da yaramaktadır. Konuya İslami eylemcilik planında bakıldığında, İslam dünyasında hüküm süren rejimlerin bir takım başarısız mobilizasyon yöntem ve araçlarının olduğu bilinmektedir. Ancak kitleleri seferber etme adına dini kurumlar ve kaynaklar üzerinde uyguladıkları baskılar, daha çok İslamcı aktivistlerin işine yaramaktadır.

Dinci, özellikle de İslamcı aktivizmin kaynak mobilizasyonu ile ilgili bol miktarda örnek vardır. Cezayir’de 1990’lı yılların başında İslami Selamet Cephesi, seçimleri organize ederken camileri ve cemaat üye ve örgütlerini çok başarılı bir şekilde seferber etmiştir. Rejimin bütün baskılarına ve seçimi manipüle etme girişimlerine rağmen bu partinin seçimde elde ettiği büyük başarı bir ölçüde, onun dinsel kurumlarla kurduğu samimi ilişkilere bağlanmaktadır. Mısır’da faaliyet gösteren İslam Cemaati (Cemaat-i İslami) Örgütü kaynaklara ulaşma konusunda aynı başarıyı göstermiştir. Bu örgüt 1980’li yıllarda sadece ülkenin kuzeyindeki Dairut kentinde tek başına 150 camiyi kontrol edebilmekteydi. Cami cemaati düzenlenecek mitingler için hazır katılımcı, dolayısıyla destek demektir.

1990’lı yıllarda İslam dünyasında hüküm süren rejimlerin İslamcı grupların kökünü kazımak için denedikleri yöntemler, paradoksal bir şekilde bu hareketlerin yenilenerek güçlenmeleri sonucunu doğurmuştur. Rejimlerin İslamcı hareketleri çeşitli baskı yöntemleriyle sindirdikleri ve denetim altına aldıklarını sandıkları bir dönemde, İslamcı gruplar oluşturdukları sosyal ve siyasal ilişkiler ağıyla öncekinden çok daha güçlü bir şekilde tekrar karşılıklarına çıkmışlardır. Mısır, Ürdün ve Yemen’de faaliyet gösteren İslamcı gruplar, ilgili iletişim kanallarını da kullanarak halkla başarılı bir şekilde temas etmiş ve bu sayede gruplarına ihtiyaç duydukları temel mal ve hizmetleri temin edebilmiş; dahası, halkla daha ileri düzeyde temas noktaları geliştirerek kadro desteği de elde etmişlerdir.

Kaynak mobilizasyonu ideolojinin özgüllüğünü aşan bir süreçtir. Her ne kadar ideoloji (grubun inançları aykırı gördüğü kişi ve grupları örgüt dışına itmesi ve/veya örgüte hiç dâhil etmemesinde olduğu gibi) kaynak mobilizasyonunu sınırlayıcı bir etkiye sahip ise de, süreç içerisinde sık sık yaşanan med ve cezirler, karşılaşılan sorun ve sıkıntılar, ideolojiyi belli ölçülerde geri planda kalmaya zorlamaktadır. Çünkü kaynak mobilizasyonuna odaklanan hareketler, mobilizasyonun nihai hedefinden çok hareketin başarılı bir şekilde nasıl seferber

edileceği üzerinde dururlar.¹¹⁹ Kaynak mobilizasyonu modeli dini aktivizme uygulandığında, bu grup ve hareketlerin örgüt kurma, kadro oluşturma/devşirme ve kitleleri seferber etmede soyut idealist angajmanlardan ziyade, pragmatik önceliklere yöneldikleri ortaya çıkmaktadır.

2.4.2. Rasyonel Tercih

Ussal seçim kuramı olarak da adlandırılan bu yaklaşım, insanın düşünerek, tartarak ve inceden inceye hesap ederek eylemde bulunacağını varsayar. Amaç ve eylemde ussallık' (rasyonalite)ın *amaç belirlerken ve eylemde bulunurken gerekçeleri tasarlama ve onlar üzerinde etkide bulunarak eyleme geçme yeteneği* olduğu kabulünden hareketle, rasyonel eylemin rasyonel inanca, dolayısıyla rasyonel tercihe dayandığı ve ondan beslendiği sonucuna varılmaktadır.¹²⁰ Buna göre eylemde bulunmak için en doğrudan gerekçe, kişinin istediği şeyi elde etmek için giriştiği eylemin kendisidir. Dolayısıyla rasyonel bir eylem, eylemde bulunanın amacı doğrultusunda ussal yollardan benimsediği eylemdir. Bunun anlamı şudur: aktivist içinde bulunduğu koşullar ve elinin altındaki seçeneklerin niteliği konusunda rasyonel inançlara sahiptir. Belirlediği hedefe ulaşmak için şansı en yüksek görünen yolu seçer. Düşünme, muhakeme ve muhasebe süreci ile tutarsız olan bir eylem tarzının değil, tartıp biçtikten sonra karar verilen eylem biçiminin tercih edildiği bu örüntüye genellikle amaç-araç ussallığı denir.¹²¹ Rasyonel tercih kuramı en klasik ifadesini, ekonomik liberalizmin felsefi ilkelerinden biri olan ve ekonomik tercih ve/veya faaliyetlerinde rasyonel davranacağı varsayılan '*homo economicus*'ta bulur.

Dini aktivizm üzerine odaklanan ilk araştırmalar, istendik davranışta inancın önemine ve üstünlüğüne vurgu yapmışlardır. Bu varsayım her ne kadar evrensel bir norm düzeyine ulaşmamış ise de Oryantalizmin etkisi büyük fikirlerin ve bu arada bir inanç sistemi olarak İslam'ın bu konudaki ayrıcalıklı

¹¹⁹ Quintan WICTOROWICZ: "Conceptualizing Islamic Activism", Isim Newsletter (June 2004), 34–37.

¹²⁰ Stephen SHAROT: "Beyond Christianity: A Critique of the Rational Choice Theory of Religion from a Weberian and Comparative Religions Perspective", Sociology of Religion, V.63, No.4 (2002), 427–454.

¹²¹ David MİLLER ve diğerleri: Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi, Çev. Bülent PEKER ve KIRAÇ Nevzat, (Ankara: Ümit Yayınları, 1995), 404–407.

yerini sık sık vurgulamıştır. Konu ile ilgili olarak yapılan araştırmalarda dini aktivizm olgusu ve bu olgunun aktörleri hakkında bir takım ontolojik iddialar ortaya atılmıştır. Bu yeni araştırmalar dini hareketleri katı bir ideolojik angajman tarafından yönlendirilen bilinçsiz oluşumlar olarak görmekten ziyade, gevşek bir rasyonel aktör modeli benimsemişlerdir. Buna göre dini aktivistler körü körüne bir ideoloji bağlılığı ile değil, risk-kazanım, maliyet-fayda hesaplarının titizlikle yapıldığı son derece stratejik bir tutumla iş görmektedirler. Tercihler, sahip olunan olanaklarla mecbur kalınan imkânsızlıkların, avantajlarla dezavantajların hesabı iyice yapıldıktan sonra, hangi kararın amaca ulaşmada başarı getireceğinin belirlendiği bilinçli bir seçimi yansıtmaktadır.

Bu eğilim özellikle eylemlerinde şiddet yöntemleri kullanan dini aktivist gruplarla ilgili araştırmalarda daha çok göze çarpmaktadır. Örneğin Hamas siyasal arenada yürüttüğü mücadelesini oldukça rasyonel ve stratejik temeller üzerine oturtmuştur. 2000 yılındaki El Aksa direnişinden önce Filistin-İsrail barış görüşmelerinin artan popülaritesi Hamas'ın kitleler nezdindeki meşruiyet temelini zayıflarmış dahası bir örgüt olarak varlığını bile tehdit eder duruma gelmişti. Hamas'ın bu gelişmeye yanıtı, taktik gereği geçici bir süre için ateşkes ilan etmek olmuştur. 2000 yılındaki El Aksa direnişinin ardından kendisine yönelen yoğun halk desteğini görüp değerlendiren örgüt, eski şiddet eylemlerine geri dönmekte gecikmemiştir.¹²²

Muhammed M. Hafız, Mısır ve Cezayir'de 1990'lı yıllar boyunca devam eden İslamcı isyanlarını açıklarken rasyonel faktör modelini kullanmıştır. Ona göre İslamcı şiddet eylemleri, bu ülkelerdeki kurumsal yozlaşma ve yönetimlerin İslamcılara yönelen tehdit baskı ve ayırım uygulamaları nedeniyle patlak vermiştir. İslamcılar bu uygulamalardan dolayı hem hayat güvenliklerinin hem de örgütsel kaynaklarının tehdit edildiğini değerlendirerek buna cevaben şiddete yönelmişlerdir. İslamcılar rejimin baskıcı uygulamalarına karşı kendilerini korumak için, deyim yerinde ise 'yeraltına' geçmiş ve teşkilatlanmışlardır. Bu süreç, İslamcıların radikalleşme sürecidir.¹²³ Stathins N. Kavylas 1990'lı yıllarda

¹²² Shaul MİSHAL and SELA Avraham: The Palestinian Hamas: Vision, Violence and Coexistence (Newyork: Columbia University Press, 2000), 27.

¹²³ Muhammed M. HAFİZ: Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2003), 21–22.

Cezayir’de baş gösteren ve İslamcı eylemciler tarafından işlenen katliamları, özel bir stratejik konjonktür çerçevesinde yürütülen ve sivil halkın karşı tarafa geçmesini önleme amacı güden bilinçli stratejik saldırılar olarak görmektedir. Bu stratejik konjonktürü şu üç özellik karakterize etmektedir:

1. Sivil halk üzerinde uygulanan parçalı, istikrarsız baskılar.
2. Halkın kitleler halinde aktivistlerin tarafına geçmesi.
3. Şiddetin giderek artması.¹²⁴

Bazı sosyal bilimciler İslamcılarının ya da diğer dini aktivist grupların uyguladıkları intihar bombaları ve benzeri taktikleri, örgütün başarıya ulaşmasında etkili yöntemler olduklarında meşru görmektedirler.¹²⁵ Michael Doran¹²⁶ El Kaide’nin konu siyaset ve savaşa geldiği zaman katı dogmalarından derhal vazgeçtiğini hatırlatarak, bu örgütü savaş stratejisinde rasyonel davranan bir aktör olarak tanımlamıştır. Michael Doran, Bu açıdan bakıldığında El Kaide’nin nihai örgütsel amacının radikal bir dinsel ideoloji ile çerçevelendiği halde, kısa vadeli taktik davranışta ‘realpolitik’in gerekleriyle uyumlu rasyonel bir siyasal aktör gibi hareket ettiği görülmektedir.

Rasyonel tercih teorisinin dinci aktivizmin rolünü ve niteliğini açıklamada başvurulacak en uygun tek model olduğunu söylemek zordur. Çünkü potansiyel tercihler dizgesinin çerçevesi daha çok kişisel dünya görüşleri içerisinde yer alan hayali mümkün sonsuz sayıda seçenekler tarafından çizilmiştir ve onlar tarafından koşullanmıştır. Bireylerin istek, arzu ve tasavvur dünyasında ortaya çıkan geniş seçenekler yelpazesini bir grubunkiyile özdeşleştirmeye kalkışmak, olguyu teoriye uydurmak adına sergilenen, deyim yerindeyse *progrostçu* bir anlayıştan öte bir anlam ifade etmeyecektir. Yine de İslami aktivizmin karar ve tercih sürecinde tek tip değil, muhtelif tarzların sergilendiğini belirlemesi ve belirtmesi açısından rasyonel tercih teorisinin konuya önemli bir katkı sağladığı söylenebilir.

¹²⁴ Stathins N. KAVYLAS: Wanton and Senseless? The Logic of Massagres in Algeria, *Rationality and Society*, V.11, No.3 (1999), 243–285.

¹²⁵ Robert PAPE: “The Strategic Logic of Suicide Terrorism”, *American Political Science Review*, No.2 (2003), 343–362.

¹²⁶ Michael DORAN: “The Pragmatic Fanaticism of Al-Qaeda: An Anatomy of Extremism in Middle Eastern Politics”, *Political Science Quarterly*, No.2 (2002), 177–190.

2.4.3. Takdim

Dini aktivizm üzerinde odaklanan yeni araştırmalar her ne kadar ideolojiyi ve inancı ısrarla birer nedensel değişken olarak görme eğilimlerini vurgulasalar da bu hiçbir zaman fikirlerin rolünü ve etkisini geri plana itmemektedir.

El Kaide özellikle manevi otoriteyi kimin temsil etme hakkına sahip olduğu konusunda Suudi ulemasıyla yoğun bir imaj tartışması yürütmektedir. Örgüt bu tartışmada bilgi, mantık ve kişilik üzerinde durarak, ulemanın itibarını düşürmek amacıyla onların bilgi, mantık ve karakterleri ile ilgili alçaltıcı ve onur kırıcı bir söylem geliştirirken, kendi üyelerini saygın, bağımsız ve dini konularda engin ve tutarlı bilgi birikimi olan şerefli insanlar şeklinde takdim ediyordu. Özellikle El Kaide'ye karşı olduklarını açıkça ilan eden ulema yozlaşmış yönetimle bir arada zikredilerek “yönetimin şeyhleri” veya “saray dalkavukları” gibi yaftalarla incitilmekteydi. Örgütün kendini takdim etme stratejisi, kutsal metinlerle dinsel pratik arasına meşru ve tek aracı olarak El Kaide'yi yerleştirmektir.

Dini eylemciler, yönetimden hoşnut olmayan ve dini dönüşümden ziyade kendi durumlarının değişmesini ve/veya iyileşmesini isteyen kesimlerin destek ve katılımını sağlamak için yerine göre dinsel, yerine göre de dinsel olmayan temalardan oluşan zengin bir sunum ve söylem dağarcığına sahiptirler. Meriem Verges bir makalesinde¹²⁷ Cezayir'de İslami Selamet Cephesi'nin kendini devrimci özgürlük mücadelesinin yegâne mirasçısı olarak nasıl takdim ettiğini ve bu takdimin nasıl yaygın bir kitlesel kabul gördüğünü gözler önüne sermiştir. İslami Selamet Cephesi devrim dil ve sembolünü başarılı bir şekilde kullanarak, yönetimi ve rejimi Cezayir'in tarihi hafızasını gasp eden bir zorba olarak tanımlarken, kendisini Cezayir halkının bu gasıba karşı verdiği haklı mücadelenin doğal parçası olarak takdim etmişti.

¹²⁷ Meriem VERGES: “Genesis of a Mobilization: The Young Activist of Algeria's Islamic Salvation Front”, Political Islam içinde, Joel Beinin ve Joe Stork (eds.), (Berkeley: University of California Press, 1997), 292–305.

Bu örnekler dini aktivizmin takdim ve imaj durumunu ortaya koymaktadır: İçerik sadece ideoloji temeline dayanmaktan çok, onun potansiyel ikna edici etkileri göz önünde bulundurularak belirlenir. Dolayısıyla takdim ve imaj yaklaşımı dini aktivizme uygulandığında, onun bu konuda oldukça başarılı bir profil çizdiği görülmektedir.

2. BÖLÜM: İSTATİSTİKSEL VERİLER AÇISINDAN DİNİ DEĞİŞİM

Sekülerizasyon kuramı ile ilgilenen teorisyenlerin önemli bir bölümü dinin özel yaşam alanıyla sınırlı kalacağını¹ düşünmüş ve “din kurumunun dinsel sembolizmini korurken, modern yapıların gerektirdiği özellikleri adapte ederek, bir içsel laikleşme eğilimine gireceğini”² tahmin etmişlerdir. Diğer bazı araştırmacılara göre modernliğin yaygınlaşmasıyla din kurumu yerini ve işlevini ulusal ideolojilere ve sivil dinlere devredecek³ ayrıca dinsel değerler modern topluma nüfuz ederek onun seküler moralitesini içselleştirecektir.⁴

Modernleşme ile birlikte dinsel inanç ve pratiklerde azalma olacağına, dinin sekülerleşeceğine ve kişiye özel hale geleceğine dair bu tür kuramsal yaklaşımlar, yirminci yüzyılın son dönemlerinde ortaya çıkan bazı gelişmelerle tartışma konusu olmuşlardır. Martin Riesebrodt’a göre modern dünyada dinin izlediği seyir ile ilgili öne çıkan bazı özellikler vardır; ancak bunların hemen hemen hiçbiri dinselilikte belirgin bir düşüşe işaret etmemektedir.⁵ Geçen 20–30 yıllık sürede radikal nitelikli dinsel diriliş hareketlerinin ortaya çıkması ve küresel bir yaygınlık kazanması, birçok araştırmacının ilgisini çekmiştir.⁶ Dinsel diriliş olarak adlandırılan bu olgunun global düzeyde yaşanmakta olan bir trend olduğunu ileri süren yazarlar, iddialarını dünyanın değişik bölgelerinden verdikleri örneklerle temellendirmektedirler. İslam dininin Ortadoğu’da, Güney Asya’da ve Orta Asya’da ilgi çekici bir şekilde rağbet görmesi, Latin Amerika’da

¹ D. HERVIEU-LEGER: “The Case for a Sociology of ‘Multiple Religious Modernities’: A Different Approach to the ‘Invisible Religion’ of European Societies”, *Social Compass*, V.50, No.3 (2003), 287–295; Thomas LUCKMANN: *The Invisible Religion* (New York: Macmillan, 1967), 7.

² Martin RIESEBRODT: “Fundamentalism And The Resurgence Of Religion”, *International Revue for The History of Religion*, V.47, No.3 (2000), 266–287.

³ Robert BELLAH: *Beyond Belief* (California: Harper and Row, 1991); DURKHEİM, Émile: *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York: Free Press, 1995).

⁴ Talcott PARSONS: *Christianity and Modern Industrial Society*, *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change*’in içinde, E.A. TİRYAKİAN (ed.), (New York: Free Pres, 1963), 33–70.

⁵ Martin RIESEBRODT: a.g.m., 266.

⁶ Fundamentalist hareketlerle ilgili literatür gittikçe çoğalmaktadır. Bu hareketlerle ilgili ilk araştırma Bruce LAWRENCE imzasını taşımaktadır: *Defenders of God. The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age* (San Francisco: Harper and Row, 1989).

ve Afrika'da Hristiyanlık dinine inananların sayısında sürekli bir artışın gözlemlenmekte oluşu ve dinsel şiddet ve terörizm dalgasının gün geçtikçe dünyayı saracak ve sarsacak şekilde yaygınlaşması, bu cümleden verilen örneklerin başında gelmektedir.

Bu araştırmanın amacı, 1980 yılına kadar geri giderek, belirtildiği şekilde laiklik argümanını zaafa uğratan (en azından tartışmaya açan) bir dinsel dirilişin gerçekte yaşanmakta olup olmadığını araştırarak, bu iddiayı taşıyan ve literatürde 'dinsel diriliş argümanı' olarak geçen retoriği istatistikî veriler ışığında test etmektir. Bu amaca ulaşmak üzere araştırma özellikle dört değişken üzerinde odaklanmıştır:

1. Dini mensubiyette zaman boyutu açısından ortaya çıkan değişimler.
2. Dini inanç, değer ve pratiklerde yine zaman boyutu itibari ile meydana gelen değişimler.
3. Ekonomik kalkınmışlık durumu açısından ortaya çıkan dini değişim eğilimleri.
4. Din-devlet ilişkilerinde meydana gelen değişimler.

Dini mensubiyete ilişkin istatistikler, nüfus artışıyla meydana gelen doğal sayısal büyüme ve din değiştirme sonucunda meydana gelen artış gibi değişimleri kapsamaktadır. Mensubiyet değişkeni, küresel dini yönelimin incelenmesinde mukayese yoluyla hangi dinlerde yükseliş ve hangilerinde düşüş yaşandığını belirleme imkanı tanımaktadır. Ancak dini yönelişe ilişkin veriler, tek başına, belirli bir ülkede yaşayan vatandaşların veya belirli dini gruplara mensup bireylerin dindarlık durum ve derecesinin belirlenmesine imkan tanımamaktadır.⁷ Bu nedenle ikinci alt başlık, bu eksikliği gidermek amacıyla müntesiplerin sayısından ziyade, çeşitli ülkelerdeki dini davranış örüntüleri ve inanç değerlerinin anlaşılma ve uygulanma biçimlerindeki değişimler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bölümde çeşitli inanç değerleri ve davranış örüntüleri ölçüm ve mukayese aracı olarak kullanılmaktadır. İzleyen alt başlıkta

⁷ Assaf MOGHADAM: A Global Resurgence of Religion? (Harvard: Harvard University Weatherhead Center for International Affairs, 2003), 1.

sekülerleşme teorisinin temel varsayımlarından biri olan '*ekonomik zenginliğin dini inanç, değer ve davranışları gerileteceği*' iddiasının testi babından, farklı ekonomik gelişme düzeylerindeki ülkelerde dinin durumuna göz atılmaktadır.

Dördüncü ve son alt başlıkta, ülkelerin din-devlet ilişkilerine mukayeseli bir bakış teşebbüsünde bulunmaktadır. Siyaset bilimi literatüründe dini nitelik taşıyan siyasal partiler genellikle iki kısımda ele alınarak incelenir. Birinci gruptakiler kesin, kesif, katı ve genellikle sert bir dini/siyasal ideolojiye sahiptirler. Bu özellikleri, onları kamu hayatının çeşitli birim ve kurumlarıyla, çoğu zaman da sosyal-siyasal örgütlenmenin en üst kurumu olan devletin bizatihi kendisi ile çok çeşitli düzeylerde sıkı ilişkilere girmeye zorlamaktadır. 'Dini siyasal parti', 'dinci parti' veya 'din partisi' nitelemesi daha çok bu partiler için uygun düşmektedir. İkinci gruptaki dini siyasal partiler ise Avrupa'daki çeşitli Hristiyan siyasal partilerdir. Bunlar daha çok değişik mezheplere mensup olan insanları cezp etme çabası içinde olup, genellikle din – devlet ayırımı ilkesini benimsemekte, devletin siyasal yapısı, düzeni ve ideolojisiyle pek alakadar olmamaktadırlar. Söz konusu partiler birçok açıdan sadece ismen 'dini'dirler. Bu araştırmada bu tür partiler ele alınmamakta, sadece birinci gruptaki dini partilere yer verilmektedir. Bu başlıkta altında incelenen din-devlet ilişkileri beş kriter çerçevesinde ele alınmaktadır. Bunlar, *dini siyasal partilerin seçimlerdeki performansları, devletlerin belirli bir din tercihinine ilişkin tutumları, resmi bir devlet dini olan devletler, anayasalarında dine göndermede bulunan ülkeler ve din hukuku ile yönetilen ülkeler* gibi kriterlerdir. Bu kriterler çerçevesinde ele alınan din-devlet ilişkileri sadece fiili/olgusal düzeyde belirlenmeye çalışılmış, bunlara dair değerlendirmeler yapmaktan kaçınılmıştır.

1. Dini Mensubiyet Açısından Ortaya Çıkan Eğilimler

Bu araştırmada ilk planda, dinsel mensubiyetin zaman boyutu itibariyle bir analizi yapılacaktır. İkinci olarak dinsellik durumlarında süreç içerisinde meydana gelen değişimler ölçülmeye çalışılacaktır. Belirli bir ülke, bölge veya toplulukta dinsel değişimin niteliği hakkında sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için '*Tanrı inancı*' gibi inanç değerlerinde ortaya çıkan değişmelerle, '*dinsel etkinliklere katılım*' gibi dinsel davranışların birlikte ele alınması kaçınılmaz bir gerekliliktir. Yine, dindarlıkta zaman boyutu itibari ile meydana gelen değişmeler,

araştırma evreninde dinin dirilişte mi, yoksa düşüşte mi olduğuna dair bir fikir vermekle birlikte, elde dinsel mensubiyetle ilgili kullanılabilir veriler olmadığı takdirde, bu konuda girilen her çalışma eksik kalacaktır. Çünkü dinsel inanç, değer ve pratiklerle ilgili veriler ancak dini mensubiyetle ilgili verilerle birleştğinde anlamlı ve kullanışlı belgelere dönüşebilirler.

Bu çalışmada yapılacak veri analizlerinin birinci bölümü, genel bir perspektif sunması açısından özellikle 1990–2000 aralığını kapsayan on yıllık döneme yoğunlaşmıştır. Bu dönemde dinsel mensubiyette belirginleşen global eğilimler, kendini/kimliğini/aidiyetini dünya üzerindeki başlıca dinlerden biri ile ifade eden bireylerin sayılarındaki değişime bakılarak incelenecektir. Dinsel mensubiyetteki sayısal değişim, genelde iki nedenden kaynaklanır. Bunlardan biri doğum veya ölüm nedeniyle meydana gelen doğal demografik değişimlerdir. Diğeri ise din değiştirme olgusundan kaynaklanan değişimlerdir.

Global düzeyde dinsel bir dirilişin yaşanmakta olup olmadığını belirlemek amacıyla istatistikî veriler kullanmak, uygun bir yöntem olmakla birlikte tam, tartışmasız ve sağlıklı bir sonucu garanti etmez. Çünkü söz konusu olan *dünya nüfusu* gibi büyük bir rakam ve *evrensel dinsel mensubiyet* gibi bulanık bir konudur. Bu cesamette ve karmaşıklıkta bir konuyu sırf istatistikî verilerle irdeleyerek belirli bir sonuca bağlamak sorunsuz olamayacaktır.⁸ Moghadam'ın⁹ da belirttiği gibi, bu açıdan ortaya çıkabilecek problemleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi büyük dinlerdeki mezhep sınıflandırmasını isabetli bir biçimde yapmak her zaman kolay değildir. Örneğin Hristiyanlıkta Katolik olduğu bilinen *İsa Mesih Kilisesi* mensuplarının, bağlı oldukları dini belli bir yorumlama biçimi ve o yoruma uygun dini pratikleri vardır. Ancak kendisini yine Katolik olarak tanımlamakla birlikte, oldukça farklı dinsel pratikler sergileyen ve sayısal olarak daha önemli bir topluluk olan

⁸ S. PRESSER and L. STINSON: "Data Collection Mode and Social Desirability Bias in Self-Reported Religious Attendance", *American Sociological Review*, V.63, No.1 (1998), 137–145.

⁹ A. MOGHADAM, a.g.e., 2-3.

Latin Amerika Hristiyanları da vardır.¹⁰ Yahudilikten örnek verilecek olursa; 2003 yılında İsrail hükümetinin, binlerce kişiden oluşan Etiyopyalı Falash Mura topluluğunun İsrail'e göçmesini sağlamaya yönelik kararı, bu cemaatin gerçek Yahudi olmadığını ileri süren birçok Yahudi'yi karar aleyhinde harekete geçirmişti.¹¹ İslamiyet'te ise birçok aşırılık taraftarı Sünni, Şiiliği sapıklık ve Şiileri de dinden sapmış kişiler olarak görmektedir.

2. İstatistiksel yöntemi kullanmaktan ortaya çıkan diğer bir sorun, gerçek dışı rakamlardır. Bazı devletlerin yaptığı gibi, bazı dini cemaatler de üye sayılarını yüksek göstermek için gerçekleri yansıtmayan, şişirme rakamlar beyan etmektedirler.¹² Bu durum, sayılar ve oranlar üzerinden yürütülmek durumunda olan istatistik çalışmalarında çok önemli problemler doğurmaktadır.
3. Bununla bağlantılı bir diğer sorun, Müslüman ülkelerde olduğu gibi Batı ülkelerinde de belli bir inanca sahip olmayan ve/veya farklı inançlara mensup olan insanlar ülkedeki genel eğilim tarafından emilmekte, ülkenin durumuna göre bunlar da Yahudi, Hristiyan veya Müslüman sayılmaktadır. Bunun nedeni bir ölçüde, Köker'in de belirttiği gibi, ulus-devletin ulusal kimlik inşa etme çabalarıdır. Ulus-devletler, kolektif kimlik ve meşruiyet arasındaki karmaşık ilişkilerden dolayı, meşruiyet için bir temel üretmek endişesiyle din, dil veya etnik farklılıkları görmezden gelmektedirler.¹³
4. Dördüncü olarak, dinsel mensubiyette sayısal olarak meydana gelen artış, dinsel davranışlara her zaman aynı oranda yansımamaktadır. Esasen böyle bir zorunluluk da yoktur. Bunun en açık örneklerinden biri, en kalabalık Müslüman ülke olarak bilinen Endonezya'dır. Bu ülkede 1960 yılından sonra resmi kimlik

¹⁰ Philip JENKINS: *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (New York: Oxford University Press, 2002), 86. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e.,2.

¹¹ Dan IZENBERG: "Government Decision on Falash Mura Corrects Historical Injustice – Activist", *Jerusalem Post* (February 2003), 5. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e.,2.

¹² R. D. WOODBERRY: "When Surveys Lie and People Tell the Truth: How Surveys Over-Sample Church Attenders", *American Sociological Review*, V.No.63, No.1 (1998), 119–122.

¹³ Levent KÖKER: "Ulusal Kimlik ve Devlet Meşruiyeti: Türkiye'nin Demokratik Deneyiminin Çelişkileri", *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam içinde*, Elizabeth ÖZDALGA ve PERSSON Sune (eds.), Çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 83–97.

belgelerinde herhangi bir din adının belirtilmeyişi, insanların potansiyel fitneci olduklarına dair şüpheler doğurmuş ve sonuçta milyonlarca vatandaş Müslüman olduğunu ilan etmeye zorlanmıştır.¹⁴ Bir diğer çarpıcı örnek Türkiye'dir. Nüfusunun %97'si¹⁵ veya %98'i¹⁶ Müslüman olduğu söylenen bu ülkede, nüfus kâğıdında "Müslüman" yazan halkın, İslam dinini bütüncül bir dinden ziyade, oldukça gevşek ve esnek bir değerler sistemine dönüştürdüğü ve onu bir gelenekler/alışkanlıklar kümesi biçiminde algılamakta ve öyle yaşamakta olduğu ifade edilmektedir.¹⁷

5. Son olarak, geleceğe ilişkin tahminlerde bulunurken, dini istatistiklerin ihtiyatla ele alınması gerekmektedir. Yukarıda sayılan sorunlar, geleceğin gebe olduğu belirsizliklerle birleştiğinde, ileride ortaya çıkabilecek gelişmelere ilişkin projeksiyonları sırf istatistikî verilere istinat ettirmenin yanıltıcı sonuçlara götürebileceği aşikârdır.

Bu bölüm hazırlanırken Dünya Hristiyan Ansiklopedisi (DHA), Dünya Evanjelik Araştırma Merkezi (DEAM) ve Dünya Değerler Araştırması (DDA)'nın verilerini derleyen ve bu çalışmanın amaç ve yöntemine uygun bir şekilde düzenleyen Assaf Moghadam'dan hem verilerin tedariki ve değerlendirilmesinde hem de konu başlık ve sırasının seçiminde geniş ölçüde yararlanılmış, şekil ve tablolar da söz konusu yazardan iktibas edilmiştir.

Dünya Hristiyan Ansiklopedisi dini mensubiyet konusunda çok kapsamlı bilgiler içermektedir. DHA'nın ikinci baskısında, bilgiler 2000 yılını kapsayacak şekilde güncellenmiş ve mevcut trendlerden hareketle ve bu trendlerin devam edeceği varsayımıyla 2050 yılına kadar tahminlerde bulunulmuştur. DHA'ya göre Hristiyanlık dini yaklaşık iki milyar mensubuyla şu anda da dünyanın en büyük dini olmaya devam etmektedir. Bu rakam oransal olarak toplam dünya nüfusunun %30'unu teşkil etmektedir. Bu sayı, 2000 yılı

¹⁴ Aktaran Assaf MOGHADAM, a.g.e., 2.

¹⁵ Taner AKÇAM: Türkiye'yi Yeniden Düşünmek (İstanbul: Birikim Yayınları, 1995), 181.

¹⁶ Nuray MERT: İslam ve Demokrasi (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 63.

¹⁷ Murat BELGE: Sosyalizm Türkiye ve Gelecek (İstanbul: Birikim Yayınları, 1989), 206.

itibariyle toplam nüfusun %17'sini oluşturan başta Roma Katolikliği olmak üzere çeşitli mezhepleri kapsamaktadır. 2000 yılının ortaları itibari ile İslam dini toplam dünya nüfusunun %19,6'sına tekabül eden 1.19 milyar mensubuyla ikinci, Hinduizm ise, yine aynı dönem itibari ile toplam dünya nüfusunun %13.4'üne tekabül eden 800 milyon mensubuyla üçüncü sırayı almaktadır. DHA'ya göre Çin Halk Dini toplam dünya nüfusunun %6.4'ünü oluşturan 385 milyon bağlıısıyla dördüncü, Budizm ise yine toplam dünya nüfusunun %5.9'una tekabül eden 360 milyon mensubuyla beşinci sırayı almaktadır. Bu çalışmada verilerin elde edildiği bir diğer kaynak, Dünya Evanjelik Araştırma Merkezi (DEAM)'dir. Bu eser, dini mensubiyette zaman itibariyle meydana gelen değişimleri kaydetmek ve yeni trendleri belirlemek amacıyla 2002 yılının ortalarında güncellenerek 2025 yılına kadar tahminlerde bulunmuştur. DHA tarafından da doğrulanan bu verilere göre, İslam 2002 yılında %2.11'lik artış oranıyla en hızlı büyüyen dinler sıralamasında birinci olurken, ikinciliği %1.84'lük artış hızıyla Sih Dini, üçüncülüğü ise %1.54'lük büyüme hızıyla Hinduizm almıştır. Bu dönemde Hristiyanlık %1.27 gibi oldukça düşük bir büyüme hızı kaydetmiştir. 2002 yılında toplam dünya nüfusunun %19.9'unu oluşturan Müslüman nüfus, DEAM'ın tahminlerine göre 2025 yılında %22.8'e yükselecek, Hristiyan nüfusta ise kayda değer önemde bir değişim olmayacaktır.¹⁸

Burada ele alınacak olan dinler, sırasıyla “semavilik” ve mensup sayısının büyüklüğü kriterlerine göre sıralanmıştır. Dinin kendisi bir yana, belli bir mezhebin bile ciltlerce literatür oluşturduğu düşünülürse, burada dinsel gelenekler hakkında detaya inilmesinin imkansızlığı kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Bu nedenle ele alınan dinler hakkında ansiklopedik bilgilerle yetinilecek ve çalışma konusunun özünü oluşturan değişimle ilgili istatistikî verilere geçilecektir.

¹⁸ Assaf MOGHADAM, a.g.e., 4.

1.1. Hıristiyanlık

Hıristiyanlık, bugünkü dünya coğrafyasının hemen her bölgesinde mensubu bulunan, temelde Vahiy ve Mukaddes Kitap ile Tektanrıçılığa dayanan bir dindir. İsa'nın adı Yunanca'da Khristos olarak geçer. "Khristos" kelimesi İbranice'deki Mesih deyiminin tercümesidir ve "yağlanmış", "yağ sürülmüş" anlamına gelir.¹⁹ Hıristiyan kelimesi Yunanca "khristianos" kökünden gelir. Bu kökten çıkan "khristianos" ve "khristian" kelimeleri de, İsa'ya bağlanan, O'nun yolundan giden anlamına gelmektedir. Hıristiyanlık Kudüs Yahudiliği'nin ve Roma İmparatorluğu'nun engellerine rağmen önce seçkinler, daha sonra da kitleler arasında yayılmıştır.²⁰ Filistin bölgesinde doğmuş olan Hıristiyanlığın mukaddes kitapları Matta, Markos, Luka ve Yuhanna adlarını taşıyan İncillerdir.²¹

1.1.1. Mezhepler

Hıristiyanlıkta Katolik, Ortodoks, Protestan ve Anglikan olmak üzere dört büyük mezhep vardır.

1.1.1.1. Katolik Mezhebi

Bir diğer adı Roma Katolik Kilisesi olan Katolik Mezhebi, Hıristiyan dünyasının en büyük ve en köklü mezhebidir. Katolik Mezhebi'nde ruhban sınıfı aşağıdan yukarıya rahip, piskopos, kardinal ve papa şeklinde hiyerarşik bir yapıya sahiptir.

Temelde aynı inançları paylaşmakla beraber, ayrıntılara ait konularda Katolik mezhebinden ayrılarak ortaya çıkan bazı küçük mezhepler de vardır. Bunlar *Rum*, *Latin*, *Keldani*, *Ermeni*, *Süryani*, *Maruni* ve *Kipti* mezhepleridir.²²

¹⁹ Meydan Larousse Ansiklopedisi, "Hıristiyanlık" maddesi, c.5 (İstanbul: Meydan Yayınevi, 1990), 820.

²⁰ Meydan Larousse Ansiklopedisi, a.g.e., 820.

²¹ Meydan Larousse Ansiklopedisi, a.g.e., c.6, 305.

²² Enver B. ŞAPOLYO: Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi (İstanbul: Elif Kitabevi, 2004), 541.

1.1.1.2. Ortodoks Mezhebi

Yunanca'da Ortodoks "Doğru görüş, inanç ve doğru itiraf" anlamına gelir. Bu mezhebin dinler tarihindeki diğer isimleri şunlardır: Doğunun Ortodoks, Katolik ve Apostolik Kilisesi, Ortodoks Doğu Kilisesi, Doğu Kilisesi, Ortodoks Kilisesi ve Rum Ortodoks Kilisesi. Ortodoks Kilisesi'nin Katolik Kilisesi'nden 1054 yılında kesin olarak ayrılmasında dinî ve siyasî birtakım sebeplerin büyük rolü olmuştur.

1.1.1.2. Protestan Mezhebi

Almanca'da "protestieren" kelimesinden alınmış olan Protestan "itiraz, protesto, başkaldıran" anlamlarına gelir. Protestan mezhebinin doğuşu, XVI. yüzyılda Martin Luther (1489–1546)'in Roma Katolik Kilisesi'ne karşı; 1- Günahları bağışlamak, 2- Günahların bağışlanmasını malî bir kaynak haline getirmek, 3- İncil yorumunu kendi tekeline almak ve 4- Ayin dilinin mutlaka Latince olması gibi hususlara itirazları ile başlamıştır.

Protestan Mezhebi öncelikle kendi bünyesinde üç ana kola ayrılmıştır:

1. *Lutheryanizm*, Protestanlığın ilk şeklidir ve Martin Luther'in fikir ve ideallerini benimseyen özel Hristiyan görüşünü temsil eder. Lutheryen Kiliseleri Almanya, Skandinav ülkeleri ve Amerika Birleşik Devletlerinde daha çok yaygındır. İnançlarına göre kilise, lâik hayattan sorumlu tutulamaz.
2. *Kalvinizm*, günümüz Protestan dünyasının ikinci ekolünü teşkil eder. Bir diğer adı *Reforme Hristiyanlık*'tır. Akımın kurucusu ve öncüsü olan John Çivin, sıkı bir dinî tecrübeden geçmiş Fransız asıllı, ilâhiyat sahasındaki yazılarıyla tanınmış bir kişidir. Onun amacı mevcut Hristiyanlık'ta reform yaparak dinî başlangıçtaki asıl haline kavuşturmadır. Ona göre Hristiyanlığın topluma karşı birtakım görevleri olmalıdır.

3. *Anglikanizm*, VIII. Henry devrinden beri İngiltere'nin Resmi Kilisesidir. Anglikanizm'in en başta gelen hedefi, Hristiyanlığı kendi öz niteliğine yeniden kavuşturmaktır. Onlara göre papalık ile Presbiterianlık arasında en azından orta bir yol olmalıdır. Bu yalnız kilise teşkilâtı düzeyinde değil, doktriner anlamda da gerçekleştirilmelidir.²³

1.1.1.4. Anglikan Mezhebi

Reform Hareketi'nden sonra (XVI. yüzyıl) İngiltere'de doğmuş bir Hristiyan ekolüdür. Protestanlığın İngiltere'ye has şekli olan Anglikanizm, Katolik-Protestan çatışmasında uzlaşmacı bir yol izlemiştir.²⁴

Bugün Hristiyanlık dünyada hemen hemen her bölgede taraftara sahip bir dindir. Taraftar sayısı bakımından dünyada ilk sıradadır. Özellikle Avrupa, Amerika ve Avustralya kıtası ülkelerinde Hristiyanlık yaygın bir din konumundadır. Hristiyan ülkelerdeki mezheplerin yoğunluğu farklılıklar göstermektedir. Rusya, Bulgaristan, Yunanistan gibi ülkelerde Ortodokslar; İtalya, İspanya, Paraguay, Portekiz, Vatikan gibi ülkelerde Katolikler; İsveç, Norveç, Danimarka, ABD gibi ülkelerde Protestanlar; İngiltere'de Anglikanlar diğer Hristiyan mezheplerine göre çoğunluğu oluşturmaktadırlar.

Bugün dünya nüfusunun yaklaşık %30'unu Hristiyan nüfus oluşturmaktadır. Bu oran 20. yüzyıl boyunca dikkate değer bir değişiklik göstermemiştir. Yine bu oran, tekabül ettiği yaklaşık 2 milyar²⁵ insanla Hristiyanlığı dünya üzerindeki en büyük din kılmaktadır. Hristiyanlık, dünya ülkelerinin üçte ikisinde çoğunluğu oluşturmaları nedeniyle de mevcut dünya ülkelerinin en evrensel olanı addedilmektedir.²⁶ 2002 yılı verilerine göre tüm Hristiyanların yarısından biraz fazlasını oluşturan Roma Katolikliği, Hristiyanlık

²³ Enver B. ŞAPOLYO: a.g.e., 542-543.

²⁴ Meydan Larousse Ansiklopedisi, a.g.e., c.1, 522.

²⁵ Son istatistiklere göre 2003'ün ortalarında yeryüzündeki Hristiyan nüfusu 2.07 milyardır. David B. BARRETT, JOHNSON Todd : "Annual Statistical Table on Global Mission: 2003," International Bulletin of Missionary Research (January 2003), 27. Aktaran A. MOGHADAM, a.g.e., 5.

²⁶ David BARRETT, KURİAN George ve JOHNSON Todd: World Christian Encyclopedia (New York: Oxford University Press, 2001), 3. Aktaran A. MOGHADAM, a.g.e., 5.

içerisindeki en güçlü akım olarak dikkat çekmektedir. DEAM'ın verilerine göre 2002 yılı itibari ile toplam Hristiyan nüfusun yaklaşık olarak %25'ini 351 milyon mensubuyla Protestanlık ve 217 milyon mensubuyla Ortodoksluk oluşturmaktadır. Bundan başka, 80 milyon Hristiyan Anglikan kilisesine mensup iken, herhangi bir mezhebe mensup olmayan Hristiyanların sayısı yaklaşık 400 milyon civarındadır.²⁷

Avrupa kıtası, yaklaşık 557 milyonla, 2002 yılında en fazla Hristiyan'ın yaşadığı kıta durumundadır. Diğer kıtalar için verilen yaklaşık rakamlar şu şekildedir: Latin Amerika 490 milyon, Afrika 352 milyon, Asya 320 milyon. Deam'ın tahminlerine göre 2025 yılında Latin Amerika ve Afrika, Avrupa'dan daha çok sayıda Hristiyan barındıracaktır. Yine DEAM'ın tahminlerine göre 2025 yılında her dört Hristiyan'dan biri Latin Amerika'da, her on bir Hristiyan'dan biri ise Kuzey Amerika'da ikamet edecektir.²⁸

1.1.2. Zaman İtibariyle Meydana Gelen Değişim

HİRİSYANLIK'TAKİ YILLIK DEĞİŞİM: 1990–2000				
	DOĞAL	DİN DEĞİŞTİRME	TOPLAM	ORAN
HİRİSTİYANLIK	22.708.799	2.501.396	25.210.195	1.36
ROMA KATOLİKLİĞİ	13.117.804	—355.181	12.762.623	1.29
PROTESTANLIK	4.224.076	341.161	4.565.237	1.44
ORTODOKSLUK	750.901	385.410	1.136.311	0.54
ANGLİKANLAR	1.071.503	73.897	1.145.400	1.56

Tablo–1: Hristiyanlıkta Zaman İtibariyle Meydana Gelen Değişim

Tablodan da görülebileceği gibi, 1990 – 2000 yılları arasında Hristiyan dinine mensup olanların yıllık artış oranı %1,36 dolayında gerçekleşmiştir. Hristiyan gelenek içerisinde en yüksek büyüme oranını, kendisini herhangi bir mezhep mensubiyeti ile tanımlamayan (bağımsız) Hristiyanlar ve Anglikan kilisesine mensup olan Hristiyanlar kaydederken, en düşük büyüme oranını

²⁷David BARRETT: "Status and Trends in Global Mission as Revealed by the Annual Christian Megacensus, AD 1800 –AD 2025", World Christian Trends (Virginia: Barrett & Johnson, William Carey Library, 2001), 384. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e., 5.

²⁸David BARRETT: a.g.y., 384. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e., 5.

Ortodoks kilisesine mensup olan Hristiyanlar sergilemiştir.²⁹ Roma Katolikliği, başka dinlere yönelen mensup sayısı açısından birinci sırada gelmektedir. 1990 –2000 yılları arasında başka dinlere yönelen (din değiştiren) Roma Katoliklerinin yıllık ortalaması 355 181’dir. Aynı dönem içerisinde yıllık ortalama 341 161 üye katılımı sağlayan Protestanlık, diğer dinlerden üye çekmek açısından ilk sırayı almaktadır.³⁰

1.2. İslam

Arapça "selem" kökünden alınmış olan İslâm, lügatta "itaat etmek, boyun eğmek, teslim olmak, kötülüklerden salim bulunmak, selamete ulaşmak" gibi anlamlara gelen bir mastardır. Genel manada Müslümanlık Allah'ın varlığına, birliğine O'ndan başka ilâh olmadığına Hz. Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna, O'nun tebliğleriyle temellendirilen sisteme inanmak ve inandıklarını uygulamak demektir. Bu durumda olan kimseye Müslüman denir.³¹

Kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim olan İslam Dini'nin inanç sistemi altı temel ilkeden oluşmaktadır: 1- Allah'a iman, 2- Meleklerle iman, 3- Kitaplara iman, 4- Peygamberlere iman, 5- Ahiret Günü'ne iman ve 6- Kaza ve Kadere iman. İslamiyet'in ibadet sistemi ise namaz, oruç, hac, zekât ve kelime-i şahadet olmak üzere beş esasa dayanmaktadır.

İslam dininin ilk, en önemli ve birinci kaynağı "*Kur'an-ı Kerim*"dir. Dini bir konu öncelikle Kur'an-ı Kerim'de aranır. İkinci kaynak, Peygamber'in sünnetini oluşturan sözleri ve davranışlarından oluşan "*Sünnet*"tir. Üçüncü dini kaynak Peygamber'den sonra herhangi bir çağda yaşayan İslam bilginlerinin kendi zamanlarında dini bir konuda görüş birliğine varmış olmalarıdır. Buna "*İcma*" denir. Dördüncü kaynak "*Kıyas*"tır. Kıyas, belirtilen üç kaynakta hüküm bulunmayan bir dini hükmü başka bir dini hükme benzeterek, benzetme yolu ile sonuca varmaktır.³²

²⁹ David BARRETT, KURİAN George and JOHNSON Todd: "Global Adherents of the World's Nineteen Major Distinct Religions", World Christian Encyclopedia (New York: Oxford University Press, 2001), 4. Aktaran, Moghadam, a.g.e., 6.

³⁰ David BARRETT, KURİAN George and JOHNSON Todd: a.g.e., 4. Aktaran, Moghadam, a.g.e., 6.

³¹ Lawrence ZIRING: The Middle East Political Dictionary (California: ABC-Clio Information Services, 1983), 54.

³² İ. Yılmaz ASLAN: Hukuka Giriş (Bursa: Ekin Yayınları, 2001), 28-29.

1.2.1. Mezhepler

Mezhep kelimesi Arapça'da gitmek anlamındaki "zehab" kökünden gelir. Bu kelime ile "gidilecek yol, gidilecek yer" kastedilmiş olur. İslâm dininin ortaya çıkışından bugüne kadar birçok mezhep doğmuş, gelişmiş, zamanın geçmesiyle bazıları kaybolup gitmişlerdir. Mecazi olarak mezhep görüş, kanaat, inanç ve doktrin demektir. Türkçede itikadî, amelî, siyasî ve fıkhi ekollerin hepsi "mezhep" kelimesiyle karşılanmıştır. Dinler ve Mezhepler Tarihi ile ilgili ilk dönem kaynak eserlerde "fırka" ve "nıhle" kelimeleri, mezhep kavramını da içine alacak tarzda kullanılmıştır. Mezhep kavramının doğmasında en büyük etken, dinin yorumu konusundadır. Bu anlamda batıl dinlerin bile mezhepleri olmuştur. Mezheplerin çıkış nedenlerini iç sebepler ve dış nedenler olarak iki ana noktada toplamak mümkündür. Mezhep olgusu dinî yoruma elverişli, aynı konudaki aksi bir yorumla çatıştığı zaman daha belirgin bir nitelik kazanmıştır.³³

İslâm Dini'nde mezhepler itikadî, fikhî, ve siyasî olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Hz. Peygamberden sonraki devirlerde zaman geçtikçe din üzerinde birtakım ihtilâflar ortaya çıkmış, çeşitli görüşler tartışılmış, anlaşmazlık ve aykırı görüşler mezheplerin doğmasına sebep olmuştur. Denebilir ki, İslâm'da ilk fikir ayrılığı Hz. Peygamberin vefatından sonra birtakım siyasî meseleler nedeniyle çıkmıştır. İslâm Dini, büyük ölçüde Hz. Ömer'den itibaren diğer ülkelerde yayılmaya başlayınca, oralarındaki insanların farklı inanç ve adetleriyle karşılaşan Müslümanlar birtakım problemlerle ilgilenmek zorunda kalmışlardır. Mezhepler arasındaki farklar bilgi, anlayış, zaman ve mekân değişiklikleriyle orantılı bir gelişme göstermiştir.

İtikadî mezhepler de *Ehl-i Sünnet* ve *Ehl-i Bid'at* şeklinde ikiye ayrılmıştır. Ehl-i Sünnet de kendi içinde *Selefiyye*, *Maturudiyye* ve *Eş'ariyye* diye üçe ayrılır. İslâm mezhepleri arasında ortaya çıkan fikir ihtilâfları İslâm'ın iman ve ibadet esaslarını inkâr etmemiştir. İslâm Tarihi'nde mezhepler arasındaki farklar anlayış, bilgi, üstat, zaman ve mekân farklarından çıkmış, temele inmemiştir. Bütün Ehl-i Sünnet imamı Allah'ın kitabını, Peygamberinin sünnetini, sahabenin icmasını ittifakla rehber edinmiş, hiçbirini diğeriyle sapıklıkla

³³ Enver B. ŞAPOLYO: a.g.e., 47.

suçlamamıştır. İslâm dünyasının her köşesinde müntesipleri bulunan dört fıkıh (amel) mezhebi *Hanefî*, *Şafîî*, *Malikî* ve *Hanbelî* mezhepleridir.³⁴

1.2.1.1. Hanefî Mezhebi

Hanefî Mezhebi'nin kurucusu Ebu Hanife'dir. İmam-ı Azam Ebu Hanife diye şöhret bulmuştur. Ebu Hanife Kufe'de (80/699) doğmuş, Bağdat'ta (150/767) vefat etmiştir. İmam-ı Ebu Hanife, Yusuf, Muhammed ve Züfer gibi ünlü hukukçuların da içinde bulunduğu kırkın üzerinde ilim erbabı yetiştirmiştir.³⁵

En belirgin özelliği, özgürlük vurgusu olan³⁶ Hanefî Mezhebi önce Irak'ta çıkmış, oradan Mısır, Doğu ve Batı'ya yayılmıştır. Irak, Şam, Afganistan, Doğu ve Batı Türkistan, Kafkasya, Anadolu, Rumeli Türkleri ve Balkanlardaki Müslümanların hemen tamamı Hanefî'dir. Osmanlı imparatorluğu'nun resmî mezhebi Hanefîlik'tir. Mahkemeler ve fetvalar bu mezhebe göre yürütülmüştür. Nitekim bazı ülkelerde Hanefî Mezhebi için Türklerin Mezhebi sözü gelenek haline gelmiştir. Amelde Hanefî Mezhebi'ne bağlı olanlar, itikat konusunda Ebu Mansur Mâturidi'ye uymuşlardır. Hanefî Mezhebi bazı bölgelerde tamamen halka mal olmuşken, bazı bölgelerde sadece resmi mezhep olarak kalmış, halkın mezhebi olamamıştır.³⁷

1.2.1.2. Malikî Mezhebi

Malikî Mezhebi'nin kurucusu Malik b. Enes'tir. Medine'de (93/711) doğmuş, yine orada (179/765) vefat etmiştir.³⁸ Malikî Mezhebi, Medine'ye gelip gidenler vasıtasıyla Endülüs'te yayılmıştır. Malikî Mezhebi'nin Endülüs'te yayılmasında halkının bedevi olması büyük rol oynamıştır. Malikî Mezhebi, Yemen, Katar, Bahreyn ve Sudan'da yaygındır.³⁹ İmam Malik, ancak meydana gelmiş somut olgular hakkında fetva verir, muhtemel problemler hakkında görüş bildirmekten çekinirdi. Ona göre birinci kaynak Kur'an, ikinci kaynak sünnettir.

³⁴ Yaşar KUTLUAY: Yaşar KUTLUAY: İslamiyette İtikadi Mezheplerin Doğuşu (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003), 25.

³⁵ Muhammed Ebu ZEHRİ: İslâm'da İtikadi, Siyasî ve Fıkıhî Mezhepler Tarihi, Çev. Sıbğatullah Kaya (Ankara: Ağaç Yayınları, 2003), 340.

³⁶ Muhammed Ebu ZEHRİ: a.g.e., 371.

³⁷ Muhammed Ebu ZEHRİ: a.g.e., 378.

³⁸ Muhammed Ebu ZEHRİ: a.g.e., 381.

³⁹ Muhammed Ebu ZEHRİ: a.g.e., 421.

Hukukun kaynağı olarak *kıyas*'ı da kabul etmiştir. En meşhur eseri bir hadis ve fıkıh kitabı olan *Muvatta*'dır.⁴⁰

1.2.1.3. Şafiî Mezhebi

Şafiî mezhebini İmam-ı Muhammed b. İdris eş-Şafiî kurmuştur. İmam-ı Şafiî Gazze (150/767)'de doğmuş, Mısır (204/819)'da ölmüştür. Şafilik Irak, Mısır, Horasan, Şam ve Yemen'in bazı bölgelerinde yayılmıştır. Fatımîler devrinde Mısır'da sönmeye yüz tutan Şafiî Mezhebi'ni Selahaddin-i Eyyûbî yeniden ihya etmiştir. Mısır ve Arabistan halkının çoğu Şafiî'dir. Şafiî Mezhebi'nde rey, kıyas ve tahriç büyük bir yer tutmaktadır. Şafiî'nin döneminde çeşitli fikirler ve birbirine zıt mezheplerle, temellerini Mu'tezile'nin attığı Kelâm ilimi de doğmuştur.⁴¹

1.2.1.4. Hanbelî Mezhebi

Hanbelî Mezhebi'nin kurucusu olan Ahmed b. Hanbel, Bağdat (164/780)'da doğmuş, orada (241/855) vefat etmiş büyük müctehidlerden biridir. Hadis ve fıkıhta hocası imam Ebu Yusuftur. En meşhur eseri Müsned'tir. Diğerlerine nazaran Hanbelî Mezhebi'nin mensubu o kadar çok değildir. Önceleri Bağdat'ta Hanbeliler çoğunlukta iken Hülâgu'nun istilâsından sonra azalmışlardır. Günümüzde Suriye, Irak ve Necd, az sayıda da olsa Katar ve Bahreyn'de Hanbelî vardır. Ahmed b. Hanbel, hakkında nass yahut seleften eser bulunmayan bir meselede fetva vermeyi hoş görmeyerek bunu önleme konusunda çok titiz davranmıştır.⁴²

⁴⁰ Muhammed Ebu ZEHRA: a.g.e., 419.

⁴¹ Muhammed Ebu ZEHRA: a.g.e., 423-468.

⁴² Muhammed Ebu ZEHRA: a.g.e., 469-523.

1.2.2. Zaman İtibari İle Meydana Gelen Değişim

İSLAM'DAKİ YILLIK DEĞİŞİM: 1990–2000				
	DOĞAL	DİN DEĞİŞTİRME	TOPLAM	ORAN
İSLAM	21.723.118	865.558	22.588.676	2.13
SÜNNİLİK	18.214.974	465.783	18.680.757	2.08
ŞİİLİK	3.029.003	313.863	3.460.000	2.30

Tablo–2: İslam Dininde Zaman İtibariyle Meydana Gelen Değişim

1990 – 2000 yılları arasında yıllık ortalama %2,13'lük artışla, mevcut dinler arasında en yüksek büyüme oranını İslam Dini kaydetmiştir. 2003 yılında yaklaşık 1.26 milyar insan Müslüman'dı.⁴³ Bu rakam, dünya üzerindeki her beş kişiden birinin Müslüman olduğu anlamına gelmektedir. 1900 yılında toplam dünya nüfusunun yaklaşık olarak sadece %12'si (199 milyon) Müslüman'dı. Tahminlere göre 2025 yılında dünya ölçeğinde Müslümanların sayısı 1,78 milyar dolayında olacaktır. Bu sayının toplam dünya nüfusuna oransal ifadesi ise yaklaşık %23'tür. Bugün dünya üzerinde 200 ülkede Müslüman yaşadığı göz önüne alındığında İslam dininin aynı zamanda coğrafi bir genişleme de kaydettiği görülmektedir.⁴⁴

Müslüman nüfusun büyük çoğunluğunu Sünni mezhebine mensup Müslümanlar oluşturmaktadır. Bu sayının oransal ifadesi %84'dür. İkinci sırada %14'lük oranla Şii Mezhebi gelmektedir.⁴⁵ Bu oranlar, 20. yüzyıl boyunca değişmeden kalmıştır. Ancak beklentiler bu oranlarda az da olsa Şiilik lehinde bir değişimin yaşanacağı yönündedir.⁴⁶

Ülkelerin barındırdığı Müslüman nüfus açısından ilk sırayı 170 milyonla Endonezya, ikinci sırayı 136 milyonla Pakistan, üçüncü sırayı ise 106 milyonla Bangladeş almaktadır. İzleyen ülkeler sırasıyla Hindistan (103 milyon), Türkiye

⁴³ D. BARRETT, KURİAN G. and JOHNSON T.: a.g.e., 384. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e., 7.

⁴⁴ D. BARRETT, KURİAN G. and JOHNSON T.: a.g.e., 3. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e., 7.

⁴⁵ D. BARRETT, KURİAN G. and JOHNSON T.: "Global Adherents of the World's Nineteen Major Distinct Religions", World Christian Encyclopedia, a.g.e., 4. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e., 7.

⁴⁶ D. BARRETT, KURİAN G. and JOHNSON T.: a.g.m., World Christian Encyclopedia, a.g.e., 4. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e., 8.

(65 milyon), İran (61 milyon), Mısır (54 milyon), Nijerya (48 milyon) ve Çin Halk Cumhuriyeti (37 milyon)'dir.⁴⁷

İslam, 1990 – 2000 döneminde yıllık ortalama %2,13'lük artışla, mevcut dünya dinleri arasında en yüksek büyüme oranını temsil eden din durumundadır. Bu yüksek büyüme oranı hem doğal nüfus artışından (ilgili dönem itibariyle yıllık ortalama 21 milyonun üzerinde) hem de oldukça yüksek düzeylerde gerçekleşen din değiştirme olgusundan kaynaklanmıştır. 1990 – 2000 yılları arasında her yıl yaklaşık 865 000 insan din değiştirmek suretiyle İslam dinine katılmıştır. Bu rakam dünya üzerindeki Müslümanların toplam nüfusuna oranlandığında, 1990'lı yıllarda her yeni 25 Müslüman'dan birinin, din değiştirme yoluyla Müslüman olduğu ortaya çıkmaktadır.

Dini mensubiyetin zaman itibariyle değişimine, mezhep dağılımı açısından bakıldığında, Şia mezhebinin Ehl-i Sünnet mezhebinden daha yüksek bir büyüme oranına sahip olduğu görülmektedir.⁴⁸

1.3. Musevilik

Musevîlik, kurucusu Musa'ya atfen bu adı almıştır. Yahudi, İbrani, ve İsrail terimleriyle de Musevîlik kastedilir. Yahudiliğin inanç esaslarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Allah var olan her şeyi yaratmıştır.
2. Allah birdir.
3. Allah'ın bedeni yoktur, tasvir edilemez.
4. Allah'ın başlangıcı ve sonu yoktur.
5. Yalnız Allah'a dua edilmelidir.
6. Peygamberlerin bütün sözleri doğrudur.
7. Musa, bütün peygamberlerin en büyüğüdür.
8. Eldeki Tora, Allah tarafından Musa'ya verilen ve günümüze kadar değiştirilmeden gelen kitabın aynıdır.

⁴⁷ David BARRETT, KURIAN George and JOHNSON Todd: a.g.m., World Christian Encyclopedia, a.g.e., 4. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e., 7.

⁴⁸ David BARRETT, KURIAN George and JOHNSON Todd: a.g.m., World Christian Encyclopedia, a.g.e., 4. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e., 8.

9. Dinimiz ilâhî bir dindir.
10. Allah, insanların bütün hareket ve düşüncelerini bilir.
11. Allah, emirlerine uyanları mükâfatlandırır, uymayanları cezalandırır.
12. Allah Mesih'i gönderecektir.
13. Ruh ölümsüzdür. Allah dilediğinde ölüleri diriltecektir.⁴⁹

1.3.1 Mezhepler

Musevilik dininde halen faaliyette olan belli başlı mezhepler muhafazakâr, ortodoks, reformist ve yeniden yapılanmacı gibi akımlardır.

1.3.1.1. Muhafazakâr Yahudiler

XIX. yüzyılın ortalarında, Alman Yahudileri arasında ortaya çıkan muhafazakâr Yahudiliğin temsilcileri Isaac Bermays (1791–1849) ile Zacharia Franklen (1801–1871)'dir. Sonraki dönemlerde Amerika'da da sempatizan bulmuş olan bu mezhep geleneklerine bağlı, lâikleşmeye karşıdır.⁵⁰

1.3.1.2. Ortodoks Yahudiler

Kudüs'teki Mabet'in yıkılışından günümüze kadar gelen resmî Yahudi inanç ve geleneklerini temsil eden Ortodoks Yahudilik, halen mensubu en fazla olan mezheptir. Bugün İsrail Cumhuriyeti'nde de bu mezhep taraftarları hâkimdir. Musa Kanunları'na sıkı bir şekilde bağlı olan Ortodoks Yahudiler Sebt (Cumartesi) günü hiçbir iş yapmamakla da diğer mezheplerden ayrılırlar.⁵¹

1.3.1.3. Reformist Yahudiler

Daha çok Avrupa'daki Yahudilerce tanınmış bir filozof olan Moses Mendelshon (1727–1786)'un başlattığı Reformist Yahudilik hareketi, Musevîlik'le çağdaş modern anlayışı birleştirmeyi gaye edinmiştir. Böylece bu mezhebe

⁴⁹ Osman CİLACI: Günümüz Dünya Dinleri (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002), 66–67.

⁵⁰ Osman CİLACI: a.g.e., 73.

⁵¹ Osman CİLACI: a.g.e., 73.

mensup Yahudiler, hem geleneklerine bağlı yaşayabilecek, hem de modern çağa ayak uydurabileceklerdir.⁵²

1.3.1.4. Yeniden Yapılanmacılar

Bu sayılan üç mezhep dışında, Mordecai Keptan'ın kurduğu Reconstructionist (Yeniden Yapılanmacı) adında bir başka mezhep daha vardır. Bunlar daha önceleri muhafazakâr Yahudilik içinde yer almışlardır. Zamanla Keptan'ın fikirleri diğer Yahudi mezheplerini etkilemiştir. Hareketin kurucusuna göre Yahudiler de diğer milletler gibi bir millettir, seçilmiş özelliği yoktur.⁵³

1.3.2. Musevilikte Meydana Gelen Değişim

2003 yılının ortalarında dünya üzerindeki Yahudilerin sayısı yaklaşık 14,8 milyon olarak tahmin edilmekteydi.⁵⁴ Bu rakam, toplam dünya nüfusunun %0,2'sine tekabül etmektedir. 2025 yılında Yahudi nüfusun rakamsal olarak biraz artacağı (16 milyon), ancak dünya nüfusuna oranının değişmeyeceği tahmin edilmektedir. Yahudi nüfusun toplam dünya nüfusuna oranı zaman itibariyle nispeten düşüş kaydetmiştir. 1900 yılında %0,8 olan bu oran 1970'te %0,4'e, 1990'da ise %0,3'e ve 2000'den sonra da %0,2'ye gerilemiştir.⁵⁵

Yahudilerin çoğunluğu teşkil ettiği dünya üzerindeki tek devlet İsrail olmasına rağmen, Amerika Birleşik Devletlerinde İsrail'den fazla Yahudi yaşamaktadır. İsrail'de yaşayan Yahudi sayısı 4,8 milyon iken Amerika'da bu sayı 5,8 milyondur. Bunu sırasıyla Fransa 600,000, Rusya 550,000, Ukrayna 400,000, Kanada 360,000, İngiltere 300,000, Arjantin 250,000 ve Brezilya 130,000. Dünya üzerinde farklı 130'dan fazla ülkede Yahudi Yaşamakta olduğu ifade edilmektedir.⁵⁶

⁵² Osman CİLACI: a.g.e., 73.

⁵³ Osman CİLACI: a.g.e., 74.

⁵⁴ David BARRETT, KURIAN George and JOHNSON Todd: a.g.m., World Christian Encyclopedia, a.g.e., 4. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e., 10.

⁵⁵ David BARRETT, KURIAN George and JOHNSON Todd: a.g.m., World Christian Encyclopedia, a.g.e., 4. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e., 10.

⁵⁶ David BARRETT, KURIAN George and JOHNSON Todd: a.g.m., World Christian Encyclopedia, a.g.e., 3. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e., 10.

YILLIK DEĞİŞİM, 1990–2000				
	DOĞAL	DİN DEĞİŞTİRME	TOPLAM	ORAN
TOPLAM YAHUDİLİK	194,962	-70,447	124,515	0,91

Tablo–3: Musevilikte Zaman İtibariyle Meydana Gelen Değişim

Musevilik, 1990 – 2000 aralığını kapsayan on yıllık dönemde %0,91 ile büyük dinler arasında en düşük büyüme oranını kaydeden din olmuştur. Bu din ayrıca aynı dönem itibariyle her yıl yaklaşık olarak 70,000'in üzerinde gerçekleşen din değiştirme olgusu nedeniyle önemli sayıda müntesip kaybetmiştir.⁵⁷ İlgili dönemde yıllık 195,000 dolayında gerçekleşen doğal nüfus artışının, din değiştirme nedeniyle uğranılan kaybın üç katını bile bulamadığı göz önüne alınırsa, bu rakamın çok önemli olduğu söylenebilir. Bir karşılaştırma olanağı sunması açısından Hindu örneğine bakmak yararlı olacaktır. Bu din de, din değiştirme olayları nedeniyle önemli miktarda üye kaybına uğramasına rağmen, doğumlar sayesinde ulaşılan rakam, kayıplardan yirmi kat fazladır. Doğal nüfus artışının, kayıpları karşılama oranının %2,8 gibi çok küçük bir değeri ifade etmesi nedeniyle 2025'te Yahudi nüfusun bugünkünden çok az bir farkla daha fazla olacağı tahmin edilmektedir.⁵⁸

1.4. Hinduizm

Hindistan'ın en bilinen dinlerinden biri Hinduizm'dir. Hinduizm üzerine yapılan araştırmalar, tarih ve coğrafya faktörlerini dikkate alarak, bu dinin geçmişini halen tam olarak bilinemeyen Mohenco-daro medeniyetine (M.Ö. 4000–3000) kadar götürmektedirler. Hint dinlerindeki gelişmeler sonucu hinduizm adını alan din, Brahmanların hâkimiyet sağladıkları dönemde ise Brahmanizm terimi ile ifade edilmiştir.⁵⁹

⁵⁷ David BARRETT, KURİAN George and JOHNSON Todd: "Global Adherents of the World's Nineteen Major Distinct Religions", World Christian Encyclopedia, a.g.e., 4. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e., 10.

⁵⁸ Assaf MOGHADAM, a.g.e., 11.

⁵⁹ P.T. RAJU, Wing-tsit CHAN ve diğerleri: Asya Dinleri, Çev. Abdullah DAVUDOĞLU (İstanbul: Inkılab Yayınları, 2002), 26.

Hinduizmin tespit edilebilmiş belli bir kurucusu bilinmediği gibi kendine özgü bir inanç sistemi ve kitabı da yoktur. Hinduizmin temelinde Brahma (Mutlak Varlık) inancı yatmaktadır. Bu husustaki geniş bilgiyi Hinduizmin Kutsal Metinleri olan Veda'larla Brahmana'larda bulmak mümkündür. Hinduizm'de Tanrı sayısı akıl almaz derecede çoktur. Bazı Hindu tanrıları ile yaptıkları işler ise şöyledir: Güneş tanrısı *Surya*, ay tanrısı *Soma*, rüzgâr tanrısı *Vayu*, su tanrısı *Varun*, yağmur tanrısı *İndra*, ateş tanrısı *Agni* ve ölümler âleminin tanrısı *Yama*.⁶⁰

Hinduizmin mukaddes kitaplarının tamamını içine alan ve bu dinin en temel metinlerini oluşturan yazmalar, yazımına muhtemelen M.Ö. 2000 yıllarında başlanan Sanskritçe Vedalar'dır.⁶¹

Hindu medeniyeti içerisinde din milli hedeflerle daha az, bir hayat tarzı ve bir bilinç olarak ise daha çok uygun bir işlev görmektedir. İnsan hayatının doğum ve yeniden doğum dizisinden oluştuğuna dair Hindu anlayışı ve Karman'a, yani daha önceki fiillerin şimdiki ve gelecekteki şartları belirleyen faktörler olmasına dair Hindu inanç, birlikte sosyal sınıfların tabakalaşmasına yol açtığı kadar, dini değerlerin hiyerarşik düzenlenişine de yol açmaktadır. Bireyler ister erkek ister kadın olsunlar, bağlı bulundukları sınıfın yahut kastın beklenen ve şart koşulan kurallarını ve görevlerini (Dharma) yerine getirmekle yükümlüdür. Sınıflar arasındaki ayrımlar, insanların temel olarak ayırt edildikleri *kastlara* tekabül etmektedir. En yüksek mevkide yer alan *Brahmanlar*, ilahi gücün koruyucuları olarak bilinirler. Soylu sınıfı olan *Kşatriya*'ların görevi insanları korumaktır. Üçüncü kastın üyeleri olan *Vaişya*'lar araziye bakmak, ticaret yapmak gibi işleri yapmakla yükümlüdürler. Dördüncü kast bir tür hizmetçi sınıfı *Sudra*'lardır.⁶²

⁶⁰ P.T. RAJU, Wing-tsit CHAN ve diğerleri: a.g.e., 46-75.

⁶¹ P.T. RAJU, Wing-tsit CHAN ve diğerleri: a.g.e., 46.

⁶² Walter H. CAPS: "Toplum ve Din", Din, Toplum ve Kültür, Der. Ve Çev. Ali Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 23-53.

Servet, zevk, erdem ve özgürlük şeklinde dört temel değer içeren Hindu inanişta⁶³ ruh ve madde arasında güçlü bir ikilik söz konusudur. Bu anlayışta mevcut toplumsal yapı kabul ve tasdik edilmekle, acı veren şartlar katlanılır hale gelmektedir.⁶⁴

1.4.1. Zaman İtibari İle Meydana Gelen Değişim

HİNDUİZM'DEKİ YILLIK DEĞİŞİM: 1990–2000				
	DOĞAL	DİN DEĞİŞTİRME	TOPLAM	ORAN
HİNDUİZM	13.194.111	—660.377	12.533.734	1.69
VişNULAR	8.026.116	—478.522	8.704.638	1.74
ŞEVİLER	3.435.964	—118.836	3.354.800	1.7

Tablo–4: Hinduizm’de Zaman İtibariyle Meydana Gelen Değişim

2003 yılının ortalarında toplam dünya nüfusunun %13’ünü oluşturacak şekilde, dünya üzerinde yaklaşık 850 milyon Hindu yaşamaktaydı. 1900 yılından itibaren görece sabit kalan bu oranın büyüme yönünde bir değişme kaydetmeyeceği, hatta biraz düşebileceği tahmin edilmektedir (%12,5).⁶⁵ Bugün Hindistan, Seylan, Pakistan, Nepal ve Hint Yarımadasındaki diğer bölgelerde yoğun taraftara sahip olan Hinduizm mensuplarına dünyanın birçok ülkesinde de rastlanmaktadır.

En yüksek Hindu oranı sıralamasında Nepal başta gelmektedir (%89). İzleyen ülkeler şu şekilde sıralanmaktadır: Nepal (%89), Hindistan (%79), Mauritius (%52), Guayana (%40), Fiji (%38), Surinam (%30); Bhutan (%25), Trinidad ve Tabago (%24), Sri Lanka (%15), Bangladeş (%11).⁶⁶ Hindu toplulukların en az 114 farklı ülkede yaşamakta olduğu ifade edilmektedir.⁶⁷

⁶³ P.T. RAJU, Wing-tsit CHAN ve diğerleri: a.g.e., 36.

⁶⁴ Walter H. CAPS: a.g.m., 29.

⁶⁵ David BARRETT, KURIAN George and JOHNSON Todd: a.g.m., World Christian Encyclopedia, a.g.e., 4. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e., 8.

⁶⁶ Assaf MOGHADAM, a.g.e., 8.

⁶⁷ Assaf MOGHADAM, a.g.e., 8.

En fazla Hindu nüfus barındıran ülkeler sıralaması şu şekildedir: Hindistan (780 milyon), Nepal (17,4 milyon), Bangladeş (12,6 milyon), Endonezya (4 milyon), Sri Lanka (2,8 milyon), Pakistan (2,1 milyon), Pakistan (2,1 milyon), Malezya (1,4 milyon). Bu ülkelerin içinde Nepal, resmi olarak Hindu olan tek devlettir.⁶⁸

1990 – 2000 arasındaki on yıllık dönemde Hinduizm'in yıllık ortalama büyüme oranı hayli yüksek düzeylerde gerçekleşmiştir (%1,69). Bunun sadece doğal nüfus artışından kaynaklanan bir büyüme olduğu göz önüne alındığında, büyümenin önemi daha da artmaktadır. Büyüme oranlarında din değiştirme yoluyla meydana gelen değişimler açısından Hinduizm eksi değerler kaydetmiştir. Hinduizm, belirtilen dönemde din değiştirme nedeniyle her yıl ortalama 660 000'in üzerinde müntesip kaybetmiştir. Bu sayı, aynı zamanda dünya üzerindeki mevcut dinler içinde en yüksek olanı olup, doğan her 20 Hindu'ya karşılık bir Hindu'nun başka bir dine geçtiği anlamına gelmektedir.⁶⁹

1.5. Budizm

Aslen bir Hindistan dini olan Budizm, uğradığı bazı değişikliklere rağmen Hindistan'ın bazı bölgelerinde halen varlığını devam ettirmektedir. İlk dönemlerde Ari hayat tarzının bir kolu olan bu inanışın getirdiği fikirlerin Hindu hayat tarzı üzerindeki etki bugün de devam etmektedir. Bu nedenle öğretilerinin bir kısmına Hinduizm'de de rastlanabilmektedir.⁷⁰

Budizm, *Hianayana* ve *Mahayana* olmak üzere başlıca iki büyük mezhebe ayrılır. Hianayana (Küçük Araba), kişinin kendisini kurtarmasını esas aldığı için böyle isimlendirilmiştir. Mahayana (Büyük Araba), toplumu bir bütün halinde ele alarak herkesin kurtuluşu ermesini amaç edinmiştir.⁷¹

Budizm inancında önemli bir yeri olan Nirvana ise, istek ve tutkuların yok olmasına, ıstırapın etkili olmayacağı bir iç barışa, iç suskunluğa, aşkın bir

⁶⁸ Assaf MOGHADAM, a.g.e., 8.

⁶⁹ Assaf MOGHADAM, a.g.e., 9.

⁷⁰ P.T. RAJU, Wing-tsit CHAN ve diğerleri: a.g.e., 161.

⁷¹ P.T. RAJU, Wing-tsit CHAN ve diğerleri: a.g.e., 165-166.

mutluluğa erişmektir. İnsan hayatında acı çekmenin ve manevi bilgisizliğin egemen olduğu şeklindeki algıdan hareket eden Budizm, dünyevi hayatın ebedilik ve nihai mutluluğu temin etmediğine dair inanç yoluyla din ve toplum arasındaki ilişkilere ifade kazandırmaktadır. Kurucusu Sidharta Guatama, izleyicilerine duygusal zevk içindeki süfli bir hayata karşı koymayı ve devamlı bir şekilde nefis öldürmeye dayalı bir hayatı öğütlemiştir. Bu iki uç arasındaki “orta yol” Hinduizm’de olduğu gibi, hayatın nihai hedefi olan Nirvana’ya doğru ilerleyişi vasıtasıyla çalışan bir süreç yoluyla izlenen; doğru bilgi, sukünet ve aydınlanmayı tevsik etmek üzere tasarlanmıştır. Bu nihai hedef, içerisinde bireyin keder ve üzüntüden kurtulduğu ve artık üzerinde acı çekmenin hiçbir etkin denetiminin bulunmadığı aşkın bir durum olarak algılanır.⁷²

1.5.1. Budizm’de Meydana Gelen Değişim

Budizm, bir yüzyıl içinde nüfus itibariyle üçe katlanmıştır. 2003 yılında dünyada yaklaşık olarak 371 milyon Budist yaşamaktaydı. Bu rakam, dünya toplam nüfusunun yaklaşık %5,9’una tekabül etmektedir. 1900 yılında dünya üzerinde 127 milyon Budist yaşamaktaydı. Bu rakam dünyanın o yıldaki toplam nüfusunun %7,8’ine tekabül etmekteydi. Burada ilginç bir durum ortaya çıkmaktadır: Budistlerin sayısı geçen yüzyıldan beri artmış olduğu halde, bunların toplam dünya nüfusuna oranı düşmüştür. Bunun nedeni, 1900 – 2000 arasında dünya nüfusunun üç kattan daha fazla artmış olmasıdır. DEAM’ın tahminlerine göre 2025 yılında Budistlerin nüfusu 418 milyona ulaşacak olmasına rağmen, şu anda %5,9 olan dünya nüfusuna oranı %4,8’e düşecektir.⁷³

Budistlerin oransal olarak en çok yaşamakta olduğu ülkeler sıralaması şu şekildedir: Tayland (95%), Kamboçya (90%), Myanmar (88%), Bhutan (75%), Sri Lanka (70%), Tibet (65%). Budistlerin sayısal olarak en çok yaşamakta olduğu ülkeler sıralaması ise şöyledir: Çin Halk Cumhuriyeti (102 million),

⁷² Walter H. CAPS: a.g.e., 29.

⁷³ David BARRETT, KURİAN George and JOHNSON Todd: “Global Adherents of the World’s Nineteen Major Distinct Religions”, World Christian Encyclopedia, 4. Aktaran A. MOGHADAM, a.g.e., 9.

Japonya (89 million), Tayland (55 million), Vietnam (50 million), Myanmar (42 million).⁷⁴ Bugün dünya üzerinde 126 farklı ülkede Budist yaşadığı bilinmektedir.⁷⁵

YILLIK DEĞİŞİM, 1990–2000				
	DOĞAL	DİN DEĞİŞTİRME	TOPLAM	ORAN
TOPLAM BUDİZM	3,530,918	156,609	3,687,527	1,09

Tablo–5: Budizm’de Zaman İtibariyle Meydana Gelen Değişim

1990 – 2000 aralığını kapsayan on yıllık sürede Budist olanların sayısı 3,6 milyon dolayında artmıştır. Bu rakam %1,09’luk bir artış oranını ifade etmekte olup, önemli bir kısmını din değiştirme yoluyla Budizm’e katılımlar oluşturmaktadır. Din değiştirme yoluyla her yıl 156 000 kişi Budist olmaktadır.⁷⁶

1.6. Çin Halk Dini

Geleneksel Çin Dinleri diye anılan Çin Halk Dini’nin üye sayısı üzerinde ittifak yoktur. Tahminler 150 milyondan ile 379 milyon arası bir rakamsal değeri işaret etmektedir. Ancak her iki rakam da Çin halk Dini’nin dünyanın beş büyük dinlerinden biri olduğuna işaret etmektedir. DEAM’ın hesaplarına göre 20. yüzyılın başında Çin Halk Dini’nin, toplam dünya nüfusuna oranı %23,5 dolayındaydı. Bu oran dünya toplam nüfusunun neredeyse çeyreğine tekabül etmektedir. Ancak yine hesaplamalara göre bu oran yaklaşık %4 ile %6,5 dolayında düşmüş ve gelecekte de düşmeye devam edecektir.⁷⁷

1.7. Sih Dini

Sih dini 16. yüzyılın başlarında Kuzey Hindistan’da Pencab eyaletinde ortaya çıkmıştır. Kurucusu Guru Nanak’tır. Sihizm tek tanrıya ibadeti gerektiren monoteist bir dindir. Kast sistemine karşıdır ve tüm insanların eşit olduğuna

⁷⁴ Assaf MOGHADAM, a.g.e., 9.

⁷⁵ David BARRETT, KURIAN George and JOHNSON Todd: a.g.m., World Christian Encyclopedia, a.g.e., 3. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e., 9.

⁷⁶ David BARRETT, KURIAN George and JOHNSON Todd: a.g.m., World Christian Encyclopedia, a.g.e., 3. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e., 10.

⁷⁷ Assaf MOGHADAM, a.g.e., 11.

inanır. Fakat Hinduizm'den alınan sonraki hayatı etkileyecek *Karma* ve *Reenkarnasyon* inancı kabul edilmiştir. Bugün birçok Sih tatbikatı Hindularla ortaktır. Her iki toplum arasında evlilik de yapılmaktadır. Ancak Sih toplumunun kendine has ayırt edici bir kimliği vardır. Sihler Hindistan nüfusunun yüzden ikiden daha azını teşkil etseler de Hint toplumunun ve dini geleneklerinin tanımlanmasında belirgin bir unsur olmuşlardır. Sihizm, Hinduizm ile İslam'ın uzlaştırılması ile ortaya çıkmıştır.⁷⁸

Bugün Sihizm yaklaşık 24 milyon mensubuyla toplam dünya nüfusunun %0,4'ünü oluşturmaktadır. Bu din Hindistan'ın başkenti Pencap'ta %60 gibi yüksek bir oranla baskın konumdadır. 1990 – 2000 aralığını kapsayan dönemde Sihlerin yıllık ortalama artış oranı %1,87 dolayındaydı.⁷⁹ Yaklaşık 19 milyon Sih Hindistan'da, 500 000 İngiltere'de ve 325 000 Kuzey Amerika'da yaşamaktadır.

1.8. Jainizm:

Jainizm (Caynacılık) Hindistan'da yaklaşık M.Ö.4 yüzyılda ortaya çıkan dini akımlardan biridir. Hindistan'da ki dört büyük dinden bir olup, kurucusu Mahavira'dır. Caynistler Tanrı 'nın varlığına inanırlar. Caynacılık'ın amacı insanı varoluştan gelen acılardan ve karma 'ya bağlı yeniden doğuştan kurtarmaktır. Caynacılıkta iki kategori ayırt edilir: Canlı Öz (Civa) ve Canlı olmayan Öz (Aciva). Bunların arasında temel fark bilinçtir. Temel ilkeyse Ahimsa, yani bütün canlılara karşı şiddetten kaçınmaktır.⁸⁰

Günümüz de sayısı yaklaşık 4.000.000 olan Jainizm taraftarlarının, büyük çoğunluğu Hindistan'da yaşamasına karşılık, Avrupadan Amerikaya hatta Avustralya'ya kadar Jainist topluluklara ve ibadet yerlerine rastlamak mümkündür. Bugün Jainistlerin nüfusu 5 milyondan azdır. Hindistan'da mevcut

⁷⁸ P.T. RAJU, Wing-tsit CHAN ve diğerleri: a.g.e., 33.

⁷⁹ Assaf MOGHADAM: A Global Resurgence of Religion?, a.g.e., 11

⁸⁰ P.T. RAJU, Wing-tsit CHAN ve diğerleri: a.g.e., 156.

olan bu din, Jain etnisitesine münhasır olup, din değıştirme olgusu nedeniyle önemli oranda mensup kaybına uğramaktadır.⁸¹

1.9. Bahailik

Bahailik, inananları tarafından Bahauallah olarak adlandırılan Mirza Hüseyin Ali Nuri tarafından İran'da kurulmuş olan bir inanç sistemidir. Başlangıçta İslam dininin bir mezhebini andıran Bahailik zamanla bağımsız bir din halini almıştır. Bahailik Allah'a, kitaplarına, peygamberlerine, kıyamete ve Baha'ya imanı emreder. Bahailik için insan yaşamının amacı Tanrıyı tanımak, O'na tapmak ve sürekli ilerleyen uygarlığı desteklemektir. Bağınazlıklardan vazgeçilmesi, kadın erkek eşitliği, zorunlu eğitim, uluslar arası ortak bir dilin gerekliliği, aşırı zenginlik ve fakirliğin ortadan kaldırılmasının sağlanması gibi ilkeler, Bahai dinin temel öğretileri arasında sayılmaktadır.⁸²

Günümüzde Bahaî inancına sahip olan kişi sayısının 5 ile 7 milyon civarında olduğu tahmin edilmektedir. Bu rakamın 1900'lerde 10 000'den az olduğu göz önüne alınırsa, önemli oranda bir artışın söz konusu olduğu görülmektedir. Bahai nüfusun önümüzdeki çeyrek yüzyılda 12 milyonu aşacağı tahmin edilmektedir. Hindistan, 1,7 milyon nüfusla en fazla sayıda Bahaî'nin yaşadığı ülkedir.⁸³

1.10. Konfüçyüs Dini

Dinin kurucusu Konfüçyüs adındaki bir filozoftur. Konfüçyanizm 1912 yılına kadar Çin'in resmi dini kabul edilmiştir. Bir bakıma Konfüçyanizm, geleneksel Çin Şinizmi'nin ilkelere bağlanmış şeklidir. Konfüçyanizm, ilke olarak toplumun ıslahını ve mutluluğunu sağlamayı hedeflemesi nedeniyle bir dinden çok ahlaki sistem olarak algılanmıştır.⁸⁴

⁸¹ Aynı yer.

⁸² Enver B. Şapolyo: a.g.e., 487-489.

⁸³ D. BARRETT, KURIAN G. and JOHNSON T.: "Global Adherents of the World's Nineteen Major Distinct Religions", World Christian Encyclopedia, a.g.e., 4. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e., 12.

⁸⁴ P.T. RAJU, Wing-tsit CHAN ve diğerleri: a.g.e., 231-234.

Günümüzde Konfüçyüsyanizm Çin, Çin Hindi (Tayland, Tayvan, Vietnam), Kore, Japonya ve Hindistan'da taraftar kitlesine sahip olmakla beraber Avrupa ve Amerika'da da Konfüçyüs Dini mensupları bulunur. Doğu dinlerinin birbirleriyle iç içe geçmesi, taraftar sayısı hakkında net bilgi almayı zorlaştırmakla birlikte, 2002 yılının ortalarında Konfüçyüs dinine bağlı olanların sayısı 6,3 milyon olarak hesap edilmekteydi. Nitelik olarak din -ahlak öğretisi özelliklerinden dolayı, ilkeleri farklı bir dine inanan biri tarafından da kabul edilebilir olduğundan, düşük düzeyde olmakla birlikte, özellikle batı ülkelerinde yayılmaya devam etmektedir. 1900 – 2000 yılını kapsayan dönemde yaklaşık 11 000 insan bu dini terk ederek başka dinlere intisap etmiştir. Dolayısıyla bu Konfüçyanizm oldukça düşük büyüme kaydeden dinler arasındadır.⁸⁵

1.11. Şintoizm

Dünyanın en eski dinleri arasında yer alan Şintoizm, Japonların milli dini karakterini sergilemektedir. Şintoizm'in Japoncada karşılığı “Kami-Nomiçi” (Tanrıların Yolu)’dir. Şintoizmin belli bir kurucusu yoktur. Diğer dinlere karşı oldukça hoşgörülü bir din olması ve tabiata tapmaya önem vermesi, Şintoizm'in iki temel özelliğidir.⁸⁶ Kökenleri özellikle Konfüçyanizm, Taoizm ve Budizm gibi başka dinlere uzanan Şintoizm, dinsel ve kültürel geleneklerle karşılaşmasında hem uyarıcı hem de karşı koyucu bir tutum sergilemiştir.⁸⁷

Günümüzde Şintoizm milli bir din olması nedeniyle Japonlar arasında yaygındır. Başta Japonya olmak üzere Japonların yaşadığı diğer ülkelerde de yayılma imkânı bulmuştur. Bugün Şintoizm yüksek düzeylerde gerçekleşen din değiştirme olgusu nedeniyle eksi büyüme (%-1,09) kaydetmektedir. 1990 – 2000 yıllarında yıllık doğal nüfus artışının ortalama 8534 ve din değiştirme nedeniyle uğranılan kaybın yine ortalama 40 527 olduğu göz önüne alındığında, Şintoizmin önemli miktarda taraftar kaybettiği ortaya çıkmaktadır.⁸⁸

⁸⁵ D. BARRETT, KURİAN G. and JOHNSON Todd: “Global Adherents of the World’s Nineteen Major Distinct Religions”, World Christian Encyclopedia, a.g.e., 4. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e., 12.

⁸⁶ P.T. RAJU, Wing-tsit CHAN ve diğerleri: a.g.e., 500.

⁸⁷ Walter H. CAPS: a.g.e., 28.

⁸⁸ D. BARRETT, KURİAN G. and JOHNSON T.: “Global Adherents of the World’s Nineteen Major Distinct Religions”, World Christian Encyclopedia, a.g.e., 4. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e., 12.

1.12. Taoculuk

Çinin en eski dinlerinden biri olan Taoizm, Sinizm ve Konfüçyanizm'e reaksiyondan doğmuştur. Kurucusu Lao Tzu (Lao-Tse / ihtiyar bilgin)'dir. Taoizmin başlıca öğretisi, ebedi, gayri-şahsi mistik bir üstün varlıkla ilgilidir. Taoizmin temeli mistik panteizmdir. Tao, dünyayı yöneten sebeptir. O görülmeyen, işitilmeyen, kavranılması mümkün olmayan bir yaratıcı prensip olarak algılanmaktadır. Temel ilkeleri tutumlu olmak, mütevazı olmak, nefsinin gurur ve kibirden uzaklaştırmak ve bütün canlılara karşı merhametli olmak şeklinde özetlenecek olan Taoizm'in mukaddes kitabı, Tao'nun bir gümrükçüye yazdırdığı Tao-Te-King (Tao ve Fazilet)'dir.⁸⁹ Her ne kadar Şintoizm'in Japonya'da yükseldiği gibi, resmi yönetim mevkiine hiçbir zaman ulaşmamış olsa da Taoizm, geleneksel Çin toplumunda hayata karşı kolektif tutumun kaynağı olmuş ve komünist yönetimin iktidara geldiği 1949 yılına kadar etkisini devam ettirmiştir.⁹⁰

Taoizm günümüzde Çin, Japonya, Kuzey ve Güney Kore'de yaygın bir din olmasına rağmen, taraftarlarının büyük bir çoğunluğu Güney Kore'de yaşamaktadır. 2000 yılının ortalarında Taoizm'e mensup olan insan sayısının 2,6 milyon olduğu tahmin edilmekteydi. Bu rakamın 1900 yılında 375 000 olduğu düşünülürse, bir büyüme olduğu görülmektedir. Büyüme oranı yıllık %1'dir.⁹¹

1.13. Herhangi Bir Dine Mensup Olmayanlar Ve İnançsızlar

Geo Hive Global Data'ya göre "*herhangi bir dine mensup olmayan*" veya "*dinsiz*" ifadesi, belli bir dinin gereklerini yerine getirmeyenleri, inançsızları, agnostikleri, serbest düşünce sahiplerini ve bütün dinlere karşı kayıtsız tutum sergileyen laikleri içine alırken, "*Ateist*" terimi şüphecileri, inançsızları, dinsizleri ve din karşıtlarını kapsamaktadır.⁹²

⁸⁹ P.T. RAJU, Wing-tsit CHAN ve diğerleri: a.g.e., 319-321.

⁹⁰ Walter H. CAPS: a.g.e., 31.

⁹¹ D. BARRETT, KURIAN G. and JOHNSON T.: "Global Adherents of the World's Nineteen Major Distinct Religions", World Christian Encyclopedia, a.g.e., 4. Aktaran, A. Moghadam, a.g.e., 12.

⁹² GeoHive Global Statistics'den naklen A. MOGHADAM: a.g.e.,13.

Herhangi bir dine mensup olmayanlarla, belli bir inanca sahip olmayanların sayısı konusundaki bilgiler, başvuru kaynağına göre değişmektedir. Bu kesimin nüfusu 780 milyon ile 924 milyon civarında olup, dünya nüfusunun %12 veya maksimum %15'ine tekabül etmektedir. Ateistlerin sayısı ise 150 milyon ile 239 milyon civarında olup, dünya nüfusunun oransal olarak %2,4 ile maksimum %4'ünü oluşturmaktadır. 1990 yılında sadece %2 dolayında olan bu rakam ve oranlar, herhangi bir dine bağlı olmayanlarla, ateistlerin sayısının zaman içinde arttığını ifade etmektedir.⁹³

YILLIK DEĞİŞİM, 1990–2000				
	DOĞAL	DİNDEĞİŞTİRME	TOPLAM	ORAN
DİNİ OLMAYANLAR	6.639.206	—535.106	6.104.106	0.83
ATEİSTLER	1.315.322	—876.227	437.095	0.30

Tablo–6: Herhangi Bir Dine Mensup Olmayanlar Ve İnançsızlarda Zaman İtibariyle Meydana Gelen Değişim

Yukarıda sunulan veriler, İslam dininin mevcut dinler içerisinde en hızlı büyümekte olan din olduğunu ortaya koymaktadır. Bugün toplam dünya nüfusunun beşte birini oluşturan Müslümanların gelecek elli yılda bu oranı dörtte bire çıkaracağı hesap edilmektedir. Başka hiçbir din benzeri bir artış kaydetmemiştir. Üstelik bu artış sadece yüksek düzeylerde gerçekleşmekte olan doğumlarla gelen doğal nüfus artışından kaynaklanmamıştır. İslam dini, din değiştirme yoluyla başka dinlerden önemli oran ve miktarlarda müntesip kazanmıştır. Verilerin dikkatleri çektiği bir diğer nokta, bu trendin bundan sonra da artarak devam edeceğidir. Müntesiplerin sayısı açısından en büyük din olan Hristiyanlıkta da, oranı İslam'la karşılaştırıldığında oldukça düşük olmasına rağmen, nispi bir artışla benzeri bir eğilimin söz konusu olduğu, verilerden çıkarılabilecek bir diğer sonuçtur. Sonuç olarak, mensupların sayısı ve bu sayıda zaman içinde ortaya çıkan değişimler itibariyle büyük dinler arasında sayılmayan Şintoizm dışında, ele alınan bütün dinlerin pozitif artış kaydettiği göz önüne alındığında, istatistiksel verilerin dinsel diriliş argümanını desteklediği görülmektedir.⁹⁴ Ancak bu dirilişin 'global' düzeyde yaşanan bir olgu olup olmadığı, bu sözcüğe yüklenen anlama bağlı olacaktır. Eğer bu sözcükten kasıt

⁹³ Assaf MOGHADAM, a.g.e., 13.

⁹⁴ Assaf MOGHADAM, a.g.e., 14.

her yer, herkes ve bütün dinler ise, yaşanmakta olanın “global bir dinsel diriliş süreci” olmadığı ortadadır.

2. Dinsel Davranış Ve Değerlerde Ortaya Çıkan Eğilimler

Bu araştırmanın bundan önceki konu başlığı olan “dinsel mensubiyette ortaya çıkan eğilimler”, Şintoizm ve bir ölçüde de Musevilik dışındaki bütün dinlerin üye sayısını artırdığını göstermiştir. Ancak toplam dinsel mensubiyetteki artış, toplam nüfusta zaman içinde meydana gelen değişmelerle karşılaştırıldığında, durum önemli ölçüde değişmektedir. Çünkü diğer dinlerle mukayese edildiğinde, bazı dinler daha güçlü bir artış eğilimi sergiledikleri halde, bazı dinlerin sabit kaldığı, bazılarının ise düşüş yaşadıkları görülmektedir.

Dinsel diriliş olgusu araştırılırken “dinsel mensubiyet” kriteri tek başına uygulandığında sağlıklı sonuçlar elde etmenin güç olduğu görülmektedir. Bu nedenle dünyanın belirli bir bölgesinde hüküm sürmekte olan bir dinin güçlenmekte mi yoksa zayıflamakta mı olduğuna dair daha sağlıklı bir bilgi elde etmek için, sayısal değer ifade eden bu kriterin, nitelik ifade eden başka kriterlerle desteklenmesi veya en azından test edilmesi gerekmektedir. Nitelik ifade eden kriterler, araştırma evrenindeki dinsel inanç, değer ve pratiklerde zaman boyutu itibari ile ortaya çıkan değişimleri ifade eder. Dünya genelinde ortaya çıkan dinsel eğilimler hakkında sağlıklı sonuçlar elde edebilmek için bir bölge veya ülke ile sınırlı kalmayıp, bölgeler arası ve/veya ülkeler arası veriler elde etmek gerekmektedir. Öte yandan dinsel inanç, değer ve davranışlarda meydana gelen değişimler bir anda olup bitiveren anlık olaylar olmaktan çok, belli bir düzene bağlı olarak süre giden bir süreç olduklarından, dönemsel değişimlere ilişkin verilerin de belirlenmesi gerekmektedir.⁹⁵

2.1. Dinsel İnanç, Değer ve Davranışların Ölçümünde Yöntem Sorunu

Dindarlıkta ortaya çıkan değişimlerin ölçümünde karşılaşılan güçlükler, ülkeler arası verilerin ve zaman serilerine ilişkin bilgilerin sistematik ve güvenilir olmamasından veya oldukça sınırlı olmasından kaynaklanmaktadır. Ortadoğu

⁹⁵ Assaf MOGHADAM, a.g.e., 15.

ve Afrika söz konusu olduğunda, güçlükler had safhaya çıkmaktadır. Yine de Moghadam'ın da belirttiği gibi, dinsel inanç, değer ve pratiklere ilişkin bilgiler veren ve herhangi bir dinde diriliş yaşanmakta olup olmadığına dair analizler içeren Dünya Hristiyan Ansiklopedisi ve Dünya Değerler Araştırması adlı oldukça yararlı iki kaynak bulunmaktadır.⁹⁶ Bu kaynaklardan Dünya Hristiyan Ansiklopedisi, sadece Hristiyanlıkla ilgili verilerde daha detaya inmekle birlikte, dünya üzerinde hüküm sürmekte olan bütün dinler hakkında istatistiksel bilgiler içermektedir. Dünya Değerler Araştırması ise altı kıta üzerinde yaşamakta olan 65'ten fazla topluluğun sosyo-kültürel, siyasal ve ekonomik değişmelerini incelemektedir. Araştırmalar, bu toplulukların her birinden alınan en az bin örneklem üzerinde yürütülmektedir. İlk kez 1981'de yürütülen Avrupa Değerler Araştırması temel alınarak yapılan ve 1990 – 1991 ve 1995 – 2000 dönemini kapsayan dördüncü araştırma daha yeni tamamlanmıştır. Araştırmada insanlara dinsel değerlerle ilgili bir dizi soru sorulmaktadır. Dinsel inanç, değer ve davranışların zaman geçtikçe nasıl değiştiğine dair sağlam bir fikir edinmek için biri DHA'den, altısı da DDA'dan olmak üzere toplam yedi tane ölçüt belirlenmiştir. Bu kriterler şu şekilde sıralanmaktadır:

1. “Tanrı inancı” kriteri: Bu kriter, tanrıya inandığını ifade eden kişilerin oranında zaman boyutu itibari ile meydana gelen değişimleri ifade eder. DDA'da yer verilen bu kritere göre araştırmada insanlara “tanrıya inanıyor musunuz?” sorusu sorulmuş ve soruya olumlu yanıt veren denek sayısı hesap edilmiştir. Çeşitli araştırma dönemlerinde bu sayıda bir artış gözlenmiş ise, bu kriter açısından dinin dirilişte olduğu kabul edilmiştir.
2. “Tanrının önemi” kriteri: DDA'da yer alan bu kriter, tanrının insanlar veya kitleler nezdinde ifade ettiği önemin zaman içindeki değişimini ölçmeyi amaçlamaktadır. Deneklere “tanrı yaşamınızda ne derece önemlidir?” sorusu sorulmuş ve yanıtlara 1'den 10'a kadar değerler verilmiştir. Buna göre 1, tanrının hiçbir öneminin olmadığını, 10 ise son derece önemli olduğunu ifade eder.

⁹⁶ Assaf MOGHADAM, a.g.e., 15.

Değişim, soruyu 6 – 10 değerlerinde yanıtlayan deneklerin oranıyla ölçülmüştür. Bu oranda zaman içinde gözlemlenen artışlar, dinin diriliş kaydetmekte olduğunun emaresi sayılmıştır.

3. “Dindar yetiştirme” kriteri: Bu kriter daha çok dinsel pratikleri ölçmeye yönelik olup, dindarlığında bir artış olduğunu ifade eden kişilerin değişim oranını belirlemeyi amaçlamaktadır. Yine DDA’da yer alan bu kriterde deneklere “ailede dindar olarak mı yetiştirildiniz?” sorusu sorulmuştur. Değişim, soruyu olumlu yanıtlayan deneklerin oranıyla ölçülmüş ve bu oranda bir artış gözlemlenmesi halinde dinin diriliş kaydetmekte olduğu varsayılmıştır.
4. “Dinin önemi” kriteri: DDA’da yer alan bu kriter, dini önemsediyini beyan eden insanların oranındaki değişimi ölçmeyi amaçlamaktadır. Bu kriterde deneklere “din hayatınızda ne derece önemlidir?” sorusu yöneltilmiş ve “çok”, “oldukça”, “fazla değil” ve “hiç” seçenekleri sunulmuştur. Değişim, soruyu “çok” ve “oldukça” şeklinde yanıtlayan deneklerin oranıyla ölçülmüştür. Bu oranda zaman boyutu yönünden gözlenen artışlar, bu kriter açısından dinin diriliş kaydettiğine işaret sayılmıştır.
5. “Huzur” kriteri: Bu kriter de DDA’da yer almaktadır. Huzur kriterinden amaçlanan şey, dinde ve dinsel yaşamda huzur bulunduğunu ifade eden insanların oranındaki dönemsel değişimleri ölçmektir. Deneklere “dinde huzur buluyor musunuz?” sorusu sorulmuş ve değişim, soruya olumlu yanıt veren deneklerin oranıyla ölçülmüştür. Olumlu yanıt veren deneklerin zaman içinde artış göstermesi, bu kriter açısından dinsel dirilişe işaret sayılmıştır.
6. “Dinsel etkinliklere katılım” kriteri: Bu kriter, dinsel etkinliklere düzenli olarak iştirak ettiğini belirten kişilerin zaman içindeki

sayısal değişimini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Hristiyan ülkelerde deneklere “düğün, cenaze ve vaftiz törenleri dışında kiliseye ne kadar sık gidersiniz?” sorusu sorulmuş, Hristiyan olmayan ülkelerde ise soruda geçen ‘kiliseye gitme’ ibaresi, ‘dinsel etkinliklere katılma’ şeklinde tasarlanmıştır. Bu soruya verilecek yanıtların “haftada bir kereden fazla”, “haftada bir kez”, “ayda bir kez”, “sadece kutsal günlerde”, “yılda bir kez” ve “hiç” seçeneklerinden birini işaretleyen deneklerin oranıyla ölçülmüştür. DDA’dan alınan bu ölçüte göre, ilk üç seçenekten birini işaretleyen denek sayısında zaman içinde meydana gelen artışlar, dinsel dirilişin göstergesi sayılmıştır.

7. “İnançsızlık ve dinsizlik” kriteri: DHA’da yer almakta olan bu kriter, herhangi bir dine mensup olmadığını ve herhangi bir inanç taşımadığını ifade eden kişilerin zaman içindeki sayısal değişimini ölçmeyi amaçlamaktadır. Diğer kriterlerin aksine, bu kritere göre inançsız olanların veya herhangi bir dinsel aidiyeti olmayanların zaman içindeki sayısal azalışı, dinsel diriliş emaresi kabul edilmiştir.⁹⁷

Moghadam’ın da ifade ettiği gibi yukarıda sayılan kriterlerin dinsel inanç, değer ve davranışlarda zaman içinde meydana gelebilecek değişimlerin tümünü eksiksiz kapsadıklarını iddia etmek kuşkusuz zordur. Dindarlıktaki değişimlerin ölçümünü sağlıklı ve isabetli bir şekilde yapabilmek için ilave kriterlere gereksinim vardır. Ancak başka kriterler faydalı olmakla birlikte elde edilmeleri zor, bazı durumlarda imkânsızdır. Bu yedi kriterin belirlenmesinde bunların, nitelikleri itibari ile net bir şekilde ‘dinsel’ olmalarına ve özellikle büyüklerinde olmak üzere, dünya üzerindeki bütün dinlere uygulanabilir olmalarına özen gösterilmiştir. Sorular örneğin şu şekilde sorulabilirdi: “cennete ve cehenneme inanıyor musunuz?”, “hayatın anlamı ve amacı üzerinde hiç düşündüğünüz oluyor mu, oluyorsa bunu ne kadar sıklıkla yapıyorsunuz?”. Dinin tam olarak neyi veya neleri gerektirdiğinin açık bir tanımı olmadığına göre, bu tip

⁹⁷ Assaf MOGHADAM, a.g.e., 18.

sorulara verilecek yanıtlar kişinin dinsel inanç, değer ve davranışlarını zaman içerisinde güçlendirip güçlendirmedini yeterli derecede ortaya koyabilmekten uzaktırlar. Bu açıdan “tanrı inancı” veya “dinsel etkinliklere katılma derecesi” gibi kriterler daha yararlı gibi gözükmemektedir.⁹⁸

Bununla birlikte bu araştırmada tercih edilen yaklaşım tarzının da kendine özgü sorunlu yanları vardır. Birinci sorun, verilen tam ve doğruluğu ile alakalıdır. Örneğin DDA’da gözüken belirli bir soru, bazı ülkelerde ya hiç ele alınmamıştır ya da bu soruya verilen yanıtlara ilişkin açık ve kesin veriler yoktur. Çin’de yapılan kamuoyu araştırmasında sorulan “din sizin için önemli midir?” sorusuna deneklerin verdikleri yanıtlarla ilgili bir veri yoktur.⁹⁹ Aynı şekilde dini etkinliklere katılım ve diğer kriterlerin cinsiyet ve yaş dağılımına ilişkin net veriler yoktur. Oysa De Vaus’ın da ifade ettiği gibi bu veriler dinsel değişimin niteliği konusunda önemli ipuçları içermektedir.¹⁰⁰ Bu ve benzeri eksikliklerden dolayı, her ülke açısından yukarıdaki yedi kriterin uygulanmasından ortaya çıkan genel eğilimleri belirlemek, çoğu durumlarda imkânsızlaşmaktadır. İkinci sorun zaman serileri ile alakalıdır. Dindarlık derecesinin ölçümü için burada analiz edilen yedi kriterin tamamı anketlerin hepsinde yer almamıştır. Örneğin İngiltere’de “tanrıya inanıyor musunuz?” sorusu ve buna verilen yanıtlarla ilgili veriler 1981 ve 1990–91 anketlerinde yer aldığı halde 1995–96 anketinde yer almamıştır. Yine aynı kriterle ilgili veriler, Avustralya’da 1981 ve 1995–96 anketlerinde yer alırken, 1990–91 anketinde yer almamıştır. Sonuç olarak, dinsel diriliş olgusu tam da olması gerektiği gibi, zaman boyutu açısından ölçülmüş ancak zaman periyodu farklı ülkelerde farklı ele alınmıştır. Üçüncü sorun verilen çok az olduğu bazı coğrafi bölgelerle ilgilidir. DDA’ya göre Afrika’dan kullanılabilir verilerin elde edilebildiği ülkeler sadece Güney Afrika ve Nijerya’dır. Afrika Kıtası ve Ortadoğu için ölçüme elverişli tek kriter, dinsiz ve ateist nüfusun oranındaki değişimdir.¹⁰¹ Halbuki bu bölgelerden özellikle Ortadoğu, geleneksel toplum yapısıyla bilinmektedir.

⁹⁸ Assaf MOGHADAM, a.g.e., 18.

⁹⁹ Assaf MOGHADAM, a.g.e., 19.

¹⁰⁰ David A. DE VAUS: “Workforce Participation and Sex Differences In Church Attendance”, *Review of Religious Research*, V.25 (1984), 247–58.

¹⁰¹ Assaf MOGHADAM, a.g.e., 19.

Bu araştırmada dinsel trendler “diriliş”, “düşüş” ve “belirsiz” şeklinde adlandırılmıştır. Her bir kriter için belirli bir zaman periyodu trendi belirlenmiştir. Her ülkeye periyodik dönemler itibari ile yukarıda sayılan yedi kriter uygulanarak bu ülkelerde baskın olan eğilimler belirlenmeye çalışılmıştır. Bu suretle ülkenin dinsel diriliş mi yoksa düşüş mü kaydettiği, dinsellikte bir değişim olup olmadığı ve net bir sonucun elde edilip edilmediği konularında bazı kanaatler edinilmiştir.

2.2. Dinsel Davranışlarda Bölgeler Açısından Ortaya Çıkan Eğilimler

Dini davranışlar farklı bölgelerde farklı bir değişim eğilimi göstermekte, bu eğilim de zaman içinde farklı yönler kayabilmekte ve farklı niteliklere bürünebilmektedir. Bu değişim eğilimlerinin izlenmesinden elde edilen sonuçlara bakarak dinin seyrine ilişkin bazı bölgesel eğilimler belirlemek mümkündür.

2.2.1. Kuzey Amerika

Burada Kuzey Amerika bölgesi Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada olmak üzere iki bölüm halinde incelenmiştir.

2.2.1.1. Amerika Birleşik Devletleri

Amerika’da 1990’lı yıllarda dinsel inanç, görüş, kaygı, konu grup ve söylemlerde çarpıcı bir canlanma yaşanmış ve dinin halkın yaşamındaki varlığı, yüzyılın daha önceki dönemlerinden çok daha önemli hale gelmiştir.¹⁰² Patrick Glynn’e göre “20. yüzyılın son dönemlerinde Amerikalıların yaşamındaki en sarsıcı ve en beklenmedik gelişmelerden biri, din duygusunun politika ve kültürde temel güçlerden biri olarak yeniden canlanması oldu.”¹⁰³ Yüzyılın sonuna gelindiğinde dinsel canlanma, tarihin kendilerinden yana olduğunu düşünen laiklik taraftarlarını paniğe sokacak kadar yaygın hale gelmişti. 2002 yılında laik bir hümanist grubun başkanı, dinin son derece rahatsız edici ihlalleri”nden yakınmaktaydı.¹⁰⁴ Huntinton’a göre Amerika’da yaşanmakta olan bu dinsel dirilişin iki yönü bulunmaktadır. Birincisi, İncil öğretisine dayalı organizasyonların sayı ve etkinlik gibi, İncil öğretisinden yana Protestan olan ya

¹⁰² Samuel P. HUNTINGTON: Biz Kimiz? Amerika’nın Ulusal Kimlik Arayışı, Çev. Aytül Özer (İstanbul: CSA Yayınları, 2004), 340.

¹⁰³ Patrick GLYNN: “Prelude to a Post Secular Society”, New Perspectives Quarterly, V.12 (İlkbahar 1995)’ ten naklen Samuel P. HUNTINGTON: a.g.e., 340.

¹⁰⁴ Samuel P. HUNTINGTON: a.g.e., 340.

da kendilerini “yeniden doğmuş Hristiyan” olarak tanımlayan Amerikalıların sayı ve oranları da daha önceki on yıllara göre önemli ölçüde artmıştı. İkincisi, çok sayıda Amerikalı Amerikan toplumunda değerler, ahlak ve standartlarda düşüş yaşandığından endişe duymaya başlamıştı ve bireysel düzeyde laik ideoloji ve kurumların karşılamakta yetersiz kaldığı inanma ve ait olma ihtiyacı hissedilmekteydi. Hristiyan muhafazakarların başkalarını kendi dinlerine çevirmeye çalışan kurumsal dinamizmiyle çok sayıda Amerikalının spiritüel gereksinimleri ve ahlaki kaygıları arasında ortaya çıkan etkileşim, dini halkın yaşamında yeniden önemli bir etken haline getirmiş ve Hristiyanlığı da bir kez daha Amerikan kimliğinin temel bir ögesi kılmıştır.¹⁰⁵

ABD, dinsel değişimin ölçümünde kullanılan yedi kriter açısından belirgin bir dinsel diriliş örneği sergilemektedir. Bu ülkede ateistlerin ve belirli bir dini inanca sahip olmayanların gösterdiği muntazam artışa (1900’de %1,3 ve 2000’de %9,4) rağmen, Amerikan halkı tanrıya olan inançlarını sağlam bir şekilde sürdürmektedirler. 1997 yılında %93’ün üzerinde insan tanrıya inandığını ifade etmiştir. Yine aynı dönemde Amerikalılar yüksek bir oranla ailesinde dinsel geleneklerle yetiştiğini belirtmiştir. 1990 ile 1997 arasında Amerika halkı sadece dinin kendileri için çok önemli olduğunu (%4,6 artış oranı) belirtmekle kalmamış, dinde huzur bulduklarını da (1997’de %82,9, 1990’da %80,3) ifade etmişlerdir. Ancak Amerika’da 1981’den beri kiliseye devam etme konusunda %3 gibi belirgin bir düşüş yaşanmıştır. Bu durumun Amerika halkının örgütlü dinden ziyade, bireysel inanç tarzına itibar etmesinden kaynaklandığı belirtilmektedir.¹⁰⁶

Amerika’da yaşanmakta olan bu dinsel dirilişin mezhepsel dağılımına bakıldığında özellikle muhafazakâr Hristiyanlığın yükselişte olduğu görülmektedir. 1900 ve 2000 yılları arasında %19,3’lük artışla yandaş sayısı en çok yükselen tarikat olan Mormon’lar, %18,6’lık artışla İncil öğretisine dayalı muhafazakar Hristiyan Kiliseleri ve İsa Kiliseleri ile %16,2’lik artışla Assemblies of God (Tanrı’nın Meclisi) ve Katolik Kilisesi idi. Southern Baptist Convention

¹⁰⁵ Samuel P. HUNTINGTON: a.g.e., 341.

¹⁰⁶ Mark CHAVES: “Secularization and Religious Revival: Evidence from U.S. Church Attendance Rates, 1972–1986”, Journal for the Scientific Study of Religion, V.28 (1989) 464–477.

(Güneyli Baptistler)'in üye sayısı 1973 ve 1985 yılları arasında %17 artarken, ana Protestan grupların üye sayıları düşmüştü. Presbiteryen Kilisesi mensuplarının %11,6'sını, United Church of Christ (Birleşik İsa Kilisesi) ise %14,8'ini yitirmişti.¹⁰⁷ İncil öğretilerine dayalı hareket, mensuplarının artışıyla eş zamanlı olarak farklı inanç, amaç ve destekçilere sahip çok sayıda organizasyonun oluşumunu tetiklemiş; bir alt kültüre kurumsal güç ve biçim kazandıran bu oluşumlar, Amerikan halkının %30'undan fazlasını kendilerine çekmeyi başarmışlardır. Bu grubu kapsamlı olarak örgütlemeye yönelik ilk çaba, Jerry Fawell'in 1979'da kurduğu Moral Majority (Ahlaki Çoğunlu) olmuştur. Bu oluşum 1980'li yıllarda ortadan kalkarken, yerini 1989'da Pat Robertson tarafından kurulan Hristiyan Koalisyonu'na bırakmıştır. Bu oluşum 1995 yılına kadar yaklaşık 1,7 milyon insanı içine alacak şekilde büyüme kaydetmiştir. İncil öğretilerine dayalı diğer kuruluşlar iki milyon destekçi ve/veya yandaşıyla Focus on the Family, 600 bin üyesiyle Amerikan Aile Birliği, yüz binlerce erkeği içine alan Promise Keepers ve 600 bin üyesiyle ülkenin en büyük kadın oluşumu olduğu belirtilen Concerned Women for America'ydı. Bu dönemde Hristiyan medyası da sayı ve dolaşım olarak katlanmıştır. 1995 yılına gelindiğinde, 130 yayıncı Hristiyanlıkla ilgili kitaplar basmakta ve 45 yayıncı da ders kitapları ve diğer okul materyallerine odaklanmaktaydı. Yedi milyon Hristiyan perakende kitapçı tarafından pazarlanan Hristiyanlıkla ilgili kitapların satışı 1980 ve 1995 arasında yılda üç milyar dolarlık artışla üçe katlanmıştır. Başta Tim LaHaye ve Jerry B. Jenkins'in "Left Behind" serisi olmak üzere Hristiyan romanları en çok satan yayınlarda ilk sıraları almışlardır. Frank Parette'nin üç dinsel romanı ise 1995 yılına kadar 5 milyon adet satmıştır. Yine 1995 yılına gelindiğinde 1300'ün üzerinde dinsel radyo istasyonu ve 163 televizyon kanalı vardı. 1990'lı yılların sonlarında Hristiyan temalı çeşitli ürünler satan dev bir Hristiyan perakende zinciri oluşmuştu ve bu zincir yılda milyarlarca iş yapmaktaydı. 2002'ye kadar kurulan 2 bin ile 20 bin kişilik cemaatlere sahip 600'ü aşkın mega-kilisenin üyelerinin büyük bir kısmı da İncil öğretilerinden yana Protestanlardan oluşmaktaydı.¹⁰⁸

¹⁰⁷ New York Times (18 Eylül 2002),16; Economist (16 Mayıs 1987), 24'den naklen Samuel P. HUNTINGTON: a.g.e., 341.

¹⁰⁸ Samuel P. HUNTINGTON: a.g.e., 342.

Yukarıda sunulan bilgi ve veriler ışığında, Amerika’da oldukça yüksek düzeylerde gerçekleşen bir dinsel diriliş olgusunun yaşanmakta olduğu rahatlıkla söylenebilir. Söz konusu bilgi veri ve bulgular büyük ölçüde başka kaynaklarca da desteklenmektedir. Örneğin Journal and Constitution, Amerikalıların sanayi toplumunun en dindar halkı olduğunu ortaya koyan muhtelif kamuoyu araştırmaları yapmıştır. Bunlardan 2002 yılında yapılanı olan Pew Forum anketi, Amerikalıların %41’inin dinsel etkinliklere her hafta düzenli olarak katıldığını ortaya koymuştur. İngiltere (%27), Fransa (%21) ve İsveç (%4) ile karşılaştırıldığında, bu oranın oldukça yüksek olduğu söylenebilir.¹⁰⁹

2.2.1.2. Kanada

Kanada ile ilgili bütün veriler, bu ülkede genel bir dinsel düşüş yaşanmakta olduğuna işaret etmektedir.¹¹⁰ Kanada’da 1981 – 1990 yılları arasında Tanrı’ya inandığını belirtenlerin oranında %5’in üzerinde, Tanrı’nın kendileri açısından önemli olduğunu ifade edenlerin oranında ise %4,5’lik bir düşüş meydana gelmiştir. Yine, bu ülkede dinde huzur bulduğunu ifade edenlerin oranı aynı dönemde %4,5, dinsel etkinliklere düzenli olarak katıldığını söyleyenlerin oranı ise %5 düşmüştür. İnançsızların ve belirli bir din/Tanrı inanca sahip olmayanların oranında ise geçen 30 yıllık süre içinde %9 gibi oldukça yüksek bir artış kaydedilmiştir.

KUZEY AMERİKA	
Ülke	Dinsel Eğilim
Birleşik Devletler	Diriliş
Kanada	Düşüş

Tablo–7: Kuzey Amerika’da Dini Eğilim

¹⁰⁹ John BLAKE: “‘Under God’ or Not? No Easy Answers in America; Religious Heritage a Subject of Debate”, Atlanta Journal and Constitution (29 Haziran 2002), 1B. Aktaran A. MOGHADAM. A.g.e., 21.

¹¹⁰ BEYER, P. “Religious Vitality in Canada: The Complementarity of Religious Market and Secularization Perspectives”, Journal for the Scientific Study of Religion, 36, 2 (1997), 272–288; Reginald W. BIBBY: “The State of Collective Religiosity in Canada: An Empirical Analysis”, Canadian Review of Sociology and Anthropology, V.16, No.1 (1979), 105–116.

2.2.2. Latin Amerika

LATİN AMERİKA	
Ülke	Dinsel Eğilim
Arjantin	Diriliş
Brezilya	Diriliş
Şili	Belirsiz
Meksika	Belirsiz

Tablo–8: Latin Amerika’da Dini Eğilim

Latin Amerika’da Protestan Mezhebinin çeşitli tezahürleri açısından dinsel diriliş yönünde bir değişim eğiliminin egemen olduğu belirtilmektedir.¹¹¹ Özellikle Pentekostal mezhebinin hızla yaygınlaşması, Latin Amerika’da dinsel bir canlanmanın yaşanmakta olduğunu bariz bir şekilde ortaya koymuştur.¹¹² DHA’ya göre 1970 ve 1990 yılları arasında Latin Amerika’da Pentekostal mezhebine mensup olan mühtedilerin oranı %4,4’ten yaklaşık %27’ye çıkmıştır. Bu oran sayısal olarak yaklaşık 100 milyon kişiye denk düşmektedir. Penny Lernoux’un ifadesiyle “İspanya’nın Latin Amerika’yı ele geçirmesiyle, yerli halka kitlesel vaftizlerin uygulandığı 16. yüzyıldan bu yana bu kıtada böylesine büyük din değiştirme olayı yaşanmamıştır”.¹¹³

Latin Amerika’yla ilgili veriler Arjantin, Brezilya, Şili ve Meksika’yı kapsamaktadır. Latin Amerika kıtasının en kalabalık ikinci ülkesi olan Kolombiya ve diğer ülkelerle ilgili kullanmaya elverişli veriler bulunmamaktadır. Eldeki bilgi, bulgu ve veriler, Arjantin ve Brezilya’da belirgin bir dinsel diriliş süreci

¹¹¹ Anthony GİLL: “Government Regulation, Social Anomie and Protestant Growth in Latin America - A Cross-National Analysis”, *Rationality and Society*, V.11, No.3 (1999), 287–316; R.J. BLANCARTE: “Popular Religion, Catholicism And Socioreligious Dissent in Latin America - Facing the Modernity Paradigm”, *International Sociology*, V.15, No.4 (2000), 591–603.

¹¹² Harvey COX: *Fire from Heaven* (Maine: Addison-Wesley, 1995), 161–84. Aktaran A. MOGHADAM, a.g.e., 21.

¹¹³ Penny LERNOUX: “The Fundamentalist Surge in Latin America”, *Christian Century* (20 January 1988), 51. Aktaran A. MOGHADAM, a.g.e., 21.

yaşanmakta olduğunu göstermektedir. Şili ve Meksika ile ilgili veriler, bu ülkelerdeki durumu net olarak ortaya koyma olanağı tanımamaktadır. Arjantin ve Brezilya’da sekülerleşmenin yaygınlaşmakta olduğuna işaret sayılabilecek tek gösterge, dinsiz ve inançsızların oranındaki artıştır. Aslında bu olgu sadece Brezilya ve Arjantin’e özgü olmayıp, Latin Amerika kıtasının tamamını karakterize etmektedir. Arjantin ve Brezilya’da dinsiz ve inançsızların oranındaki artışın yanında dinsel değişimin ölçümünde kullanılan tüm diğer kriterler açısından da artış söz konusudur. Daha önce de belirtildiği gibi, diğer ülkelerle ilgili veriler dinin seyrine ilişkin net bir kanaat edinmeye olanak vermemektedir. 1990’dan 1997’ye kadar dinin önemli olduğuna inananların oranı , Arjantin’de % 77.84’ den 83.0’e, in Brezilya’da %94.95’den %97.13’e ve Şili’de %88.0’den %88.6’ya yükselmiştir. Aynı dönem içinde ailesinde dindar olarak yetiştiğini belirtenlerin oranı Arjantin’de %80.14’den %82.3’e, Brezilya’da %75.48’den %77.02’ye ve Şili’de %78.13’ten %82.6’ya yükselmiştir.¹¹⁴

Tanrı inancı kriteri açısından Arjantin, Brezilya ve Şili halkları son yıllarda açık bir şekilde pozitif bir eğilim kaydetmişlerdir. 1990 – 1997 yılları arasında Tanrı’ya inananların sayısı Arjantin’de %90’dan %94’e, Brezilya’da %98’den %99’a, Şili’de ise %94’den %97’ye yükselmiştir. Her üç ülkede de “Tanrı’nın önemi” ve “ailede dinsel geleneklerle yetiştirme” kriterleri açısından aynı oranlarda artış yaşanmıştır. Bu %3.6’lık yükseliş, Arjantin’de 1981–1997 dönemi, Brezilya’da ise sadece 1990’lı yıllar için geçerlidir. Arjantin ve Brezilya’da “dinde huzur bulduğunu” ifade edenlerin oranında yükseliş gözlenirken, Şili’de bu oranın düştüğüne tanık olunmuştur. “Dinsel etkinliklere muntazaman katılma” ve “Kiliseye düzenli olarak gitme” kriteri açısından ise yine Arjantin ve Brezilya’da aynı dönem itibari ile %3,6’lık bir artış, Şili’de ise %1,7’lik bir azalış gözlenmiştir. Benzeri bir eğilim “dinin önemi” kriterinde de kendini göstermiştir. Bu kriter açısından Arjantin %4,3, Brezilya %3,4 artış gösterirken, Şili %4,3 oranında düşüş eğilimi sergilemiştir.¹¹⁵

¹¹⁴ Assaf MOGHADAM, a.g.e., 22.

¹¹⁵ Assaf MOGHADAM, a.g.e., 22.

2.2.3. Batı Avrupa

BATI AVRUPA	
Ülke	Dinsel Eğilim
Belçika	Düşüş
İngiltere	Düşüş
Almanya	Belirsiz
Finlandiya	Diriliş
Fransa	Düşüş
Almanya	Düşüş
İzlanda	Düşüş
İrlanda	Diriliş
İtalya	Diriliş
Hollanda	Düşüş
Norveç	Düşüş
İspanya	Belirsiz
İsveç	Belirsiz
İsviçre	Düşüş

Tablo–9: Batı Avrupa’da Dini Eğilim

Bütün olarak bakıldığında Batı Avrupa’nın laikleşme yönünde bir eğilim sergilediği gözlenmektedir. Ancak bu görüntü Kıta üzerindeki bütün ülkeler açısından geçerli değildir.¹¹⁶ Araştırmada ele alınan 14 Batı Avrupa ülkesinden sekiz tanesinde (Belçika, Fransa, Almanya, İzlanda, Hollanda, Norveç, İsviçre, İngiltere) dinseliliğin düşüş yönünde bir seyir izlediğine ilişkin belirtilere rastlanmıştır.¹¹⁷ Üç Batı Avrupa ülkesinde (Finlandiya, İrlanda, İtalya) dinsel

¹¹⁶ B.C. HAYES: “Religious Independents within Western Industrialized Nations: A Sociodemographic Profile”, *Sociology Of Religion*, V.61, No.2 (2000), 191–207.

¹¹⁷ Bruce STEVE: “The Truth About Religion in Britain”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, V.34, No.4 (1995), 417–430; R. GİLL, C. K. HADAWAY, et al: “In Religious Belief Declining in Britain?”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, V.37, No.3 (1998), 507–516; Bruce STEVE:

diriliş yönünde bir değişim gözlenirken, bir tanesi (İsveç) ile ilgili eldeki veriler net bir kanaat edinmeye olanak vermemektedir. Belçika, Fransa ve İsviçre dinsel değişimin ölçümünde kullanılan bütün kriterler açısından net bir laikleşme eğilimi sergilemektedir. Almanya, Hollanda, İsveç, İngiltere ve İzlanda birkaç kriterin aksi eğilime işaret etmesine rağmen, kriterlerin çoğu açısından Laikleşme eğilimi göstermektedirler. Örneğin Almanya’da soruları yanıtlayan deneklerin büyük çoğunluğu açısından din ve Tanrı önemini korumasına rağmen, dinsel pratik değerlerinde düşüş kaydedilmiştir. Almanya, Hollanda, Norveç ve İngiltere’de dinsiz ve inançsızların oranındaki yükselişlerle, Tanrı İnancı ve Tanrı’nın önemi kriterlerindeki düşüşler, toplumun gelişme ve modernleşmesine paralel olarak dinsel inanç, değer ve pratiklerde gerileme olacağına dair sekülerleşme teorisini desteklemektedir. Katolik mezhebin baskın olduğu iki Batı Avrupa ülkesi olan İtalya ve İrlanda ‘da dinsizlerin ve ateistlerin oranında ortalama bir yükseliş kaydedildiği halde, her iki ülkede dinsel değer ve pratiklerin yükseliş yönünde bir değişim sergilediği gözlenmiştir. İtalya’da dinsiz ve inançsızların oranı 1990 – 1997 yılları arasında %1, İrlanda’da ise aynı dönem içinde %0.4 artmıştır.¹¹⁸

DDA’nın “Kiliseye düzenli olarak gitme” kriteri ile ilgili anket sonuçlarına bakıldığında, Batı Avrupa ülkelerinde en azından 1985’ten beri belirgin bir azalmanın yaşandığı görülmektedir. DDA’nın bugünkü araştırmasına göre kiliseye devam kriterindeki düşüş oranının en yüksek olduğu ülke İspanya’dır (1990-1997 arasında yaklaşık %16); İsviçre (1990 – 1997 arasında %13); Hollanda (1981 – 1990 arasında %9). Bu düşüş Belçika, İrlanda, Norveç, İsveç, ve İzlanda’da da söz konusudur. Avrupa Dünyası Değerler Araştırması (ADDA)’nın araştırma sonuçlarını analiz eden Grace Davie, özellikle Protestanlarda yaygın olmak üzere, Kiliseye düzenli olarak devam etmedikleri halde, dinsel inançlarında bir düşüş gözlenmediğini ifade etmektedir. Davie bu nedenle Avrupalıların dinsel kimliğini tanımlayıcı bir terim olarak “kilisesiz halk”

“The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, V.39, No.1 (2000), 32–46; A. MOGHADAM, a.g.e., 23.

¹¹⁸ A. MOGHADAM, a.g.e., 24.

tabirini kullanmaktadır.¹¹⁹ Ronald İngelehard ve Pippa Norris'e göre, kiliselerde gittikçe daha çok sayıda sıra boş kalmasına rağmen, Kilisenin etkisi ve tarihsel nedenlerle Avrupa'nın sosyal yaşantısındaki dinsel tonların belirginliği varlığını korumaktadır. Bu iki yazar da tıpkı Davie gibi, düşüş kaydetmekte olan kilise etkinliklerine katılım ile varlığını kararlı bir şekilde sürdürmekte olan dinsel inanç ve değerler arasında ayırım gözetmek gerektiğini ifade etmektedirler.¹²⁰

2.2.4. Doğu Avrupa

DOĞU AVRUPA VE RUSYA	
ÜLKE	DİNSEL EĞİLİM
Bosna - Hersek	Diriliş
Bulgaristan	Diriliş
Çek Cumhuriyeti	Diriliş
Estonya	Diriliş
Macaristan	Diriliş
Letonya	Diriliş
Litvanya	Diriliş
Polonya	Düşüş
Rusya	Diriliş
Slovakya	Diriliş
Slovenya	Diriliş
Ukrayna	Diriliş
Yugoslavya	Diriliş

Tablo–10: Doğu Avrupa'da Dini Eğilim

¹¹⁹ Grace DAVİE: "Europe: The Exception that Proves the Rule?", Peter L. BERGER (ed.), The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999), 68. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e., 24.

¹²⁰ Ronald INGLEHART and NORRIS Pippa: Rising Tide: Gender Equality and Cultural Change around the World (Cambridge: Harvard University Press, 2004), 12.

Gary S. Becker'e göre "hiçbir örnek dini rekabetin cazibesini Doğu Avrupa'nın bir zamanlar komünist olan ülkelerinde ve eski Sovyetler Birliğinde olanlardan daha iyi gösteremez. Sovyetler Birliği, yaklaşık 75 yıl boyunca kiliseleri kapatarak ve dini liderleri hapsederek komünizme karşı muhalefetetti bastırmaya çalışmıştır. Aslında komünizm laik bir tekel kurmaya gayret etmiştir. Fakat komünizmin yıkılmasından bu yana, dini bir patlama yaşanmaktadır. Mülakat yapılan Rusların %22'den fazlası gençliklerinde ateist olduklarını fakat şimdi Tanrıya inandıklarını söylemişlerdir. 6000'den fazla Rus Ortodoks kilisesi ve manastırı yeniden açılmış ve diğer birçok dini organizasyon da üye kaydetmeye başlamıştır."¹²¹

Hemen hemen bütün araştırmalar, eski sosyalist ülkelerde belirgin bir dinsel canlanmaya işaret etmektedir.¹²² Andrew Greeley'e göre bu ülkelerde biri çok belirgin ve dikkat çekici, biri de hâlihazırda belirsiz ve karasız ama uzun vadede ilkinden belki de daha fazla önem kazanacak belli başlı iki dinsel eğilim yaşanmaktadır.¹²³ Bunlardan tartışmasız derecede kesin olan ilki, başta Rusya olmak üzere, eski Doğu Bloğu ülkelerinde özellikle Ortodoks mezhebindeki dikkat çekici ve dramatik dinsel uyanıştır. İkincisi ise bu ülkelerin genç nüfusunun gittikçe daha büyük oranının dine olan ilgi ve yönelimidir. Bu trendin alacağı biçim ve dünya siyasetinde yol açacağı sonuçları şimdiden öngörmek mümkün değildir; bunlar uzun vadede belirginleşecektir. Başta Rusya olmak üzere eski sosyalist ülkelerde dini açıdan ortaya çıkan bir diğer eğilim de, İslam dininin buralarda belirgin bir diriliş kaydetmekte oluşudur.¹²⁴

¹²¹ Gary S. BECKER: "Serbest Piyasalarda Dinler de Sağlıklı Gelişirler", Türkiye'de Din ve Vicdan Hürriyeti, Der. Murat Yılmaz (Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları, 2005), 72-75.

¹²² Miklós TOMKA: "Coping with Persecution: Religious Change in Communism and in Postcommunist Reconstruction in Central Europe", International Sociology, V.13, No.2 (1998), 229-248; M. L. GAUTIER: "Church Attendance and Religious Relief in Post-Communist Societies", Journal for The Scientific Study of Religion, V.36, No.2 (1997), 289-296; J. LAZNJAK: "Traditional and New Religiosity in Post-Communism: The Changes in Student Religiosity 1990-1994", Drustvena Istrazivanja, V.6, No.1 (1997), 49-70; Irena BOROWIK: "Between Orthodoxy and Eclecticism: On the Religious Transformations of Russia, Belarus and Ukraine", Social Compass, V.49, No.4 (2002), 497-508.

¹²³ Andrew GREELEY: "Time to Change the Calendar? Sacred and Secular Problems of Crossing the Millennium", Space, Time and the Sacred, Modernity/Postmodernity, Richard H. Roberts, (ed.), International Review of Sociology, V.11, no. 3 (November 2001): 419-29.

¹²⁴ V. NAUMKİN: "İslam in the States of the Former USSR", Annals of The American Academy of Political And Social Science, No.524 (1992), 131 -142.

Bu araştırmada ele alınan Doğu Avrupa lkelerinden Bosna-Hersek, Bulgaristan, ek Cumhuriyeti, Estonya, Macaristan, Litvanya, Letonya, Polonya, Rusya, Slovakya, Ukrayna ve Yugoslavya'dan biri (Polonya) dışındaki bütün ülkelerde dinsel diriliş kaydedilmiştir.¹²⁵ Elde edilen bulgular Batı Avrupa'dakilerden çok daha sağlam kanaat uyandırabilecek netliktedir. Doğu Avrupa ülkelerinden elde edilen veriler, Polonya hariç olmak üzere, bu ülkelerin tümünde dinsel diriliş kaydedilirken, nüfuslarında önemli oranlarda azalma olduğunu göstermektedir. Başka bir ifadeyle Doğu Avrupa lkelerinde, bu araştırmada dinsel değişimin belirleniminde ele alınan değişkenlerden birinde (*dini mensubiyet*) azalma yaşanırken, diğerinde (*dinsel inanç, değer ve davranışlar*) artış gözlenmektedir.

Rusya çok küçük bir ihtiyat payı dışında açık bir dinsel diriliş kaydetmiştir.¹²⁶ Aslında Rusya bu araştırmada dinsel davranış ve değerlerin ölçümünde kullanılan yedi kriterin tamamı açısından tam anlamıyla dinsel diriliş sergilemektedir. Bu ülkede herhangi bir dini inanç taşımayanlarla, ateistlerin oranında 1970'den beri gözle görülür bir düşüş gerçekleşmiştir. 1970 yılında %52 olan bu oran 2000'de %33'e düşmüştür. Dahası, tahminler bu oranın 2025'te %20'ye kadar gerileyeceğine işaret etmektedir. Durum diğer kriterler açısından da çarpıcıdır. Örneğin Tanrı'ya inananların oranı 1990'da %35 iken 2000 yılında nerede ise iki katına (%60) ıkarken, Tanrı'nın önemine inananların oranı da %25'ten %43'e yükselmiştir. 1990 yılında ailesinde dinsel değerlerle yetişenlerin oranı %18 iken 1997'de %20'ye yükselmiştir. Dinin önemli olduğunu ifade edenlerin oranı ise 1997'de 1990'a nazaran %18 artmıştır. Dinde huzur bulanların oranında da önemli bir yükseliş gözlenmektedir. 1990'da %27 olan bu oran 1997'de %46'ya çıkmıştır. Nihayet, bu dönemde Rusya halkının dinsel etkinliklere katılma oranında da artış gözlenmiştir.¹²⁷

¹²⁵ Irena BOROWİK: "The Roman Catholic Church in the Process of Democratic Transformation: The Case of Poland" Social Compass, V.49, No.2 (2002), 239–252; J. BUNCAK: "Religiosity in Slovakia and its European Context", Sociologia, V.33, No.1 (2001), 47–69.

¹²⁶ Andrew M. GREELEY: "A Religious Revival in Russia?", Journal for the Scientific Study of Religion, V.33, No.3 (1994), 253–72; K. KAARİAINEN: "Religiousness in Russia after the Collapse of Communism", Social Compass, V.46, No.1 (1999), 35–46.

¹²⁷ A. MOGHADAM, a.g.e., 26.

Bu araştırmada ele alınan Doğu Avrupa ülkelerinin tamamında 1990 – 2000 itibari ile herhangi bir dine inanmadığını belirtenlerin ve ateistlerin oranında düşüş yaşanmıştır. Bu kesim Çek Cumhuriyeti'nde %39.3'ten %36.9'a; Estonya'da %39.8'den %36'ya; Macaristan'da %12.5'ten %11.6'ya; Letonya'da %35.8'den %32'ye; Litvanya'da %14.5'ten %12'ye; Polonya'da %3.5'ten %2.5'e; Slovakya'da %16.2'den %14,3'e ve Ukrayna %17.3'ten %14.9'a gerilemiştir.¹²⁸

DDA'nın anketlerine bakılırsa Doğu Avrupa ülkelerinden üçünde (Macaristan, Letonya, Belarus) *Tanrı'ya inandığını* söyleyenlerin oranında belirgin bir artış söz konusudur. Macaristan'da 1981'de %44 olan bu oran, 1990'da %58'e çıkmıştır. Belarus'ta ise aynı kriter açısından çok net bir artış yaşanmıştır. 1981'de %36 olan Tanrı'ya inananların oranı 1990'da %68'e çıkarak nerede ise ikiye katlanmıştır. Letonya'yla ilgili veriler daha da çarpıcıdır. Bu ülkede aynı dönemde Tanrı'ya inananların oranı %18'den %67'ye fırlayarak, nerede ise üç katlık bir artış kaydetmiştir. Bu üç ülkede *Tanrı'nın kendileri açısından önemli olduğunu* ifade edenlerin oranında da benzeri bir artış yaşanmıştır. Üç Baltık ülkesinde (Letonya, Estonya, Litvanya) *ailede dinsel geleneklerle yetiştğini* ifade edenlerin oranı yükselmiştir. Belarus'ta dinin kendileri açısından önemli olduğunu belirtenlerin oranı 1990 – 1997 itibariyle %12'den %33'e çıkmıştır. Letonya'da *dinde huzur bulduğunu* ifade edenlerin oranı aynı dönemde yaklaşık olarak beş kat artmıştır (1990'da %9.77, 1997'de %49.47). Belarus ise aynı kriter açısından iki kat artış kaydetmiştir (1990'da %24.4, 1997'de %47.8). Batı Avrupa ülkelerinde yaşanan *dinsel etkinliklere katılma* oranlarındaki düşmeler Doğu Avrupa ülkelerinde yaşanmamış, tam aksi eğilim sergilenmiştir. Letonya ve Belarus'ta 1981–1990 itibariyle %10, Macaristan'da ise %6 artış kaydedilmiştir.¹²⁹

Dinsel değişimin ölçümünde kullanılan kriterler açısından Doğu Avrupa ülkelerinden sadece Polonya'da istisna sayılabilecek veriler söz konusudur. Bu ülkede *dinde huzur bulduğunu* ifade edenlerin oranı 1990'da %77.4 iken 1997'de %68'e gerilemiştir. Ancak aynı ülkede *dinin önemi* kriterinde aksi bir

¹²⁸ A. MOGHADAM, a.g.e., 26.

¹²⁹ A. MOGHADAM, a.g.e., 26.

eğilim yaşanmış, dinin kendileri için önemli olduğunu ifade edenlerin oranı aynı dönemde %26.6 artış göstermiştir. Ailesinde dinsel geleneklerle yetiştiğini belirtenlerin oranı 1996'da %97 iken bir yıl içinde (1997) bir puanlık düşüş kaydederek %96'ya gerilemiştir. Yugoslavya'da herhangi bir dine mensup olmadığını ve ateist olduğunu belirtenlerin oranında 1990'dan beri belirgin bir düşüş gözlenmiştir. Bu oran 1990'da %30, 1995'te %29.1, 2000'de ise %28.7 dolaylarında seyretmiştir.¹³⁰ Bu ülke için önemli bir bilgi de Yugoslavya'nın bölünmesiyle ortaya çıkan cumhuriyetlerde de dinsel dirilişin yaşanmasıdır.¹³¹ Veriler Slovenya ve Bulgaristan'da da dinin dirilişte olduğunu göstermektedir. Slovenya'da Tanrı'ya inandığını ve Tanrı'nın önemli olduğunu belirtenlerin sayısında gün geçtikçe artış kaydedilmektedir. Bu ülkede dinin kendisi için önemli olduğunu ifade edenlerin oranında da artışlar yaşanmış ancak Kiliseye düzenli olarak gitme düzeyinde düşüş kaydedilmiştir. Bulgaristan'da dinsel değişimin ölçümünde kullanılan kriterlerin altısı açısından dinsel diriliş söz konusudur.¹³²

2.2.5. Orta Asya Ve Kafkaslar

ORTA ASYA VE KAFKASLAR	
ÜLKE	DİNSEL EĞİLİM
Ermenistan	Diriliş
Azerbaycan	Diriliş
Kazakistan	Diriliş
Tacikistan	Diriliş
Türkmenistan	Diriliş
Özbekistan	Diriliş

Tablo-11: Orta Asya Ve Kafkaslar'da Dini Eğilim

Dinsel dirilişin çok net bir şekilde yaşandığı bir diğer bölge Orta Asya ve Kafkaslar'dır. Bu araştırmada Orta Asya ülkeleri olarak Kazakistan, Tacikistan, Türkmenistan ve Özbekistan; Kafkas ülkeleri olarak da Ermenistan ve

¹³⁰ A. MOGHADAM, a.g.e., 27.

¹³¹ IVEKOVIC, I. "Nationalism and the Political Use and Abuse Of Religion: The Politicization of Orthodoxy, Catholicism and Islam in Yugoslav Successor States" Social Compass, V.49, No.4 (2002), 523-536.

¹³² A. MOGHADAM, a.g.e., 27.

Azerbaycan ele alınmıştır. Bu ülkelerden hiç biri DDA'nın araştırma kapsamına girmemektedir. Ancak her üçünde de dinsizlere ve ateistlere ilişkin kullanılabilir veriler mevcuttur.

1970–2000 dönemi itibari ile sayılan ülkelerin istisnasız tümünde dinsizlerin ve ateistlerin oranında belirgin bir düşüş yaşanmıştır. Bu oran Kazakistan'da %54'ten %40'a gerilemiştir. Tahminlere göre bu düşüş devam ederek 2025'te %34 dolayında olacaktır. Tacikistan'da 1970 yılında %34 olan dinsiz ve ateist oranı 2000'de %17'ye inmiştir. Tahminler bu oranın 2025'te %7 daha düşeceğine işaret etmektedir. Türkmenistan'da ise aynı dönemler itibariyle %25 gibi oldukça önemli bir düşüş kaydedilmiştir (1970'te %35, 2000'de %10). 2025 yılına ilişkin tahminler, bu ülkede dinsiz ve ateist oranının ilgili yılda %4'e gerileyeceğine işaret etmektedir. Aynı dönemde aynı kriter açısından Özbekistan'da %20 gibi çok büyük bir düşüş gerçekleşmiştir. Tahminler, 2025 yılında bu ülkedeki dinsiz ve ateist oranının %15 dolayında olacağı yolundadır. Aynı dönem itibariyle Kafkas ülkelerinde de benzeri bir değişim yaşanmıştır. Ermenistan'da herhangi bir dine mensup olmayanlarla, ateistlerin oranı 1870'de %61 iken 2000'de %13'e düşmüştür. Azerbaycan'da ise bu düşüş %23 dolayında gerçekleşmiştir (1970'de %34, 2000'de %11). 2025 için yapılan tahminler, dinsiz ve inançsız nüfusun Ermenistan'da %5, Azerbaycan'da ise %6 olacak şekilde azalacağını ifade etmektedir.¹³³

Orta Asya ülkelerinde din hürriyetinin deklare edilmesinden hemen ardından bir Evanjelikleşme süreci yaşanmıştır. Bu dönemde en dikkat çekici gelişmeyi Protestanlık mezhebi kaydetmiştir. Protestanlık mezhebi önce Kazakistan'da sonra da Kırgızistan'da dikkat çekici başarılar kaydetmiştir. Hristiyanlaşma olgusu Özbekistan'da da dikkat çekici boyutlara ulaşmıştır. Orta Asya ülkelerinde yaşanmakta olan bu olgu, bölge halkının Müslüman olması gerektiğine dair yaygın kanaatle bir arada düşünüldüğünde, bu coğrafya üzerinde dinden kaynaklanan ciddi gerilimlerin arka planı daha iyi anlaşılabilir. Genel hatlarıyla belirtmek gerekirse, Hristiyanlaşma Orta Asya'nın kuzey kesiminde, İslamlaşma ise güney kesiminde yaşanmaktadır. Bu bölgede durumu daha da karmaşık kılan ve gerilimi daha da kışkırtan şey,

¹³³ A. MOGHADAM, a.g.e., 28.

bölgede dinsel gruplaşmaya paralel giden etnik bölünmelerin de had safhada olmasıdır.¹³⁴

Sovyetler Birliğinin çökmesinden sonra bu bölge üzerindeki bazı ülkelerde kazanılan dini özgürlükler ortamından kaynaklanan aşırı sevinç ve heyecan, İslam fundamentalizminin yaygınlaşma belirtileri göstermesiyle birlikte kendisini endişeli bir bekleyişe terk etmiştir. Bu bölgede Vahhabilik'in etkinliklerinden tedirgin olan Özbekistan ve Kırgızistan yönetimleri alarma geçmiştir.¹³⁵ Örneğin Özbekistan dini ve siyasi partileri yasaklamıştır. Orta Asya'da mevcut olan her bir ülkenin kendine özgü kimliği ve kültürel milliyetçiliği olmasına rağmen, Sovyet öncesi dönemde kendisi bir millet olarak bilinen bölge, bir bütün olarak Türkistan şeklinde bilinmekteydi. Bölgedeki bazı İslami hareketler Türkistan milletinin uyanışını geleceğin dalgası olarak görmektedirler. Türkmenistan olarak bilinen etnik – kültürel bölge, orta Asya'daki beş ülkenin sınırları dışına taşmasından dolayı, bu bölgede yaşanacak olan bir İslami dirilişin uluslar arası dengeler açısından güçlü yansımaları olacaktır.¹³⁶

2.2.6. Afrika

AFRİKA	
ÜLKE	DİNSEL EĞİLİM
Nijerya	Diriliş
Güney Afrika	Diriliş

Tablo–12: Afrika'da Dini Eğilim

Araştırmalar, hemen hemen tüm Afrika halklarının gün geçtikçe dine daha çok yöneldiklerini göstermektedir. Bazı yazarlar da Üçüncü Dünya'da siyasal amaçlı dinsel hareketlerin özellikle 1980'den bu yana büyük bir artış

¹³⁴ Shawn A. HOWARD: "The Afghan Connection: Islamic Extremism in Central Asia", National Security Studies Quarterly, V.6, No.3 (Summer 2000), 25–54; A. MOGHADAM, a.g.e., 29.

¹³⁵ "Central Asia: Worries about Islam", Economist (21 February 1998), 40. Aktaran, A. MOGHADAM, a.g.e., 29.

¹³⁶ Mark JUERGENSMEYER: Soğuk Savaş, Çev. Adem Yalçın (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000), 200 – 201.

gösterdiğini ileri sürmektedir. Bu hareketlerin büyük bir bölümü orta ve/veya alt tabakadan gelen din adamları tarafından motive edilmektedir. Örneğin Guatemala'da Katolik kilisenin varsayılan laikleşmesinin, özellikle yerli sektörlerce temsil edilen popüler dini hareket ve örgütlerin güçlenmesiyle direk ya da dolaylı bir ilişki içinde olduğu ileri sürülmektedir.¹³⁷ Üçüncü dünyadaki siyasal amaçlı dinsel grupların artış nedenleri bu çalışmanın konusu olmamakla birlikte, konu ile ilgili birkaç görüşü zikretmekte yarar var. Sahliyah'e göre¹³⁸ Üçüncü Dünya'da modernleşme ile bağlantılı ekonomik mahrumiyet ve sosyal karışıklıklar, insanların dine geri dönmesinde etkili olmuştur. Miles'e göre¹³⁹ ise, ekonomik ve sosyal intikal dönemi olan 1990'lı yıllarda, gelişmekte olan ülkelerin halkları, grup kimliği ve devletçi politikalar açısından dinin taşıdığı önemi yeni yeni keşfetmeye başlamışlardır. Sahliyah ve Miles, mantıksal sonuçlarına ulaşmamış ve kitleleri tatmin edememiş olan modernleşme, halkın resmi ideolojiyi temsil eden laik milliyetçilikle bütünleşmemesi, siyasal meşruiyet sorunu, siyasal baskı ve ulusal kimlik sorunları, yaygın sosyo-ekonomik yoksulluk ve halkın nazarında geleneksel ahlak ve değerlerin erozyonu gibi olumsuzluklardan dolayı, Üçüncü Dünya halkının yeniden dine dönmekte olduğunu ileri sürmektedirler. Bu krizlerin eş zamanlı ve birbirini besleyerek büyüyen etkisi, bu bölgede siyasal dinin gelişebileceği mümbit bir zemin sağlamıştır. Haynes bu kanaati paylaştığını belirttikten sonra dinin varoluşla ilgili anlam boşluğunu doldurma gibi bir işlev görmesi nedeniyle de kitleler nezdinde cazibe merkezi olduğunu eklemektedir. Haynes ayrıca bölgenin Batılı güçler tarafından sömürgeleştirilmesinin etkilerine de değinmekte ve bunun genel olarak bütün yerli değerleri, özel olarak da dinsel aidiyet duygusunu kışkırttığını ifade etmektedir. Ona göre sömürge döneminde Batılı güçlerin bölgede yerleştirmeye çalıştıkları laikleşme, birçok durumda paradoksal olarak dinin güçlenmesini teşvik etmiştir.¹⁴⁰

¹³⁷ V. GARRARD-BURNETT: "Resacralization of the Profane. Government, Religion, and Ethnicity in Modern Guatemala", D. WESTERLUND (ed.): *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics* (London: C.Hurst & Co, 1996), 98.

¹³⁸ E. SAHLİYE, "Religious Resurgence and Political Modernization", E. Sahliyah (ed), *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World içinde* (New York: State University of NewYork Press, 1990), 15.

¹³⁹ W. MİLES, "Political Para-theology: Rethinking Religion, Politics and Democracy", *Third World Quarterly*, 17 (1996), 524.

¹⁴⁰ Bkz. Jeff HAYNES: *Religion and Politics in Africa* (New York: Zed Books, 1996).

Sömürge dönemde en yoğun siyasal etkinlikleri Hinduizm, Budizm ve İslam gibi batılı olmayan dinler göstermişlerdir.¹⁴¹ Ayrıca din, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından Afrika, Asya ve Ortadoğu'da sömürge karşıtı milliyetçi politikaların hizmetine sokulmuştur.¹⁴² Pakistan İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra 1947'de kendinden dinsel ve kültürel açıdan farklı olan Hindistan'dan ayrılarak bir din devleti kurmuştur. Budizm, Burma ve Vietnam'da aynı dönemde sömürge güçlerine karşı verilen özgürlük mücadelesinde çok büyük bir siyasal öneme sahipti. 1960'lı yıllar boyunca Latin Amerika'da Hristiyan demokrasi ve özgürlük teolojisinin siyasal etki ve önemi çok büyük olmuştur. 1970 ve 1980'li yıllarda siyasal din farklı bağlamlarda olmakla birlikte İran ve Nikaragua'da çok etkili olmuştur. Bunlara ek olarak modern İslami dirilişin Afrika'daki köklü mazisinden de bahsetmek gerekmektedir. Bu kıtada "selefi düşünce ekolü"nın yaydığı arıtmacı düşünceler, manda öncesi dönemde hem ulema hem de çeşitli sultanlar arasında hep olmuştur ve bu düşünceler iki dünya savaşı arasındaki dönemde Mağrip'te geniş ölçüde yayılmıştır. Kuzey Afrika'da İslami diriliş, Cezayir'de Şeyh Abdülhamid Bin Badis, Fas'ta Allal El-Sasi gibi yenilikçi liderler tarafından şekillendirilmiştir. Bu diriliş 1970 ve 1980'li yıllarda iyice belirginleşen krizlerden dolayı bütün kıtada yaygınlık kazanmıştır.¹⁴³ Bütün bu örneklerin işaret ettiği gerçek, başta Afrika kıtası olmak üzere bütün gelişmekte olan ülkelerde siyasal dinin, laikleşmeye ve devletin laiklik yoluyla dinin siyasal rol ve etkinliğini daraltmaya yönelik politikalarına karşı uzun ve köklü bir muhalefet tarihine sahip olduğudur.

Afrika'da dinsel değişimin ölçümü hayli sorunludur. İlk sorun DDA'nın kapsadığı ülke sayısının sınırlı oluşu ile ilgilidir. DDA verileri Afrika ülkelerinden sadece Güney Afrika ve Nijerya'yı kapsamaktadır. İkinci sorun verilerin bu bölgede yaşanmakta olan dinsel değişim hakkında belli bir kanaate ulaşmaya elverişli olmayışından kaynaklanmaktadır. DDA'nın her üç dönemde inceleme

¹⁴¹ Daniel E. SMITH: "Limits of Religious Resurgence", E. Sahliyah (ed.), Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World, State University of New York Press, 1990 içinde, 34.

¹⁴² D. ENGELS ve MARKS, S. (eds): Contesting Colonial Hegemony: State and Society in Africa and India (London: German Historical Institute/British Academic Press, 1994).

¹⁴³ Muhammed El MANSUR: "Fas Milliyetçi Hareketinde Selefiler ve Modernçiler", John RUEDLY (ed.): Islamism and Secularism in North Africa (Londra ve Washington: Macmillan 1994)'den naklen Bruce MADDY: "Kuzey Afrika'da İslamcılık ve Devlet", Barry RUBİN (Ed.): Radikal İslam, Çev. Rengin GÜN (Ankara: Asam Yayınları, 2002), 109-136.

konusu yaptığı Nijerya ve Güney Afrika'da dinsel inançların artış yönünde değişim gösterdiğine dair güçlü belirtiler vardır. Bu iki ülke kendi aralarında karşılaştırıldığında, Güney Afrika'da dinsiz ve ateist oranının artmakta olmasına (1970'te %0.7, 2000'de %2.6) rağmen, bu ülkenin dinsel diriliş sinyalleri daha güçlü gelmektedir. Dinsel değişimin ölçümünde kullanılan diğer tüm kriterler açısından Güney Afrika tam bir dinsel diriliş örneği sergilemektedir. *Tanrı inancı* 1981'de %94.5'ten 1977'de %98.1'e, *Tanrı'nın önemli olduğu* inancı ise aynı dönemde %86.9'dan %92.3'e çıkmıştır. *Ailesinde dinsel değerlerle yetiştiğini* söyleyenlerin oranı 1990'da %86.9'dan 1977'de %88.6'ya yükselmiş, *dinin kendisi açısından önemli olduğunu* belirtenlerin oranı ise aynı dönemde %6 artış göstermiştir. *Dinde huzur bulduğunu* ifade edenlerin oranı 1981'de %89.4'ten 1997'de %88.5'e yükselmiştir. *Dini etkinliklere katılma* oranında da aynı dönemde %23'lük net artış gözlenmiştir.¹⁴⁴

Nijeryalılar çok dindar bir halk olarak bilinirler. Bu nedenle onlarla ilgili dinsel değişim verilerini değerlendirirken bu hususu gözden uzak tutmamak gerekmektedir. Örneğin Nijerya'da *Tanrı'nın önemli olduğunu* ifade edenlerin oranında düşüş olmasını (1990'da %98.9, 1977'de %97) bu ülkede Tanrı'nın ve/veya dinin öneminin azalmakta olduğundan ziyade, maneviyatın belli bir doyma noktasına geldiğini anlamak gerektiği belirtilmektedir. Tıpkı bunun gibi 1990'da ailesinde *dinsel geleneklerle yetiştiğini* ifade edenlerin yükseldiğine (1990'da %93.5, 1997'de %94) bakarak bu ülkede dinsel bir diriliş yaşanmakta olduğu sonucunu çıkarmak da sağlıklı olmayacaktır. Ancak dinsel değişimin ölçümünde kullanılan kriterler bir bütün olarak ele alındığında, eldeki veriler bu ülkede genel bir dinsel dirilişin var olduğunu göstermektedir. Örneğin *dinsel etkinliklere katılma* oranı bu ülkede sürekli olarak artış göstermiş, *dinin önemine* inananların oranı da belirtilen dönem itibari ile %4 artmıştır. İki ülkenin verilerine dayanarak Afrika kıtasının tümünde dinsel bir diriliş olduğunu ileri sürmek zor ise de, bu kıtada genel bir dinsel diriliş olgusunun yaşanmakta olduğuna dair ilahiyatçılar arasında yaygın bir fikir birliği vardır.¹⁴⁵ Afrika'da Roma Katolikliği ve diğer yerli Hristiyan mezhepleri önemli ölçüde büyüme kaydetmiş, İslam dini de büyüme hız ve oranıyla dikkat çekici gelişmeler kaydetmiştir. Hristiyan kurumlar

¹⁴⁴ A. MOGHADAM, a.g.e., 30.

¹⁴⁵ A. MOGHADAM, a.g.e., 31.

Afrika’da sadece dinsel hizmet sunmakla kalmamakta, sağlık, eğitim, sosyal yardım gibi konularda da Afrika halkına hizmet götürmektedirler. Bu gibi etkinliklerin sonucunda Afrika’da 20. yüzyılın son çeyreğinde Hristiyan inancı yaklaşık %6 oranında artış göstermiştir. Afrikalılar Hristiyan misyoner faaliyetlerine oldukça yüksek bir düzeyde ilgi göstermişlerdir. Özellikle Tanzanya örneği çarpıcıdır. Bu ülkede Katolik mezhebi 1961’den bu yana %419 oranında büyüme kaydetmiştir.¹⁴⁶

2.2.7. Ortadoğu, Kuzey Afrika Ve Güney Asya

Ortadoğu’da gittikçe hız ve ivme kazanan bir dine yeniden dönüş trendinden bahsedilmektedir.¹⁴⁷ Bölgede İslami yeniden diriliş olgusu ve hareketleri özellikle 1970’li yılların sonunda dikkat çekici bir şekilde yüzeye çıkmıştır. 1960’lı yılların sonundan itibaren bazı ideologlar (Mevdudi, Kutup, Humeyni) tarafından kuramlaştırılan İslami hareket, ancak on yıl sonra toplumlara sirayet etmiştir.¹⁴⁸ Diriliş kaydeden diğer tüm dinler gibi İslam da sadece Ortadoğu’da değil, hemen hemen tüm dünya üzerinde çok etkin siyasal ve kültürel bir güç haline gelmiştir. Ayrıca İslam, Müslüman toplumlar açısından Batı’nın kapitalist hegemonyasına en büyük alternatif olarak kabul edilmektedir. Siyasal İslam olarak adlandırılan İslami diriliş dalgası siyasal, kültürel ve sosyal alanda belirgin bir şekilde yankı bulmaktadır. Bütün bunların sonucu olarak halkın İslam hukukuna talebinde artış gözlenmekte, İslam dini kamu hayatında daha görünür hale gelmekte ve bireylerin günlük yaşantılarında İslami ilke ve temalar gün geçtikçe daha ağırlıklı bir şekilde yer almaktadır. İslami diriliş, 1990’lı yıllarda Cezayir’de İslami Selamet Cephesi’nin belediye seçimlerini kazanması ve Türkiye’de Refah Partisi’nin koalisyonun büyük ortağı olarak iktidara gelmesi gibi gelişmelerle daha rafine bir forma bürünmüştür. Bu gelişmeler, Müslüman toplumların sosyo-politik değişimi açısından İslami aktivizmin kurumsallaşmasının ve normalleşmesinin işaretleri olarak görülmektedir.¹⁴⁹ İslami diriliş olgusu Müslümanların hayatında merkezi bir

¹⁴⁶ Philip JENKINS: The Next Christendom, a.g.e., 58’den naklen A. MOGHADAM, a.g.e., 30.

¹⁴⁷ İhsan D. DAĞI: Ortadoğu’da İslam ve Siyaset (İstanbul: Boyut Yayınları, 1998), 17.

¹⁴⁸ Gilles KEPEL: Cihad, Çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Doğan Kitap Yayıncılık, 2001), 14.

¹⁴⁹ Bkz. John L. ESPOSITO: İslam Tehdidi Efsanesi, Çev. Ömer Baldık, Ali Köse; Talip Küçükcan (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002).

önem kazanarak üniversitelerden bankalara, sağlık kuruluşlarından tarıma kadar hayatın her alanına hitap ederek, başında *İslami* nitelemesi olan elitler ve kurumlar ortaya çıkarmıştır. İran Devrimi'nin üzerinden yirmi yıldan fazla bir süre geçtikten sonra bugün devrimci İslam doktrini ve doktrine angaje olmuş gruplar, Ortadoğu coğrafyasında en etkili muhalefet güçleri haline gelmişlerdir. Bu coğrafya üzerindeki birçok ülkede örgütlü dini gruplar mevcut yönetimi ve yöneticileri paniğe sevk edecek derecede etkinlik sahibidirler. Türkiye'de Kasım 2002 seçimlerinde "dinci bir siyasal parti olan Adalet Ve Kalkınma Partisi"¹⁵⁰ oyların %34'ünü alarak 550 sandalyeli meclisten 363 milletvekili çıkarmıştır. Ürdün'de ise yönetim, 2002 yılının Kasım ayında Maan Kentinin güneyinde yoğunlaşan İslamcı militanları sıkı takibe almak ve baskı yöntemleri kullanmak zorunda kalmıştır.¹⁵¹ İslamcı hareketler kimi yerde kitlesel boyut kazanarak iktidara yönelmişken, birçok yerde de etkinlik alanlarını genişletme başarısı göstermişlerdir.¹⁵²

ORTADOĞU, KUZEY AFRIKA VE GÜNEY ASYA	
Bölge / Ülke	Dinsel Eğilim
ORTADOĞU	İstatitiki açıdan belirsiz, literatür açısından diriliş
GÜNEY ASYA	İstatitiki açıdan belirsiz, literatür açısından diriliş
HİNDİSTAN	Düşüş

Tablo-13: Ortadoğu, Kuzey Afrika Ve Güney Asya'da Dini Eğilim

¹⁵⁰ Samuel P. HUNTİNTON: Amerika'nın Ulusal Kimlik Arayışı, a.g.e., 36.

¹⁵¹ A. MOGHADAM, a.g.e., 34.

¹⁵² İslami hareketlerin başarı ve etkinliklerinin bir analizi için bkz., John L. ESPOSITO: Güçlenen İslam'ın Yankıları, Çev. Erol Çatalbaş (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1989).

Bölgede yaşanan dinsel dirilişe rağmen, eldeki veriler bu eğilimi istatistikî olarak ortaya koymaya imkân tanımamaktadır. DDA'da konu edilen Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Güney Asya ülkeleri ile ilgili veriler hem azdır hem de bu bölgedeki dinsel değişimin yönünü belirlemeye elverişli değildir. Afrika'da dinsizlerin ve ateistlerin oranındaki değişim ihmal edilebilecek kadar azdır. Kuzey Afrika ve Ortadoğu halkı çok belirgin bir şekilde Müslüman'dır. DHA'nın rakamlarına göre bu bölgede Müslümanların oranı %95'in üzerindedir. Yine DHA'nın verilerine göre 2000 yılının ortalarında Müslümanların ülke nüfusuna oranı şu şekildedir: Cezayir, 96.7%; Mısır, 84.4%; İran, 95.6%; Irak, 96%; Ürdün, 93%; Fas, 98.3%; Suudi Arabistan, 93.7%; Suriye, 89.3%; Tunus, 98.9%; Birleşik Arap Emirlikleri, 75.6%; ve Yemen, 98.9%. Bu bölgede Bahreyn, Kuveyt, Morokko, Yemen, Katar, Somali, Suudi Arabistan, Tunus, Birleşik Arap Emirliği gibi bazı ülkelerin nüfusu tamamen Müslüman'dır.¹⁵³

Ortadoğu için gözlerden uzak tutulmaması gereken önemli bir özellik vardır. Bu da bu bölgenin geleneksel bir toplumsal yapıya sahip olmasından dolayı buradaki dinsel değişimi, özellikle de –varsa- laikleşme eğilimlerini belirlemek her zaman kolay değildir. İnsanlar çevrenin baskısından dolayı laiklik eğilimlerini çoğu zaman saklama ihtiyacı duymaktadırlar. Bununla bağlantılı olarak Ortadoğu'daki demokratik olmayan siyasal kültür ve otoriter, çoğu zaman da totaliter yönetimler bu bölgede sağlıklı bir kamuoyu araştırmasını zor, çoğu kez de imkânsız kılmaktadır. Ayrıca bölgede egemen olan yerleşik dinsel gelenekçilik ve muhafazakârlık, dinsel davranışlardaki değişimin ölçümü gibi bazı eğilimleri belirlemeyi ve bunlarla ilgili olarak bazı kanaatlere varmayı zorlaştırmaktadır. Örneğin Oliver Roy belirli bir bölgede inşa edilen Cami sayısını baz alarak Ortadoğu'daki dinsel dirilişi ölçmeye kalkışmanın sağlıklı bir sonuç vermeyeceğini, çünkü bazı Camilerin sırf daha dindar görünme adına, gösteriş amaçlı inşa edildiğini, bunlardan çoğunun cemaatsiz olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁴ Bu ve benzeri olumsuzluklar nedeniyle Ortadoğu'daki ve Kuzey Afrika'daki dinsel değişimi ölçmenin sağlam verilere dayalı daha sistematik ve güvenilir bir yolunu bulma ihtiyacı ortadadır. Bu konuda somut adımlar atılması, zengin ve güvenilir belgelere ulaşılması uzun zaman alacaktır.

¹⁵³ Assaf MOGHADAM: a.g.e., 32-33.

¹⁵⁴ Aktaran, Assaf MOGHADAM: a.g.e., 33.

Ancak bu bölgede muazzam bir dinsel diriliş yaşanmakta olduğunu gösteren *Radikal İslam İslami Fundamentalizm, Militan İslam, İslamcılık, Arapçılık, Entegrizm, Humeynicilik, reformculuk, gelenekçilik, muhafazakarlık, aktivizm, dirilişçilik, yenilikçilik, Mesihçilik, Bin Yılcılık, İslam'a Dönüş, Yeniden Doğuş* adları altında yayınlanmış çok büyük bir literatür vardır.

2.2.8. Güney Ve Güneydoğu Asya

Güney Asya ile ilgili istatistiki veriler, bu bölge hakkında net kanaat edinmeye elverişli değildir. Afganistan ve Pakistan'da dinsel dirilişin ölçümünde yaşanan problemler, Ortadoğu'dakilere benzemektedir. Bu iki ülke DDA'da yer almamaktadır. DHA'nın verileri ise açık bir sonuç ifade etmemektedir. 2000 yılında Afganistan'daki Müslüman nüfus %98.1, Pakistan'da ise %96.1 idi. DHA'nın verilerine göre Afganistandaki dinsizlerin ve ateistlerin oranı yirminci yüzyılın tamamında %0'dır. Pakistan'da ise bu oran 1970 yılında %0 iken, daha sonra %1'e çıkmıştır. Afganistan, modern dönemlerin en dinci rejimlerinden birinin (Taliban) düşüşüne şahit olmuştur.¹⁵⁵

Güneydoğu Asya ülkelerinden Bangladeş, Endonezya, Malezya ve Filipinler ile ilgili veriler, bu ülkeler hakkında net bir sonuç vermeye elverişli değildir. Bununla birlikte bazı raporlar bu bölgedeki ülkelerin dinsel diriliş kaydetmekte olduğunu belirtmektedir.¹⁵⁶ Örneğin Singapur'da son zamanlarda medreselere kayıt olanların sayısal artışına bakılırsa, bu ülkede dindarlığın çok açık bir şekilde arttığı söylenebilir.¹⁵⁷ En büyük Müslüman nüfuslu ülke olarak bilinen Endonezya, İslami kimliğin sürekli yaygınlaşmasıyla dikkat çekmektedir. Bu ülkede İslam kimliğine sahip okullar, ticari işletmeler, sivil gruplar ve medya dikkat çekici düzeyde artmaktadır. Hindistan dinsel inanç, değer ve davranışlardaki değişimin ölçümünde kullanılan kriterlerin hemen hemen açısından mutedil bir azalış kaydetmektedir. Ülkede dinsel etkinliklere katılma oranında gözlenen net düşüş (1990'dan 1977'ye kadar %16), Hindistan'da dinsel inanç, değer ve davranışlarda düşüş yönünde bir değişimin yaşanmakta

¹⁵⁵ Assaf MOGHADAM: a.g.e., s. 34.

¹⁵⁶ Assaf MOGHADAM: a.g.e., s. 34.

¹⁵⁷ Lee Kim CHIEW: "The Reawakening of Islam", Straits Times (22 March 2002)'den aktaran Assaf MOGHADAM: a.g.e., s. 34.

olduğunun belirtileri kabul edilmektedir. Bu ülkede dinde huzur bulunduğunu ifade edenlerin oranında da -ihmal edilebilir bir düzeyde olsa da- bir düşüş (aynı dönem içerisinde %1) yaşanmıştır. Dinin önemli olduğunu belirtenlerin oranı da %3.4 azalmıştır. Hindistan'da dinsel değişimin ölçümünde kullanılan kriterlerden sadece Tanrı'nın öneminde bir artış söz konusudur. Bu oran 1990'da %73.7 iken 1977'de %83.4'e çıkmıştır.¹⁵⁸

Güney ve Güneydoğu Asya ile ilgili genel bir perspektif çizmek gerekirse, bu bölgede dinsel diriliş hareketlerinin ve dinsel aktivizmin çok yoğun yaşanmakta olduğu söylenebilir. Bu durum istatistikî veriler itibari ile dinsel düşüşün söz konusu olduğu Hindistan için de geçerlidir. Juensgermeyer'e göre bölgede dinsel aktivizm örneklerinde dikkatleri çeken nokta, bu hareketlerin dini sorunlarını çözmek veya dinsel kimlik ve değerlerini güven altına almak için devamlı bir surette siyasi alanları kullanmaları ve siyasi hedeflere yönelmeleridir.¹⁵⁹ Hareketlerdeki şiddete eğilim düzeyi, Ortadoğu'daki muadillerini geride bırakacak derecede yüksektir. Bu yüzden Güney ve Güneydoğu Asya örnekleri, dini aktivistlerin siyasi olarak başvurdukları yöntem çeşitliliğini anlamada önemli ipuçları vermektedir. Burada dini devrimi tahrik edici militan gerilla hareketlerinden, siyasi seçimlere katılan organize örgütsel hareketlere kadar geniş bir eylem yelpazesi vardır.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Assaf MOGHADAM: a.g.e., s. 34.

¹⁵⁹ Mark JUENSGERMEYER: Yeni Soğuk Savaş, s., 134.

¹⁶⁰ Mark JUENSGERMEYER: a.g.e., 134.

2.2.9. Doğu Asya

DOĞU ASYA	
Ülke	Dinsel Eğilim
Çin	Diriliş
Japonya	Belirsiz
Güney Kore	Durağan

Tablo–14: Doğu Asya’da Dini Eğilim

Genel olarak bakıldığında, Güney Asya bölgesinde de dini diriliş belirtileri taşıyan bir değişim eğiliminin var olduğu görülmektedir. Bu araştırmada Güney Asya ülkelerinden Çin, Japonya ve Güney Kore’ye yer verilmiştir.

Çin Halk Cumhuriyeti önemli oranda bir dinsel diriliş süreci yaşamaktadır. Bu ülke, dinin önemine inananların oranında zaman içinde ortaya çıkan değişimler açısından net bir şekilde yükseliş kaydetmiştir. DHA’ya göre Çin’deki *inançsızların* oranı 1970’te %59.3’ten 2000 yılında %50.3’e gerilemiştir. 2025 yılına ilişkin tahminler, bu oranın %48.1’e düşeceğini belirtmektedir. Bu ülkede *dinin önemine* inananların oranı ise 1990 – 1997 dönemi itibari ile yaklaşık %10 artış kaydetmiştir. Çin ile ilgili veriler, bu ülkede dini mensubiyet oranının tam olarak belirlenememesi nedeniyle önemli güçlükler içermektedir. Örneğin bu ülkede Hristiyan nüfusa ilişkin net bir rakam verilmemekte, bunun 20 ile 100 bin arasında değişen bir değeri ifade ettiği belirtilmektedir.¹⁶¹ Bu ve benzeri sorunlara rağmen hem akademik çalışmalarda hem de medyada Çin ile ilgili olarak açık bir dinsel dirilişten bahsedilmektedir. Örneğin Boston Globe raportörü Indira Lakshmanan, Çin’de bağımsız kuruluşların ve resmi rakamların verdiği bilgilere göre başta Hristiyanlık olmak üzere bütün dinlerde gözle görülür bir artış yaşanmaktadır ve bugün Çin’deki Hristiyan varlığının Komünist Parti’nin üye sayısını aştığı ihtimal dâhilindedir.¹⁶²

¹⁶¹ Philip JENKINS: a.g.e., 70’den naklen Assaf MOGHADAM: a.g.e., s. 36.

¹⁶² Indira A. R. LAKSHMANAN: “China Cracksdown on Growing Faiths”, Boston Globe (2 Mart, 2002), 8’den naklen Assaf MOGHADAM: a.g.e., s. 36.

Dinsiz / ateistlerle ilgili rakamlar ve dinsel etkinliklere katılma ile ilgili veriler, Güney Kore’de dinsel değer ve davranışların son on yıldan bu yana önemli ölçüde değişikliğe uğramadığı göstermektedir. Dinsiz / ateistlerin oranı 1990 yılında %0.2 iken 2000’de %1.6’ya yükselmiştir. Dinsel etkinliklere katılma oranında ise 1981 ile 1997 yılları arasında %1’lik bir düşüş yaşanmıştır.¹⁶³

DDA ve DHA’nın Güney Kore’deki dinsel değişimle ilgili verileri belirli bir kanaat sağlamaktan uzak olmasına rağmen, yayınlanmış olan belli başlı bazı raporlar ve benzeri belgeler, bu ülkede bir dinsel dirilişin yaşanmakta olduğuna işaret etmektedir.¹⁶⁴ Kim Kwang’ın Korea Journal’de¹⁶⁵ yayınlanan bir incelemesine göre, son on yıl içinde Güney Kore’de dikkat çekici bir dinsel diriliş yaşanmıştır. Resmi belgelere göre 1964 sayımlarında Güney Kore nüfusunun sadece %12’sinin dine yakınlık beslediği ortaya konmuştur.¹⁶⁶ Bu ülkedeki ana dinsel gelenekler Budizm, Protestan ve Katolik mezhepleridir. 1983’e gelindiğinde bu ülkede dine yakınlık duyanların oranı yaklaşık dörde katlanarak toplam nüfusun yaklaşık %40’ını teşkil edecek düzeye yükselmiştir. 1990’lı yıllarda bu oran artmaya devam etmiş ve %50’lere ulaşmıştır.¹⁶⁷ Sonuç olarak yirminci yüzyılın sonuna gelindiğinde dinsel etkinlikler ve din etrafında oluşturulan örgütlenmeler Güney Kore’nin kültürel hayatının önemli bir parçası ve özelliği haline gelmiştir. Bu ülkede en hızlı gelişen din Hristiyanlıktır. Philip Jenkins’e göre bu ülkede 1920 yılında 300.000 civarında olan Hristiyan nüfus, bugün yaklaşık olarak 10 – 12 milyona yükselmiştir. Bu rakam ülkenin toplam nüfusunun yaklaşık dörtte birine tekabül etmektedir.¹⁶⁸

Vietnam’da da Çin Halk Cumhuriyeti ve Güney Kore’ye benzer bir dinsel değişim süreci yaşanmaktadır. U.S. State Department’in yayınladığı

¹⁶³ Assaf MOGHADAM: a.g.e., s. 37.

¹⁶⁴ A. E. KİM: “Characteristics of Religious Life in South Korea: A Sociological Survey”, Review Of Religious Research, V. 43, No.4 (2002), 291–310.

¹⁶⁵ Kim KWANG: “The Religious Life of the Urban Middle Class”, Korea Journal, V. 33, No. 4 (Winter 1993), 5–33.

¹⁶⁶ Assaf MOGHADAM: a.g.e., 37.

¹⁶⁷ Assaf MOGHADAM: a.g.e., 38.

¹⁶⁸ Philip JENKINS: a.g.e., 71’den naklen Assaf MOGHADAM: a.g.e., 38.

“Dinsel Özgürlükler Raporu”na göre bu ülkede dinsel etkinliklere katılma oranı ülke çapında gün geçtikçe önemli derecede yaygınlaşmaktadır.¹⁶⁹

Avustralya ve Yeni Zelanda yaşanmakta olan dinsel değişimin, dinsel gerileme biçiminde gerçekleştiğine dair veriler mevcuttur.¹⁷⁰ 1981 – 1997 dönemi itibari ile Avustralya’da Tanrı’ya inandığını ifade edenlerin oranı %79’dan %75’e, Tanrının önemli olduğuna inandığını belirtenlerin oranı ise %6.8 azalarak %50’ye gerilemiştir. Grace Davie’nin tabiri ile Avustralya’lılar gün geçtikçe daha da “kilisesiz” bir toplum haline gelmektedirler.¹⁷¹ 1981 – 1977 dönemi itibari ile bu ülkede Kiliseye düzenli bir şekilde gidenlerin oranında %3 dolayında bir azalma olmuştur. Avustralya ve Yeni Zelanda ile ilgili bir diğer veri dinsiz / ateistlerin oranındaki değişimdir. Her iki ülkede bu kriter açısından da dinsel bir gerilemenin yaşanmakta olduğu gözlenmektedir. Avustralya’daki dinsiz / ateistlerin oranı son otuz yılda %6.1’den %16.2’ye, Yeni Zelanda’da ise %3.5’ten %13.6’ya yükselmiştir.¹⁷²

3. Ekonomik Gelişmişlik Açısından Dinsel Davranış Eğilimleri

Bu araştırmanın varsayımlarından biri, dinin değişim eğilimini belirlemede kriter olarak ele alınan inanç, değer ve davranışların zamana ve zemine duyarlı olduğu, bunların bölgeden bölgeye hatta aynı coğrafi bölge içinde dönemden döneme değişim gösterebileceği idi. Bir önceki bölümde yer alan bulgular ve bunlara dayanarak yapılan çözümlemeler de bu varsayımı doğrular niteliktedir.

Tekrar pahasına kısaca belirtmek gerekirse Doğu Avrupa, Orta Asya ve Kafkaslar’da dini dirilişe dair çok net belirtiler göze çarpmaktadır. Latin Amerika ülkelerinden Arjantin ve Brezilya da dini dirilişin yaşanmakta olduğu ülkeler olarak dikkat çekmektedir. Bu iki ülkenin kıta üzerindeki en büyük nüfusa sahip üç ülkeden ikisi olduğu göz önüne alındığında, buradaki dini değişimin önemi

¹⁶⁹ Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, U.S. Department of State, “International Religious Freedom Report 2002,”den aktaran Assaf MOGHADAM: a.g.e., s. 38.

¹⁷⁰ Ian MCALLISTER: “Religious Change And Secularization: The Transmission of Religious Values In Australia”, Sociological Analysis, V.49, No.3 (1988), 249–263.

¹⁷¹ Aktaran Assaf MOGHADAM: a.g.e., 38.

¹⁷² Aktaran Assaf MOGHADAM: a.g.e., 38-39.

daha da artmaktadır. Daha ileri analizler yapmak için gerekli olan ek verilerin yokluğuna rağmen, dünya nüfusunun yaklaşık %20'sini barındıran Çin Halk Cumhuriyeti'nde de çok belirgin dinsel diriliş emareleri olduğu, bir önceki bölümde görülmüştü. Analize elverişli verilerin elde edilebildiği iki Afrika ülkesinde (Güney Afrika ve Nijerya) de dinsel diriliş belirtilerine rastlanmıştır. Sistemli ve düzenli veri eksikliği nedeniyle, dinsel dirilişin net olarak ortaya konulamadığı Ortadoğu ve Güneydoğu Asya bölgelerinde de dinin diriliş yönünde değişim izlediğine dair güçlü belirtilerin olduğu, başka kaynaklarca ortaya konmaktadır. Amerika kıtasında dinin izlediği değişim eğilimi, Amerika Birleşik Devletleri açısından diriliş, Kanada açısından ise düşüş ifade etmektedir.

Dinsel değişimin gerileme formunda gerçekleştiğine ilişkin emareler, Batı Avrupa ve Avustralya'da ortaya çıkmıştır. Ancak bu bölgede çok sayıda Katolik ülkenin söz konusu trende istisna teşkil edecek bir değişim içinde olduğu göz önüne alınırsa, hele hele bu çalışmanın üçüncü bölümünde de görüleceği gibi mistizm/maneviyatçılık gibi bireysel dini formların yaygınlaşmakta olduğu hesaba katılırsa, 'söz konusu bölgede dinin *kesinlikle* gerileme kaydettiği' şeklinde bir genelleme yapılamayacağı ortadadır.

Ekonomik gelişme ile dini inanç ve değerler arasında bağlantı olduğu, Weber'den beri bilinmektedir.¹⁷³ Modernleşme ile birlikte yaşanan sosyolojik süreçlerden kentleşme, okur-yazarlık oranındaki artış, sanayileşme, siyasal gelişme ve bunların iktisadi sahadaki tezahürleri olan ekonomik büyüme/gelişme/kalkınma ve bireylerin refah seviyelerindeki artış gibi değişimlerin din kurumunu genellikle olumsuz yönde etkileyeceği ileri sürülmüştür. Ekonomik zenginleşmenin bireylere özgüven duygusu ve başarı bilinci aşıl原因arak onları tevekkülden teşebbüse sevk edeceği varsayılmıştır. Örneğin Norris ve Inglehart, dini yönelimin büyük ölçüde güvensizlik duygusundan kaynaklandığını, ekonomik kalkınmanın insanlara en azından ekonomik açıdan güven aşıladığını,

¹⁷³ Bkz., Max WEBER: Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Çev. Zeynep ARUOBA, İstanbul, 1997; U. BLUM and L. DUDLEY: "Religion and Economic Growth: Was Weber Right?", Journal of Evolutionary Economics, V.11, No.2 (2001), 207-230; K. SAMUELSON: Religion and Economic Action: The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism and the Abuses of Scholarship (Toronto: University of Toronto Press, 1993).

bu nedenle de ülkeler zenginleştikçe orada yaşayan insanların dini yönelimlerinde azalma meydana gelme ihtimalinin yüksek olduğunu belirtmektedirler.¹⁷⁴ Ancak aynı modern toplumsal süreçlerin, bunlardan özellikle sanayileşme, kentleşme ve göç olgusunun toplumun bazı kesimlerini tedirgin ettiği ve bunun da söz konusu kesimlerin ihtiyaç duydukları güven duygusunu dini/manevi/muhafazakar değerlerde aramaları, tatmin ve teselli kaynağı olarak bu değerlere sarılmaları sonucunu doğurduğu bunun ise din kurumunu güçlendirdiği de ifade edilmektedir.¹⁷⁵

Yukarıda özetlenen bulgular dinsel davranışlarda ortaya çıkan değişmelerin, ülkenin gelişmişlik durumuna olduğu kadar, bulunduğu bölgeye de bağlı olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada ülkelerin sınıflandırılması Beşeri Gelişme Raporu'na göredir. Beşeri Gelişme Raporu, gelişmişlik durumlarına göre ülkeleri üç kategoriye ayırmaktadır:

1. OECD (Ekonomik İşbirliği Ve Kalkınma Örgütü) Ülkeleri.
2. Bağımsız Devletler Topluluğu (CIS), Orta Avrupa ve Doğu Avrupa Ülkeleri.
3. Gelişmekte Olan Ülkeler.¹⁷⁵

Aşağıdaki tablo dini inanç, değer ve davranışların değişimi ile ilgili eğilimleri, ülkelerin gelişmişlik durumu açısından ortaya koymaktadır.

¹⁷⁴ Pippa NORRIS and INGLEHART Ronald: Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 11.

¹⁷⁵ Mehmet AKGÜL: Türkiye'de din ve Değişim (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002), 75.

¹⁷⁵ Assaf MOGHADAM: a.g.e., 39.

OECD ÜLKELERİ		GÜNEY/DOĞU ASYA ÜLKELERİ VE BDT		GELİŞMEKTE OLAN ÜLKELER	
ÜLKE	DİNİ EĞİLİM	ÜLKE	DİNİ EĞİLİM	ÜLKE/BÖLGE	DİNİ EĞİLİM
Avustralya	Düşüş	Ermenistan	Diriliş	Arjantin	Diriliş
Belçika	Düşüş	Azerbaycan	Diriliş	Brezilya	Diriliş
İngiltere	Düşüş	Belarus	Diriliş	Şili	Belirsiz (1)
Kanada	Düşüş	Bosna-Hersek	Diriliş	Çin	Diriliş
Danimarka	Belirsiz (1)	Bulgaristan	Diriliş	Hindistan	Düşüş
Finlandiya	Diriliş	Çek Cumhuriyeti	Diriliş	Meksika	Belirsiz (1)
Fransa	Düşüş	Estonya	Diriliş	Nijerya	Diriliş
Almanya	Düşüş	Macaristan	Diriliş	Güney Afrika	Diriliş
İzlanda	Düşüş	Kazakistan	Diriliş	Türkiye	Düşüş
İrlanda	Diriliş	Letonya	Diriliş		
İtalya	Diriliş	Litvanya	Diriliş		
Japonya	Belirsiz (1)	Polonya	Düşüş		
Hollanda	Düşüş	Rusya	Diriliş		
Yeni Zelanda	Düşüş	Slovakya	Diriliş	Ortadoğu	Diriliş (3)
Norveç	Düşüş	Slovenya	Diriliş	Güney Doğu/Asya	Diriliş (3)
Güney Kore	Durağan (2)	Tacikistan	Diriliş		
İspanya	Belirsiz (1)	Türkmenistan	Diriliş		
İsveç	Belirsiz (1)	Ukrayna	Diriliş		
İsviçre	Düşüş	Özbekistan	Diriliş		
ABD	Diriliş	Yugoslavya	Diriliş		
(1) Bu grupta yer alan ülkelerle ilgili veriler olmakla birlikte eğilim belirgin değildir. (2) Bu grupta yer alan ülkelerle ilgili veriler olmakla birlikte dini değişim belirgin değildir. (3) Bu grupta yer alan ülkelerle ilgili veriler olmamakla birlikte dini dirilişe dair güçlü belirtiler vardır.					

Tablo-15: Gelişmişlik Durumu Açısından Dini Değişim Eğilimi

Tablodan da anlaşılabileceği gibi OECD ülkeleri genel olarak dinsel gerileme kaydetmektedir. Burada ele alınan on sekiz OECD ülkesinden on bir tanesinde (ki bu rakam oransal olarak %61'e tekabül eder) dinsel gerileme baskın trend görünümündedir. Bunlardan sadece dört tanesinde (%22) dinsel diriliş belirtilerine rastlanmaktadır. Bu ülkeler Finlandiya, İrlanda, İtalya ve Amerika Birleşik Devletleri'dir. Geride kalan üç ülke (Danimarka, İspanya ve İsveç) için ise mevcut verilerden yola çıkarak net bir sonuca ulaşmak imkân dâhilinde değildir. Üstelik bu ülkelere ilişkin veriler yer yer birbirine zıt eğilimlere işaret etmektedir. Ele alınan ülkelere Rusya, eski Sovyetler Birliği ülkeleri ve eski Doğu Bloku ülkelerinin hemen hepsinde dinsel dirilişe işaret eden çok net veriler elde edilmiştir.¹⁷⁶ Polonya dışında on dokuz ülkenin tamamında dinsel diriliş yönünde bir değişimin yaşandığı gözlenmektedir.

Gelişmekte olan ülkelerin tecrübe etmekte olduğu dinsel değişimin yönünü belirlemede yardımcı olabilecek verilerin yetersiz oluşu, bu ülkeler hakkında net bir kanaate varmayı imkânsız kılmaktadır. Arjantin, Brezilya, Çin Halk Cumhuriyeti, Nijerya ve Güney Afrika gibi verilerin nispeten elverişli olduğu ülkelerde ise dinsel diriliş yönünde bir değişimin yaşanmakta olduğu gözlenmektedir. Bu ülkelerin nüfuslarına bakıldığında, bunların dünya siyasetinde ve uluslar arası politikada önemli bir demografik baskı unsuru oldukları görülmektedir. 2002 yılında Arjantin ve Brezilya'nın 215 milyona varan toplam nüfuslarıyla, 519 milyon olduğu tahmin edilen kıta nüfusunun %40'ını oluşturmaktadır.¹⁷⁷ Yine Nijerya ve Güney Afrika'nın nüfusu toplam Afrika nüfusunun %20'sini oluşturmaktadır. Çin halk Cumhuriyeti'nin nüfusu ise Asya kıtasının 1/3'ünü, dünya nüfusunun da 1/5'ini oluşturmaktadır. Hem nüfusları hem de bölgelerinin en aktif siyasal aktörleri olma özellikleri göz önüne alındığında, bu ülkelerin herhangi birinde ortaya çıkabilecek bir değişimin, bölge üzerindeki diğer ülkeleri de önemli ölçüde etkileyeceği kuşkusuzdur. Dolayısıyla bu ülkelerde ortaya çıkan değişimleri, bölgenin diğer ülkelerinden soyutlayarak tek başına değerlendirme konusu yapmak, sağlıklı sonuçlara götürmeyecektir. Yukarıdaki tabloya göre dinsel inanç, değer ve pratikler

¹⁷⁶ Assaf MOGHADAM: a.g.e., 41.

¹⁷⁷ World Factbook 2002, a.g.e.'den naklen Assaf MOGHADAM: a.g.e., 41.

Hindistan’da ve Türkiye’de gerileme yönünde değişim göstermektedir. Kullanılabilir verilerin olmayışı nedeniyle dini değişim eğilimi net olarak belirlenemeyen Ortadoğu ve Güney Asya’da ise kesin, kesif, güçlü ve kararlı bir dini dirilişin yaşandığı, başka kaynaklarca ortaya konmaktadır.¹⁷⁸

Verilerden net olarak ortaya çıkan sonuç, dini diriliş dalgasının özellikle eski Sovyet Bloku ülkelerinin büyük bir kısmını ve gelişmekte olan ülkelerin tamamına yakınına etkisi altına almış olduğudur. Bu itibarla ‘dini diriliş argümanı’ söz konusu bölgeler açısından büyük ölçüde desteklenmektedir. Ancak OECD ülkeleri söz konusu olduğunda, aksi yönde bir değişimin yaşanmakta olduğu gözlenmektedir. Dinsel değişimin gerileme formunda zuhur etmesi gelişmiş ülkelerin tamamı için söz konusu olmamakla birlikte, bu trendin OECD ülkelerinin çoğunluğu açısından geçerli olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak OECD ülkeleri arasında yer alan İtalya ve İrlanda gibi Katolik, Amerika Birleşik Devletleri gibi Protestan ülkelerin de bulunduğu göz ardı edilmemelidir.

4. Din – Devlet İlişkileri Açısından Dinsel Değişim Eğilimleri

Bundan önceki bölümde başlıca üç önemli unsurdan hareketle dinsel değişimin yönü belirlenmeye çalışılmıştı. Bu unsurlardan biri nüfus artışı ve din değiştirme olgularının işaret ettiği dini mensubiyetteki değişimler, ikincisi belirli bir bölgede bireylerin dini inanç, değer ve davranışlarında dönemsel olarak ortaya çıkan değişimler, üçüncüsü ise ekonomik gelişmişlik durumuna göre dini değişimlerdi. Analizler daha çok bireyler ve topluluklar düzeyinde yürütülmüş, dinsel değişimin kamu alanındaki ve/veya siyaset-devlet düzeyindeki görünümüne değinilmemişti. Bu bölümde işin içine siyasal örgütlenmenin en üst kurumu olan devlet de sokularak daha ileri çözümlemeler yapılacaktır.

“Siyaset” denen süreç ya da “siyasal” terimi ile nitelenen insan ilişkileri, kurumlar ve olgular birer toplumsal gerçekliklerdir. Siyaset terimi en genel olarak bireyler, toplumsal gruplar ya da sınıflar, uluslar ya da ulus toplulukları arasında iktidar uygulamasına ya da iktidar gösterisine konu olan karşılıklı etkileşim ya da

¹⁷⁸ Assaf MOGHADAM: a.g.e., 41.

ilişkiler toplamı olarak tanımlanabilir.¹⁷⁹ Bir başka ifadeyle siyasal olarak tanımlanan toplumsal sürecin özünde iktidar ilişkileri ile bu ilişkilerin somut kurumları (devlet, bürokrasi, egemenlik, siyasal örgütler) bulunmaktadır. İktidar ilişkileri ve kurumları ise çok açık bir nesnel gerçekten, toplumsal kaynakların paylaşımından doğmaktadır. İktidar ilişkileri ya da toplumsal kaynakların sosyal kesimler arasında nasıl dağıtılacağı, politik süreci ve bu sürecin öğelerini belirlemektedir. Herold Laswell'in deyimi ile toplumda "kimin, neyi ne kadar ve nasıl alacağını" belirleyen siyasal süreç ile din kurumu arasında doğal olarak sıkı bir ilişkiler ağı vardır.¹⁸⁰

Aslında din ile devletin insani kurumlar arasında çok güçlü ve köklü bir yeri vardır. Din ve devletin uygun bir şekilde birbiriyle nasıl ilişkilendirileceği sorusu eski dönemlerden beri tartışılmaktadır. Platon Yasalar adlı kitabında bu soruyu tartışırken, Ortaçağda Kral Henry IV ve Papa Gregory arasındaki çatışmanın temelini de bu soru oluşturmaktaydı.¹⁸¹ Din ile devlet arasındaki ilişkiler sorunu, siyasal düşünceler tarihinde olduğu gibi bugün de geniş tartışmalara konu olmuş ve olmaya devam etmektedir. Bu konu ile ilgili yaklaşımları dört gruba ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi dinin siyaset üzerindeki mutlak üstünlüğünü ilan eden ve sonuç itibarıyla de siyaseti dine sıkı bir şekilde tabi kılan yaklaşımdır. Ortaçağ Hristiyanlığına ait olan bu yaklaşım, *dinsel tasavvur* olarak nitelenmektedir. Çünkü bu yaklaşım ister Luther ve Calvin gibi titiz reformcular, ister Bodin gibi bir doğal din taraftarı, ister Bossuet gibi bir kilise adamı veya de Maistre gibi Katolik bir filozof söz konusu olsun, sonuçta genellikle dindar zihniyetin bir tasavvurudur. İkinci yaklaşım, tam tersine siyasetin din üzerindeki ağırlığını ve dolayısıyla dinin siyasete bağımlılığını ileri süren yaklaşımdır. Bu yaklaşım da *araçsal tasavvur* olarak nitelenmektedir. Çünkü bu yaklaşımda dini değişik gerekçelerden ötürü olduğu gibi ele almaktan ziyade, siyaset ve iktidarın bir aracı olarak telakki eden düşünürler vardır. Bu yaklaşımda bazen dinin öz değerini reddetmeksizin doğrudan doğruya devletin hizmetine koşmak söz konusudur. Machiavelli'nin ve bu konuda ihtiyatlı ve ılımlı

¹⁷⁹ Gencay ŞAYLAN: İslamiyet ve Siyaset (Ankara: V Yayınları, 1987), 13.

¹⁸⁰ Gencay ŞAYLAN: a.g.e., 14.

¹⁸¹ Stephen V. MONSMA ve J. Christopher SOPER: Çoğunluğun Meydan Okuması, Çev. Bilal Sambur (Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları, 2005), 1.

bir konum benimsemiş olan Montesquieu'nun durumu bu şekildedir. Bazen de daha radikal bir tarzda, dinin siyaset tarafından bütünüyle absorbe edilmesine imkân verecek derecede dini siyasete tabi kılma çabası söz konusudur. Bu konuda mutlak karakterde kuramlar geliştiren Hobbes ve Rousseau'nun tasarımları ve bir ölçüde farklılık arz etmekle birlikte Spinoza'nın konumu buna örnek teşkil etmektedir.¹⁸²

Dini mutlak anlamda siyasete tabi kılan bu yaklaşım, diğer bazı düşünce ekolleri tarafından aşırı ve tehlikeli bulunmuş ve ona tepki olarak bütün alanlarda, özellikle de siyasi ve dini alanlarda özgürlüğü sonuna kadar savunma kaygısının belirlediği bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım dini ve siyaseti birbirinden tamamen ayırmaya, bunların birbirine karşı bağımsızlıklarını vurgulamaya ve her birini yekdiğerinin vesayetinden kurtarmaya yönelmiştir. “*Liberal tasavvur*” şeklinde adlandırılan bu yaklaşım, bütün formlarıyla özgürlüğe derinden bağlı olan ve dinin öz değerine duyarlılıklarıyla bilinen John Locke, Benjamin Constant, Tocqueville ve Lemennais gibi düşünürler tarafından geliştirilmiştir.¹⁸³

Din-siyaset ilişkilerini ve dinin toplumdaki konumunu ele almanın son tarzı, *eleştirel tasavvur* olarak adlandırılan yaklaşım tarafından temsil edilmektedir. Bu yaklaşıma göre din-siyaset ilişkilerinin bağımlılık/egemenlik bağlamında ele alındığı klasik yaklaşımlar kadar, onları birbirinden tamamen ayırmaya yönelik teorik yaklaşımlar da yanılğı içindedir. Yaklaşım ılımlı veya radikal bir tavrın benimsenmesine göre, çifte bir anlamda eleştireldir. Bir yandan, artık modern toplumun ihtiyaçlarına uygun olmadıkları gerekçesiyle geleneksel dini formlar eleştirilmekte ve bu ihtiyaçları karşılamak için seküler esinli yeni bir din inşa etmeye çalışılmaktadır. Bu tasarım sadece Saint-Simon gibi ütöpik sosyalistler değil, Prouthon gibi anarşistler ve Comte gibi bilimsel sosyalistler için de geçerlidir. Öte yandan devletle kilisenin birbirinden ayrılmasının yetersizliğini ve dini formları yenilemenin işe yaramazlığını ileri süren eleştirel tasavvur, eleştirilerine daha radikal bir nitelik katarak, dinin insan

¹⁸² Maurice BARBİER: Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset, Çev. Özkan Gözel (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 15–16.

¹⁸³ Maurice BARBİER: a.g.e., 15.

türü için yabancılaştırıcı bir işlev görmesi nedeniyle tümüyle ortadan kalkması gereken ve tarihsel olarak zaten ortadan kalkması mukadder olan bir kurum olduğunu ileri sürmektedir. Bu yaklaşım, Gramsci'nin ayrıntılı ve incelikli çözümlemelerine esin kaynağı olan Marx ve Engels'in kuramıdır.¹⁸⁴

Din-devlet ilişkileri konusunu Batılı demokrasiler özelinde ele alan Monsma ve Soper¹⁸⁵ bu ülkelerde uygulanan kilise-devlet politikalarını üç model açısından irdellemektedirler. Birinci model kilise ve devletin katı bir şekilde birbirinden ayrılmasıdır. Bu modelin kökleri Aydınlanmanın toplum ve siyasetle ilgili görüşlerine kadar gitmektedir. Bu modelde din ve siyaset birbirinden tamamen ayrı insani faaliyetler olarak görülmekte ve her ikisinin mutlaka birbirinden ayrı tutulması gerektiği varsayılmaktadır. Bu model dini kişisel ve özel bir konu olarak görmekte ve onu kişisel tercih ve davranışa terk etmenin en iyi şey olacağını düşünmektedir. Din ve politika karıştırıldığı taktirde hem din hem de siyaset zarar görecektir. Devlet dini konularda tarafsız olmalıdır ve tarafsızlık ancak din ve siyasetin birbirinden uzak tutulmasıyla sağlanabilir.

İkinci model, bir önceki modelin zıttı olup, hakim bir konuma sahip resmi kilise modelidir. Bu modele göre devlet ve kilise ortak amaçlarını geliştirmek için bir işbirliği oluşturmuşlardır. Kilise ve devlet istikrarlı ve müreffeh bir toplumun dayandığı iki direk mesabesinde. Devlet kiliseye tanınma, barınma ve finansal destek sağlamaktadır. Buna karşılık kilise devlete meşruluk, gelenek ve kabul edilme atmosferini ulusal birlik ve amaçla beraber sunmaktadır. Günümüz modern demokrasilerinde politik istikrar ve dini zenginlik için kilise ve devletin işbirliği yapması zararsız oluşu bir yana, bu işbirliğinin daha ileri boyutlara taşınması gereklidir.

Üçüncü model plüralist ya da yapısalcı plüralist modeldir. Bu model topluma birbiriyle rekabet eden ya da birbirini tamamlayan kısımlardan oluşan bir birim olarak bakmaktadır. Eğitim, iş, sanat, aile, din ve hükümet toplumsal aktiviteler alanını oluşturmaktadır. Bu alanların hepsinin kendilerine özgü aktiviteleri ve sorumlulukları vardır. Faaliyet ve sorumluluklarını yerine

¹⁸⁴ Maurice BARBİER: a.g.e., 16.

¹⁸⁵ Stephen V. MONSMA ve J. Christopher SOPER: a.g.e., 10-13.

getirebilmek için otonomi ve özgürlüğe sahiptirler. Plüralist model liberal ayrımcılar gibi dini diğer alanlardan ayırmamakta ya da dinin diğer alanlarla çok az ilişkili olduğunu düşünmemektedirler. Plüralist model dinin hayatın bütünü üzerinde etkisi olduğunu kabul etmektedir. Plüralistler, dinden ayrı seküler perspektif ve inançların olduğunu ve bunların da toplumda din kadar önemli roller oynayabileceğinin farkındadırlar. Plüralist anlayışa göre idare toplumdaki farklı dini ve seküler dünya görüşleri arasında taraf olmayıp, hepsine eşit ve adil davranmaktadır. Burada adaletten kasıt, hiçbir dünya görüşüne avantaj ya da dezavantaj sağlamadan hepsine özgürlük verilmesidir.

Bu araştırmada din-siyaset ilişkileri bağlamında dinin siyasal yapı ve örgütlenme içindeki durumu ve bunun dönemsel değişimi, beş ayrı kriter açısından ele alınarak incelenecektir. Bunlar; 1- dini siyasal partilerin seçim performansları, 2- devletin resmi veya gayr-ı resmi bir şekilde belli bir din veya mezhep lehinde veya aleyhindeki politikaları, 3- devletlerin Anayasal belgelerinde dine atıfta bulunması, 4- devletlerin bir veya birkaç dine resmiyet atfetmesi ve 5- devletin yasal, siyasal ve anayasal düzeninin kısmen veya tamamen din hukukuna dayanmasıdır.

4.1. Dini Siyasal Partilerin Seçim Performansları

Dini yönelime sahip siyasal partilerin seçimlerde gösterdikleri performans, din kurumunun siyaset kurumu karşısındaki durumunu ortaya koymaya yardım eden çok önemli bir kriterdir. Araştırmayı dönem ve konu açısından sınırlandırmak için burada sadece temsil ettiği toplumsal kesimler ve programları itibariyle dinsel yönelimi öne çıkan siyasal partiler ele alınacak ve bunların 1990'lı yılların başından itibaren sergiledikleri seçim performanslarına bakılacak; bu partilerin temsil ettikleri dinden veya başka dinlerden üye kazanma konusundaki performansları dikkate alınmayacaktır.

Dini siyasi partiler devlet kurumu karşısındaki tutumları açısından genellikle iki gruba ayrılmaktadır. Birinci gruptakiler Ortadoğu'daki İslami ve Yahudi siyasal partiler olup, genellikle devletle çok karmaşık ve deruni, bazen de sembolik ilişkilere girmeye eğilimlidirler. Bunlar devletin siyasal düzen ve

yapısıyla yakından ilgili olup, genellikle kesin, kesif, katı ve sert bir ideolojiye sahiptirler. Kitleleri bu ideolojinin cazibesi ile kazanmaya ve mobilize etmeye çalışırlar. İkinci gruptaki dini siyasal partiler ise Avrupa'daki çeşitli Hıristiyan siyasal partilerdir. Bunlar daha çok değişik mezheplere mensup olan insanları cez p etme cabası içinde olup, genellikle din–devlet ayırımı ilkesini benimsemekte, devletin siyasal yapısı, düzeni ve ideolojisiyle pek alakadar olmamaktadırlar.¹⁸⁶ Bu partiler birçok açıdan sadece isim olarak (nominal) dini partidirler. Dolayısıyla bu araştırmada ismen dini olan partiler ele alınmayacak, sadece birinci gruptaki dini partilere yer verilecektir.

Dini yönelimi ile dikkat çeken siyasal partilerin seçim performanslarına ilişkin kanaatlere varırken çok dikkatli ve ihtiyatlı olmak gerekmektedir. Çünkü çok sayıda dini siyasal partinin yer aldığı Ortadoğu ve Kuzey Afrika gibi bölgelerde yapılan seçimler, çoğu zaman seçim öncesinde şiddet ve muhtelif korkutma yöntemleriyle manipüle edilmektedir. Örneğin Mısır'da hükümet, Şubat 1993'te Müslüman Kardeşler Örgütü'nün denetimine ve nüfuzuna karşı koymak için meslek birlikleriyle ilgili yasayı değiştirerek, birliklerin denetimini ele geçirmiştir.¹⁸⁷ Mısır yönetimi 1994 yılının Haziran ayında ise sadece şiddet kullanan hareketleri değil, birçok belediyede, meslek ve işçi birliklerinde, fakültelerde egemen duruma gelmiş bir hareketi de sıkıştırmaya yönelmiştir.¹⁸⁸ Mısır savcısı Müslüman Kardeşler Örgütü'nün rehberi Hamid Ebu Nasır'ın tutuklanmasını önce emretmiş, sonra bu emri geri almıştır. Dört ilde güvenlik güçleri yönetimi devirmek için komplo kurmakla suçlanan on bir örgüt üyesini tutuklamıştır.¹⁸⁹ Yine bu ülkede 29 Kasım Parlamento seçimleri öncesinde 25 kişi öldürülmüş ve Müslüman Kardeşler Örgütü ile bağlantısı olduğu düşünülen binin üzerinde eylemci tutuklanmıştır. Diğer ülkelerde de dini kimliğiyle bilinen siyasal partiler rejimin güven ve istikrarı açısından tehlike addedilerek ya kapatılmış ya da seçimlerden men edilmişlerdir. Cezayir'deki İslami Selamet Cephesi bunun örneklerindendir. Bu parti Haziran 1997 yılında yapılan

¹⁸⁶ Assaf MOGHADAM: a.g.e., 43.

¹⁸⁷ John L. ESPOSITO ve VOLL John O.: İslam ve Demokrasi, Çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998), 267.

¹⁸⁸ Chris HEDGES: "Egypt Begins Crackdown on Strongest Opposition Group", New York Times (12 June 1993)'ten naklen John L. ESPOSITO ve VOLL John O.: a.g.e., 268.

¹⁸⁹ "Security Girds for Post-Militant Political Order", Middle East Times (6-12 June 1992)'den naklen John L. ESPOSITO ve VOLL John O.: a.g.e., 268.

Parlamento seçimlerine sokulmamıştı. Diğer bazı dini siyasi partiler ise seçimleri boykot kararı alarak, siyasal sisteme ve seçmenlerine farklı bir mesaj verme yolunu seçmişlerdir. Örneğin Ürdün’de Müslüman Kardeşler Örgütü 1997’deki Temsilciler Meclisi seçimlerini boykot etmiştir.¹⁹⁰ Bütün bu örnekler, dini bir partinin oylarında belli bir zaman aralığında veya dönemsel olarak meydana gelebilecek azalma veya artışların, o partinin zayıflamakta veya güçlenmekte olduğuna delil teşkil edemeyeceğini açık bir şekilde göstermektedir.

İslam dünyasında seçimlerin önceden planlanması, yönlendirilmesi ve istismar konusu olması dışında, temsil hüviyetini kazananların temsilcisi oldukları kesimlerin çıkarlarını siyasal alana taşımak, tartışmak ve savunmak yerine, otoriter liderlerin icraatlarını onaylama fonksiyonu gördükleri bilinmektedir. Bunun en önemli nedeni demokrasinin kavram, kurum, değer ve davranış örüntülerinin yeterince yerleşmemiş olması, demokrasi tarihinin İslam dünyasında batılı tarzdan çok farklı bir seyir izlemiş olmasıdır. El Cabiri’nin de işaret ettiği gibi, Arap dünyası uzun tarihi boyunca demokrasiyi Avrupa’da bir fikir ve kurum olarak ortaya çıkaran koşul ve gelişmelerin aynısını yaşamamıştır. Aksine Arap dünyası bir bütün olarak veya parçalar halinde başlangıcından itibaren entelektüel, siyasal ve toplumsal bir sistem olarak demokrasiye götüren koşullardan tamamen farklı, kendine özgü koşul ve ortamlarda yaşamıştır.¹⁹¹ Arap – İslam medeniyetinde yönetim, asla değişmeyen, bireysel yönetim temeline dayalı bir etkinlik olmuştur. Yönetici ister halife, ister kral, isterse emir olsun; yönetimi ya rıza ve biatla, ya da kaba kuvvet ve baskıyla ele geçiren her zaman bireysel yönetim olmuştur. Bu fenomen, Arap fikri, vicdani ve dini yapısında, ideal yönetim örneğinin adil müstebit, yani zulmetmeyen, Şûra’da çıkan kararı uygulamakla yükümlü olmasa da önemli ve büyük işlerde danışan tek kişi şeklinde kökleşmiştir. Daha öz bir ifadeyle, Arap tarihinde tek kişinin otoritesini sınırlamak, kayıtlamak veya denetlemek için bir mücadele verildiğine tanık olunmamıştır. Onun baskısını hafifletmenin mümkün tek koşulu, dini ve ahlaki engeldir. Bu nedenle İslam literatürü nasihat’ül – mülük (krallara öğütler) diye bilinen formun ötesine geçmemiştir.¹⁹²

¹⁹⁰ Assaf MOGHADAM: a.g.e., 43.

¹⁹¹ Muhammed El CABİRİ: Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, Çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 118.

¹⁹² Muhammed El CABİRİ: a.g.e., 119-120.

Arap-İslam ülkelerinin siyasal hayatındaki siyasal kurumların güdüklüğü kendisini en çok seçimlerde hissettirmektedir. Çoğu demokratik olmayan siyasal kültürden kaynaklanan nedenlerle, bu ülkelerde seçimler ya düzenli olarak yapılmamakta ya zaman zaman askıya alınmakta ya da seçimlerin sonuçları kaybeden kesimler tarafından hazmedilememektedir. Ortadoğu ülkelerindeki dini siyasi partilerin seçim performansları da buna bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Bazı partiler seçimlerde başarı gösterirken, bazıları gerileme kaydetmektedirler. Bazılarının seçim performansları ise veri eksikliğinden dolayı net olarak izlenememektedir.

4.1.1. Seçimlerde Başarı Kaydeden Dini Partiler

50 temsilcinin bulunduğu Kuveyt Halk Meclisi'nin üyelerini belirlemek için 1990'lı yıllarda üç seçim yapılmıştır. 6 Ekim 1992 yılında yapılan ilk seçimde, seçme hakkı nüfusun %13'ü ile sınırlıydı. Mevzuatın siyasal partileri yasaklamış olmasından dolayı, temsilciler herhangi bir dini veya siyasi kimlik taşımamaktaydı. 1992 seçimlerinde meclise seçilen temsilcilerden 19 tanesi (%38) İslami gruplara yakın durmaktaydı. 1996 yılının 8 Kasım'ında yapılan ikinci seçimde İslamcılar Halk Meclisi'nde 16 sandalye (%32) ele geçirmişlerdi. Temmuz 1999'da yapılan seçimlerde ise İslamcıların kazandıkları sandalye sayısı 20'ye (%40) yükselmiştir.¹⁹³

Fas'ta Haziran 1993'ten bu yana üç tane parlamento seçimi yapılmıştır. Bu seçimlerin ilk ikisinde İslamcılar kayda değer bir başarı gösterememişlerdir. 2002 yılının Eylül ayında yapılan seçimlerde ise İslami Adalet ve Kalkınma Partisi 325 sandalyeli Temsilciler Meclisi'nde 42 (%13) temsilci elde etmiştir. Aynı yıl içinde iki ülkede (Türkiye ve Pakistan) dini siyasal partiler ezici bir seçim zaferi kazanmışlardır. Aslında Türkiye'de dini yönelime sahip siyasi partiler 1990'lı yıllar boyunca dikkat çekici başarılar kaydetmişlerdir. Örneğin Refah Partisi Ekim 1991 seçimlerinde oyların %17'sini almıştı. Aynı parti bir sonraki seçimlerde 550 sandalyeli Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde 158 milletvekili kazanarak koalisyonun büyük ortağı sıfatıyla hükümeti kurmuştu. Bu parti 1998

¹⁹³ Assaf MOGHADAM: a.g.e., 44.

yılının Ocak ayında Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır.¹⁹⁴ Fazilet Partisi ise 18 Nisan 1999 seçimlerinde oyların %20'sini alarak 111 milletvekili kazanmış, 1999 yılının Mayıs ayında Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı tarafından "laiklik karşıtı eylemlerin odağı haline geldiği" ve "kapatılan Refah Partisi'nin devamı olduğu" gerekçesiyle açtığı kapatma davası sonucunda 12 Haziran 2001'de kapatılmıştır.¹⁹⁵ Yine Türkiye'de 3 Kasım 2002 yılında yapılan seçimlerde Adalet ve Kalkınma Partisi oyların %34'ünü alarak, parlamentoya 363 milletvekili sokmuştur.¹⁹⁶ Pakistan'da ise 2002 yılında yapılan parlamento seçimlerinde altı tane dini fraksiyonun koalisyonundan oluşan ittifak beklenmedik bir zafer elde etmiştir. Bu ittifak 342 sandalyeli parlamentoda 69 milletvekili elde ederek, Pakistan Ulusal Meclisi'nde üçüncü büyük parti konumuna gelmiştir. Pakistan'da bundan önceki hiçbir seçimde İslamcı partiler dokuz taneden fazla milletvekili kazanamamışlardı. İslamcı ittifak, bunun dışında Pakistan'ın dört büyük ilinden ikisinde çoğunluğu elde etmiştir.¹⁹⁷

4.1.2. Seçimlerde Düşüş Kaydeden Dini Partiler

Dini kimliğe sahip siyasal partiler her ülkede ve her dönemde seçim başarıları elde etmemişlerdir. Örneğin Yemen'de İslami Partiler seçimlerde düzenli bir şekilde gerileyen bir trend izlemişlerdir. Bu ülkede köktendinci İslah Partisi Nisan 1993 seçimlerinde oyların %20'sini alarak 301 sandalyeli temsilciler meclisinde 62 sandalye kazanırken, Nisan 1977 seçimlerinde oyların ancak %18'ini alarak mecliste 55 sandalye kazanabilmiştir.¹⁹⁸ Dini partilerin seçimlerde gerileme kaydettiği diğer bir örnek Ürdün'dür. Bu ülkede İslamcı partiler 1980–1997 yılları arasında yapılan seçimlerde hep düşüş kaydetmişlerdir. Ancak şu gerçeği de dikkate almak gerekir ki bu ülkede Müslüman Kardeşler Örgütü'ne bağlı İslami Eylem Cephesi, Kasım 1997 seçimlerini boykot etmişti. Meclisi 80 milletvekilinden oluşan Ürdün'de, İslamcı siyasal partiler 1956 yılından beri çok partili seçimlerin ilk kez yapıldığı Kasım

¹⁹⁴ "4. Parti de Kapatıldı", Yeni Şafak Gazetesi (23 Haziran 2001), 7.

¹⁹⁵ Aynı yer.

¹⁹⁶ "Türkiye Seçimini Yaptı", Milliyet Gazetesi (04 Kasım 2002), 1.

¹⁹⁷ Jessica STERN: Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill (New York: Harper Collins, 2003)'ten naklen Assaf MOGHADAM: a.g.e., 45.

¹⁹⁸ Assaf MOGHADAM: a.g.e., 45.

1989 yılında oyların %41'ini (33 milletvekili) alırken, 1993'te %20'sini (16 milletvekili), Kasım 1997'de ise %15'ini (12 milletvekili) alabilmişlerdir.¹⁹⁹

Dini siyasal partilerin seçimlerde gerileme kaydettikleri bir diğer ülke Cezayir'dir. Bu ülkede 1990'lı yılların başında İslami Selamet Cephesi (FIS), hem belediye, hem bölge hem de ulusal seçimlerde büyük başarı elde etmişti. Bu parti Haziran 1990'da yapılan belediye ve bölge seçimlerinde oyların %53'ünü almıştı. Aralık 1991'de yapılan ulusal seçimlerde ise oyların %43'ünü alarak 430 sandalyeli parlamentoda 188 milletvekili kazanmıştı. İslami Selamet Cephesi Haziran 1997 seçimlerinden önce kapatılmış ve iki küçük İslamcı parti sandalyelerin %27'sini almıştı. İslamcı partiler Cezayir'de bundan sonraki seçimlerde de gerilemeye devam etmişlerdir. Örneğin Mayıs 2002 seçimlerinde ılımlı İslah Partisi ve Barışçı Toplum Hareketi birlikte milletvekillerinin ancak %20'sini alabilmişlerdi.²⁰⁰

4.1.3. Seçim Performansı Belirsiz Olan Dini Partiler

Dini kimlikli siyasal partilerin seçim performanslarının belirsiz olduğu ülkeler de vardır. Örneğin Endonezya'da dini/İslami duyarlılığı ile bilinen Birleşik Kalkınma Partisi'ne olan kitle desteği, 1992 ile 1999 yılları arasında önemli ölçüde değişmiştir. Bu parti 1992'de sandalyelerin %16'sını kazanırken, 1997'de %21'e yükselmiş, ancak 1999'da %18'e gerilemiştir.²⁰¹

İsrail siyasal hayatında değişik dinsel derecelerde ve farklı etno-dinsel arka plana sahip çeşitli dini siyasal partiler seçimler için yarışma halindedirler. Bu partilerin tümü bu araştırmadaki "dini parti" nitelemesine uygun düşmektedir. Bu ülkede 1992 seçimlerinde dini partiler toplam oyların %13'ünü alarak 120 sandalyeli İsrail parlamentosunda (Knesset) 16 milletvekili kazanmışlardır. Bu partiler 1996 seçimlerinde %19 ve 1999 seçimlerinde %23

¹⁹⁹ Assaf MOGHADAM: a.g.e., 45.

²⁰⁰ Assaf MOGHADAM: a.g.e., 45.

²⁰¹ Assaf MOGHADAM: a.g.e., 45.

oy oranıyla gözle görülür bir gelişme kaydetmişlerdir. Ancak aynı partiler 2003 seçimlerinde düşüş kaydederek %18'de kalmışlardır.²⁰²

Bazı ülkelerde seçimlerin düzenli olarak yapılmamasından dolayı, bu ülkelerdeki dini partilerin seçim performanslarını izlemek güç olmaktadır. Örneğin Filistin'de Flitsin Yasama Meclisi seçimleri en son 20 Ocak 1996'da yapılmıştır. Bu seçimde dini/İslamcı partiler 88 sandalyeli mecliste dört milletvekili elde etmişlerdir. Bahreyn'de ise yaklaşık 30 yıldan beri ilk kez Ocak 2002'de yapılan parlamento seçimlerinde İslamcılar 40 sandalyeli mecliste 19 milletvekili kazanmışlardır.²⁰³

4.2. Devletin Belli Bir Dine Yönelik Ayrıcalıklı Tutumu

Devletlerin belirli bir dinin veya mezhebin lehinde veya aleyhinde tutum takınmasının birçok yolu ve karmaşık şekilleri vardır. Bunlardan en çok dikkat çekenleri siyasal ve finansal desteklerdir. Aslında devletin belli bir dünya görüşüne, dine, ideolojiye veya bunlara angaje olan gruplara yönelik tavrını net olarak belirlemek her zaman mümkün değildir. Bu daha çok gözlemcinin durduğu yere ve bakış açısına göre değişmektedir. Örneğin Türkiye'de 12 Eylül 1980 yılında yapılan askeri darbeyi hemen hemen her grup kendisine yapılmış bir müdahale olarak değerlendirmiştir. Bu darbenin görünürdeki en büyük gerekçelerinden biri Milli Selamet Partisi tarafından düzenlenen ve laikliği ihlal ettiği söylenen ünlü Konya mitingiydi.²⁰⁴ Buna bakarak darbenin İslamcılara karşı yapıldığı düşünülebilir. Ancak 12 Eylül darbesi ile gelen askeri rejimin, İslamcı akımların politik içeriğine yönelik yaklaşımlarına bakıldığında, örneğin milli-manevi değerler ile örf ve adetlerin güçlendirilmesine yönelik politikaları göz önüne alındığında, tam aksi bir eğilimin söz konusu olduğu ileri sürülmektedir.²⁰⁵ Oysa finansal destek çok daha somut ve rakamlara dayalı olması nedeniyle daha kolay izlenebilme ve ölçülebilme özelliğine sahiptir. Bu nedenle burada özellikle kamu kaynaklarının dinsel partilere tahsisine yer verilecektir.

²⁰² Assaf MOGHADAM: a.g.e., 45.

²⁰³ Assaf MOGHADAM: a.g.e., 45.

²⁰⁴ Gencay ŞAYLAN: a.g.e., 61.

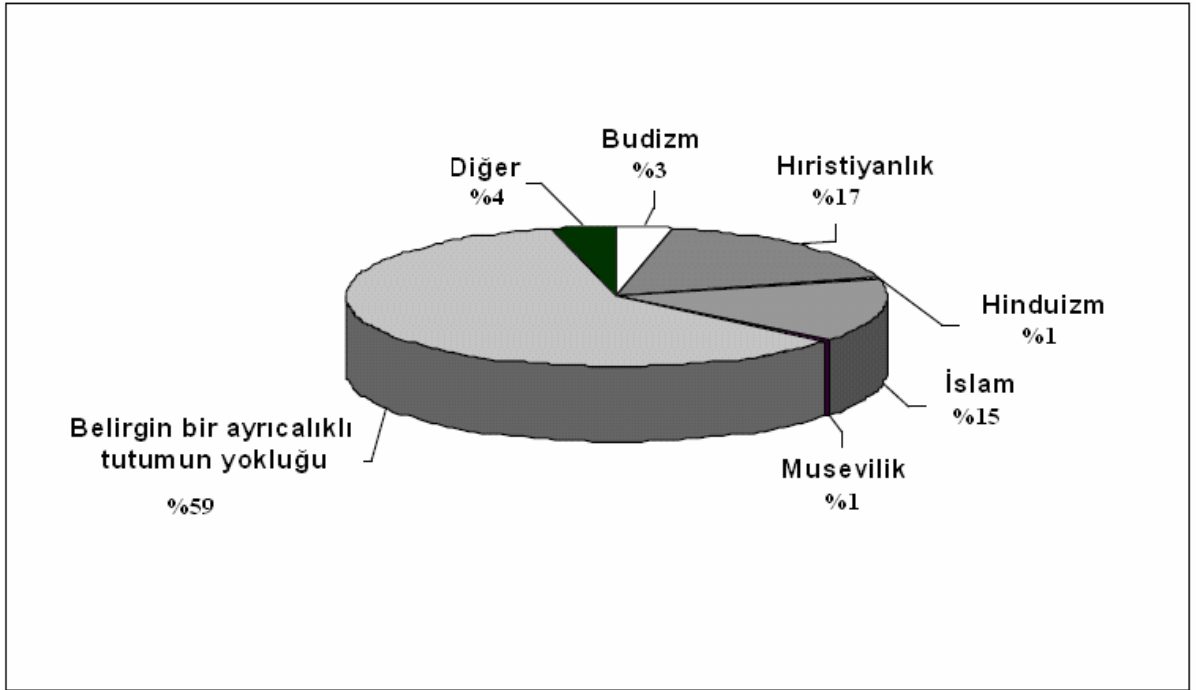
²⁰⁵ Gencay ŞAYLAN: a.g.e., 62.

Dini kurumların formel ya da informal bir çok biçimi olabilmektedir. Formel dini kurumların olduğu yerde devlet sahip olduğu din-devlet ilişkisi modeline göre dini kurum karşısında farklı tavırlar almaktadır. Bu açıdan devletin, dini kurumlarla arasına kesin bir mesafe koyması kadar, belirli din veya dinlere destek sağlaması da mümkündür. Yine kendini tamamen dinin hizmetine adanması kadar, hiçbir dini gruba göz açtırmaması da ihtimal dahilindedir. Devlet belirli bir dini ya da mezhep grubunu desteklerken diğer dini gruplara toleranslı bir tavır içinde de olabilir. Dini kurum yapısının informal olduğu yerde devlet bir kilisenin yanında olabilir ve kilise de var olan politik düzeni destekleyebilir. Fakat bu iki durumun gerçekleşmesinde formel ve yasal şartlar etkili olmayıp, bir dinin ya da geleneğin kültürel ve sayısal ağırlığı gibi informal nedenler etkili olmaktadır. Din kurumuna tek bir eğilim hakim olabileceği gibi, çoklu bir sistem de söz konusu olabilir. Din kurumunun çoklu bir yapıya (farklı din ve inanış biçimlerinin ve bunlara dayalı örgütlerin bol miktarda olduğu yapı) sahip olduğu durumlarda devlet tek bir dini kurum yerine birçok dini kurumun lehine bir tavır almakta ve onların hepsiyle çalışma yoluna gitmektedir. Burada devlet belirli bir dinin yanında yer almayıp, genele hitap eden bir dini geliştirmeyi arzulamaktadır.²⁰⁶

Burada din kurumuna devlet tarafından destek sağlanmasına ilişkin olarak kullanılan veri ve şekiller, U.S. State Department'ın Demokrasi, İnsan Hakları Ve Emek Bürosu tarafından yayınlanan "2002 Uluslararası Dinsel Özgürlük Raporu"nu²⁰⁷ baz alan Moghadam'dan elde edilmiştir. Bu rapor, 185'den fazla ülkede dini özgürlüğün durumunu çeşitli kriterler açısından ortaya koyan bilgiler içermektedir.

²⁰⁶ Stephen V. MONSMA ve J. Christopher SOPER: a.g.e., 11-12.

²⁰⁷ "International Religious Freedom Report 2002", Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, U.S.Department of State, 07 Ekim 2002.



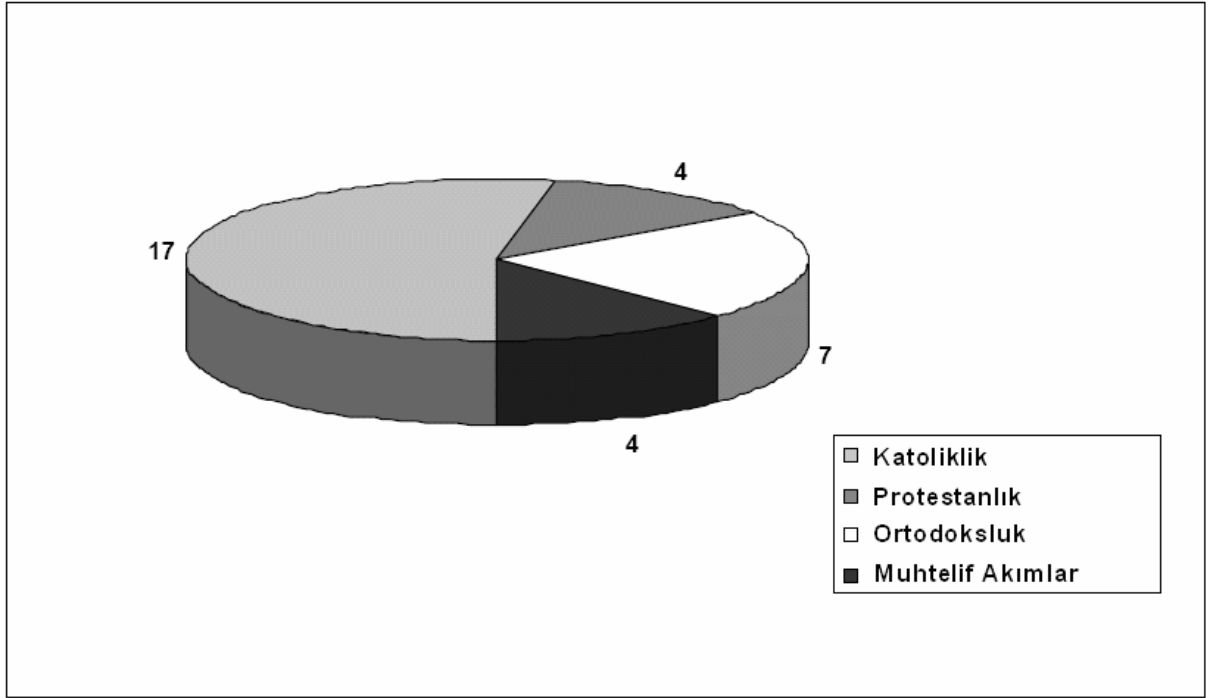
Şekil-1: Devletin Belirli Bir Dine Yönelik Ayrıcalıklı Tutumu

Şekil-1’de de görüldüğü gibi, dünya devletlerinin %59 gibi büyük bir çoğunluğu belli bir dine belirgin bir şekilde finansal destek sağlamamaktadır. Böyle bir desteği en çok gören din %17’lik bir oranla Hristiyanlık’tır. İkinci sırada %15 düzeyinde devletten finansal destek gören İslam dini yer almaktadır. Daha sonra sırayla %3 seviyelerinde devletten finansman desteği gören Budizm, %1 düzeyinde desteklenen Hinduizm ve Musevilik gelmektedir.²⁰⁸

“Diğer dinler” kategorisinde yer alan ülkeler Afganistan, Japonya, Meksika, Nijerya, Pakistan ve Somali’dir. Bu ülkelerde devletin belli bir dine sağladığı finansal destek %4 dolayındadır. Söz konusu ülkelere Japonya’da diğer ülkelere farklı olarak Budizm ve Şintoizm olmak üzere iki din desteklenmektedir. Meksika’da devletten finansal destek gören din, Hristiyanlık’tır. Somali’de Müslümanların çoğunluğu oluşturduğu bölgelerde İslam dini desteklenirken, Nijerya’da çoğunluğu oluşturdukları bölgelere göre İslam ve Hristiyanlık destek görmektedir. Bu kategoride yer alan ülkelere Pakistan ve Afganistan’da mevcut yönetimlerin belli bir dini desteklemeye yönelik tutumları net değildir.²⁰⁹

²⁰⁸ Assaf Moghadam, a.g.e., 47.

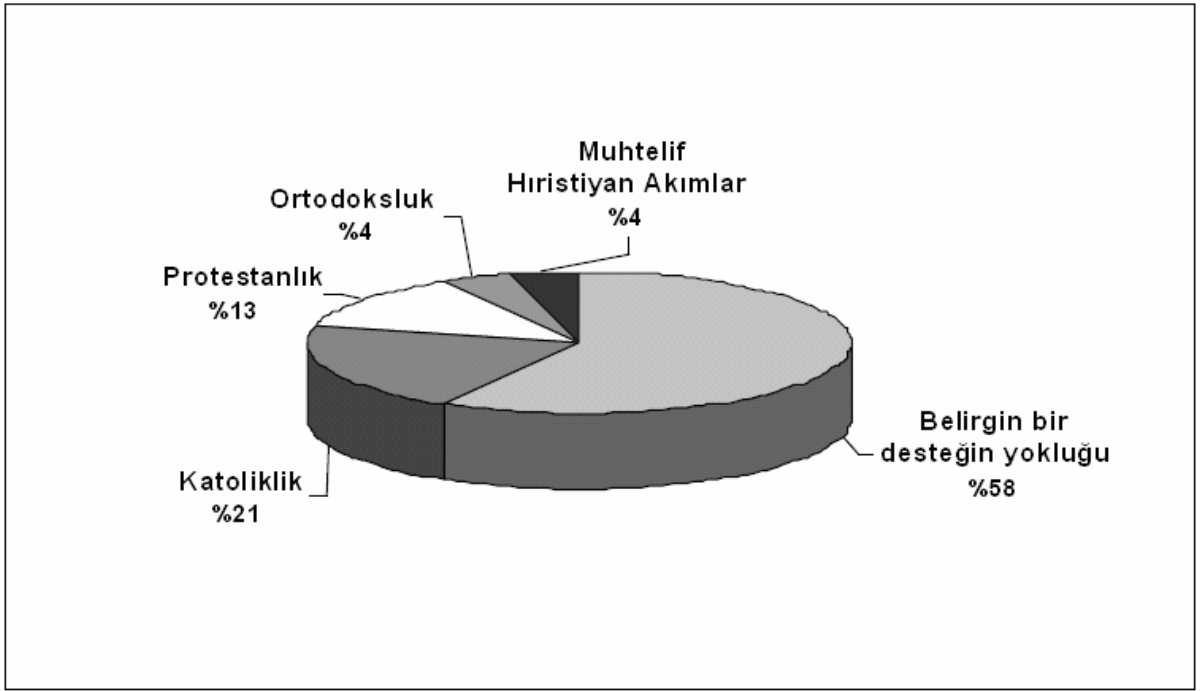
²⁰⁹ Assaf Moghadam, a.g.e., 47.



Şekil-2: Devletin Hristiyan Mezheplerine Yönelik Desteği

Şekil-2, Dünya üzerindeki muhtelif ülkelerde devletten finansal yardım gören Hristiyanlık mezheplerinin desteklenme durumlarını göstermektedir. Belli başlı 32 ülkedeki durumu ortaya koyan bu şemaya göre en yüksek düzeyde devlet desteği gören mezhep, 17 tane ülkeden yardım gören Katolikliktir. Toplam 7 ülkede devlet desteği gören Ortodoksluk mezhebi ikinci sırayı alırken, Protestanlık mezhebi ile muhtelif Hristiyan akımlar 4'er ülkede devletten finansal destek görmüşlerdir.²¹⁰

²¹⁰ Assaf Moghadam, a.g.e., 48.



Şekil-3: Batı Avrupa'da Devlet Desteği Gören Hristiyan Mezhepler

Şekil-3 Batı Avrupa ülkelerinde dinin veya dini mezheplerin desteklenme düzeylerini göstermektedir. Şekilde de görüldüğü gibi Batı Avrupa ülkeleri belli bir dine veya mezhebe ayrıcalıklı davranmaya eğilimli değildir. Söz konusu ülkelerde bu tavır %58 gibi yüksek bir oranla net bir şekilde ortaya konmuştur. Devletler tarafından ayrıcalıklı bir statüye layık görülen mezheplerin başında %21'lik bir oranla Katolik mezhebi gelmektedir. Bu mezhebe finansman desteği sağlayan belli başlı ülkeler İtalya, Malta, Monako, San Marino ve İspanya'dır. İkinci sırayı devletten %23 oranında finansman desteği gören Katolik mezhebi almaktadır. Bu mezhebe devlet desteği sağlayan ülkeler Almanya, İzlanda ve Norveç'tir. Örneğin Almanya'da Evanjelik-Luteryen Kilisesi, yönetim tarafından desteklenen tek kilise olma özelliğini taşımaktadır. İzlanda'da ise Evanjelik - Luteryen Kilisesi'nin 146 yöneticisinin maaşları direk olarak devlet tarafından ödenmektedir. Norveç'te ise Evanjelik- Luteryen Kilisesi devletten dolaysız destek görmekte kalmamakta; Norveç Kralı ve kabine üyelerinin yarısından çoğu Anayasada devletin resmi dini olarak tanımlanan Evanjelik - Luteryen mezhebine üye olması zorunluluğu getirilmektedir.²¹¹

²¹¹ Assaf MOGHADAM: a.g.e., s., 49.

Almanya’da hukuk sistemi kiliselere imtiyazlı bir statü tanımaktadır. Kiliselerin ekonomik ve sosyal önemi bunu çok açık bir şekilde göstermektedir. Bu özel yapılanma, reformun izini taşıyan modernleşme sürecinin ve İkinci Dünya Savaşı’nın ertesinde kiliselerin sahip olduğu otoritenin bir sonucudur.²¹² Belçika’da resmen tanınmış olan dinler, din görevlilerinin maaşlarının devlet tarafından ödenmesi, kiliselerin varlıklarını yönetmekle görevli olan yönetimlere sivil kişilik kazandırma, dini aktivitelere bağlı bütçe açıklarının devletçe ödenme zorunluluğu, halk tarafından finanse edilen ordu ve hava alanlarında, hapisanelerde, hastanelerde küçük ibadet yerlerinin bulunması, radyo ve televizyonlarda dini program yapma hakkı gibi imtiyazlardan yararlanmaktadırlar.²¹³

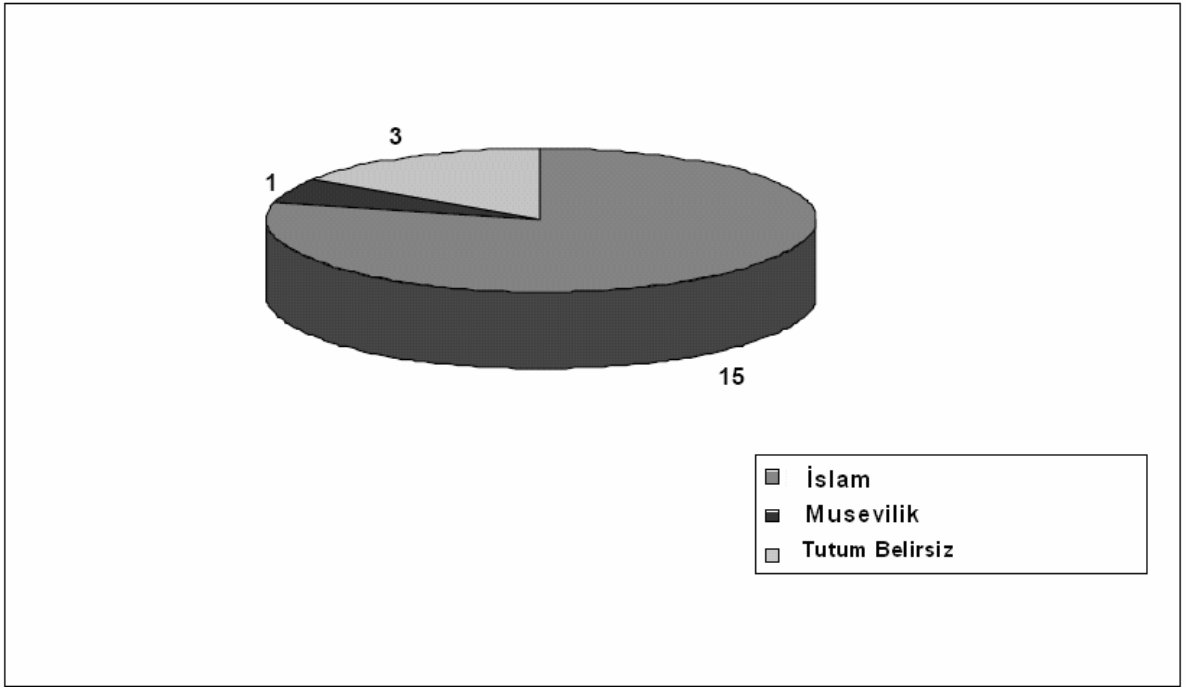
Danimarka’da resmen tanınan dini grup ve cemaatler (Protestanlar, Ortodokslar, Katolikler, Yahudiler, Kurtuluş Ordusu, Yehova Şahitleri, Mormonlar, Bahailer ve Sihler), sivil hayatta geçerli bazı dini ayinleri (nikah gibi) yapma hakkına sahiptirler. Bu cemaatlerin din adamları Luther Kilisesi’nin papazlarının sahip oldukları haklara benzer haklara sahip olmakla birlikte, bu cemaatler etkinliklerini devlet yardımı almaksızın yürütmektedirler.²¹⁴ Yunanistan’da Ortodoks Kilisesi devlet tarafından resmi olarak desteklenmektedir. Bu ülkede faaliyet gösteren diğer kiliseler öz kaynaklarıyla yetinmek zorunda kalırken, Yunan Ortodoks Kilisesi devletten azami derecede finansal destek görmektedir. Şekil-3’te “diğer dinler” kategorisinde yer alan ülkelerden İsviçre’de, geleneksel Hristiyan Mezheplerden en az bir tanesi devlet tarafından finansal açıdan desteklenmektedir.²¹⁵

²¹² Jean M. OUEDRAOGO: “Almanya’da Kiliseler ve Devlet: Sekülerleşmiş Bir Toplumun Zor Laikleşmesi”, Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik, Haz. Jean BAUBEROT, Çev. Fazlı ARABACI (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2003), 43–59.

²¹³ Jean P. MARTİN: “Belçika: Laik-Dindar Çatışmasından Kurumsal Çoğulculuğa”, Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik, a.g.e., 59-73.

²¹⁴ Jean BAUBEROT: “Danimarka: Laikleşmeksizin Sekülerleşme”, Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik, a.g.e., 73-83.

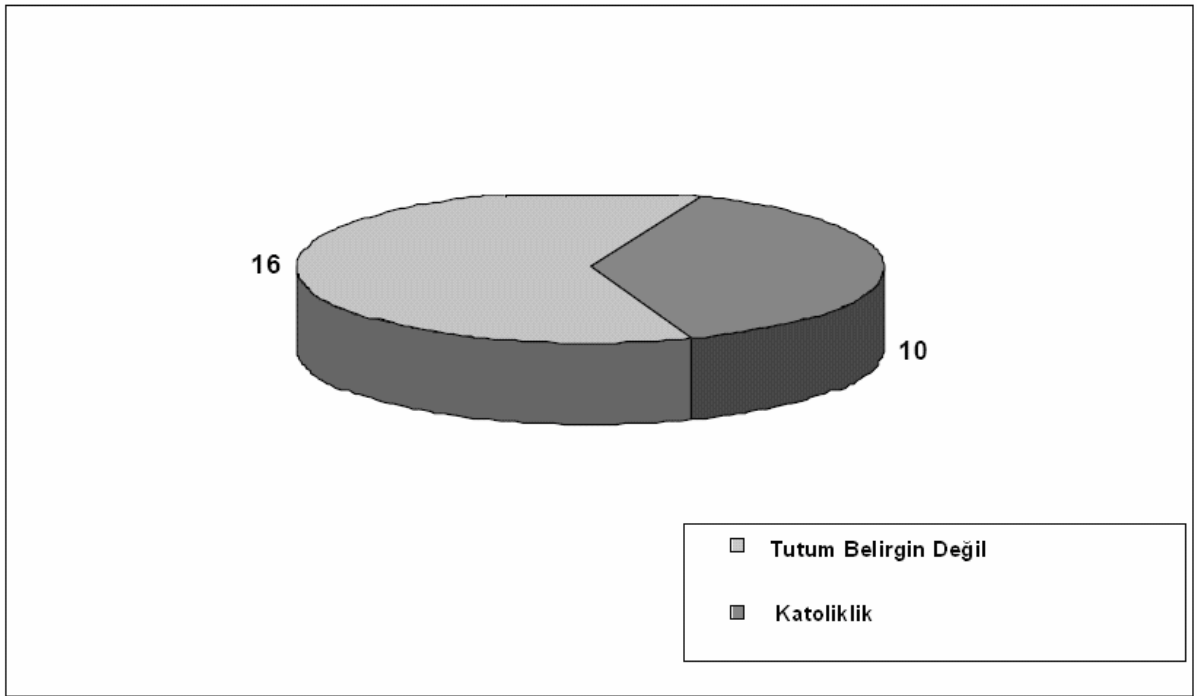
²¹⁵ Assaf MOGHADAM: a.g.e., s., 50.



Şekil-4: Ortadoğu Ve Kuzey Afrika’da Dinlerin Devlet Nezindeki Ayrıcalıklı Konumu

Şekil-4’te de görüldüğü gibi İslam dini Ortadoğu’da ve Kuzey Afrika’da devletlerden güçlü bir destek görmektedir. İslam dini bu kategoride yer alan 19 ülkeden 15 tanesinde devletlerden politik ve finansal destek sağlamaktadır. İhmal edilebilir bir düzeyde olmakla birlikte, İslam dininin ayrıcalıklı bir muamele görmediği veya bu ayrıcalığın belirgin olmadığı belli başlı dört ülke vardır. Bunlardan biri Museviliğe ayrıcalık tanıma eğilimi belirgin olan İsrail, diğerleri ise Lübnan ve Fas’tır.²¹⁶

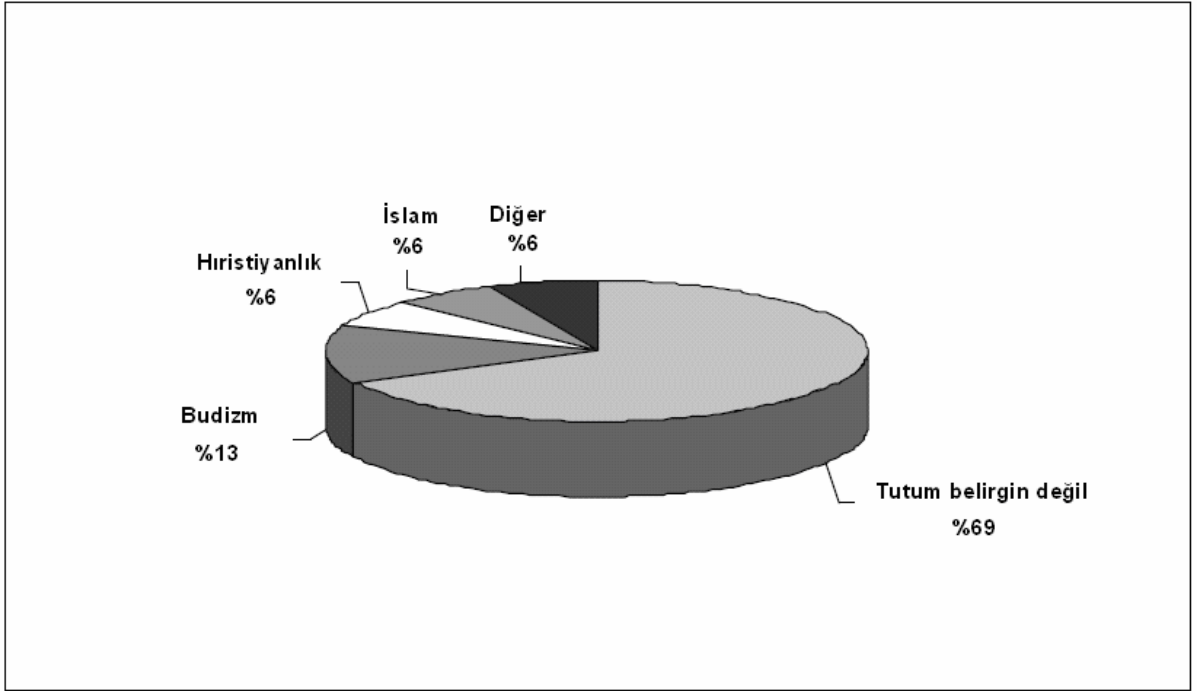
²¹⁶ Assaf MOGHADAM: a.g.e., s., 50.



Şekil-5: Latin Amerika’da Dinlerin Devlet Nezdindeki Ayrıcalıklı Konumu

Şekil-5, Latin Amerika ülkelerinin 2002 yılındaki dine yönelik tutumlarını göstermektedir. Bu kategoride yer alan 26 Latin Amerika ülkesinden 16 tanesi belli bir dine ayrıcalık tanımaya eğilim göstermezken veya ayrıcalık tanımaya yönelik net bir tavır sergilemezken, geri kalan 10 tanesi geleneksel Hristiyan mezheplerinden Katolikliği destekler görünmektedir. Bu ülkelerden belli başlıları Arjantin, Bolivya, Şili, Kolombiya ve Venezüla’dır. Belli bir dini veya mezhebi desteklemeye yönelik devlet tavrının belirgin olmadığı ülkeler ise Brezilya, Ekvator, Paraguay ve Uruguay’dır. Bunlardan örneğin Brezilya’da bir devlet dini veya devletçe desteklenen herhangi bir din olmadığı gibi, bu ülkede vatandaşların dinsel gruplara üye olma yükümlülükleri de yoktur; hukuk sistemi inanca dayalı ayrımcılıkları açıkça yasaklamıştır.²¹⁷

²¹⁷ Assaf MOGHADAM: a.g.e., s., 51.

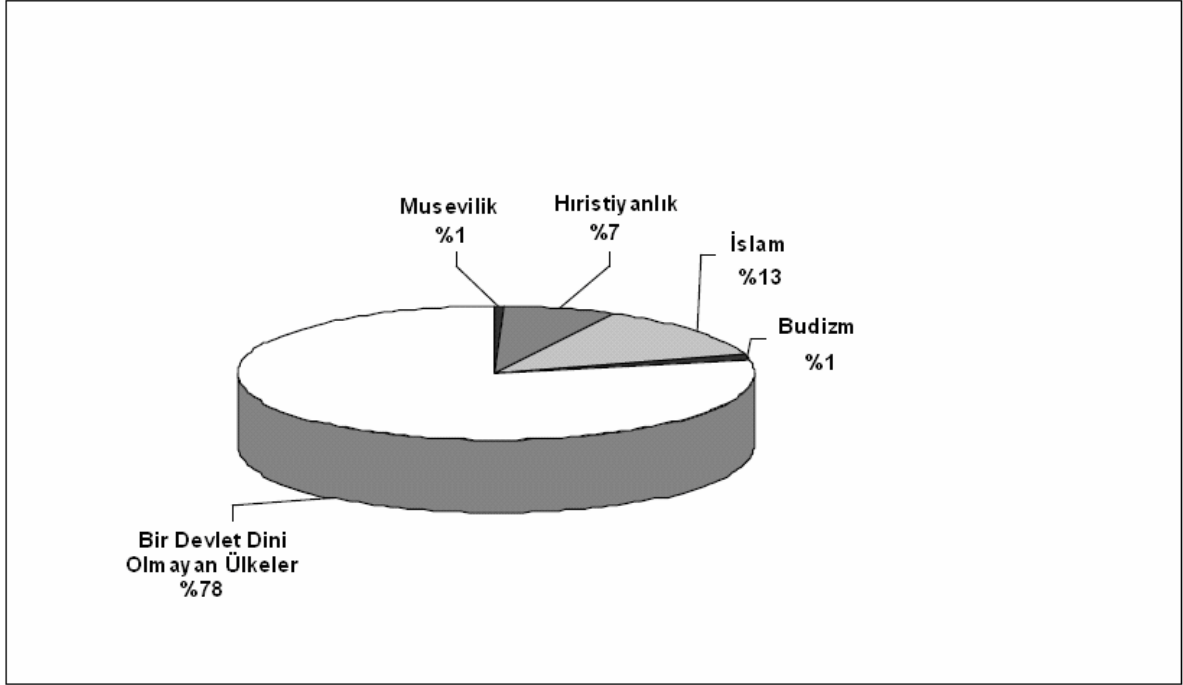


Şekil-6: Asya’da Dinlerin Devlet Nezdindeki Ayrıcalıklı Konumu

Şekil- 6, Doğu Asya ülkelerinde devlet tarafından finansman desteği gören dinleri göstermektedir. Bu bölgede belli bir dine ayrıcalık tanımaya yönelik devlet tavrı var olmakla birlikte, bu konuda herhangi bir dinin diğerlerinden aşırı derecede özel muamele görmesi söz konusu değildir. Doğu Asya ülkeleri %69 gibi yüksek bir oranla belli bir dini desteklememe eğilimlerini izhar etmektedirler. Şekilde devletlerce en ayrıcalıklı konum biçilen dinin %13’lük bir oranla Budizm olduğu anlaşılmaktadır. Bu dine ayrıcalık tanıyan belli başlı ülkeler Burma, Kamboçya, Güney Kore ve Moğolistan’dır. İslam dini %6’lık bir oranla özellikle Brunei ve Malezya’da devletten finansal destek sağlarken, Hristiyanlık dini yine aynı oranla Nauru ve Manuatu’da devlet desteği görmektedir.²¹⁸

²¹⁸ Assaf MOGHADAM: a.g.e., s., 52.

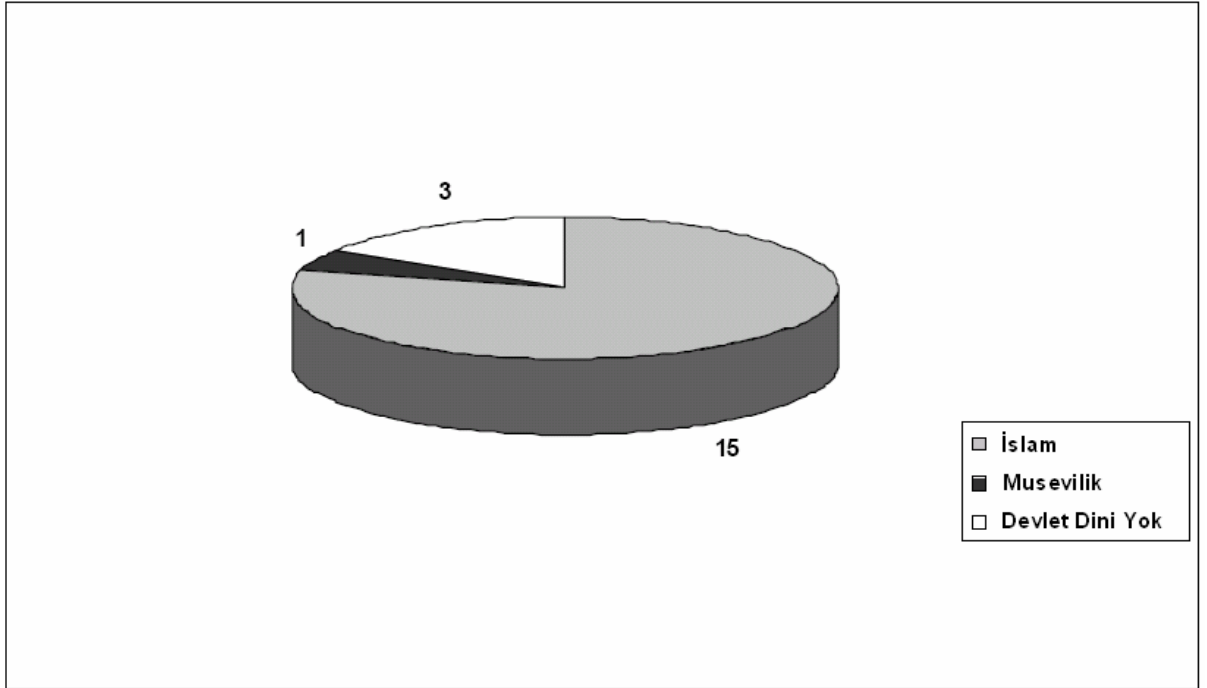
4.3. Bir Devlet Dini Olan Ülkeler



Şekil-7: Bir Devlet Dini Olan Ülkeler

Din-devlet ilişkilerinin niteliğini en açık biçimde ortaya koyan göstergelerden biri devletin belli bir dini veya mezhebi resmi olarak benimseyip benimsememesidir. Şekil-7’de görüldüğü biçimiyle bugün dünya üzerindeki ülkelerden %22’sinin resmi bir devlet dini vardır. Bu demektir ki dünya üzerindeki 41 tane ülkenin resmi bir dini vardır. 141 tane ülkenin ise resmi bir dini yoktur. Bu sayı dünya üzerindeki ülkelere oranlandığında %78 gibi bir oran ortaya çıkmaktadır. Resmi bir devlet dini olan 41 ülkeden 22 tanesi resmen İslam dinini benimsemişken (dünya ülkelerinin %15’i), 13 tanesi (%7) Hristiyanlığın çeşitli mezheplerini, 2 tanesi (%1) Budizm’i ve bir tanesi de Musevilik dinini resmi olarak benimsemiştir. İslam’ı resmi din olarak benimseyen devletlerden 13 tanesi Ortadoğu’da yer almaktadır.²¹⁹

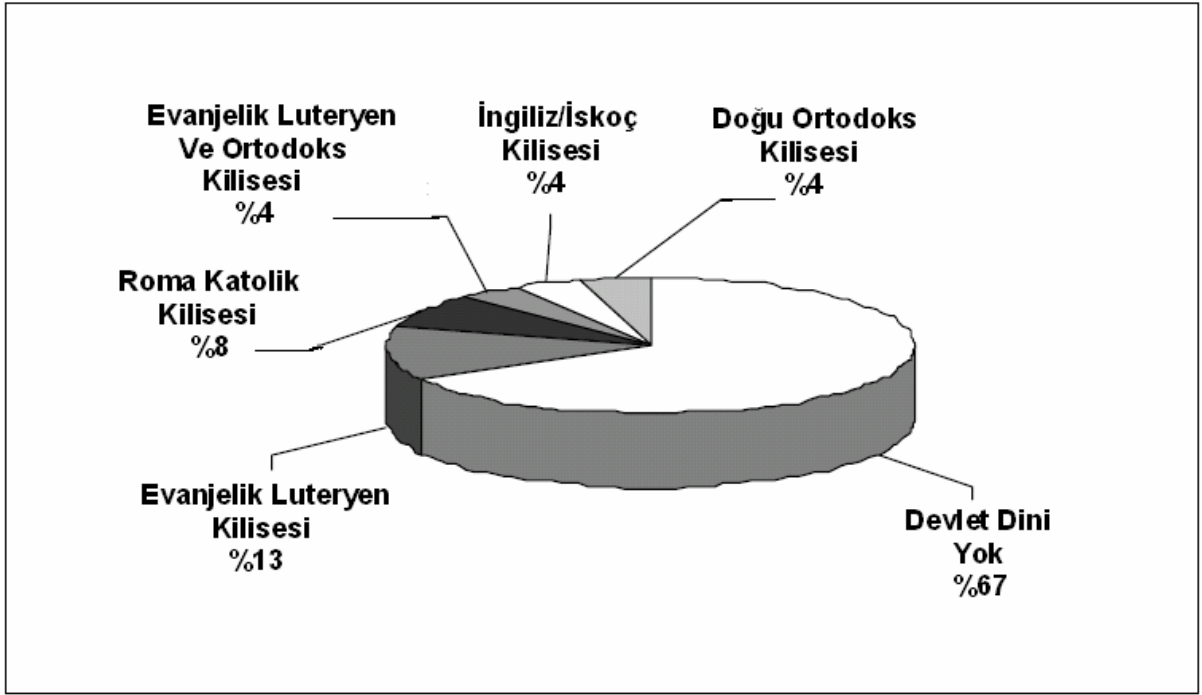
²¹⁹ Assaf MOGHADAM: a.g.e., s., 53.



Şekil-8: Ortadoğu'da Devlet Dini

Şekil- 8'de Ortadoğu'da ve Kuzey Afrika'da İslam dinini resmi devlet dini olarak benimsediklerini deklare etmiş olan ülkeler, nüfusunun çoğunluğunu Müslümanlar oluşturmakla birlikte bu dini resmen benimsemeyen ülkeler ve resmi din olarak Museviliği benimsemiş bir ülke olan İsrail gösterilmektedir. Bunlardan ikinci grupta yer alan devletler, yani nüfusunun büyük çoğunluğu Müslüman olduğu halde İslam'ı veya başka herhangi bir dini resmen benimsememiş olan ülkeler Lübnan ve Suriye'dir.²²⁰

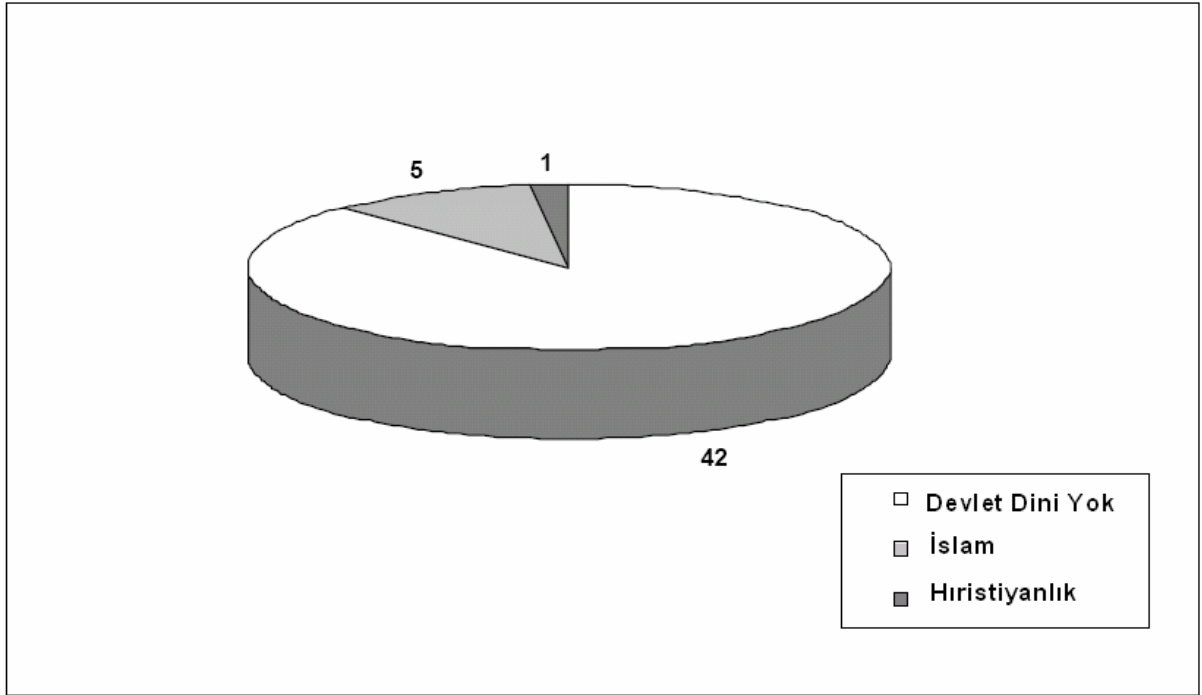
²²⁰ Assaf MOGHADAM: a.g.e., s., 53.



Şekil-9: Batı Avrupa'da Devlet Dini

Şekil-9'da Batı Avrupa'da devlet dini statüsünde olan çeşitli Hristiyan Mezhepleri gösterilmektedir. Batı Avrupa Ülkelerinin 1/3'ünü oluşturan sekiz ülkenin resmi bir devlet dini vardır. Bu ülkeler Liechtentein ve Monako (Roma Katolik Kilisesi), Almanya, İrlanda, ve Norveç (Evanjelik Luteryen Kilisesi), Finlandiya (Evanjelik Luteryen ve Ortodoks Kilisesi) ve Yunanistan (Doğu Ortodoks Kilisesi)'dir.²²¹

²²¹ Assaf MOGHADAM: a.g.e., s., 54.



Şekil-10: Afrika'da Devlet Dini

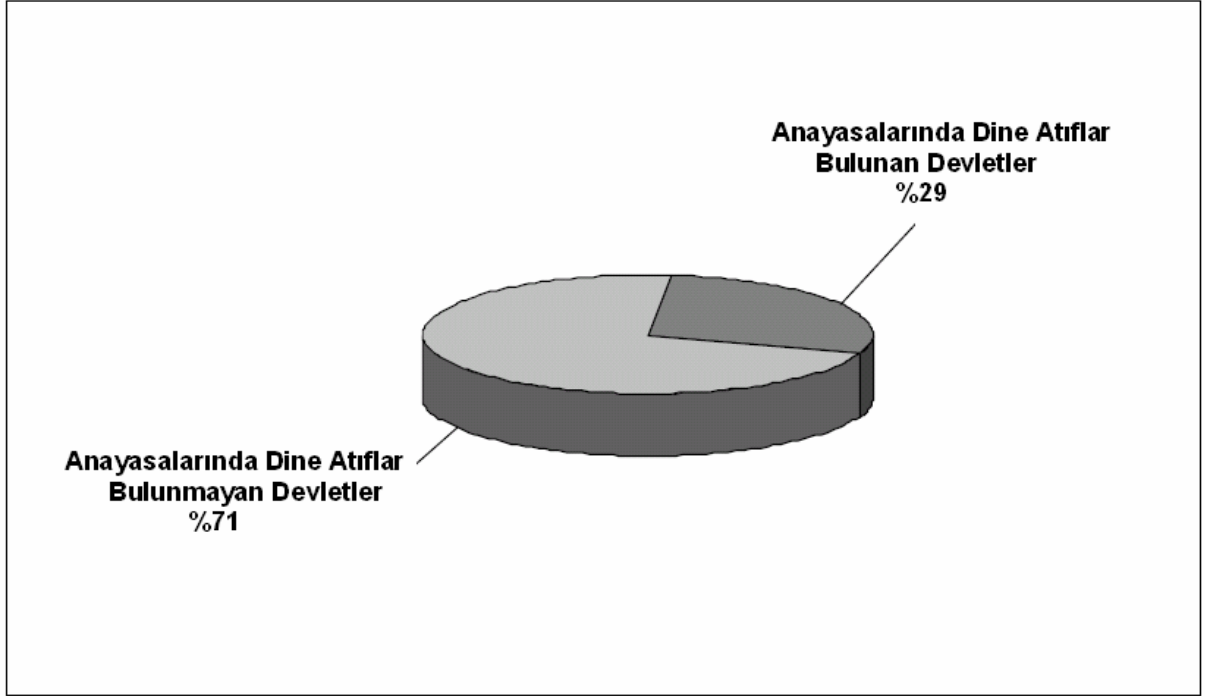
Şekil-10'da 48 Afrika ülkesi gösterilmiştir. Bu ülkelerden 42 tanesi herhangi bir dini resmen benimsememiştir. Afrika ülkelerinden beş tanesi (Komoros, Cibuti, Moritanya, Somali ve Sudan) İslam dinini resmi devlet dini olarak benimsediğini deklare ederken, bir tanesi (Zambia) Hristiyanlığı benimsemiştir.²²²

4.4. Anayasal Belgelerinde Dine Atıfta Bulunan Devletler

Din-devlet ilişkilerinin niteliğini ortaya koyan diğer bir kriter, devletin Anayasasında veya Anayasa benzeri belgelerinde herhangi bir dine veya bir dinin belirli bir mezhebine atıfta bulunup bulunmadığıdır. Diğer bir ifadeyle, devletlerin Anayasal belgelerinde herhangi bir dini veya dinsel ilkeyi (notion) belirli bir konuda referans çerçevesi olarak kullanıp kullanmadıkları, devletlerin dine bakış açısı ve dinin devlet içindeki yer, rol, konum ve ağırlığı hakkında fikir veren önemli bir ayrııştır. Resmi bir devlet dini olan bütün devletlerde, gerek Anayasada gerekse diğer resmi belgelerde bu tip atıflara bol miktarda rastlanmaktadır ve bu normal bir durumdur. Ancak belli bir dini veya mezhebi resmen benimsememiş olan bazı ülkelerin de Anayasalarında veya Anayasa

²²² Assaf MOGHADAM: a.g.e., s., 54.

benzeri belgelerinde bu tip gönderimlerde bulunabildikleri görülmektedir. Böyle durumlarda atıflar ya belirli bir din veya mezhep adı zikredilmek suretiyle yapılmakta ya da direkt olarak Tanrı'ya gönderimde bulunulmaktadır. Bu başlık altında her iki durumu içeren istatistikî bilgilere yer verilecektir.



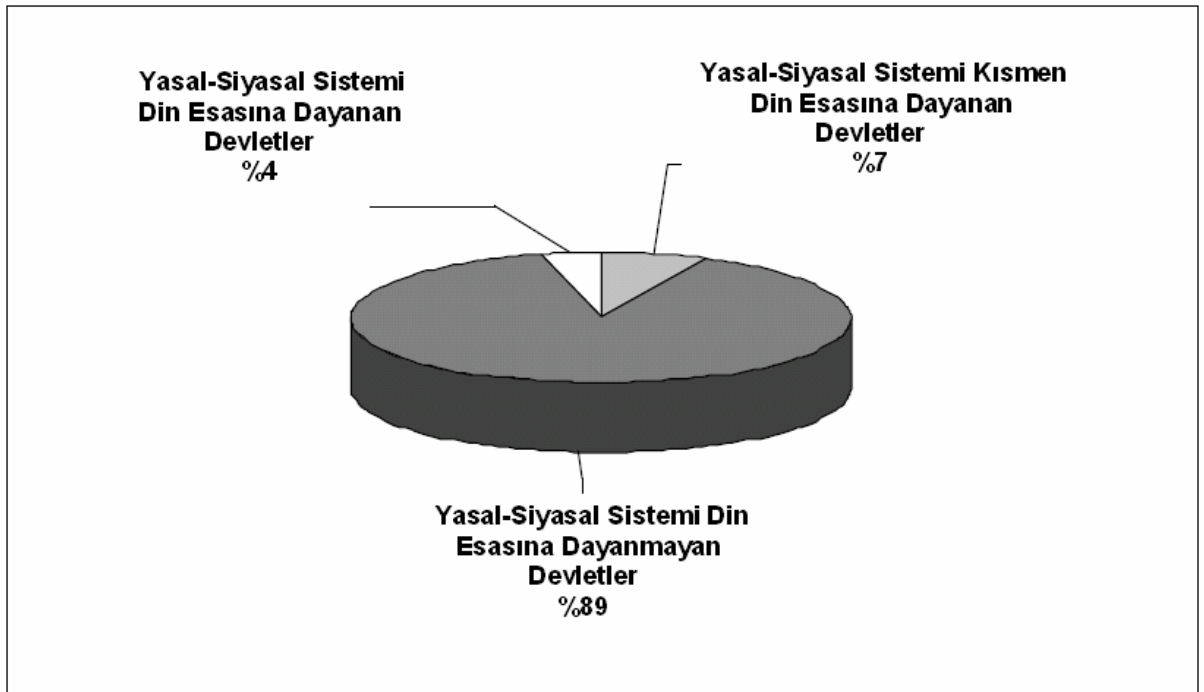
Şekil-11: Anayasal Veya Anayasa Benzeri Belgelerde Dine Atıflar

Şekil-11'de görüldüğü gibi, dünya üzerinde yer alan ülkelerin %7'si Anayasalarında veya Anayasa benzeri belgelerinde herhangi bir dine atıfta bulunmamışlardır. Sadece 53 tane ülke (%29) Anayasasında belli bir dine atıfta bulunmuştur. Bir önceki bölümde dünya üzerinde 41 tane ülkenin resmi bir dini olduğu görülmüştü. Bundan 12 tane ülkenin resmi bir dini olmamakla birlikte, Anayasasında veya Anayasa benzeri belgelerinde belirli bir dine göndermelerde bulunduğu sonucu çıkmaktadır. Bu ülkeler Andora, Belize, Bulgaristan, Gürcistan, Endonezya, Makedonya, Panama, Papua Yeni Gine, Peru, Samoa, Sri Lanka ve Tayland'tır. Bunlardan örneğin Bulgaristan'da Doğu Ortodoks Hristiyanlığı özellikle zikredilmiştir. Bu ülkenin Anayasasında Doğu Ortodoks Hristiyanlığı "geleneksel din" şeklinde tanımlanmıştır. Gürcistan'da din ve devlet birbirinden fonksiyonel olarak kesin bir şekilde ayrılmış olmasına rağmen, bu ülkede Gürcistan Ortodoks Kilisesi'ne Anayasasında yer verilmiştir. Sri Lanka da

Budizmi resmen devlet dini olarak benimsememiş olmasına rağmen, Anayasasında söz konusu dine ağırlıklı ve ayrıcalıklı bir yer vermiştir.²²³

4.5. Yasal ve Siyasal Düzeni Dine Dayalı Olan Ülkeler

Din ve devlet arasındaki ilişkilerin niteliğini belki de en net şekilde ortaya koyan kriter, devletin yasal ve siyasal sisteminin dini esaslara dayalı olup olmadığıdır. Bu başlık altında din esasına dayalı siyasal sistemlerden özellikle, kısmen veya tamamen İslam dini esaslarıyla idare edilen devletlerin durumuna göz atılacaktır.

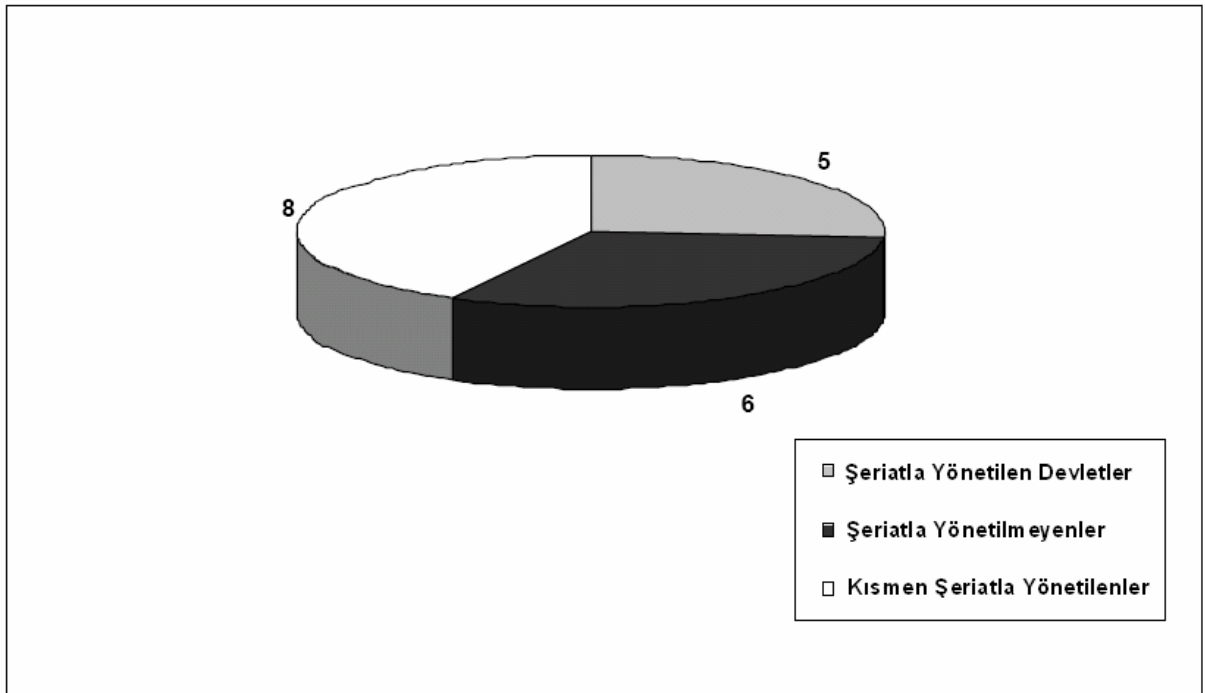


Şekil-12: Yasal-Siyasal Sistemi Din Esasına Dayanan Devletler

Şekil-12, din esasına dayalı olarak yönetilen ülkelerle, bu özelliği taşımayan ülkeleri göstermektedir. Şekilde de görüldüğü gibi bugün dünya üzerinde mevcut olan ülkelerden %89'u din esasına dayalı bir yasal siyasal örgütlenmeye sahip değildir. Dünya devletlerinin %4'ünün siyasal rejimi ise tamamen din esaslarına dayanmaktadır. U.S. State Department'ın listesine göre yedi tane ülke (İran, Kuveyt, Maldiv Adaları, Yemen, Suudi Arabistan, Sudan Ve Umman), siyasal sistemlerini İslam Hukukunu mesnet ittihaz ederek

²²³ Assaf MOGHADAM: a.g.e., s., 55-56.

oluşturmuşlardır. Dünya ülkelerinin %7'sinde ise din hukuku ya yasal/siyasal sistemin çeşitli bileşenlerinden biri durumundadır ya da ülkenin belirli bölgelerinde uygulanan sistem konumundadır. Bu özellikte olan ülkeler Bahreyn, Brunei, Mısır, Irak, Ürdün, Libya, Malezya, Fas, Nijerya, Pakistan, Katar, Somali ve Birleşik Arap Emirliği'dir. Nijerya'da ülkenin belirli bölgeleri tamamen İslam Hukuku ile yönetilirken; Somali, İslam Hukukunun da dâhil olduğu çeşitli hukuk sistemlerinin bileşiminden oluşan karma bir yargı düzenine sahiptir. Geride kalan 11 ülkede hukuk sistemi kısmen İslam Hukukuna dayanmaktadır.



Şekil-13: Ortadoğu'da Din Hukukuna Dayalı Olan Hukuk sistemleri

Şekil-13'te Ortadoğu'da ve Kuzey Afrika'daki durum gösterilmektedir. Şekilde de görüldüğü gibi, bu bölgede yer alan ülkelerin büyük bir kısmı ya tamamen ya da kısmen din hukuku ile yönetilmektedir. 19 ülkeden 6 tanesi böyle bir özellik taşımamaktadır. Bu ülkeler Cezayir, İsrail, Lübnan, Suriye ve Tunus'tur.²²⁴

²²⁴ Assaf MOGHADAM: a.g.e., s., 57.

3. BÖLÜM: DİNİ DEĞİŞİMİ NİTELEYEN DİĞER EĞİLİMLER

Bu araştırmada, modernleşme ile birlikte dini değer, inanç ve pratiklerde azalma olacağını, dinin laikleşeceğini ve kişiye özel hale geleceğini iddia eden sekülerleşme kuramı ile özellikle 1990'lı yıllarda dikkat çeken ve bugün küresel bir boyut kazandığı iddia edilen dini diriliş argümanı ele alınmıştır. Bu bölümde, her iki yaklaşım hakkında genel bir kanaat oluşturması açısından, din alanında son zamanlarda ortaya çıkan bazı eğilimlere yer verilecektir.

1. Batı'da Mistizmin Yükselişi

Batı ülkelerinde söz konusu olan dinsel inanç, değer ve pratiklerin değişim eğilimine ve bu ülkelerdeki din-devlet ilişkilerine bakıldığında, laikleşmenin temel argümanlarının tamamen olmasa da büyük ölçüde desteklendiği görülmektedir. Bu ülkelerde oldukça yüksek düzeylerde gerçekleşen Hristiyanlıktan çıkma olgusu ile dinsel etkinliklere katılımın azalışı gibi laikleşme eğilimlerinin yanında, dinsel dirilişe işaret eden bir takım gelişmeler de yaşanmaktadır. Örneğin televizyonlarda din içerikli programların artması, din kitaplarının hem yayınında hem de satışında artışlar yaşanması, Hristiyan rock ve ilahi türü müziklerde yaşanan patlamalar¹, bazı şirketlerin manevi danışmanlar istihdam etmesi ve internette binlerce din içerikli web sayfalarının yer alması ve bunların gün geçtikçe artması, bu olguya işaret eden gelişmelerden sadece birkaçıdır. Gelişmiş sanayi ülkelerinde çok sayıda insan tinselliğin çeşitli formlarıyla ilgilenmektedir.

Avrupa'da gizli bilimcilik, büyücü cemaat, ruh çağırma ve reenkarnasyon gibi mistik inanış ve yaşayış biçimleri Birinci Dünya Savaşı'na kadar büyük şöhret kazanmıştır. Ruh çağırma özellikle Fransa'da ve İngiltere'de daha fazla gelişme olanağı bulmuştur. İngiliz kökenli gizli bilimcilik özellikle bu

¹ Bonnie ERBE: "Don't Believe Reports of His Demise", Chicago Sun-Times (29 March 2002), 37.

Ülkede yaygınlaşmış, Fransa'da ise gelişme imkanı bulamamıştır. Almanya'da antropo-sofi (büyücülük bilimi) olağanüstü bir gelişme göstermiştir.²

Gelişmiş Batı lkelerinde söz konusu olan laikleşme eğilimine en önemli istisnayı oluşturan ülkelerin başında 'imparatorluk' yolundaki Amerika Birleşik Devletleri gelmektedir. Nitekim bu ülkede yapılan bir araştırma Amerikalıların %50'sinin Ocak 2002'de kendilerini dindar olarak tanımlarken, aynı yılın Aralık ayında bu oran %54'e çıkmıştır. Aynı araştırmada kendilerini "maneviyatçı ama dindar değil" şeklinde tanımlayanların oranı Ocak ayında %33 iken, Aralık ayında bu oran %30'a inmiştir.³ Bu bulgular Amerika'da maneviyatçılığın gerilemekte, dindarlığın yükselmekte olduğunu göstermektedir.

Geleneksel din algılarının zlş ve kişiye özgü dini formların ortaya çıkmışı gibi gelişmelerin yanında, özellikle Amerika'da ana akım mezheplerden Protestanlığın yükselişinin işaret ettiği dinsel hareketlilik, Batı'da dini trendleri izleyen çevrelerde önemli tartışmalara neden olmuştur. Richard Higgins'in tinselliğin yükselişini açıklamaya yönelik yaklaşımı  saptama içermektedir. 1- Ortada gerçekten mistizme yönelenler ve bunu samimi olarak arzu edenler vardır. Ancak bazı ürün ve hizmet pazarlamacıları bu yönelimi, sermayeye dönüştürmek, kapitalize etmek suretiyle istismar etmekte, ticari amaçlarla kullanmaktadır. 2- İnsanları dinsel sınırları aşma konusunda rahatlatan ve kışkırtan esnek bir tinsellik formu gelişmiştir. Din, pop kültürüyle etkileşime girerek yeni bir forma bürünmüştür. 3- İnsanlarda bireysel gelişim çerçevesinde yeni bir *ben* fikri gelişmiştir. Bu yeni ben kavrayışı çoğu Amerikalı için dini arayışın niteliğini, kadim dinsel geleneklere yeni bir anlam kazandıracak şekilde yeniden düzenlemektedir. Bu tarz bir arayış, her şeyde manevi bir boyut arama ve her şeyi manevi gözlüklerle görme ve algılama riski taşımaktadır.⁴ Jack Miles ise Amerikalıların grup kimliği empoze etmeyen ve örgüt bağlantısı gerektirmeyen dinsel yaşam formlarına yönelim gösterdiklerini belirtmektedir.

² Françoise CHAMPION: "Yeni Mistik ve Batını Akımlar Hakkında", Avrupa Birliği lkelerinde Dinler ve Laiklik, Haz. Jean Bauberot, ev. Fazlı Arabacı (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2003), 241-251.

³ Cathy Lynn GROSSMAN: "Charting Unchurched Territory" U.S.A Today, (7 May 2002)'den naklen Assaf MOGHADAM: A Global Resurgence of Religion? (Cambridge: Harvard University Weatherhead Center for International Affairs, 2003), 58.

⁴ Richard HIGGINS: "Sold on Spirituality", Boston Globe (3 December 2000), 19'dan naklen Assaf MOGHADAM: A Global Resurgence of Religion? (Harvard: Harvard University Weatherhead Center for International Affairs, 2003), 59.

Ona göre insanlar Cami, Sinagog veya Kilise gibi grup kimliği dayatan, dinsel etkinliklere düzenli katılmaya ve dinsel kuruluşlara finansal destek sağlamaya zorlayan dinsel formlardan uzak durmayı tercih etmektedirler. Bu nedenle Amerika’da kolektif dinsel kimlik zayıflarken, dinsel otonomi bireysel düzeyde güçlenmektedir.⁵ Françoise Champion’a göre Batı’da mistizmin yaygınlaşmasının nedeni, özellikle Feyerabend ve Koestler gibi düşünürlerin etkisiyle, gerçeğin tabiatı ve düşüncelerin kategorileri üzerine düşen kuşku ve belirsizlik bulutunun bireylerin nazarında dini/mistik içerikli kavramların akla yatkın hale gelmesine katkıda bulunmasıdır.⁶

2. Dini Çoğulculuk

Sosyal bilimlerde *çoğulculuk*, grupların birbirlerine yeteri derecede saygı gösterdikleri, ihtilaf ve asimilasyon söz konusu olmadan bir arada barış içinde yaşayabildikleri bir toplumsal etkileşim çerçevesi olarak tanımlanır.⁷ Genellikle *çok kültürlülük* kavramı ile bir arada anılan *dinsel çoğulculuk* ise insanların farklı dinler ve aynı din içindeki farklı mezhep ve akımlar arasındaki dinsel algı, değer, tutum ve inanış farklılıklarını kabul ederek ve bunları aşarak bir arada var olabilmeleridir. Bu itibarla dinsel çoğulculuk kavramının iki temel vurgusu vardır. Bunlar;

1. Nihai gerçekliğin (ultimate reality) birden fazla tür ve biçiminin olduğunun entelektüel düzeyde kabulü.
2. Bunun doğal sonucu olarak bir coğrafi alan içindeki farklı dinsel gelenek, inanç, akım ve hareketlerin varlığıdır. Bu itibarla dinsel çoğulculuk kavramı, müşterilerin (halk) değişik dini ürünler arasından istediğini seçme özgürlüğünü ve çeşitli dinsel gelenekler ve akımlardan oluşan “din piyasasını”⁸ içermektedir.

⁵ Jack MİLES: “Faith is an Option; Religion Makes a Comeback (Belief to Follow)”, New York Times, (7 December 1997), 56’dan naklen Assaf MOGHADAM, a.g.e., 59.

⁶ Françoise CHAMPION: “Yeni Mistik ve Batini Akımlar Hakkında”, Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik, a.g.e., 249.

⁷ Mark CHAVES and GORSKI Philip S.: “Religious Pluralism and Religious Participation”, Annual Review of Sociology, 27 (2001), 261–281.

⁸ William H. SWATOS, Jr., ve CHRISTIANO Kevin J.: “Secularization Theory: The Course of a Concept”, Sociology of Religion, V.60, No.3 (Fall 1999)’dan naklen Assaf MOGHADAM: a.g.e., 59.

Berger'e göre dini çoğulculuk hiçbir dinin veya dünya görüşünün geçerli olmadığı veya bütün dinlerin ve dünya görüşlerinin eşit düzeyde geçerli olduğu bir durumu ifade eder. Birleşik Devletler'de, sadakatli (inançlı) bir Roman Katolikin komşuları Baptist (Hyristiyan), Yahudi , Unitarian, Lutheran, atheist ve Zen Buddhist olabilir. Hükümet ya da toplum (en azından resmi olarak) bu dünya görüşlerine belli bir yasa koymaz ve kimsenin tanrısına o yanlış inançlardan kurtulmak için bir yaptırımda bulunmaz. Eğer insanlar doğru olduğuna inandığı dünya görüşünü korumayı arzu ederse, onlar kendilerini diğer alternatif dünya görüşlerinden uzaklaştırmak zorundadır. Birleşik Devletlerde, özellikle ve nispeten kentsel yerleşimlerde, bunu yapmak çok kolay değildir. İşte, okulda, medyada, bir politik parti veya toplumsal bir kurumda çalışan hatta futbol oyuncusu bile -komşulukta, sosyal klüplerde ve partilerde- onların görüşünden farklı dünya görüşü olan Amerikalıları açıklarlar. Çoğulculuk durumunun etkisi şudur ki, toplumda değişik dünya görüşleri de yasalar için rekabet ederler. Her görüş meşruiyet sınırları içinde kalmak ister. Çünkü bir şeyi yetkili olarak açıklayan kişi ciddiye alındığından emin olmayı bekler.⁹ Dini çoğulculuk, ifadenin en geniş anlamıyla, Rotary ve Kiwanis arasında seçim yapmaya benzemez. Dünya görüşlerinin çoğulculuğu, kurum ve yakın ilişki çoğulculuğundan nitelik olarak değişiktir; çünkü tartışmasız kabul edilen nitelikli herhangi bir dünya görüşü çoğulculuk tarafından baltalanır. Farklılaşma, diğer kurumsal alanlardan gelen bir varoluşsal ayırım olarak dinin anlaşılmasını, çoğulculuk ise dinleri düşünmeyi, insanların kişisel olarak inanmayacakları bir anlam sistemini mümkün kılmıştır.¹⁰

Bugün dünya üzerinde çok sayıda din olduğu gibi, her din de kendi içerisinde farklı yorum, anlayış, algılama ve uygulama biçimlerine göre ayrı kollara (mezhep, akım) ayrılmıştır. Melton'a göre¹¹ Batı 20. yüzyıl zarfında Konstantin döneminden beri karşılaşmadığı bir olguyu müşahade etmiştir. Bu

⁹ Peter BERGER: The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion (New York: Doubleday, 1967), 151.

¹⁰ HAMMOND, Phillip E.: "Religious Pluralism and Durkheim's Integration Thesis", 115-142, A. EİSTER (ed.), Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion (New York: Wiley, 1974), 120.

¹¹ J. G. MELTON: "Modern Alternative Religions in The West", A New Handbook of New Religions (Ed.), J. R. HINNELS, (Harmountworth: Penguin, 1998), 594.

olgu, din adına birbirleri ile mücadele eden dini kurum ve akımların sayısındaki muazzam artıştır. Bol miktardaki dinsel ürünlerin tüketicilere sunulduğu muazzam bir din piyasasının oluşumuna yol açmış¹² olan dini çoğulculuk, baskın Hristiyan anlayışın hegemonyasını yeni çoğulcu dini çevrelerle paylaşmak zorunda bırakmıştır.

Dini geleneklerin irili ufaklı mezhep ve akımlara bölünmesi özellikle Hristiyanlıkta çok yaygındır. DDA'ya göre 2000 yılında dünya üzerindeki mezhep sayısı 33.820'yi aşmıştı. Üstelik her hafta ortalama on yeni mezhep kurulmaktadır.¹³ Mezhep sayısının bu denli fazla olmasının nedeninin, merkezi dini otoritelerin zayıflamasından¹⁴ ve merkezdeki dinlerin insanların sorumluluk ve davranışlarını kontrol etme gerekliliğini karşılamakta başarısız olmalarından¹⁵ kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Becker'e göre merkezdeki dinler insanların sorumluluk ve davranışlarını kontrol etme gerekliliğini desteklemesini bekler. Merkezdeki dinler insanların sorumluluk ve davranışlarını kontrol etme gerekliliğini karşılamakta başarısız kaldıkları zaman, üyelerini daha geleneksel öğretilerden gelen köktenci gruplara kaptırmaktadırlar.¹⁶ Merkezi otoritelerin dini sahayı yeterince kontrol edememesinden ve başarılı bir şekilde yönetememesinden dolayı farklı dini arka plana sahip insanlar arasında üst düzeyde kafa karışıklığı yaşanmaktadır. Bugün Amerika Birleşik Devletlerinde resmi eğitim kurumlarında eğitim gören çocuklar farklı dinlerin bayramlarına, geleneklerine ve inançlarına aşinadırlar. Farklı dinlere mensup insanlar birbirleriyle evlenmekte, aile kurmaktadır.¹⁷ Richard Cimino ve Don Lattin'e göre çeşitli araştırmalar Amerikalıların her zaman olduğu kadar dindar olduklarını göstermektedir. Gerilemekte olan şey, bir mezhebe veya dini geleneğe olan bağlılıktır. Onlara göre bu trendin ardında insanların kafadan

¹² Mark CHAVES and CANN David E.: "Regulation, Pluralism and Religious Market Structure", *Rationality and Society*, 4 (1992), 272–290; Mark CHAVES and Philip S. GORSKI: "Religious Pluralism and Religious Participation", *Annual Review of Sociology*, 27 (2001) 261–281.

¹³ David BARRETT, KURIAN George and JOHNSON Todd: "Global Adherents of the World's Nineteen Major Distinct Religions", *World Christian Encyclopedia* (New York: Oxford University Press, 2001), 10'dan naklen Assaf MOGHADAM, a.g.e., 60.

¹⁴ Mark CHAVES: "Secularization as Declining Religious Authority", *Social Forces*, 72 (1994), 749–74.

¹⁵ Gary S. BECKER: "Serbest Piyasalarda Dinler de Sağlıklı Gelişirler", *Türkiye'de Din ve Vicdan Hürriyeti*, Der. Murat Yılmaz (Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları, 2005), 72-75.

¹⁶ Gary S. BECKER: a.g.m., 72.

¹⁷ Richard HIGGINS: a.g.m., 19.

ziyade kalbe hitap eden, doktrin veya dogma yerine manevi lezzet sunan dini anlayışlara yönelmeleri yatmaktadır.¹⁸

Dini çoğulculuğun sekülerleşmeye mi yoksa dinsel dirilişe mi yol açtığı hususu tartışmalıdır. Örneğin Berger'in önceki bir yazısında¹⁹ belirttiğine göre dini çoğulculuk hem sınırlı anlamayı, hem de önceden tanımlanmış dinin durumunu fazlasıyla etkilemektedir. Bu nedenle farklı dünya görüşleri nerede var olursa ve birbirlerine akılcı alternatiflerle rekabet ederse, orada tamamının güvenilirliği baltalanır. Çoğulculuk durumu, rekabet eden dünya görüşleri ile bağlantılıdır ve dinleri tartışmasız kabul etmekten mahrum eder. Dini çoğulculuk dinin etrafında şüpheler oluşturacağı, dinin kutsallığını tartışmaya açacağı dolayısıyla dinin insanlar nazarındaki önemini azaltacağı için, laikleşmeye yol açacaktır. Yine dünyevileşme tarafından meydana gelen dinin kutuplaşması ve onun beraberinde getirdiği kamusalığın ve/veya realitenin kayboluşu da fiilen çoğulcu bir yapıya yol açmaktadır. Yani dünyevileşme ile çoğulculuk birbirini besleyen süreçlerdir.²⁰ Ancak söz konusu yazar daha sonra yazdığı bir makalede²¹ çoğulculuğu kısaca "farklı inanç, değer ve hayat tarzlarına sahip olan insanların birlikteliği ve sosyal bütünleşmesi"²² şeklinde tanımladıktan sonra, bunun modernlikle ilgili bir olgu olduğunu ve en azından Amerika örneğinde olduğu gibi, zorunlu olarak sekülerleşmeye yol açmadığını belirtmektedir. Ona göre plüralizmin algılanması güç birçok etkisi olmasına rağmen, bunların hiçbirinin din üzerinde önemli bir etkisi yoktur. Çünkü plüralizmin insanların inanacakları şeye ve inanma biçimleri üzerinde etkisi yoktur.²³ Fuat Keyman, çoğulculuğu dinsel dirilişin belirtisi olarak görmektedir. Ona göre "köktendincilikten çokkültürlülüğe, toplulukçu (cemaatçı) iddialardan din devletine, din kökenli sivil toplumun çoğulcu ve özgürlükçü çağrılarına kadar, içinde yaşadığımız dünyada dinin yükselişinin farklı eklemlenmelerini görmek

¹⁸ Richard CİMİNO and LATTİN, Don: "Choosing my Religion", American Demographics (April 1999), 62.

¹⁹ Peter BERGER: a.g.e., 151.

²⁰ Peter BERGER: Dinin Sosyal Gerçekliği, Çev. Ali Coşkun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993), 197.

²¹ Peter BERGER: Protestantism and the Quest for Certainty Christian Century, The Christian Century Foundation, August 26 – September 2 (The Christian Century, 1998), 782–796.

²² Peter BERGER: a.g.m., 782.

²³ Peter BERGER: "Protestantism and the Quest for Certainty", a.g.m., 782

mümkün"²⁴ dür. Atilla yayla ise tam tersine, toplumlarda bir taraftan dini çoğulculuğun en geniş boyutlarda yaşamasının, diğer taraftan insanların hayatlarının gittikçe daha yoğun ve anonim hale gelmesinin bir tür sekülerizasyona yol açtığını belirtmekte, ancak bunun zorunlu bir süreç olmadığını da vurgulamaktadır.²⁵

3. Dinin Özel Alandan Çıkışı (Deprivatisation)

Dinin modernleşme ile birlikte özel hayata münhasır kalacağına (privatization) dair düşünce Peter Berger²⁶ tarafından dile getirilmişti. Ona göre dinin modern hayatta taşıyacağı en önemli özelliklerden biri bireyselleşmedir. Bunun anlamı ise özelleştirilen dinin, niteliği fiilen örtbas edilerek kamu hayatından kaybolmasıyla, içerisinde tüm toplumsal hayatın herkesi bağlayıcı ve yüce manalara sahip olduğu ortak bir dünyayı inşa etme şeklindeki klasik görevini terk etmesidir. Böyle bir din, modern toplumun dünyevileşen alanlarından etkin bir biçimde paçayı sıyrabilen, fakat toplumsal hayatın belirli bölgelerine sıkışıp kalan bir dindir. Dinin özel alana doğru bu tip bir şekilişi, modern ekonomik ve politik kurumların yüksek derecede rasyonel düzenlerinin korunması için tamamen işlevsel bir durumdur.²⁷

Dinin özel alandan çıkışı (Religious deprivatisation) kavramı ise din sosyologu Jeff Haynes'e aittir. Haynes, dinsel organizasyonların alternatif yaşam tarzları sunarak, milli politikalara esin kaynağı olan ve onları şekillendiren seküler düşünceyi reddettikleri saptamasıyla başladığı makalesinde, dinin, kendisine tahsis edilen özel alanla sınırlı konumunu kabul etmediğini, sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasal konulara giderek yoğunlaşan ilgisiyle bu alanı terk etmekte olduğunu ve bunun ileri derecede modernleşmiş laik toplumlar için de geçerliliğini koruduğunu ileri sürmektedir.²⁸ Dini aktörlerin ifade ettikleri önemi anlamak için, onların devletle olan ilişkilerine bakmak gerektiğini belirten Haynes idari, yasal, bürokratik ve zorlayıcı bir sistem olan devlet aygıtının hemen her fırsatta dinin siyasal etkisini, sosyal etkinlik alanını ve politik önemini kısıtlamaya

²⁴ Fuat KEYMAN: "Türkiye'de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme", Doğu Batı Dergisi, s.23 (Temmuz 2003), 113-131.

²⁵ Atilla YAYLA: Siyaset Teorisine Giriş (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1998), 93.

²⁶ Peter BERGER: Dinin Sosyal Gerçekliği, a.g.e., 195.

²⁷ Peter BERGER: a.g.e., 195-196.

²⁸ Jeff HAYNES: Religion and Politics in Africa (New York: Zed Books, 1996), 12.

çalıştığını söylemektedir. Ona göre farklı ekonomik ve siyasal gelişme düzeylerindeki devletler “sivil din”leri teşvik etmektedirler. Bu ülkelerde belirli formatlarda tanzim edilmiş olan din kurumu, herhangi bir politik iddia ve içerime sahip olmayıp, sadece siyasal topluluğun kültü olma işlevini görmektedir. Amaç, kültürel açıdan uygun, sosyal açıdan uyumlu dini inançlar oluşturmaktır. Bunların herhangi bir spesifik dini gelenekle kurumsal veya başka bir düzeyde bağlantıları olması gerekmez. Devletlerin sivil dinleri geliştirme çabaları, aslında, muhtemel ve potansiyel sosyal ihtilafları bertaraf etme ve ulusal bütünleşmeyi sağlamaya yönelik bir stratejidir. Bu stratejiye özellikle ciddi kültürel, dini ve ideolojik çatlak ve gerilimlerin söz konusu olduğu ülkelerde başvurulur.²⁹

Devletlerin sivil din oluşturma ve din kurumunu özel alana hapsedme çabaları bir çok ülkede başarısız olmakla kalmamış, çoğu yerde dinin tepki potansiyelinin harekete geçmesine neden olmuştur. En belirgin örneğinin 1979 İran Devrimi’nde yaşandığı bu süreç, değişik dini gelenek ve akımların rol aldığı küresel bir olgu haline gelmiştir. Haynes bu olguyu üç açıdan ele alarak açıklamaya girişmektedir:

Bunlardan birincisi, dinsel organizasyonların birer politik aktör haline gelme nedenleridir. Ona göre din kurumunun laik politikalar tarafından kendisine ciddi tehditler yöneldiğini hissettiği anda tepki vermesi ve bu tepkiyi siyasal yöntem ve araçlarla ifade etmesi doğaldır. İkincisi dinin siyasallaşması olgusunun ulaştığı boyutlardır. Ona göre durum araştırmaları ile doğrulanmaya ve yanlışlanmaya açık olmak üzere, ilk gözlemler itibarıyla bu olgu oldukça yaygındır. Üçüncüsü, dinin siyasete müdahalesinin yol açabileceği sonuçlardır.³⁰ Haynes’e göre karmaşık, çok yönlü ve çeşitli olmaları nedeniyle bu sonuçları kesin olarak belirlemek imkânsızdır. Ancak bunları genel olarak iki kategoride ele almak mümkündür:

Bunlardan birincisi Batı ülkelerine özgü bir durumdur. Eğer halk kitleleri dindar değillerse veya dini konulara yeterince duyarlılık göstermiyorlarsa, din kurumu toplumun yanlış bir yola girdiği inancıyla kamusal, -dolayısıyla siyasal-

²⁹ Jeff HAYNES: a.g.e., 14.

³⁰ Jeff HAYNES: a.g.e., 15.

bir rol üstlenmeye girişecek, çağın sosyo-ekonomik, kültürel ve politik meselelerinde kendisinin de söyleyecek sözü ve önerileri olduğunu göstermek için kendisine tahsis edilen özel alandan çıkmaya (deprivatization) çaba sarfedecektir. Din kurumu bu amaçla özellikle siyasal konularda aktif rol oynamaya çalışacak; dini liderler, kamu ve özel hayattaki maneviyatın azalması, geleceğin belirsizliği ve piyasanın güvensizliği gibi bazı güncel sorunlara göndermeler yaparak haktan destek sağlamayı deneyeceklerdir.

İkincisi Üçüncü Dünya ülkelerine özgü bir durumdur. Üçüncü Dünya ülkelerinin halkı zaten dindar bir halktır. Bu coğrafi bölgede uygulanan modernleşme politikalarının pek de iç açıcı olmayan, tam tersine yaygın bir hayal kırıklığı yaşıtan olumsuz sonuçları, din kurumunun özellikle fakir kesimlerle etnik azınlıklara odaklanmasına, bu çevrelerde muhalefeti örgütlemesine ve bunda başarılı olmasına yol açmıştır. Siyasi liderlerin başarısız modernleşme politikalarının dini muhalefete güç kazandırması, Üçüncü Dünya ülkelerinde dinin siyasallaşması için yeterli bir neden olmuştur.³¹

4. Muhafazakâr Hristiyanlığın Yükselişi

1990 -2000 yılları arasında muhafazakar Hristiyanlığın muazzam bir yükseliş kaydettiğinden bahsedilmektedir.³² Pentecostalism, teslis inancından biri olan Kutsal Ruh'un her zaman olduğu gibi bugün de yeryüzünde aktüel varlığına inanan muhafazakâr Hristiyanlığın önemli bir koludur. Hristiyanlığın bu kolu, kutsal ruhun kutsal şifa, kehanet gibi yollarla günlük hayata her an müdahale ettiğine inanmaktadır. Pentecostal Hristiyanlar başlıca iki misyonu yerine getirmekle görevli olduklarına inanmaktadırlar. Bunlardan biri Hz. İsa'nın yeryüzüne ikinci inişini ilan etmek ve diğeri de gelecekte ortaya çıkacak olaylara tanık olmaktır.

Son dönemlerde Pentecostal mezheplerin (Tanrı'nın Meclisi, Tanrı İsa Kişisi, Uluslararası Pentecostal Kutsal Kilisesi) üye sayısı ve cemaatleri gün

³¹ Jeff HAYNES: a.g.e., 18.

³² Samuel P. HUNTINGTON: Biz Kimiz? Amerika'nın Ulusal Kimlik Arayışı, Çev. Aytül Özer (İstanbul: CSA Yayınları, 2004), 341.

geçtikçe büyümektedir.³³ Bu yayılma bugün yer kürede yılda yaklaşık 19 milyon yeni üye kazanacak denli yüksek boyutlara ulaşmıştır.³⁴ 2000 yılında 523 milyon olarak hesap edilmiş olan herhangi bir Kiliseye mensup olan insanların 470 milyonu karizmatik ve Neo Karizmatikti. DHA'ya göre 2050 yılında dünyada 1 milyarın üzerinde Pentekostal yaşıyor olacak.³⁵

Avrupalı Hristiyanların büyük çoğunluğu Pentakostal Hristiyanlığı reddetmekte ancak Karizmatik ve Neo Karizmatik Hristiyanlığı kabul etmektedir. Asya'da ise tam tersine Kore, Hindistan, Filipinler, Endonezya ve Çin'de Pentakostal Hristiyanlık halk arasında yaygınlaşmıştır. 2000'de 523 milyon olarak hesap edilen Pentakostal, Karizmatik ve Neo Karizmatik Hristiyan'dan 141 milyonu Latin Amerika'da yaşamaktadır. Pentakostal Hristiyanlık, bu kıtada en hızlı gelişmekte olan grup olma özelliğini taşımaktadır. Bu grup, Latin Amerika'da yerli vurguları nedeniyle özellikle yoksul kesim arasında duygusal bir cazibeye sahiptir³⁶. Pentakostal Hristiyanlık ayrıca Brezilya'da çok başarılı bir grafik çizmiştir. Bu ülkede 1990'lı yıllarda üç yıl içinde sadece Rio de Janeiro'da 700 tane yeni Pentakostal Kilisesi açılmıştır.

5. Dini Şiddet Ve Terörizmin Tırmanışı

Terörizm, sosyal bilimler literatüründe, "ortak tanım"a ulaşılması üzerinde tartışmaların devam ettiği bir kavram niteliğindedir. Bununla birlikte, farklı da olsa, hemen her terörizm tanımının içinde taşıdığı bazı ortak unsurların bulunduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Çok sayıda terörizm tanımından birkaçı şu şekildedir:

Terörizm, *bir organize grup ya da partinin amaçlarını, şiddetin sistematik kullanımı yoluyla elde ettiği yöntem ya da teoriye ilişkin bir terimdir.*³⁷

Terörizm, *şiddet tehdidi ya da kullanımını kapsayan, normal olmayan araçlarla*

³³ Tom SMITH: "Are Conservative Churches Really Growing?" Review of Religious Research, 33 (1992), 305–29.

³⁴ Harvey COX: Fire From Heaven (Maine: Addison-Wesley, 1995), 161–184.

³⁵ D. BARRETT: KURİAN G. and JOHNSON T.: World Christian Encyclopedia, a.g.e., (New York: Oxford University Press, 2001), 19'dan naklen Assaf MOGHADAM, a.g.e., 60.

³⁶ D. BARRETT: KURİAN G. and JOHNSON T.: a.g.e., 19'dan naklen Assaf MOGHADAM, a.g.e., 60.

³⁷ J. S. B. HARDMAN: "Terrorism," Encyclopedia of the Social Sciences, V.14 (New York: Macmillan, 1936), Jay M. SHAFRİTZ (ed.): Almanac of Modern Terrorism (New York: 1991), 263.

*siyasi davranışı etkilemeye yönelik sembolik bir eylemdir.*³⁸ Terörizm, *görece olarak yüksek düzeyde örgütlü ve planlı faaliyeti kapsayan küçük ama ahenkli grupların, hasar verme, yaralama ya da hükümet malı ya da personelini bertaraf etmek amacıyla yaptıkları eylemlerdir.*³⁹

Terörizmin temel hedeflerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Halkı veya hedef bir topluluğu korkutmak, dehşete düşürmek,
2. Yerleşik otoriteyi tahrip etmek. Onun, terörist ile masum kitle arasında ayırım yapmadan baskı yöntemlerine başvurmasını sağlamak,
3. Otoriteye veya düzene karşı olan güçleri harekete geçirmek,
4. Yerleşik otoritenin güçlerini ve kurumlarını etkisizleştirmek, işlemez kılmak,
5. Kamuoyunu olumlu (kendi lehinde) veya olumsuz (düzene karşı) yönde etkilemek, yönlendirmek,
6. Siyasal güç odaklarını ele geçirmek veya var olan yönetimi devirmek.⁴⁰

Terörist örgütler, amaçlarını kısa ve uzun vadeli olarak ayırarak ilk aşamada meşru otoriteyi yıpratmayı ve ona zarar vermeyi, ikinci aşamada ise mevcut sistemi değiştirmeyi hedef olarak belirleyebilirler. Çünkü; "Terörün toplum yaşamına yansıyan gücü bombaların yıkımının çok üzerindedir. Devlete güvenin sarsılması, paranoya durumunda artırılan koruma önlemleri, terörün başarısının temel göstergeleridir."⁴¹

1980'li yıllarda siyasal kaynaklı terörizm eylemleri yaygın olduğu halde, 1990'lı yıllarda din motivasyonlu terör eylemleri yaşanmaktadır. İstihbarat örgütleri, siyasal ideolojilerin motive ettiği terörizmden, dinin motive ettiği terörizme meyleden bir değişim yaşanmakta olduğunu ileri sürmektedirler. Aslında din ve şiddetin kombinasyonu yeni bir olgu değildir; bu iki etkinlik alanının tarihte köklü bir birliktelikleri vardır. Öyle ki, İngilizcede terörizmi ve

³⁸ T. P. THORNTON: "Terror as a Weapon of Political Agitation", H. ECKSTEIN (ed.): Internal War (New York: Free Press, 1964), SHAFRITZ: a.g.e., 263.

³⁹ D. G. MORRISON: Black Africa (New York: Free Press, 1972), SHAFRITZ: a.g.e., s. 263.

⁴⁰ Doğu ERGİL: "Uluslararası Terörizm", Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, C. 47, s. 3-4 (Haziran/Aralık 1992), 142.

⁴¹ Hürses Gazetesi (3 Ağustos 1995), 8.

terörist eylemleri tanımlamak için kullanılan “zealot” (fanatik) “assassin” (suikastçı) ve “thug” (katil, haydut) gibi kelimeler dini grupların adlarından türetilmiştir.⁴² Birçok laik terörist gruplar dini unsurlar taşımalarına rağmen, 1980 öncesinde terörizmde baskın olan karakteristik siyasal boyuttu. Bu özellik, dini terörizmin militan dinsel fundamentalizm formunda ortaya çıktığı 1980’li yıllardan sonra değişmeye, dini boyut öne çıkmaya başlamıştır.

Birleşmiş Milletler raportörü Abdülfettah Amor, 1999 yılında dinsel fanatizm ve hoşgörüsüzlüğün dünya çapında önemli ölçüde artış gösterdiğini belirten bir rapor yayınlamıştır. Amor, endişe verici boyutlara ulaşan dini müsamahasızlığın, kendisine kaynaklık eden ve onu besleyen sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasal koşullar bağlamında ele alınması gerektiğini ifade eden 23 sayfalık raporunu Birleşmiş Milletler Genel Kurulu’na sunmuştur.⁴³

Değişik dinlere mensup grupların özellikle siyasal amaçlarla çatıştığını gösteren çok sayıda örnek vardır. Bunlardan ilk akla gelenler Arnavutluk, Bosna, Kosova, Makedonya ve Bulgaristan’ın içinde yer aldığı Balkanlar’dır. Kıbrıs, Yunan Ortodoks Hristiyanlarıyla Müslüman Türkler arasındaki rekabetin cereyan alanı olmaya adaydır. Kafkaslarda Müslüman Çeçenler Ortodoks Ruslarla mücadele ederken, Hristiyan Ermeniler Müslüman Azerilerle savaşmaktadır. Güneydoğu Asya’da Filipinler’in ve Endonezya’nın belirli bölgelerinde zaman zaman şiddet olaylarının patlak verdiği Müslüman-Hristiyan gerilimi yaşanmaktadır. Bu gerilim aynı zamanda başta Nijerya ve Kenya olmak üzere Afrika’nın bazı ülkelerinde de sıcak gündem konusu olmaya devam etmektedir.

Bugün dinsel terörizm, terörizmin en yaygın ve en tehlikeli biçimlerinden biri olmaya yüz tutmuştur. Birleşik Devletler’in uluslar arası terörist gruplar listesi 1980 yılında sadece bir tane dini örgüt adı telaffuz etmişti. 1998’de ise Birleşik Devletler Sekreteryası’nın adını yayınladığı “en tehlikeli 30 örgüt”ten 15 tanesi

⁴² Bruce HOFFMAN: “Holy Terror: The Implications of Terrorism Motivated by a Religious Imperative” (Research and Development, Paper No. P-7834, 1993), 1.

⁴³ Thalif DEEN: “Africa At-large: Religious Extremism on the Rise, Says United Nations”, Africa News (20 December 1999)’dan naklen Assaf MOGHADAM, a.g.e., 61.

Müslüman, Yahudi ve Budist dini örgütlerdir.⁴⁴ Rand Corporation'dan Bruce Hoffman'a göre bugünün terörist aktivitesini tanımlayan en önemli özellik, dinselliktir.⁴⁵

Bugün dini nitelik taşıyan veya din tarafından motive edilen terörizm örneklerine çokça rastlanmaktadır. Bunlardan en çok bilinenleri El Kaide Örgütü'ne atfedilen 11 Eylül saldırısı, 1998'in Ağustos ayında Kenya ve Tanzanya'da Amerika büyükelçiliğine yapılan bombalı saldırılar ve 2002'de Endonezya'nın Bali adasında diskoteklere yapılan saldırılardır. Dini terörist eylemler İslam dinine Münhasır değildir. İrlanda Katolikleri İngiltere'de kamyonlara ve otobüslere defalarca saldırı düzenlemiş, Aum Shrinrikyo mezhebi ise 1995'te Tokyo metrosuna sarın sinir gazı patlatmıştı. Sih ayrılıkçı militanları Hindistan'da bombalı eylemler düzenlerken, Tamil gerillaları Sri Lanka ve Hindistan'ı terörist eylemlerin hedefi haline getirmişlerdi. Din tarafından motive edilen terörist eylemlerin listesini uzatmak mümkündür: Nisan 1995'te Oklahoma City bombalama eylemi, 1993'te ve 2001'de Dünya Ticaret Merkezi'nin bombalanması, İsrail Başbakanı Yitzak Rabin'in fanatik bir Musevi tarafından suikasta uğraması, Suudi Arabistan'ın Dhahran kentinde Amerika hava üssüne ait bir kamyonun 1996'da bombalanması ve İsrail'deki intihar bombaları, din kaynaklı terörist eylemlerin sadece birkaç tanesidir.

David C. Rapoport'a göre din ve şiddet sadece dinler tarihinde var olan şiddet damarından dolayı değil, terörist eylemlerin, dini ritüelleri de kapsayacak şekilde sembolik bir yöne sahip olmaları nedeniyle el ele gitmektedir.⁴⁶ Hoffman, soğuk savaşın sona ermesiyle iyice gün yüzüne çıkan din terörünün nedenlerine ilişkin bir açıklama sunmaktadır. Ona göre Soğuk Savaş sonrasında Sovyetler Birliği'nin ve komünist ideolojinin çökmesiyle, eski ideolojiler halk nazarında güvenilirliklerini kaybederken, Batı'nın liberal, kapitalist ve demokratik devletlerinin yaptığı cömert yardım vaatleri de dünya üzerindeki birçok ülkeyi

⁴⁴ Mark JUERGENSMEYER: *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000), 6.

⁴⁵ Bruce HOFFMAN: *Inside Terrorism* (New York: Columbia University Press, 1998), 87'den naklen Assaf MOGHADAM, a.g.e., 62.

⁴⁶ David RAPOPORT and ALEXANDER Yonah (eds.): *The Morality of Terrorism: Religious and Secular Justifications* (New York: Pergamon Press, 1982), xiii'den naklen Assaf MOGHADAM, a.g.e., 61.

doymaya yetmemiştir. Bu değişmeler, fakirlerin olduğu kadar zenginlerin de güvensizlik duygusuna kapılmalarına yol açmıştır. Güvensizlik duygusu başka faktörlerin etkisiyle kökleşmiştir. Bu etmenlerin başında devletçe sağlanan sağlık, barınma, sosyal güvenlik ve eğitim gibi hizmetlerin hakkıyla yerine getirilememesi, hızlı şehirleşme ve hızlı nüfus artışı gelmektedir.⁴⁷

6. Dinlerin Yer Değiştirmesi

Önceleri dünyanın lider katolik ülkeleri Fransa, İtalya ve Almanya idi. Bugün bu ülkeler Brezilya, Meksika, Birleşik Devletler ve Filipinlerdir. Örneğin Hristiyanlığın müstahkem mevkilerinin Avrupa ve Kuzey Amerika'dan, Latin Amerika'ya ve Afrika ve Asyanın bir bölümüne kayması ihtimali vardır. 2050'de Afrika ve Latin Amerikalıların tüm dünyada Katoliklerin 2/3'sini oluşturacağı tahmin edilmektedir. Philip Jenkins'in "Güney Hristiyanlığı" olarak adlandırdığı olgu hem inanç hem de moral öğretiler açısından Batılı Hristiyanlıktan çok daha muhafazakardır. Bu şekilde hızla yaygınlık kazanması, "yeni bir Hristiyanlığın yaratılışını" ifade etmektedir. Bu Hristiyanlık biçiminin dünya siyasetinde ve uluslararası ilişkilerde yansımalarını şimdiden öngörmek oldukça zordur.⁴⁸

Diğer bir yer değiştirme olgusu İslam dininde bir başka ifade ile Müslüman ülkelerdedir. Bugün nüfusu en kalabalık olan İslam ülkeleri Endonezya, Pakistan ve Bangladeş'tir. Bunların üçe de İndular'ın doğusunda yer almaktadır. Diğer bir büyük eğilim de Müslümanların yaklaşık Avrupa'ya göç etmesidir. Bugün çoğu büyük kentlerde olmak üzere yaklaşık 12–14 milyon civarında Müslüman Avrupa'da ikamet etmektedir.⁴⁹

7. Dini Diriliş Olgusu

Din alanında son dönemlerde yaşanan hareketliliğin, sınırsız ilerleme inancı, bilimsel rasyonelliğin egemenliği, sekülerleşmenin kaçınılmazlığı ve Batı'nın liberal-demokratik sosyo-politik sisteminin evrensel kabulü gibi

⁴⁷ Bruce HOFFMAN: Inside Terrorism, a.g.e, 93'ten naklen Assaf MOGHADAM, a.g.e., 62.

⁴⁸ David RAPOPORT and ALEXANDER Yonah (eds.): a.g.e., xiii'dan naklen Assaf MOGHADAM, a.g.e., 63.

⁴⁹ Philip JENKINS: The Next Christendom: The Coming of Global Christianity (New York: Oxford University Press, 2002), 178-181'dan naklen Assaf MOGHADAM, a.g.e., 63.

modernleşmenin temel kabullerini sarstığı ve bunları tartışmaya açtığı, dini fundamentalizmin günümüzde küresel bir olgu haline geldiğinden bahsedilmektedir.⁵⁰ Bu olgunun sadece Kuzey Amerika'daki Protestanizm ve Ortadoğu'daki İslam dini içerisinde meydana gelen bir gelişme olduğuna ilişkin iddialara rağmen, Fundamentalist grup ve hareketler dünyanın hemen her bölgesinde ve aşağı yukarı mevcut bütün dünya dinlerinde bulunmaktadır.⁵¹ Fundamentalist hareketler küresel bir olgu haline gelmenin yanı sıra, bulundukları bölgelerde önemli ölçüde sosyal, siyasal, kültürel ve ideolojik etki ve baskı unsuru da olabilmişlerdir.

Amerika'da Hristiyan fundamentalistler dinin emirlerine karşı gelmek anlamı taşıdığı gerekçesiyle, çocuk düşürten doktorlara suikastlar düzenlemekte, başkalarının yaşamına dinsel gerekçelerle müdahale etmekte, silahlı eylemlere ve toplu katliamlara girişmektedirler. Bunun örneklerinden biri, Oklahoma City'de federal binanın havaya uçurularak 19'u çocuk olmak üzere, toplam 167 kişinin ölümüyle sonuçlanan bombalama eylemidir. Çocuk düşüren bir doktoru vuran Presbiteryan⁵² papaz, "Tanrı tarafından öldürmek zorunda bırakılmış ve kendini bu uğurda feda etmiş biri olarak, doğru ve olması gereken

⁵⁰ Andrew PAINE: "Religious Fundamentalism and Legal Systems: Methods and Rationales in the Fight to Control the Political Apparatus", *Indiana Journal of Global Legal Studies*, V.5 (Fall 1997), 263–295; Jack MILES: "Faith is an Option; Religion Makes a Comeback (Belief to Follow)", *New York Times*, (7 December 1997), 56; O. RİİS: "Religion Re-Emerging: The Role of Religion in Legitimizing Integration and Power in Modern Societies", *International Sociology*, V.13, No.2 (1998), 249–272; Hans-Günter HEIMBROCK: "Beyond Secularization: Experiences of The Sacred in Childhood and Adolescence as a Challenge for Re Development Theory", *British Journal of Religious Education*, V.26, No.2, (June 2004), 119– 132; Ayrıca bkz. Martin MARTY ve APPLEBY R. Scott (eds.): *Fundamentalisms Observed*, Chigago University Press (Chigago: 1992); John NAİSBİTT ve ABURDENCE Patricia: *Megatrends 2000: Değişen Dünyada 1990'ların On Yeni Hedefi*, Çev. Erdal GÜVEN (İstanbul: Form Yayınları, 1991); John L. ESPOSITO ve VOLL John O.: *İslamiyet ve Demokrasi*, Çev. Ahmet FETHİ (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1998), Lester C. THUROW: *Kapitalizmin Geleceği*, Çev. Mustafa KÜPÜŞOĞLU (İstanbul: Sabah Yayınları, 1997); Marisol TOURAİNE: *Altüst Olan Dünya*, Çev. Turhan ILGAZ (Ankara: Ümit Yayıncılık, 1997).

⁵¹ Andrew PAINE: a.g.m., 263.

⁵² Presbyteryenizm, Calvinist Reformasyon sonucunda ortaya çıkan bir adlandırma olup, Protestan kilisesinin yönetimi ile ilgili yöntemlerden birini ifade eder. Presbyteryenler kilisedeki örgütlenme biçimlerinin demokratik oluşuyla dikkat çekerler. Bu örgütlenme biçiminde "presbyterler" veya "elderler" denen bir kurulla bir dizi kilise kurulu yer alır. En altta yerel kurullar, onların üzerinde bölgesel, daha üstte de "Presbyteries" diye adlandırılan ulusal kurullar yer alır. Ulusal kurulların üzerinde "Synod", en üstte de Genel Kurul ya da Ulusal Synod yer alır. Her bir kurulun yeni papazlar atama ve yerel cemaatlerle kilisenin topyekün politikalarını belirleme yetkisinde olan Kidemlileri ve Papazları vardır. Presbyteryenizm ilk önce İskoçya'da 16. Yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış ve oradan tüm dünyaya yayılmıştır. Bugün Dünya Yeni Kiliseler Birliği ile zayıf bağları olan 120'nin üzerinde bağımsız Presbyterian Kilisesi mevcuttur. Kilise yönetimi ile ilgili diğer iki önemli yöntem, Congregationalism ile Episcopalism'dir.

şeyi yaptığını" söylemektedir.⁵³ Cezayir'de İslami fundamentalizm, bütün yabancılara karşı ilan edilmiş bir savaş ve 30 000 ile 40 000 arasında sivilin ölümü anlamını taşımaktadır.⁵⁴ İsrail'de müslüman köktendinciler bombaları kendi üzerlerine sararak otobüs duraklarında veya Tel Aviv'in ortasında insanları havaya uçurabilmektedir. Amerikan Yahudisi bir köktendinci El-Halil'deki bir camide kurşun yağdırarak namaz kılan 29 müslümanın ölümüne neden olabilmekte ve mezarı onunla aynı inancı paylaşan Yahudiler için kutsal ziyaret yeri sayılmaktadır.⁵⁵ Bir haham ülkesinin lideri için, "davacının hükmü" öğretisi gereğince ölüm emri verebilmektedir.⁵⁶ Hindistan'da Hindu fundamentalistler dört yüz yıldan beri hoşgörü gösterilen bir camiye yerle bir edebilmekte ve Bombay'daki müslüman mahallelerini basabilmektedir. Keşmir ve Pencab'da dinsel nitelikli savaşlar sonu gelmez biçimde sürüp gitmektedir. Japonya'da Budist köktendinciler Hinduizm ve Budizm'i karıştırıp, Hindu yok etme tanrısı Şiva'yı onurlandırmak için Tokyo metrosunda sinir gazı salarak 5 500 kişiyi yaralamalarını ve 12 kişiyi de öldürmelerini dini gerekçelerle haklı gösterebilmektedirler.⁵⁷

İslam fundamentalizmi özellikle 1970'li yılların ortalarından itibaren devinim kazanarak kendini göstermeye başlamış, İran Devrimi ve Ayetullah Humeyni'nin iktidara gelişiyle birlikte genel bir bilinçlenme şeklinde gelişmiştir. İslam köktendinciliği bu tarihten itibaren, öncelikle Ortadoğu ve Mağrip ülkelerinde, bir yandan da siyah Afrika ile, daha düşük bir seviyede olmak üzere Asya'da yoğun bir şekilde kendisini hissettirmiştir. Yine, genel seçimlerin İslami Kurtuluş Cephesi tarafından kazanıldığı belli olmuşken demokratik sürecin kesintiye uğradığı Aralık 1991'den bu yana Cezayir'in yaşamakta olduğu bunalım, medya, diplomasi ve akademi çevrelerinde İslami köktendinciliğin istikrar bozucu başarısı olarak değerlendirilmekte ve endişeyle izlenmektedir.⁵⁸ Mısır'da da 1970'li yıllarda eski radikal sosyalizmin dönüşümü, İslam için uygun

⁵³ Tom KUNTZ: "From Thought to Deed: In the Mind of a Killer who Says He Served God", New York Times (September 24, 1995), 7.

⁵⁴ "Time to Help Algeria", The Economist, (February 18, 1995), 13.

⁵⁵ Lester C. THUROW: Kapitalizmin Geleceği, Çev. Mustafa Küpüşoğlu (İstanbul: Sabah Yayınları, 1997), 196.

⁵⁶ Serge SCHEMANN: "Police Say Rabin Killer Led Sect That Also Targeted Palestinians", New York Times (November 1, 1995)'ten naklen Lester C. THUROW: a.g.e., 196.

⁵⁷ Nicolas D. KRİSTOF: "New Chemical Cache Spreads Fear", International Herald Tribune (March 25-26, 1995)'ten naklen Lester C. THUROW: a.g.e., 196.

⁵⁸ Marisol TOURAİNE: a.g.e., 92.

bir siyasal ortam sağlamış, fundamentalist eğilimler, bu uygun ortamda etkileri bu güne de yansıyacak biçimde gelişip serpilmiştir.⁵⁹ Nijerya ve Sudan'da da özellikle 1970'li yıllardan sonra bariz bir dinsel canlanma gözlenmiştir.⁶⁰ Türkiye'de ise siyasal söylemini İslam dini eksenine oturtmasıyla bilinen Refah Partisi, 1995 genel seçimlerinde koalisyonun büyük ortağı olacak şekilde ülkenin yönetiminde pay sahibi olmuştur.

John Naisbitt ve Patricia Aburdence 1990'lı yılların on temel eğilimini yazdıkları Mega Trends 2000 adlı eserlerinde, fundamentalizmi de içerecek şekilde dünya çapında yaşanmakta olan çok yönlü dinsel canlanmayı şu şekilde tasvir etmektedirler:

1970'lerde, örgütlenmiş dine karşı çıkan Amerika'lıların, şimdilerde çocuklarıyla birlikte kilisenin yolunu tuttuğu ya da Yeni Çağ (New Age) hareketine katıldığı görülüyor. Mormonlar, 274 000 yandaş kazandıkları 1987 yılını, 158 yıllık tarihlerinin "en iyi" yılı olarak değerlendirdiler. Japonya'da Shinto festivalleri yeniden düzenleniyor. Karizmatik Katolikler hareketi, otuz yıl içerisinde dünya çapında bir nitelik kazanarak içlerinde milyonlarca Katolik'in de bulunduğu 300 milyon kişiyi etkisi altına aldı. Avrupa'da gençlik merkezleri işleten İsa'nın Gençleri, 1988'deki konferanslarına otuz yedi ülkeden çok sayıda genci, daha önceleri Yukarı Volta olarak bilinen Burkino Faso'da yapılan bir toplantıya da 12 000 kişiyi çekmeyi başardı. Çin ve Sovyetler Birliği'ndeki genç insanlar da dinin büyüüne kapılarak komünist öğretiyi yetiştirilmiş yetişkinlerin hoşnutsuzluğuna aldırmaksızın kilise ayinlerine katılıyor. İran, Afganistan ve Diğer Arap Ülkelerinde etkili bir politik güç durumundaki İslamiyet, Türkiye ile Mısır'ın batılılaşmış orta tabakasında yeniden canlılık kazanıyor.⁶¹

Dini diriliş olgusu 20. yüzyılın son dönemlerinde dikkatleri üzerine çeken önemli bir gelişmedir. Gerçekten de günümüzde bütün dünyada mevcut büyük

⁵⁹ John Obert VOLL: İslam: Süreklilik Ve Değişim, Çev. Cemil Aydın, Cengiz Şişman ve Mehmet Demirhan (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995), 224.

⁶⁰ John Obert VOLL: a.g.e., s. 265 - 273.

⁶¹ John NAİSBİTT ve ABURDENCE Patricia: a.g.e., 245-246.

dinsel geleneklerin hemen hepsinde periyodik diriliş hareketleri yaşanmaktadır.⁶² Dinler (belki de döngüsel tarih tezinin varsayımlarına uygun olarak) belli dönemlerde sosyal aktivitelerini kaybedip, belli dönemlerde toplum içerisinde etkin bir rol oynuyorlar. 20. yüzyılın ikinci yarısından, özellikle de 1970’li yıllardan sonra bu rolün çok üst bir seviyede gerçekleştiğine dair gözlem ve veriler mevcuttur. Sosyolog Peter L. Berger’in “*sekülerizmin gerilemesi*” olarak adlandırdığı bu olgu, yine onun işaret ettiği gibi, hem eski hem de yeni dinî inanç ve ibadet şekillerinin, bazen yeni kurumsal tarzlara, bazen de aşırı bir dinî ifadeye ve kamusal talebe dönüşerek, fertlerin ve toplumların hayatlarındaki yerlerini koruması biçiminde kendisini ifade ediyor.⁶³ Gilles Kepel’e göre kültür ve gelişme düzeyleri farklı olan pek çok toplumda ortaya çıkan ve artık evrensel bir boyut kazanan bu olgu, “aggiornamento” (modernleşme)ya karşı “Avrupa’nın ikinci kez Hristiyanlaştırılmasını” ve daha genel anlamda bir ‘dinsel canlanma’yı ve “Tanrı’nın intikamını” ifade etmektedir.⁶⁴ John L. Esposito’ya göre ise gözlemcinin ideolojik ve siyasal duruş noktasına bağlı olarak köktendinci, reformist, devrimci ya da kurtuluş hareketleri olarak adlandırılabilir dinsel yeniden diriliş hareketleri, dünyanın bütün başlıca dinlerinde hem marjinal dini örgütlenmeler hem de ana akım örgütler düzeyinde yansımaları bulan bir yeniden dirilişe tanıklık edecek şekilde⁶⁵ ön plana çıkmışlardır.

Bu çalışmada elde edilen istatistiki veriler de genel bir dinsel dirilişin yaşanmakta olduğuna işaret etmektedir. Dini canlanma en çok Doğu Avrupa’nın eski komünist ülkelerini, Orta Asya ve Kafkasları, Latin Amerika, Ortadoğu, Afrika ve Asya ülkelerini etkilemektedir. Her ne kadar dinin son dönemlerde neden canlanma sürecine girdiği konusu bu çalışmanın kapsamının dışında ise de dinsel diriliş, denetimi altında olan ülkelerde dinsizliği zorla empoze etmeye yönelik politikalarıyla bilinen Sovyetler Birliği’nin çöküşüyle bağlantılı gibi görünmektedir. Çoğu zaman şiddet yöntemleriyle yürütülen laiklik dayatmasının bugünkü dini diriliş ortamını hazırlamış olması ilginçtir. Rodney Stark 1981’de bunu ifade etmişti: “Baskıcı devletler bireylerin mahrumiyet düzeyini artırmış

⁶² William MILLWARD: “The Rising Tide of Islamic Fundamentalism”, *Commentary*, No. 30–31 (Nisan 1993), 1–9.

⁶³ Peter L. BERGER: “Sekülerizmin Gerilemesi”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Haz. Ali Köse (Ankara: Ufuk Yayınları, 2002), 11-13.

⁶⁴ Gilles KEPEL: *Tanrının İntikamı*, Çev. Selma Kırmızı (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1992), 8.

⁶⁵ John L. ESPOSITO ve John O. VOLL: *İslamiyet Ve Demokrasi*, a.g.e., 278

gözüküyor; böyle yapmakla aslında dinin gücünü harekete geçiriyorlar. İnancın maliyetini yükseltmeleri, onu daha çok ihtiyaç duyulan değerli bir varlık haline getiriyor. Din hiçbir zaman yeraltında olduğundakinden daha güçlü olmamıştır”.⁶⁶

8. Siyasal İslam'ın Yükselişi

William Millward'ın da belirttiği gibi, global düzeyde yaşandığı iddia edilen bu dinsel dirilme olgusunun aynı düzeyde, belki daha yoğun bir şekilde İslam dünyasında da bir yansımasının ve karşılığının olmasını, bu coğrafyada dinsel ve kültürel yenilenme hareketlerinin (Nahda) son dönemlerde yaygınlık kazanmasını ‘ bir anomali’ olarak değerlendirmemek gerekir.⁶⁷ Nitekim son yıllarda yaşanan gelişmeler, dünya üzerindeki bütün Müslümanların İslami bilinçlerinin yükselmesine ve derinleşmesine yol açarak,⁶⁸ siyasal ve entelektüel yazına ‘*diriliş*’, ‘*aşırılık*’, ‘*köktencilik*’, ‘*uyanış*’, ‘*yenileniş*’, ‘*yeniden canlanış*’, ‘*militalık*’, ‘*aktivizm*’, ‘*millenarizm*’, ‘*mesihçilik*’, ‘*islama dönüş*’, ‘*islamın yürüyüşü*’, ‘*siyasal islam*’, ‘*fundamentalist islam*’, ‘*entegrizm*’, ‘*fanatizm*’, ‘*tecdid*’, ‘*ıslah*’, ‘*reform*’, ‘*rönesans*’ ve ‘*otantizm*’ gibi adlandırmalar kazandırmıştır. Millward'a göre sosyo-politik, tarihsel ve kültürel temellere sahip olan bu olgunun, dünyanın entelektüel ve siyasal atmosferini meşgul edecek şekilde tekrar gündeme gelişi, özellikle sömürge döneminin sona ermesinden sonra imparatorluk biçimindeki sosyal-siyasal örgütlenmenin çözülerek sömürge altındaki ülkelerin sömüren devletlerden bağımsızlıklarını elde etmeleri, Birleşmiş Milletler nezdinde temsil edilen bir ‘Dünya Sistemi’nin ortaya çıkması ve Doğu / Batı şeklinde ayrılmış olan iki kutuplu dünyanın son zamanlarda ortadan kalkmasıyla Soğuk Savaşın sona ermesi gibi gelişmelerle yakından ilgilidir.⁶⁹

İran’da İslam Devrimi, Mekke’de Kabe’nin işgali, Suudi Arabistan’ın doğu bölgesindeki karışıklıklar, Suriye’de Baas rejimine karşı yapılan isyan, Irak Baas rejimine karşı silahlı muhalefet, Mısır’da Enver Sedat suikastı, Lübnan’da

⁶⁶ Rodney STARK: “Must all Religions Be Supernatural?”, B. WILSON (ed.), The Social Impact of New Religious Movements (New York: Rose of Sharon Press, 1981), 175.

⁶⁷ William MILLWARD: a.g.m., 1.

⁶⁸ R. Hrair DÖKMECİYAN: Arap Dünyasında Köktencilik, Çev. Muhammed KARAHANOGĞLU (İstanbul: İlke Yayıncılık, 1992), 9.

⁶⁹ William MILLWARD: a.g.m., 1.

İsrail, Amerikan ve Fransız güçlerine karşı intihar saldırıları ve silahlı mücadele, Bahreyn ve Kuveyt'te kargaşa ve bombalama olayları ve Cezayir, Tunus ve Fas'ta ayaklanma ve gösteriler gibi zaman zaman şiddet içeren eylemler biçiminde de kendini gösteren⁷⁰ siyasal İslam, hem birey hem de kamu hayatında görünür hale gelen çağdaş dinsel diriliş olgusunun⁷¹ İslam Dünyası'ndaki karşılığıdır. Bu süreçte Müslümanlar bir yandan inançlarının gereklerini yerine getirme konusunda çok daha hassas davranırken diğer yandan da İslamı, çöktüğünü varsaydıkları milliyetçilik, kapitalizm ve sosyalizm gibi seküler ideolojilere alternatif teşkil edecek yegâne dünya görüşü olarak algılamaya başlamışlardır. Hamid İnayet'in "İslami siyasal muhayyile"⁷² olarak betimlediği bu durum, dinin ideolojik bir siyasal söyleme dönüştüğü kritik noktadır. İslam dünyasının bu noktaya gelmesinde katalizör rolü oynayan yakın dönemdeki siyasal gelişmeler özetle şu şekilde sıralanabilir:

1. 1967 Altı Gün Savaşı: Arap ülkeleriyle İsrail arasında cereyan eden bu savaşta İsrail, Mısır-Ürdün-Suriye'nin ittifakından oluşan birleşik Arap ordusunu yenerek Doğu Kudüs, Gazze ve Sina'yı işgal etmiştir. Bu durum sonuçta Kudüs ve Filistin'in özgürlüğü sorununu ulusal bağlamından kopararak, onu tüm İslam ülkelerini ilgilendiren bir alana, dinsel-İslami alana taşımıştır.
2. 1971–1972 Pakistan-Bangladeş savaşı: Pakistan'la Bangladeş arasında cereyan eden savaş, İslam Milliyetçiliği'nin temellerinin sarsıldığı anlamına gelen bir gelişme olarak değerlendirilmiştir.
3. 1975-1979 Lübnan iç savaşı: Bir ölçüde Hristiyan ahali ile Müslüman topluluk arasındaki ekonomik ve siyasal gücün eşitsiz dağılımından kaynaklanan bu savaş, muhalif Şia gruplarının ve İran esinli ve destekli Hizbullah gibi örgütlerin doğmasına neden olmuştur.
4. 1978–1979 İran Devrimi. Bu olay, Batı ve İslam dünyasını çok derinden etkileyen bir takım değişikliklere kaynaklık etmiştir.

⁷⁰ R. Hrair DÖKMECİYAN: Arap Dünyasında Köktencilik, a.g.e.,13.

⁷¹ John L. ESPOSITO: "Political İslam and the West", Military Technology, No. 25 (Şubat 2001), 89–95.

⁷² Hamid İNAYET: Çağdaş İslami Siyasi Düşünce, Çev. Yusuf ZİYA (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1988).

5. Arap-İsrail ihtilafı. Bu ihtilaf Hamas, İslami Cihad ve İntifada gibi siyasal İslamcı hareket ve örgütlerin ortaya çıkmasında önemli bir role sahiptir.⁷³

Yukarıda da belirtildiği gibi bu olaylar Siyasal İslam olgusunun sadece biçimlenmesinde hızlandırıcı rol oynayan etmenlerdir. Bu olgunun ortaya çıkması ise, başta modernleşmenin etkisi ve geleneksel olanın dönüşümü olmak üzere, çok daha köklü değişimlerle ilgili olup, gelenek-modern ikilemi mihverinde dönen önemli bir tartışma konusunu teşkil etmektedir.

Siyasal İslam düşüncesinde ve bu düşünce etrafında odaklanan hareketlerde yaşanan canlanmanın İslami gelenekten kaynaklanan ve beslenen bir olgu olarak değil de, özellikle 1950’li yıllardan itibaren yaşanmaya başlanan sosyo-ekonomik gelişmelerin bir sonucu olduğu görüşü daha çok oryantalistler tarafından dile getirilmektedir. Buna göre 20. yüzyılın başlarında ve ortalarında verilen ulusal bağımsızlık mücadeleleri döneminin hemen ardından kurulan ulus devletlerin va’dettiği umut ve özlemler, çok geçmeden siyasal düş kırıklıkları ve ekonomik sorunlara dönüşmüştü. Milli liderlerin daha özgür ve refah içinde bir yaşam vaatleriyle sömürge yönetimlerine karşı mücadele veren Müslüman halklar, bağımsızlık savaşı sonrasında iktidara gelen yönetimlerin öncekilerden daha despot olduğunu, modernleşme adı altında özgürlükleri daha fazla kısıtladığı gibi ekonomik olarak da kendilerine bir şey veremeyen diktatörler haline dönüştüğünü gördü. Doğal olarak İslam dünyasının her yanında, kurulu düzenlerin ve egemen ideolojilerin geçerliliği sorgulanmaya başlarken, İslami söylemi kullanan siyasal alternatifler güç kazandı. Müslüman düşünürlerin 20. Yüzyılın başından itibaren zaten çoktan beri başlamış olan sorgulama süreci, milliyetçi dalganın geçici hakimiyetiyle belli bir kesintiye uğradıysa da, 1950’li yılların ikinci yarısından itibaren yeniden hız kazandı. İşte bu sorgulama süreci içinde birçok hareket ve akım (Cihad, Cemaat-i İslami vb.) ortaya çıkarken, birçoğu da (Müslüman Kardeşler, Pakistan Cemaat-i İslami vb.) hedeflerini gerçekleştirmeye yönelik yöntem arayışları sürecinde evrilmiştir.

⁷³ John L. ESPOSITO: a.g.m., 91.

Dolayısıyla Siyasal İslam, gerçekte modernliğin kendi muhalif biçimlerini üretmesinin doğal bir sonucu gibi gözükmektedir.⁷⁴

Siyasal İslamın ortaya çıkışı ile ilgilenen Müslüman düşünürler ise modernizmin etkisinden ziyade İslami gelenek üzerinde dururlar. Onlara göre, İslamın her döneminde mevcut siyasal rejimlere ‘ıslah’, ‘tecdid’ ya da ‘devrim’ amaçlı bir başkaldırı geleneği hep var olmuştur. Bu tür akımların isimleri şimdiki kadar ön plana çıkmasa bile ideoloji, inanç ve hedef olarak İslam tarihinin her evresinde varlığını sürdürdüğü belirtilmelidir. Nitekim kimi zaman Emevi sultasına başkaldırı şeklinde ortaya çıkan bu gelenek, ortamın değişmesiyle kimi zaman Haçlılara, kimi zaman İngiliz sömürgeciliğine ve kimi zaman da modern ulus devlete karşı durmuş, ama İslami gelenekte zulüm ve baskı yönetimlerine karşı bir tepki hep var olagelmıştır. ‘Kötülüğün yeryüzünden silinmesini’ emreden İslam’ın, bu kötülüğün odağı haline gelmiş rejimlerle sorunlu olmasından daha doğal bir şey olamayacağını vurgulayan Müslüman düşünürler, 20. Yüzyılın ikinci yarısından sonra yaşanan sosyo-ekonomik adaletsizliklerin İslami akımlara duyulan umudu sadece beslediğine dikkat çekmişlerdir.⁷⁵ Sonuç olarak Müslüman düşünürler, İslami gelenekte günümüz gelişmelerine zemin hazırlayan bir “bilinçaltı mirası”⁷⁶ nın varlığından bahisle, ‘gelenek’in geçmişe ait anakronik bir kavram olarak değil, “çağdaş İslami entelektüel/siyasal söylemin merkezini oluşturan kurucu unsur”⁷⁷ olarak görünmesi gerektiği görüşündedirler.

8.1. Siyasal İslam’ın Kaynakları

Siyasal İslam’ın ortaya çıkış ve yükseliş nedenleri ile ilgilenen sosyal bilim çevreleri, konuyu belli başlı dört yaklaşım çerçevesinde ele almışlardır. Bu yaklaşımlar *kriz*, *başarı*, *farklılık* ve *evrim* teorileridir.

8.1.1. Kriz Teorisi: Bu yaklaşıma göre Müslüman toplumlar tarih boyunca, toplumda krizlere ve gerilimlere yol açan ciddi dönüşümler yaşamışlar ve halen

⁷⁴ Ahmet E. DAĞ: Fawaz GERGES, Amerika Ve Siyasal İslam, Çev. Ahmet E. DAĞ (İstanbul: Anka Yayınları, 2001)’deki önsözde, 10.

⁷⁵ Ahmet E. DAĞ: a.g.e., 11.

⁷⁶ John O. VOLL: İslam: Süreklilik ve Değişim, a.g.e., 169.

⁷⁷ İbrahim M. ABU-RABİ: İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri, Çev. M. Ali Demirci (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001), 92.

de yaşamaktadırlar. İslam tarihi boyunca köktenci dirilişin ortaya çıkışı, İslam ümmetinin ahlaki temellerini zafiyete düşüren söz konusu karışıklık dönemleriyle çok yakından ilgilidir.⁷⁸

8.1.2. Başarı Teorisi: Bu teori İslam dünyasında ortaya çıkan değişimler üzerinde durarak, bu değişimleri 20. Yüzyılın ikinci yarısından sonra vuku bulan İslami Diriliş olgusunun belirleyici etmeni olarak görür. Örneğin bu yaklaşımın temsilcilerinden biri olan Daniel Pipes'e göre 1970'li yıllarda ortaya çıkan ve Müslüman bilincinde önemli bir dönüm noktasına işaret eden petrol zenginliği, geniş çaplı bir İslami siyasi aktivitenin zeminini hazırlamıştır.⁷⁹

8.1.3. Farklılık Teorisi: Bu yaklaşıma göre İslami Uyanış olgusu, ortaya çıktığı her toplumda aynı özellikleri taşımaz; tam aksine her toplumun kendi sosyal realitesini yansıtan bir özgünlük söz konusudur. Aziz Azmeh, İslami Diriliş hareketlerinin eş zamanlı olarak ortaya çıkışının, "sömürge sonrası toplumsal ve siyasal örgütlenmeye esas teşkil eden yeniden yapılanmaya yönelik genel bir Üçüncü Dünya eğiliminin yansıması" olduğundan bahisle, "İslam adı altında yürütülen siyasal hareketlerin gerçek mahiyetinin çok farklı ve çeşitli olduğunu"⁸⁰ belirtmektedir.

8.1.4. Evrim Teorisi: Bu teori, çağdaş İslami deneyimde genel bir model belirleme eğilimindedir. En önemli özelliği, İslam toplumlarının, modern zamanlarda da devam eden geniş kapsamlı bir *evrim* içinde olduklarını belirlemiş olmasıdır. Yine bu yaklaşım *süreklilik* ve *değişim* unsurlarını, "İslami deneyimin birbirleriyle etkileşim içinde olan dinamik unsurları" olarak görür. Son iki yüzyılda Müslümanların entelektüel hayatlarının en aktif alanının siyasal düşünce olduğunu söyleyen Hamid İnayet, bunun nedenini "Müslüman halkların yerel özgürlüklerini elde etmek için giriştikleri, fakat henüz amacına ulaşmayan, bununla beraber Müslüman zihnin siyasallaşmasının gelecekteki sürekliliğini teminat altına alan sürekli bir mücadeleye" bağlamaktadır.⁸¹

⁷⁸ R. Hrair DÖKMECİYAN: Arap Dünyasında Köktencilik, a.g.e., 19.

⁷⁹ Daniel PIPES: "Bu Dünya Politiktir! 70'lerin İslami Uyanışı", Orbis, 24 (1980)'dan naklen J. Oliver VOLL, İslam Süreklilik Ve Değişim, a.g.e., 295.

⁸⁰ Aziz AZMEH: "İslam: The New Dawn", Middle East (Kasım 1979), 85–86.

⁸¹ Hamid İNAYET: Çağdaş İslami Siyasi Düşünce, a.g.e., 13.

8.2. Siyasal İslam'ın Nitelikleri

Siyasal İslam konusu ile ilgilenen araştırmacılar, bu olgunun nitelikleri ile ilgili olarak genelde üç ayrı paradigmatik tavır sergilemektedirler. Bunlar İslami aşırıcilık (Islamic Exceptionalism), Karşılaştırmalı Fundamentalizmler (Comparative Fundamentalisms) ve Sınıf Çatışması Analizi (Class Struggle Analysis) yaklaşımlarıdır.

8.2.1. İslami Aşırıcilık:

Konuya bu perspektiften bakan araştırmacılar, “Siyasal İslam olgusunun İslam dünyasında tekil örnek olduğundan” bahisle, Batılı sosyal bilim kuramlarının bu olguya uygulanamayacağına inanmaktadırlar. Diğer bir ifadeyle bunlara göre İslam dünyası, kendisini genel olarak dünyanın geri kalan bölümünden, özel olarak da Batı dünyasından farklı kılan bir takım temel özelliklere sahiptir. Bu paradigmaya göre İslam, açık olarak tanımlanmış ve değişmez bir takım ilkelerden oluşmaktadır. İslam hakkındaki bu temelci (essentialist) yaklaşım, İslam'ın sadece bir “din” değil, hayatın bütün yönlerini kuşatan kapsamlı bir yaşam tarzı olduğuna dair inançla birleşmektedir. Bu varsayım ya da kabuller altında İslam, “yöneticilerle yönetilenlerin davranış kalıplarını aynı düzeyde belirleyen bağımsız bir değişken” olarak tanımlanmak suretiyle tarihsizleştirilmekte ve temelci yönüne indirgenmektedir.⁸²

Örneğin İslamcı Aşırıcilık paradigmasının kuramcılarından biri olan Myron Weiner'a göre Siyasal İslam hareketlerinin göze çarpan en önemli özelliği, onun “sekülerizm, demokrasi ve milliyetçilik gibi, 20. Yüzyılda modern olarak betimlenen her şeyi reddetmesidir. Bu açıdan İslam, modernleşme ile bir

⁸² M. J. DEEB: “Militant Islam and the Politics of Redemption”, Annals of The American Academy of Political and Social Science, 524 (1992), 52–65.

sorunu olmayan Hristiyanlık, Musevilik, Konfiçyusl k, Őhintoizm, Budizm ve Hinduizm gibi dinlerden tamamen farklı bir siyasal ve ideolojik içeriğe sahiptir".⁸³

Bu paradigmaya itibar eden araştırmacılar genel olarak üç ayrı alt gruba ayrılmaktadır. Ayırımdaki  ncelikli ölçüt siyasaldır. Diğer bir ifadeyle, benzer paradigmatic varsayımlara ve kavramsallaştırmalara başvurmalarına rağmen, belirli siyaset ve siyasa farklılıkları, İslamcı Aşırıcılık kuramcılarını ayırmaktadır. Bu alt gruplar şu şekilde sıralanabilir:

8.2.1.1. Kültürel Görececilik Yanlıları: John Esposito kültürel relativist yönelimin en vel d ve en yetkin temsilcilerinden biridir. Bu grubun  yeleri "fundamentalist" terimini kullanmaktan özellikle sakınmaktadırlar; çünkü onlara göre son dönemlerde İslami hareketlerin yükselişi, İslam tarihi boyunca tekrarlanagelen döngüsel diriliş zincirinin son halkasıdır.⁸⁴ Fundamentalizm terimi yerine İslamcılar ya da Siyasal İslam kavramını kullanmayı tercih ederler. Bu grubun  yeleri İslamcılı ı ve İslami harekerleri olumlayan bir söylem kullanırlar. Batı yazınına egemen olan İslam ve Müslümanlara yönelik kadın düşmanlığı (misogynism), atalarıyla övünme (atavism) ve demokrasi karşıtlığı (antidemocratic) gibi negatif önyargıları reddetmekte, bunları kültür farklılıklarından kaynaklanan anlayış farklılığı ve küçük bir fanatik azınlığın aşırılıkları olarak görmektedirler.⁸⁵

8.2.1.2. Yeni Soğuk Savaş S ylemcileri: Bu paradigmayı benimseyen çoğu Batı'lı bilim adamı İslami hareketlerle ilgili çok olumsuz kanaatlere sahiptirler. Sadowski bu grup üyelerini "Oryantalist" veya "Yeni Oryantalist" şeklinde nitelemektedir.⁸⁶ Onlara göre İslam  lkelerindeki diktatörlükler ve muhalefeti bastırma geleneği, İslam inancının kendisinden kaynaklanmaktadır ve İslam

⁸³ Bkz. Myron WEINER: "Political Change: Asia, Africa, and the Middle East", Myron Weiner and Samuel P. Huntington (eds.): Understanding Political Development (Boston: Little Brown and Company, 1987).

⁸⁴ John L. ESPOSITO: İslam Tehdidi Efsanasi, a.g.e., 46.

⁸⁵ Bkz. Saed RAHNEMA ve Sohrab BEHDAD (eds.): "Introduction: Crisis of an Islamic State", Iran after the Revolution: Crisis of an Islamic State (London and New York: Tauris Publishers, 1995).

⁸⁶ Yahya SADOWSKI: 1993. "The New Orientalism and the Democracy Debate", Middle East Report No. 23 (1993), 14–21.

fundamentalizmi, İslam inancının iddialı bir siyasal formudur. Bu gruba mensup olan düşünürlerden Myron Weiner ve Samuel P. Huntington bir din olarak İslam ile bir siyasal ideoloji olarak fundamentalizm arasında ayırım yapmazken, Daniel Pipes bu ikinin farklı olduğunu kabul etmektedir.⁸⁷

8.2.1.3. “İslam Fundamentalizmi” Teorisyenleri: Birinci paradigmanın üçüncü alt grubu, siyasal İslamcıların kendilerinden oluşmaktadır. Siyasal İslamcılara göre, İslami yönetim biçimi demokrasiden, Allah'ın vazettiği hukuk da Batılı yasama organlarınca oluşturulan insan yapımı hukuktan üstündür. Yine siyasal İslamcılara göre devletin bireysel alana ve etkinliklere müdahale etmesini reddeden Batılı liberal anlayış, ahlaki bir topluluk için son derece zararlıdır. Çünkü ahlakı ve inancı önemseyen ve önceleyen bir toplum alkolü, uyuşturucuları, şans oyunlarını, evlilik öncesi cinsel ilişkiyi ve benzeri kötülükleri yasaklamalıdır. Diğer bir ifadeyle siyasal İslamcılara göre toplumsal sorumluluk, bireysel hak ve özgürlüklere tercih edilmelidir.⁸⁸

8.1.2. Mukayeseli Fundamentalizmler

Bu paradigmayı gündeme getiren araştırmacılar, son yirmi yılda ortaya çıkan İslami hareketleri, global düzeyde gözlenen dinsel hak taleplerindeki yükselişin bir yansıması olarak değerlendirmektedirler. Buna göre İslami Fundamentalizm, daha büyük bir olgunun parçasıdır. Bu açıklama biçimine taraftar olanlar, Amerika'da Hristiyan Fundamentalizmi, İsrail ve Amerika'da Musevi Fundamentalizmi, Hindistan'da Hindu Fundamentalizmi ve Fransa, Almanya, Kanada ve Amerika gibi ülkelerde militan sağcı grupların aşırı derecede artmış olduğundan bahisle, İslami Fundamentalizmin dünyada tek örnek olmadığını ileri sürmektedirler.⁸⁹

⁸⁷ Bkz. Daniel PIPES: "Political Islam Is a Threat to the West", Paul A. WINTERS (ed.): *Islam: Opposing Viewpoints* (San Diego: Greenhaven Press, 1995).

⁸⁸ M. I. MIDLARSKY: "Democracy and Islam: Implications for Civilizational Conflict and the Democratic Process", *International Studies Quarterly*, V.42, No.3 (1998), 485–511; Rose RICHARD: "How Muslims View Democracy: Evidence from Central Asia", *Journal of Democracy*, V.14, No.4 (2002), 102–111; Martin RIESEBRODT, *Pious Passion. The Emergence of Fundamentalism in the United States and Iran* (Berkeley: University of California Press, 1993), 10–20.

⁸⁹ Gilles KEPEL: a.g.e., 3-15; Robin WRIGHT, "Islam, Democracy, and the West," *Foreign Affairs* V. 71 No.3 (Summer 1992) 131–45.

Bu tezin savunucuları, küresel ölçekte artışa geçen dinsel hareketleri demokrasiye, sivil özgürlüklere, kadın haklarına, laik hayata ve bilimsel ilerlemeye tehdit olarak görme eğilimindedirler. Onlara göre her dinsel fundamentalist grup (Müslüman, Hristiyan, Yahudi), mutlak doğruyu sadece kendi tekelinde gördüğünden, hoşgörü için gerekli olan düşünsel esnekliği göstermemektedir.

8.1.3. Sınıf Çatışması Analizi

Sosyolog Sami Zubaida'nın da belirttiği gibi Çağdaş Orta Doğu araştırmacıları birçok teorik ikilemle karşı karşıyadır. Bunlardan biri, sınıf teorileri ve kavramlarının Orta Doğudaki çağdaş toplumların incelenmesine uygun olup olmadığı; ayrıca bölgedeki siyasi güçler, süreçler, oluşumlar ve olayların bu terimlerle açıklanmasının uygun olup olmadığı sorunudur.⁹⁰ Sınıf Çatışması perspektifini kullanan araştırmacılar Siyasal İslamı analiz ederken genellikle bu sorunu görmezden gelmekte ve *sınıf, statü, rol, sosyal değişme* gibi sosyal bilimlerin temel kavramlarına sık sık göndermeler yaparak, onu diğer dinsel ve sosyal hareketlerle karşılaştırmaktadırlar. Onlara göre Siyasal İslamın ortaya çıktığı ve gelişme potansiyeli bulunduğu ülke ve/veya toplumların hiçbirinde bu olgu geleneksel İslamla uyum halinde olmayıp, toplumsal ve sınıfsal çelişkilerin bir ürünüdür. Bu nedenle sınıf çatışması perspektifini analiz birimi olarak kullanan araştırmacıların önemli bir bölümü Siyasal İslamı, dünyadaki popülist veya faşist hareketlerle özdeşleştirmektedirler. Onlara göre tıpkı bu hareketler gibi Siyasal İslam da, her şeyden önce, siyasal iktidara kendi sınıfsal çıkarları için araçsal bir rol atfeden belirli sosyal güçler arasındaki siyasal bir mücadele alanıdır.

Bu bakış açısına sahip olan araştırmacıların yöntemsel tercihlerine egemen olan bir özellik de, bunların İslam ve Ortadoğu incelemelerinde sosyal sınıfların ve sınıf temelli iktidar ilişkilerinin belirleyiciliği konusundaki ısrarlarıdır. Onlara göre, Batı'nın sosyo-politik sahnesinde baskın rol oynayan gruplar, devletten bağımsız olarak var olan ve devlet politikalarını kendi çıkarları doğrultusunda etkilemeye çalışan feodal ve kapitalist sınıflar gibi aktörlerdir.

⁹⁰ Sami ZUBAİDA: İslam, Halk Ve Devlet, Çev. Sami OĞUZ (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 1994), 139.

Oysa Ortadoğu toplumlarında devlet aparatı birey, aile, aşiret ve klan gibi primordiyal grupların elindedir. Bunlar sahip oldukları ayrıcalıkları kullanarak zenginliklerine zenginlik katmakta, bu nedenle de statükoyu sahiplenerek, sosyal değişme dinamiklerini etkisiz kılacak tedbirlere başvurmak suretiyle, toplumu durağanlığa itmektedirler. Ancak durağanlık *nihai* değil, statükonun tatmin etmediği toplumsal grup ve sınıfların değişim söylemleri ve buna yönelik eylemleriyle her an nitelik değiştirebilecek *iğreti* bir toplumsal durumdur. Bu itibarla Siyasal İslam düşünce, ideoloji ve hareketi her şeyden önce bir *toplumsal değişim* etmenidir.⁹¹

Sınıf Çatışması Analizini kullanan araştırmacılar da tıpkı diğerleri gibi Siyasal İslam'ı demokrasi, sivil özgürlükler, kadın hakları, bilimsel ilerleme ve seküler yaşam için olduğu kadar, etnik ve dinsel azınlıklar için de potansiyel bir tehdit unsuru olarak görmektedirler.

⁹¹ James BILL: "Class Analysis and the Dialectics of Modernization in the Middle East", International Journal of Middle East Studies (1972), 417–34.

4. BÖLÜM: SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Bu araştırmada dinin değişim eğilimi, modernleşme ile birlikte dini inanç, değer ve pratiklerde azalma olacağını, dinin laikleşeceğini ve kişiye özel hale geleceğini iddia eden *sekülerleşme* kuramı ile özellikle 1990'lı yıllarda dikkat çeken ve bugün küresel bir boyut kazandığı iddia edilen *dinsel diriliş* argümanı çerçevesinde ele alınmıştır. Amaç, dinin gerileme mi yoksa diriliş yönünde mi bir değişim izlediğini, istatistikî veriler ışığında belirlemeye çalışmaktır. Bu hedefe ulaşmak için konu dört açıdan ele alınarak irdelenmiştir. Bunlar, dini mensubiyetin zaman içindeki değişimi, dinsel inanç, değer ve pratiklerde zaman itibarıyla meydana gelen değişimler, din devlet ilişkileri ve dini alanda son zamanlarda gözlenmekte olan belli başlı eğilimlerdir.

Doğal nüfus artışı ve din değiştirme olgusundan kaynaklanan dini mensubiyetteki değişimin incelenmesinde oldukça ilginç eğilimler belirlenmiştir. Bunlardan biri İslam dininin en hızlı büyüyen din olma özelliğini taşımasıdır. İslam dinini Sih dini ve Hinduizm izlemektedir. Oldukça yavaş büyümekte olan bir din olmasına rağmen, Hristiyanlığın, gelecek birkaç on yıl içinde dünya üzerinde en çok mensubu olan din olma özelliğini koruyacak olması, bir diğer önemli eğilimdir. Hristiyanlık içinde çoğu evanjelist dindar, Avrupa ve Kuzey Amerika'dan Afrika'ya ve Latin Amerika'ya kaymaktadır. Bu önemli bir dini değişim eğilimidir; çünkü dini diriliş olgusu genellikle bu olgunun aktüel örnekleri olarak İslam ve Evanjelizm üzerine odaklanmıştır.

Din değiştirme olgusu açısından da ilginç eğilimlere rastlanmıştır. Örneğin Roma Katolikliği ve Musevilik, diğer dinlere en fazla müntesip kaptıran iki dinsel gelenek olma özelliğini taşımaktadırlar. Hinduizm de din değiştirme olgusu nedeniyle oldukça yüksek miktarlarda üye kaybetmekle birlikte, doğal nüfus artışının yüksek oluşu bu kayıpları telafi etmektedir. Büyük dinler arasında yine İslam, din değiştirme yoluyla en çok muhtedi kazanan dindir.

İlgili bölümde de vurgulandığı gibi, dini mensubiyet kriteri tek başına dindarlıktaki değişimi ölçmede yeterli değildir. Daha açıklayıcı olması açısından, bu araştırmada DHA ve DDA'nın verilerine dayanarak dini inanç, değer ve davranışlardaki değişim ölçülmeye çalışılmıştır. Elde edilen bulgular, dinin diriliş kaydetmekte olduğu bölgelerin, en çok nüfus barındıran coğrafi alanlar olduğunu ortaya koymuştur. Bu duruma istisna teşkil eden ülkeler ise sanayileşmiş, hatta şimdilerde *sanayi-sonrası toplum* tipini idrak etmekte olan Batı Avrupa ülkeleridir.¹ Amerika Birleşik Devletleri istisnası dışında hemen hemen tüm gelişmiş Batı ülkelerinde dinsel gerileme yönünde bir değişimin yaşandığı gözlenmiştir. Bu açıdan, toplumların modernleştikçe daha laik hale geleceğini iddia eden *sekülerizm teorisi*, gelişmiş ülkeler örneğinde büyük ölçüde doğrulanmıştır. Bu ülkelerin bir kısmında göze çarpan bir diğer belirgin eğilim, gerileme kaydetmekte olan dinin, mistizm ve/veya spiritüalizm diye tabir olunan bir tür maneviyatçı bireysel inanış formları tarafından ikame edilmekte oluşudur.

Eski komünist ülkeleri, Rusya, Doğu Avrupa, Orta Asya ve Kafkaslarda güçlü, kararlı ve sürekli bir dini diriliş süreci yaşanmaktadır. Rusya'da ve Orta Asya ülkelerinde hem İslam dini hem de Ortodoks Hristiyanlık büyüyerek gelişmektedir. Dini diriliş olgusu bazı Latin Amerika ve Afrika ülkelerinde de yaşanmaktadır. Bu olgu söz konusu bölgelerdeki diğer ülkeleri de etkilemektedir. Yeterli verilerin yokluğu nedeniyle istatistikî olarak net biçimde ortaya konamamasına rağmen, başka kaynaklarca da doğrulandığı üzere, Ortadoğu'da ve Kuzey Afrika'da çok güçlü bir dini diriliş olgusu yaşanmaktadır. Nihayet, baskıcı rejimlerin dini dirilişi teşvik ettiğine dair varsayımı desteklercesine, Çin'de de fark edilebilir bir dinsel diriliş yaşanmaktadır.

Laikleşme kuramına göre, ileri derecede kutsallıktan arınmış (desacralised) ve rasyonelleşmiş (rationalised) toplumlarda dinin görece marjinal konuma itilmesiyle, *laikleşme* bir toplumsal gerçeklik haline gelmiştir.

¹ Rodney STARK and IANNACCONE Lawrence: "A supply-side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe", Journal for the Scientific Study of Religion, No.33 (1994), 230–52.

Ancak bu gerçekliğin genel ve evrensel değil, kısmi bir gerçeklik olduğu ileri sürülmektedir.²

Dinsel değer ve pratiklerin modernleşme deneyimi içinde önemli ölçüde değişmiş olmalarına rağmen, bu değişimin tek yönlü olmadığı gibi, geri çevrilemezlik özelliğine de sahip olmadığı, bu araştırmada elde edilen bulgular tarafından ortaya konmuştur. David Martin'in³ ifade ettiği gibi, özellikle determinist tarihsel yaklaşımların tartışma konusu olduğu ve dinin geri dönüşünden bahsedildiği bir dönemde, *laikleşmenin çok uzun ömürlü ve kaçınılmaz bir olgu olduğunu* kabul etmek gibi bir zorunluluk yoktur. Laikleşme tezinin en güçlü argümanı olan, *aydınlamayı yakalamış toplumlarda dinin tamamen ortadan kaybolacağı* varsayımı, nüfusun geneli açısından değil, toplumun ancak çok küçük bir kesimini içine alan 'bilim eliti' için geçerli sayılabilir.⁴ Ayrıca laikleşme tezinin tek yönlü, kategorik ve bütüncül karakteri, *hakikatin zıddıyla kaim olduğu* ilkesiyle de çelişmektedir.⁵ Üstelik, temel iddiası *beşeriyetin laik ve rasyonel (bu özellikleriyle de ideal/nihai) topluma doğru tek yönlü bir ilerleme kaydettiği* varsayımından ibaret olup, bugünlerde hayli itibardan düşmüş olan İlerlemeci Tarih Felsefesi de, bir yandan yapısalcılık ve post-yapısalcılık teorilerinin olasılık ve tarihsicilik argümanları, diğer yandan modernite, geç-modernite ve post-modernite etrafında yürütülen tartışmalarca hayli zaafa uğratılmıştır.⁶ Önceleri karşıt görüşte yer alan Peter Berger gibi soyologlar da *laikleşmenin kaçınılmaz olduğu tezini şüpheye düşüren laikleşmeye zıt bir takım gelişmelerin dünya genelinde yaşanmakta olduğunu* kabul etmek zorunda kalmışlardır.⁷ Aslında modernleşmeyi savunanlar da *tek yönlü modernleşme ve laikleşme modellerinin insanın sosyal var oluşundaki tarihiliği ve bu tarihilikte mündemiç olan sonsuz ihtimaller manzumesini inkâr*

² Bkz., Rene REMOND: Religion and Society in Modern Europe (London: Routledge, 1999).

³ David MARTİN: A General Theory of Secularisation (Oxford: Basil Blackwell, 1978), 12.

⁴ David MARTİN: The Religious and the Secular (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), 4.

⁵ Nikki KEDDLE: "Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison", New Left Review, No.226, 21-40.

⁶ Yannis STAVRAKAKIS: "Lacan and History", Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society, V.4, No.1, 99-118.

⁷ Peter L. BERGER: "Sekülerizmin Gerilemesi", Sekülerizm Sorgulanıyor, Haz. ve Çev. Ali Köse (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2002), 11-33.

ettiğini belirtmektedirler.⁸ Bu itibarla *laikleşme* (secularisation), modern deneyimi açıklayacak anahtar kavramlardan biri olma özelliğini hala korumakla birlikte, tek yönlü ve bütüncül değil kararsız, şüpheli ve kısmi bir eğilim şeklinde anlaşılmalıdır. Bu eğilim “tarihin sonu” argümanlarıyla değil, sosyal olay, olgu ve ilişkilerle fikri, ideolojik ve politik mücadelelerin çok yönlülüğü, kırılganlığı ve karmaşıklığı düzeyinde ele alınmalıdır.

Laikleşmenin din üzerindeki etkisi sadece dini kurumların cazibesini ve sosyal işlevlerini sınırlamaktan ibaret değildir. Laiklik bazen dini organizasyonlar açısından kurucu bir unsur olabilmekte, bazen de dinin ve dinsel organizasyonların sosyal ve siyasal önemini dolaylı olarak artırabilmektedir. Pratik ve metafizik sorunları çözmek için salt akla yönelerek dinin ve inancın yerinden edilmesine yönelik laik politikalar, Soğuk Savaş’ın neden olduğu ideolojik hayal kırıklığı ve globalleşme sürecinde çeşitli düzeylerde yaşanan mahrumiyetler gibi bir dizi *dünyevi* etmen, dinin “İslami radikalizm”den “Yeniden Doğuş” mistisizmine değin çeşitli formlarda dirilişine ve dünya siyasetinde gündemi yeniden işgal etmesine yol açmıştır. İleri düzeyde modernleşen toplumlarda politik bir güç olarak dinin aşamalı bir şekilde sahneden çekileceğine ilişkin aşırı iyimser beklentilere cevaben, birçok ülkede dinsel cemaatler yirmi yılı aşkın bir süreden beri gittikçe güç kazanmaktadırlar.⁹ Nietzsche’nin yüz yıl önce telaffuz ettiği “Tanrının Ölümü”nün, yerini Gilles Kepel’in “Tanrının İntikamı”na devretmesinden korkulmaktadır.

Dinin bu dönüşü, modernleşmeyi tamamen reddetme anlamına gelmediği gibi, ekonomik geri kalmışlık ve benzeri tek taraflı ve indirgemeci yaklaşımlarla da açıklanamaz.¹⁰ Dinsel diriliş olgusu, değişik dinsel geleneklere sahip ve farklı ekonomik gelişme düzeylerinde olan ülkelerde cereyan etmektedir. Bu nedenle söz konusu olgu ekonomik geri kalmışlığın bir özelliği

⁸ Thanos LIPOWATZ: “Reason and Will in Christianity”, Greek Political Science Review, V.6 (1995), 167–180).

⁹ Andreas HASENCLEVER ve RITTBERGER, Volker.: “Does Religion Make a Difference? Theoretical Approaches to the Impact of Faith on Political Conflict”, Millennium, V.29, No.3 (2000), 641–674.

¹⁰ Yannis STAVRAKAKIS: “Politics and Religion: On the “Politicization” of Greek Church Discourse” Journal of Modern Greek Studies V.21, No2 (October 2003), 153–181.

veya sonucu olarak açıklanamaz.¹¹ Lambert'ın da ifade ettiği gibi “ekonomik gelişme düzeyinin düşüklüğü güçlü bir dini geleneğe dayanmakla birlikte, bu düzeyin yüksekliği Hristiyanlıktan çıkışı göstermemektedir.¹² Dolayısıyla dinsel dirilişi Üçüncü Dünya'ya özgü bir fenomen olarak telakki etme yanlışıdan kaçınmak gerekmektedir; çünkü bu olgu Laik Batı'nın göbeğinde, özellikle de dünyanın ekonomik açıdan en güçlü devleti olan “imparatorluk” yolundaki Amerika'da da vuku bulmaktadır.¹³

Amerika'daki trendin muhtemel hazırlayıcılarından biri, paradoksal olarak, bu ülkenin kurucu ilkesi olan kilise ile devlet arasındaki anayasal ayırımdır.¹⁴ Bu ayırım özellikle liberal yorumlarda öncelikle dini devletin müdahalesinden korumak için düşünülmüş ve öyle işlev görmüştü. Din-devlet ayırımı, din kültürünün gelişmesine ve dinin devletle arasına konan sınırın zamanla ötesine geçmesine imkân tanımasından dolayı, aslında dine yaramıştır.¹⁵ Amerikan dininin bazı formlarının siyasallaşması bu nedenledir.¹⁶ Bugün gelinen noktada Hristiyan sağ, Amerikan siyasal yaşamında 18. ve 19. asırlara nazaran çok daha güçlü bir konumdadır. Öyle ki, hem Cumhuriyetçi hem de Demokrat Başkan adaylarının Evanjelik Protestan olmaları istenmektedir.¹⁷ Kaldı ki seçimlerde dinin önemli rol oynaması sadece Amerika'ya özgü bir özellik değildir; din İngiltere'de de benzer bir işleve sahiptir.¹⁸

¹¹ Scott M. THOMAS: “Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously: The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society”, *Millennium*, V.29, No.3 (2000), 815–841.

¹² Yves LAMBERT: “Dini Rejimler ve Dini Duygunun Durumu”, *Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik*, Haz. Jean Bauberot, Çev. Fazlı Arabacı (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003), 293–314.

¹³ Bkz. K. WALD: *Religion and Politics in the United States* (Washington: Congressional Quarterly, Press 1992).

¹⁴ Arlin M. ADAMS and EMMERICH, Charles J.: *A Nation Dedicated to Religious Liberty* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990).

¹⁵ David MARTÍN: *A General Theory of Secularisation* (Oxford: Basil Blackwell, 1978), 70.

¹⁶ William H. SWATOS (ed.): *Encyclopedia of Religion and Society* (Walnut Creek: Altamira Press, 1998), 89.

¹⁷ Michael LIND: “Which Civilisation?”, *Prospect*, (November 2001), 22–27; David LEEGE and KELLSTEDT Lyman A. (eds.): *Rediscovering the Religious Factor in American Politics*, New York, M. E. Sharpe, 1993; MANZA, Jeff and BROOKS Clem: “The Religious Factor in U.S. Presidential Elections, 1960– 1992”, *American Journal of Sociology*, V.103, No.1 (1997), 38–81; P.A. DJUPE and GRANT J. T.: “Religious Institutions and Political Participation in America”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, V.40, No.2 (2001), 303–314.

¹⁸ L.A. KOTLER-BERKOWITZ: “Religion and Voting Behaviour in Great Britain: A Reassessment”, *British Journal of Political Science*, V.31, No.3 (2001), 523–554.

Yukarıda sıralanan nedenlerle, dinin aşamalı olarak ortadan kaybolacağını iddia eden laikleşmenin kayıtsız şartsız ve kaçınılmaz bir süreç olduğunu kabul etmenin imkânsızlığı ortadadır. Sosyal farklılaşma hem bir olgu hem de modern toplumun yeniden üretimi için bir gerekliliktir. Ancak bu olgu sosyolojik kuramlarda sıkça vurgulandığı şekilde, *toplumun belirli alanlarının katı ve kesin bir şekilde ayrılmasını* gerektirmediği gibi, böyle bir sonucu kaçınılmaz da kılmamaktadır. Bu itibarla din, toplumun ve kültürel hayatın diğer unsurlarıyla karmaşık ilişkiler içindedir.¹⁹ Her ne kadar birbirinden farklı alanlar olarak görülseler de, dinsel olanla kültürel/siyasal/ekonomik/toplumsal olan arasında her zaman karşılıklı etkileşim vardır.²⁰ Rene Remond'un ifade ettiği gibi²¹ dinin toplumdan mutlak ayrımı fikri, gerçekte bağdaşmayan bir ütopya olmalıdır. Aynı şey hukuk için de geçerlidir. Bu iki etkinlik alanı beşeriyetin sosyal var oluşunun iki önemli veçhesi olduğuna göre, bunların kesin bir şekilde kompartımanlara ayrılması, teorik olarak mümkün gözükse de, pratik hayatta operatif olmaktan uzaktır.²² James L. Cox'a göre "din beşere ilişkin bir fenomendir; bu nedenle de dini olan hiçbir şey, nihai anlamda beşeri tecrübeye yabancı olamaz".²³ Mantıksal örgüsüne sadık kalmak kaydıyla, Cox'un bu sözü şu şekilde de ifade edilebilir: Beşeri tecrübeye dayanan her şey, sonuç olarak bir şekilde dinle ilişki içindedir.

Öte yandan *dinsel diriliş* olgusu da eskatolojik temalarla iğva edilmiş saltıkçı bir mantıkla değil, sosyo-politik, kültürel ve tarihsel gelişmelerin ürettiği direnişler ve bunların yan etkileri bağlamında, analitik bir yöntemle ele alınmalıdır. Aksi yönde takınılan her tavır, laikleşme tezinde segilenen yöntem hatalarının tekrarından öte bir anlam taşımayacaktır. Gelişmiş Batı ülkeleri örneğinde de görüldüğü gibi; günümüzde dinsiz ve ateist oranlarındaki artışların, belirli bir dinsel geleneğe veya mezhebe üyelikteki düşüşlerin ve dini pratiklerdeki azalmaların işaret ettiği, bir dinsel gerileme süreci de yaşanmaktadır. Hatta dinlerin dindarlık ölçütü olarak "ka'l"a (laf, söz, söylem)

¹⁹ Thomas F. O'DEA: The Sociology of Religion (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966), 99.

²⁰ Thanos LIPOWATZ: a.g.m., 168.

²¹ Rene REMOND: a.g.e., 8.

²² Rex J. AHDAR: "The Inevitability of Law and Religion: An Introduction", R. AHDAR (Ed.): Law and Religion (Dartmouth: Ashgate, 2000), 3.

²³ James L. COX: Kutsalı İfade Etmek, Çev. Fuat Aydın (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 11.

değil, “hal”a (yaşayış, icraat, eylem) itibar ettikleri göz önüne alındığında; sözde kalan, davranışlara yansımayan bir dindarlık artışının dinsel dirilişe delil teşkil edemeyeceği de düşünülebilir.

Bu araştırmada elde edilen bulguları başlangıçtaki varsayımların testi çerçevesinde değerlendirip toplamak gerekirse şunlar söylenebilir:

1. Son dönemlerde modernleşmenin temel kabullerini (sınırsız ilerleme inancı, bilimsel rasyonelliğin baskın bir ilke haline gelmesi, sekülerleşmenin kaçınılmazlığı ve Batı’nın liberal - demokratik sosyo-politik sisteminin evrensel kabulü) tartışmaya açan bir dinsel hareketlilik (değişim) yaşanmaktadır.

2. Bu hareketliliğin laikleşmeye mi yoksa dini dirilişe mi işaret ettiği konusu tartışmalıdır. Örneğin Wuthnow²⁴ söz konusu olan değişimin bir *diriliş* (resurgence, awakening) değil, bir *yeniden keşfetme* (rediscovery) olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre diriliş, dini etkinliklere çok etkin bir katılımı, bireysel bir adanmışlığı ve kültürel enerjinin topyekün yön değiştirmesini ifade eden kolektif bir yöneliştir. Bugün dini alanda yaşanmakta olan değişim ise, dine ve dini konulara yeni bir ilgiden ve maneviyatın yeniden keşfinden öteye gitmemektedir.²⁵ Belirgin olan şey, bu araştırmada elde edilen bulguların da gösterdiği gibi, yaşanmakta olan sürecin söz konusu olan her iki yaklaşımla da adlandırılmayacağıdır. Çünkü tıpkı laikleşme gibi, dini diriliş de evrensel, tek yönlü, kendiliğinden, kaçınılmaz ve geri döndürülmez olmayıp; niteliği, etmenleri ve sonuçları itibariyle çok boyutlu, karmaşık ve ucu açık bir süreçtir.

²⁴ Robert WUTHNOW: Rediscovering the Sacred: Perspectives on Religion in Contemporary Society, (Michigan: William E. Eerdmans Publishing Company, 1992), 3.

²⁵ Robert WUTHNOW: a.g.e., 3.

3. Bu araştırmadan ortaya çıkan ve Haynes tarafından da dile getirilen²⁶ bir diğer sonuç şudur: “Nesnel anlamda” sekülerleşme, sanayileşmiş Batı’nın önemli bir kesiminde bir süreç olarak halen devam etmektedir. Ancak mistizmin yükselişi ve kurumsal bağlılıktan ziyade bireye özgü dini pratiklerin yaygınlaşması gibi gelişmeler, *öznel anlamda* sürecin tersine işlediğini, daha açık ifadeyle bir dini dirilişten söz etmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Şüphesiz bunun çeşitli nedenlerinden biri de “post-modern durumun belirli koşullar altında dine dönüşü teşvik etmesi”dir.²⁷

4. Rusya, Çin ve Eski Sovyet Cumhuriyetleri örneklerinde de görüldüğü gibi; devlet aygıtının, dinin toplumsal yer, rol, konum, önem ve biçimini belirlemeye yönelik baskıcı ve/veya manipülatif müdahaleleri dini tepkiyi kışkırtırken; çoğu Ortadoğu ülkelerinde rastlandığı gibi, devletin anti-emperyalizmi örgütleme, ulusal bütünleşmeyi sağlama ve ideolojik gerilimleri azaltma gibi amaçlarla dine araçsal rol biçmesi veya “ideolojik aygıt” türünden işlevsellik atfetmesi de bu kuruma güç kazandırmaktadır.

5. Sanayileşmesini tamamlamış ve şu sıralar sanayi-sonrası toplum tipini idrak etmekte olan Batı Avrupa ülkeleri örneğinde de görüldüğü gibi, ekonomik kalkınmışlık, demokrasi ve siyasal liberalizm ile sekülerizm arasında bir ilişki var gibi görünmekle birlikte, bu ilişki birebir ve birbirini karşılıklı gerektirme ilişkisi değildir. Çünkü ne ekonomik kalkınmışlık ne demokrasi ne de liberalizm sekülerleşmeyi garanti etmemektedir. Bunun en açık örnekleri bireysel düzeyde ünlü İslamcı ekstremist/aktivist Usame Bin Ladin, kurumsal düzeyde ise ‘imparatorluk yolundaki’ Amerika’dır.

²⁶ Jeff HAYNES: “Religion, Secularisation and Politics: A Postmodern Conspectus”, Third World Quarterly, Vol. 18, No. 4 (1997), 709–728.

²⁷ Jeff HAYNES: a.g.m., 709.

6. Son olarak; din alanında yaşanmakta olan deęiřimi “global dini diriliř” řeklinde yorumlayarak “Allah’ın vaadi gerçekleřiyor” anlamında zafer naraları atanlar, Allah’ın vaadinin mi yoksa demokrasisini ancak bir dūřman tanımını ile yōnetebilen²⁸ gū odaklarının bahanelerinin mi gerçekleřmekte olduęunun hesabını iyi yapmaladırlar. ūnkū dini diriliř argūmanı ōzellikle İslam ve/veya Siyasal İslam vurgusu ile birlikte gūndeme getirilmekte, bu olguyla ilgili ōrnekler çoęunlukla din olarak İslam’dan, bōlge olarak da Ortadoęu’dan verilmektedir. Analiz birimi olan konuyla ilgili teorik ereve bu řekilde kurgulandıktan sonra, ilgili dinin ve bōlgenin terōrle, yani aranan dūřmanla ōzdeřleřtirilmesi için birkaç ōrnek terōr olayı yeterli olmaktadır.

²⁸ Samuel P. HUNTINGTON: “Demokrasinin Yōnetilmezlięi”, Medeniyetler atışması, Der. Murat Yılmaz (Ankara: Vadi Yayınları, 1995), 123–129.

KAYNAKÇA

ABELA, Anthony M. "Post-Secularisation: The Social Significance of Religious Values in Four Catholic European Countries", *Melita Theologica*, XLIV (1993), 39–58.

ABRAHAMSON, Paul R. and Ronald Inglehart. *Value Change in Global Perspective*. Michigan: University of Michigan Press, 1995.

ABU-LUGHOD, Lila (Ed.). *Remaking Women: Feminism and Modernity in the East*. Princeton, Princeton University Press, 1998.

ABU-RABI, İbrahim M. *İslami Hareketin Entelektüel Kökenleri*. Çev. M. Ali Demirci, İstanbul, 2001.

ADDI, L. "Islamicist Utopia and Democracy", *Annals of The American Academy of Political and Social Science*, 524 (1992), 120–130.

AKÇAM, Taner. *Türkiye'yi Yeniden Düşünmek*. İstanbul, 1995.

AKGÜL, Mehmet. *Türkiye'de din ve Değişim*. İstanbul, 2002.

AKYOL, Taha. "İrtica Ve Bilim", *Milliyet Gazetesi* (15 Ekim 1998), 7.

ALDRIDGE, Alan. *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. Cambridge, Polity Press, 2000. ALEXANDER and COLOMY Paul (eds.), *Columbia*, Columbia University Press, 1990, 88–118.

ALEX-ASSENSOH, Y. and A. B. Assensoh. "Inner-City Contexts Church Attendance and African-American Political Participation", *Journal of Politics*, 63, 3 (2001), 886–901.

APPELBAUM, Richard P. *Toplumsal Değişim Kuramları*, Çev. Türker Alkan, Ankara, 1986.

ARAT, Y. "Feminists, Islamists, and Political Change in Turkey", *Political Psychology*, 19,1 (2000), 117–131.

ARGUE, Amy, David R. Johnson and Lynn K. White. "Age and Religiosity: Evidence From a Three-Wave Panel Analysis", *Journal for The Scientific Study of Religion*, 38, 3 (1999), 423–435.

ASHFORD, Sheena and Noel Timms. *What Europe Thinks: A Study of Western European Values*. Dartmouth, 1992.

ASLAN, İ. Yılmaz. *Hukuka Giriş*, Bursa, 2001.

AYUBI, Nazih. "State Islam and Communal Plurality", *Annals of The American Academy of Political And Social Science*, 524 (1992), 79–91.

----- . Arap Dünyasında Din Be Siyaset. Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, 1992.

AZMEH, Aziz. "İslam: The New Dawn", *Middle East* (November 1979), 85–86.

AZZI, Corry, and Ronald Ehrenberg. "Household Allocation of Time and Church Attendance", *Journal of Political Economy*, 83 (1975), 27–56.

BAINBRIDGE, William Simms. *The Sociology of Religious Movements*. New York, 1997.

BARBER, Benjamin. *Cihad Vs. McWorld*. New York, Ballantine Books, 1996.

BARBIER, Maurice. *Modern Batı Düşüncesinde Din Ve Siyaset*. Çev. Özkan Gözel, İstanbul, 1999.

BARKER, D.C. and C.J. Carman. "The Spirit of Capitalism? Religious Doctrine, Values, and Economic Attitude Constructs", *Political Behavior*, 22, 1 (2000), 1–27.

BARKER, E., J. Beckford and Karel Dobbelaere (eds.). *Secularisation, Rationalism, and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson*. New York, Oxford University Press, 1993.

BARRETT, David B. (ed.). *World Christian Encyclopedia*. Nairobi, Oxford University Press, 1982.

BARRETT, David B., George T. Kurian and Todd M. Johnson (eds.) *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*. Oxford, Oxford University Press, 2001.

BARRETT, David V. *Sects, "Cults", and Alternative Religions: A World Survey and Sourcebook*. London, 1996.

BAUBEROT, Jean. "Danimarka: Laikleşmeksizin Sekülerleşme", *Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik*, Haz. Jean Bauberot, Çev. Fazlı Arabacı, İstanbul, 2003, 73–83.

BECKER, P. E. and P. H. Dhingra. "Religious Involvement and Volunteering: Implications for Civil Society", *Sociology of Religion*, 62 (2001), 315–36.

BECKER, Gary S. "Serbest Piyasalarda Dinler de Sağlıklı Gelişirler", *Türkiye'de Din ve Vicdan Hürriyeti*. Der. Murat Yılmaz, Ankara, 2005.

BECKWITH, Burnham. *The Next 2000 Years*. New York, Harper and Row, 1967.

BEEMAN, William O. "Fighting the Good Fight: Fundamentalism and Religious Revival", J. MacClancy (ed.), *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*, Chicago, University of Chicago Press (2000), 129–144.

BEIT-HALLAHMI, Benjamin. *The Psychology of Religious Behavior, Belief and Experience*. New York, Routledge, 1997.

BELGE, Murat. *Sosyalizm Türkiye Ve Gelecek*. İstanbul, 1989.

BELL, Daniel. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*. New York, Basic Books, 1973.

-----, "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion", *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys*, Cambridge, 1980.

BELLAH, Robert. *Beyond Belief*. California, Harper and Row, 1991.

BERGER, Peter L. "Sekülerizmin Gerilemesi", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Haz. Ali Köse, Ankara, 2002, 11–13.

-----, *The Sacred Canopy*. New York, Doubleday, 1967.

-----, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. New York, Anchor Books, 1979.

-----, *Dinin Sosyal Gerçekliği*. Çev. Ali Coşkun, İstanbul, 1993.

-----, *The Desecularization of the World*. Washington, Ethics and Public Policy Center, 1999.

-----, *Protestantism and the Quest for Certainty Christian Century*. The Christian Century Foundation, 1998, 782–796.

BEYER, P. "Religious Vitality in Canada: The Complementarity of Religious Market and Secularization Perspectives", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 2 (1997), 272–288.

-----, "Secularization from the Perspective of Globalization: A Response Dobbelaere", *Sociology of Religion*, 60, 3 (1999), 289–301.

BILL James. "Class Analysis and the Dialectics of Modernization in the Middle East", *International Journal of Middle East Studies* (1972), 417–34.

BIBBY, Reginald W. "The State of Collective Religiosity in Canada: An Empirical Analysis", *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 16, 1 (1979), 105–116.

BLANCARTE, R. J. "Popular Religion, Catholicism And Socioreligious Dissent in Latin America - Facing the Modernity Paradigm", *International Sociology*, 15, 4 (2000), 591–603.

BLUM, U. and L. Dudley. "Religion and Economic Growth: Was Weber Right?", *Journal of Evolutionary Economics*, 11, 2 (2001), 207–230.

BODUR, H. Ezber. "Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (Erzurum: 1991).

BOROWIK, Irena. "Between Orthodoxy and Eclecticism: On the Religious Transformations of Russia, Belarus and Ukraine", *Social Compass*, 49, 4 (2002), 497–508.

-----, "The Roman Catholic Church in the Process of Democratic Transformation: The Case of Poland", *Social Compass*, 49, 2 (2002), 239–252.

BROOKS, C. and Jeff Manza. "Social Cleavages and Political Alignments: US Presidential Elections 1960 to 1992", *American Sociological Review*, 62, 6 (1997), 937–946.

BROWNE, L. E. "The Religion of the World in AD 3000", *International Review of Missions*, 38, 104 (1949), 463–468.

BRUCE, Steve. *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford, Clarendon Press, 1992.

-----, "The Truth About Religion in Britain", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34, 4 (1995), 417–430.

-----, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford, Oxford University Press, 1996.

-----, "The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39, 1 (2000), 32–46.

BUNCAK, J. "Religiosity in Slovakia and its European Context", *Sociologia*, 33, 1 (2001), 47–69.

-----, "Religious Involvement Across Societies: Analysis for Alternative Measures in National Surveys", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 3 (1994), 215–229.

CANATAN, Kadir. *Din ve Laiklik*, İstanbul, 1997.

CAPS, Walter H. "Toplum ve Din", *Din, Toplum ve Kültür, Der. Ve Çev. Ali Coşkun*, İstanbul, 2005, 23–53.

CASANOVA, Joseph. Public Religions in the Modern World. Chicago, University of Chicago Press, 1994.

“Central Asia: Worries About Islam”, Economist (21 February 1998), 40.

CHALFANT, H. Paul, Robert E. Beckley, and C. Eddie Palmer. Religion in Contemporary Society. Itasca, F. E. Peacock, 1994.

CHAMPION, Françoise. “Yeni Mistik ve Batıni Akımlar Hakkında”, Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik, Haz. Jean Bauberot, Çev. Fazlı Arabacı, İstanbul, 2003, 241–251.

CHAVES, Mark and David E. Cann. “Regulation, Pluralism and Religious Market Structure”, Rationality and Society, 4 (1992), 272–290.

CHAVES, Mark and Philip S. Gorski. “Religious Pluralism and Religious Participation”, Annual Review of Sociology, 27 (2001) 261–281.

CHAVES, Mark. “Secularization as Declining Religious Authority”, Social Forces, 72 (1994), 749–74.

----- . “Secularization and Religious Revival: Evidence from U.S. Church Attendance Rates, 1972–1986”, Journal for the Scientific Study of Religion, 28 (1989) 464–477.

CIPRIANI, R. “Religiosity, Religious Secularism and Secular Religions”, International Social Science Journal, 46, 2 (1994), 277–284.

CİLACI, Osman. Günümüz Dünya Dinleri. Ankara, 2002.

COHEN, Jean: “Strateji ya da Kimlik: Yeni Teorik Paradigmalar ve Sosyal Hareketler”, Kenan ÇAYIR (Haz.): Yeni Sosyal Hareketler (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 109–13.

COŞKUN, Ali. Mehdilik Fenomeni. İstanbul, 2004.

----- . “Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu”, Din Toplum ve Kültür, Haz. ve Çev. Ali Coşkun, İstanbul, 2005.

COX, Harvey. Fire from Heaven. Maine, Addison-Wesley, 1995.

COX, James L. Kutsalı İfade Etmek, Çev. Fuat Aydın, İstanbul, 2004.

ÇAYIR, Kenan (Haz.). Yeni Sosyal Hareketler. İstanbul, 1999.

DAĞI, İhsan D. Ortadoğu’da İslam ve Siyaset. İstanbul, 1998.

DE VAUS and David A. “Workforce Participation and Sex Differences in Church Attendance”, Review of Religious Research, 25 (1984), 247–58.

DEEB, M. J. "Militant Islam and the Politics of Redemption", *Annals of The American Academy of Political and Social Science*, 524 (1992), 52–65.

DJUPE, P.A. and J. T. Grant. "Religious Institutions and Political Participation in America", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 2 (2001), 303–314.

DOBBELAERE, Karel. "The Secularization of Society? Some Methodological Suggestions", *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*, Hadden and Shupe (eds.), New York, Paragon House, 1989, 27–43.

----- . "Secularization: A Multidimensional Concept", *Current Sociology*, 29, 2 (1981), 1–21.

----- . "Secularization Theories And Sociological Paradigms: A Reformulation of The Private-Public Dichotomy and the Problem of Social Integration", *Sociological Analysis*, 46 (1985), 377–87.

----- . "Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate", *Sociological Analysis*, 48 (1987), 107–137.

----- . "Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization", *Sociology of Religion*, 60, 3 (1999), 229–247.

DORAN Michael. "The Pragmatic Fanaticism of Al-Qaeda: An Anatomy of Extremism in Middle Eastern Politics", *Political Science Quarterly*, 2 (2002), 177–190.

DÖKMECİYAN, Hrair R. *Arap Dünyasında Köktencilik*. Çev. Muhammed KARAHANOGĞLU, İstanbul, 1992.

DUMAN, Fatih. "Din ve Siyaset", *Siyaset, Mümtaz'er TÜRKÖNE* (ed.), Ankara, 2003, 523–559.

DURKHEIM, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York Free Press, 1995.

EBAUGH, Helen Rose, Jon Lorence, and Janet Saltzman Chafetz. "The Growth and Decline of the Population of Catholic Nuns Cross-Nationally, 1960–1990: A Case of Secularization as Social Structural Change", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35 (1996)171–83.

Ebu ZEHRRA, Muhammed. *İslâm'da İtikadi, Siyasi ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, Çev. Sıbgatullah Kaya, Ankara, 2003.

EISENSTADT, S. N. "Bureaucracy and Political Development", *Bureaucracy and Political Development*, Joseph LAPALOMBARA (ed.), New Jersey, Princeton University Press, 1963, 96–120.

EL CABİRİ, Muhammed. Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma, Çev. Ali İhsan Pala ve Mehmet Şirin Çıkar, Ankara, 2001.

EL-CEZİRİ Abdurrahman. Kitabu'l-Fıkh ala'l-Mezahibi'l-Erbaa, Çev. Hasan Ege, Ankara, 1971.

ENGELS, D. ve S. Marks (eds). Contesting Colonial Hegemony: State and Society in Africa and India, London, German Historical Institute/British Academic Press, 1994.

ERBE, Bonnie. "Don't Believe Reports of His Demise", Chicago Sun Times (29 March 2002), 37.

ERGİL, Doğu. "Uluslararası Terörizm", Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 47, 3-4 (Haziran/Aralık 1992), 142.

ESPOSITO, John L. "Political Islam and the West", Military Technology, 25 (February 2001), 89-95.

----- . Güçlenen İslam'ın Yankıları. Çev. Erol Çatalbaş, İstanbul, 1989.

----- . İslam Tehdidi Efsanesi. Çev. Ömer BALDIK, Ali KÖSE ve Talip KÜÇÜKCAN, İstanbul, 2002.

ESPOSITO, John L. ve John O. VOLL. İslamiyet ve Demokrasi, Çev. Ahmet FETHİ, İstanbul, 1998.

ESPOSITO, John (ed.). Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform? Boulder, Lynne Reinner, 1997.

FINKE, Roger and Lawrence R. Iannaccone. "The Illusion of Shifting Demand Supply-Side Explanations for Trends and Change in the American Religious Market Place", Annals of the American Association of Political and Social Science, 527 (1993), 27-39.

FINKE, Roger. "An Unsecular America", Religion and Modernization, Steve Bruce (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1992, 145-169.

FLERE, S. "The Impact of Religiosity upon Political Stands: Survey Findings from Seven Central European Countries", East European Quarterly, 35, 2 (2001), 183-199.

FREUD, Sigmund. Dinin Kökenleri. Çev. Selçuk BUDAK, Ankara, 1999.

----- . Uygarlık, Din ve Toplum. Çev. Selçuk BUDAK, Ankara, 1999.

FROESE, Paul. "Hungary for Religion: A Supply-Side Interpretation of Hungarian Religious Revival", Journal for the Scientific Study of Religion, 40, 2 (2001), 251-268.

GALLUP ORGANİZATİON. The Gallup Poll Monthly, Princeton, 1990.

GAUTIER, M. L. "Church Attendance and Religious Relief in Post-Communist Societies", *Journal for The Scientific Study of Religion*, 36, 2 (1997), 289–296.

GERGES, Fawaz. *Amerika ve Siyasal İslam*. Çev. Ahmet E. DAĞ, İstanbul, 2001.

GIDDENS, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. Çev. Ersin KUŞDİL, İstanbul, 1994.

GILL, Anthony. "Government Regulation, Social Anomie and Protestant Growth in Latin America - A Cross-National Analysis", *Rationality and Society* 11, 3 (1999), 287–316.

GILL, R., C. K. Hadaway, et al. "Is Religious Belief Declining in Britain?", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 3 (1998), 507–516.

GREELEY, Andrew M. *Unsecular Man. The Persistence of Religion*. New York, Schocken Boks, 1985.

----- . "A Religious Revival in Russia?", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33, 3 (1994), 253–72.

----- . "The Persistence of Religion", *Cross Currents* 45 (Spring 1995), 24–41.

GÜNAY, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul, 2000.

HADAWAY, Kirk, and P. L. Marler, et al. "What the Polls Don't Show: A Closer Look at Church Attendance", *American Sociological Review*, 58, 6 (1993), 741–752.

----- . "Did You Really Go to Church This Week? Behind the Poll Data", *Christian Century* (May 1998), 472–475.

HADDEN, Jeffrey K. "Toward Desacralizing Secularization Theory", *Social Forces*, 65, 3 (1987), 587–611.

HAFIZ, Muhammed M. *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World*. Boulder, Lynne Reinner Publishers, 2003.

HALMAN, Loek and Ole Reis (eds.). *Religion in a Secularizing Society*. Leiden, Brill, 2003.

HAMMOND, Phillip (ed.). "Religious Pluralism and Durkheim's Integration Thesis", 115–142, A EİSTER (ed.). *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion* (New York: Wiley, 1974), 120.

HARDT, M. ve A. NEGRI. İmparatorluk. Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, 2001.

HAYES, B.C. "Religious Independents within Western Industrialized Nations: A Sociodemographic Profile", *Sociology Of Religion*, 61, 2 (2000), 191–207.

HAYNES, Jeff. *Religion and Politics in Africa*. New York, Zed Books, 1996.

----- . "Religion, Secularisation and Politics: A Postmodern Conspectus", *Third World Quarterly*, 18, 4 (1997), 709–728.

HEFNER, R. W. "Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age", *Annual Review of Anthropology*, 27 (1998), 83–104.

HEIMBROCK, Hans-Günter: "Beyond Secularization: Experiences of The Sacred in Childhood and Adolescence as a Challenge for Re Development Theory", *British Journal of Religious Education*, 26, 2, (June 2004), 119- 132.

HERVIEU-LEGER, D. "The Case for a Sociology of 'Multiple Religious Modernities': A Different Approach to the 'Invisible Religion' of European Societies", *Social Compass*, 50, 3 (2003), 287- 295.

HOC AOĞLU, Durmuş. *Laisizmden Milli Sekülerizme*. Ankara, 1995.

HOFFMAN, Bruce. "Holy Terror: The Implications of Terrorism Motivated by a Religious Imperative", *Research and Development* (Paper No. P–7834), 1993.

----- . *Inside Terrorism*. New York, Columbia University Press, 1998.

HOFFMANN, J.P. "Confidence in Religious Institutions and Secularization: Trends and Implications", *Review of Religious Research*, 39 4 (1998), 321–343.

HOLYOAKE, George J. *English Secularism, A Confession of Belief*. Chicago, 1896.

----- . *The Principles of Secularism*. London, 1860.

HOUT, Michael and C. S. Fischer. "Why More Americans Have no Religious Preference: Politics and Generations", *American Sociological Review*, 67, 2 (2002), 165–190.

HOUT, Michael. "The Decline of the Mainline: Demography, Doctrine and Attachment", *American Journal of Sociology*, 107 (2001), 468–500.

HOUTMAN, Dick and Peter Mascini. "Why do Churches Become Empty, while New Age Grows? Secularization and Religious Change in the

Netherlands", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41, 3 (2002), 455–473.

HOWARD, Shawn A. "The Afghan Connection: Islamic Extremism in Central Asia", *National Security Studies Quarterly*, 6, 3 (Summer 2000): 25–54.

HUNTER, James D. "Evangelical schools in Growth, Catholic Schools in Decline", *Wall Street Journal* (Mart 1988), 32.

HUNTER, Shireen T. *The Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence?* Westport, Praeger, 1998.

HUNTINGTON, Samuel P. "Demokrasinin Yönetilmezliği", *Medeniyetler Çatışması*, Der. Murat Yılmaz (Ankara, 1995), 123–129.

-----, "Medeniyetler Çatışması mı?", *Medeniyetler Çatışması*, Der. Murat Yılmaz (Ankara, 1995), 22–50.

-----, *Biz Kimiz? Amerika'nın Ulusal Kimlik Arayışı*. Çev. Aytül Özer, İstanbul, 2004.

HUNWICK, J. "An African Case Study of Political Islam: Nigeria", *Annals of The American Academy of Political And Social Science*, 524 (1992), 143–155.

Hürses Gazetesi (3 Ağustos 1995), 8.

IANNACCONE, Lawrence R. "Religious Practice: A Human Capital Approach", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29 (1990), 297–314.

-----, 'Introduction to the Economics of Religion.' *Journal of Economic Literature*, 36, 3 (1998), 1465–1496.

-----, "The Consequences of Religious Market Structure", *Rationality and Society*, 3 (1991), 156–177.

IANNACCONE, Lawrence R. and Roger Finke. "Supply-side Explanations for Religious Change", *The Annals*, 527 (1993), 27–39.

INGLEHART, Ronald and Paul Abramson. "Measuring Post-materialism", *American Political Science Review*, 93, 3 (1999), 665–677.

INGLEHART, Ronald and Pippa Norris. "The Developmental Theory of the Gender Gap: Women's and Men's Voting Behavior in Global Perspective", *International Political Science Review*, 214 (2000), 441–462.

-----, "Muslims and the West: A Clash of Civilizations", *Foreign Policy*, March/April (2003), 63–70.

-----, *Rising Tide: Gender Equality and Cultural Change Around the World*. New York, Cambridge University Press, 2003.

-----, *Rising Tide: Gender Equality and Cultural Change around the World*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.

INGLEHART, Ronald and Wayne E. Baker. "Modernization, Globalization and the Persistence of Tradition: Empirical Evidence from 65 Societies", *American Sociological Review*, 65 (2000), 19–55.

INGLEHART Ronald and Pippa NORRIS: *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

INGLEHART, Ronald and Wayne E. Baker. "Modernization's Challenge To Traditional Values: Who's Afraid of Ronald McDonald?", *Futurist*, 35, 2 (2001), 16–21.

INGLEHART, Ronald. *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics*. Princeton, Princeton University Press, 1977.

-----, "Globalization and Postmodern Values", *Washington Quarterly*, 232 (2000), 215–228.

INKELES, A. and David Smith. *Becoming Modern*. Massachusetts, Harvard University Press, 1974.

IVEKOVIC, I. "Nationalism and the Political Use and Abuse Of Religion: The Politicization of Orthodoxy, Catholicism and Islam in Yugoslav Successor States" *Social Compass*, 49, 4 (2002), 523–536.

İNAYET, Hamid. *Çağdaş İslami Siyasi Düşünce*, Çev. Yusuf ZİYA, İstanbul, 1988.

JELLEN, Ted G. and Clyde Wilcox. *Public Attitudes Towards Church and State*. New York, M.E. Sharpe, 1995.

JELLEN, Ted Gerard and Clyde Wilcox. "Context and Conscience: The Catholic Church as an Agent of Political Socialization in Western Europe", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 1 (1998), 28–40.

JELLEN, Ted Gerard. "The Effect of Religious Separatism on White Protestants in the 1984 Presidential Election", *Sociological Analysis*, 48, 1 (1987) 30–45.

JENKINS, Philip. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. New York, Oxford University Press, 2002.

JENSEN, T. and Mikael Rothstein (eds.). *Secular Theories on Religion: Current Perspectives*. Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 2000.

JOHNSON, Todd. "The Future of Religion: Rise or Decline?", The Encyclopedia of the Future, Graham T.T. MOLITOR (ed.), Macmillan, 1985.

JUERGENSMEYER, Mark. Soğuk Savaş. Çev. Adem Yalçın, İstanbul, 2000.

KAARIAINEN, K. "Religiousness in Russia after the Collapse of Communism", Social Compass, 46, 1 (1999), 35–46.

KABULI, Niaz Faizi. Democracy According to Islam. Pittsburgh, Dorrance Publications, 1994.

KAPLAN, Robert A. "The Coming Anarchy", The Atlantic Monthly, 273, 2 (February 1994), 44–76.

KARAWAN, I. "Monarchs, Mullahs and Marshals: Islamic Regimes?", Annals of The American Academy of Political and Social Science, 524 (1992), 103–119.

KAVYLAS, Stathins N. "Wanton and Senseless? The Logic of Massagres in Algeria", Rationality and Society, 11, 3 (1999), 243–285.

KAZEMI F. "Gender, Islam and Politics", Social Research, 67, 2 (2000) 453–474.

KEANE, Jean. "Sekülerizmin Krizi", Doğudan Batıdan, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Dairesi Başkanlığı, 1996, 141–166.

KELLEY J. and N. D. DeGraaf. "National Context, Parental Socialization and Religious Belief: Results from 15 Nations", American Sociological Review, 62, 4 (1997), 639–659.

KEMERLİ, Ahmet. "Dünya Görüşü Olarak Sekülerizm", Umran Dergisi, 125 (Ocak 2005), 28–32.

KEPEL, Gilles. Cihad. Çev. Haldun Bayrı, İstanbul, 2001.

----- Tanrının İntikamı. Çev. Selma Kırmızı, İstanbul, 1992.

KEYMAN, Fuat. "Türkiye’de Laiklik Sorununu Düşünmek: Modernite, Sekülerleşme, Demokratikleşme", Doğu Batı Dergisi, 23 (Temmuz 2003), 113–131.

KIM, A. E. "Characteristics of Religious Life in South Korea: A Sociological Survey", Review Of Religious Research, 43, 4 (2002), 291–310.

KOTLER-BERKOWITZ, L. A. "Religion and Voting Behaviour in Great Britain: A Reassessment", British Journal of Political Science, 31, 3 (2001), 523–554.

KÖKER, Levent. "Ulusal Kimlik ve Devlet Meşruiyeti: Türkiye'nin Demokratik Deneyiminin Çelişkileri", Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam içinde, Elizabeth ÖZDALGA ve Sune PERSSON (eds.), Çev. Ahmet Fethi, İstanbul, 1999, 83–97.

KÖKTAŞ, Emin M. Din ve Siyaset. Ankara, Vadi Yayınları, 1997.

KUHN, Thomas S. Bilimsel Devrimlerin Yapısı. Çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul, 1982.

KUTLUAY, Yaşar. İslamiyette İtikadi Mezheplerin Doğuşu. İstanbul, 2003.

KUTZ, Lester. Gods in the Global Village: The World's Religions in Sociological Perspective. Thousand Oaks, Sage, 1995.

KWANG, Kim. "The Religious Life of the Urban Middle Class", Korea Journal, 33, 4 (Winter 1993), 5–33.

LAKSHMANAN, Indira A. R. "China Crackdown on Growing Faiths", Boston Globe (2 Mart, 2002), 8.

LAMBERT, Y. "Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religious Forms?", Sociology of Religion, 60, 3 (1999), 303–333.

----- . "Dini Rejimler ve Dini Duygunun Durumu", Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik, Haz. Jean Bauberot, Çev. Fazlı Arabacı, İstanbul, 2003, 293–314.

LAURENCE, Bruce. Defenders of God. The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age, San Francisco, Harper and Row, 1989.

LAZNJAK, J. "Traditional and New Religiosity in Post-Communism: The Changes in Student Religiosity 1990–1994", Drustvena Istrazivanja, 6, 1 (1997), 49–70.

LECHNER, Frank J. "Secularization in the Netherlands?", Journal for the Scientific Study of Religion, 35, 3 (1996), 252–264.

----- . "Fundamentalism and Sociocultural Revitalization in America: A Sociological Interpretation", Sociological Analysis, 46, 3 (1985), 243–59.

LEEGE, David and Lyman A. Kellstedt (eds.). Rediscovering the Religious Factor in American Politics. New York, M. E. Sharpe, 1993.

LERNER, Daniel. The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East, New York, Free Press, 1958.

LERNOUX, Penny. "The Fundamentalist Surge in Latin America", Christian Century (20 January 1988), 51.

LOPEZ, Donald S. *Asian Religions in Practice: An Introduction*. New Jersey, Princeton University Press, 1999.

LUCKMANN, Thomas. *The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society*. New York, Macmillan, 1967.

MADDY, Bruce. "Kuzey Afrika'da İslamcılık ve Devlet", Barry RUBIN (ed.), *Radikal İslam*, Çev. Rengin GÜN, Ankara, 2002, 109–136.

MANZA, Jeff and Clem Brooks. "The Religious Factor in U.S. Presidential Elections, 1960- 1992", *American Journal of Sociology*, 103, 1 (1997), 38–81.

MARTİN, David. "Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş Ve Gelecek", *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Haz. Ali Köse, İstanbul, 2002, 123–161.

----- . *A General Theory of Secularization*. Oxford, Blackwell, 1978.

MARTIN, Jean P. "Belçika: Laik-Dindar Çatışmasından Kurumsal Çoğulculuğa", *Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik*, Haz. Jean Bauberot, Çev. Fazlı Arabacı, İstanbul, 2003, 59–73.

MARTY, Martin and R. Scott Appleby (eds.). *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago, University of Chicago Press, 1991.

----- . *Fundamentalisms Observed*. Chicago, University of Chicago Press, 1991.

----- . *Fundamentalisms and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

----- . *Fundamentalisms and the State*. Chicago, University of Chicago Press, 1993.

----- . *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago, University of Chicago Press, 1994.

MCALLISTER, Ian. "Religious Change And Secularization: The Transmission Of Religious Values in Australia", *Sociological Analysis*, 49, 3 (1988), 249–263.

MCCREADY, William, and Nancy McCready. "Socialization and the Persistence of Religion", 58–68, *The Persistence of Religion*, Andrew Greeley and Gregory Baum (eds.), New York, Herder and Herder, 1973.

MCGUIRE, M. B. *Religion: The Social Context*. Çev. A. Faruk Sinanoğlu, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV, 7 (2004), 255–264.

MCKENZIE, B. D. "Self-Selection, Church Attendance, and Local Civic Participation", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 3 (2001), 479–488.

MELTON J. G. "Modern Alternative Religions in The West", *A New Handbook of New Religions*, J. R. Hinnels (ed.), Harmondsworth, Penguin, 1998.

MERT, Nuray. *İslam ve Demokrasi*. İstanbul, 1998.

Meydan Larousse Ansiklopedisi. İstanbul, 1990.

MIDLARSKY, M. I. "Democracy and Islam: Implications for Civilizational Conflict and the Democratic Process", *International Studies Quarterly*, 42, 3 (1998), 485–511.

MILES, W. "Political Para-theology: Rethinking Religion, Politics and Democracy", *Third World Quarterly*, 17 (1996), 524.

MILLER Alan S. and Rodney Stark. "Gender and Religiousness: Can Socialization Explanations be Saved?", *American Journal Of Sociology*, 107, 6 (2002), 399–1423.

MILLER, Alan S. and T. Nakamura. "On the Stability of Church Attendance Patterns: 1965–1988", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35 (3): (1996), 275–284.

MILLER, Alan S. and John P. Hoffmann. "Risk and Religion: An Explanation of Gender Differences in Religiosity", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34 (1995), 63–75.

MILLER, David ve diğerleri. *Blackwell'in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi*, Çev. Bülent PEKER ve KIRAÇ Nevzat, Ankara, 1995.

MILLER, K.D. "Competitive Strategies of Religious Organizations", *Strategic Management Journal*, 23, 5 (2002), 435–456.

MILLER, Thomas W. and Geoffrey Feinberg. "Culture Clash", *Public Perspective*, 13, 2 (2002), 6–9.

MILLWARD, William. "The Rising Tide of Islamic Fundamentalism", *Commentary*, 30–31 (Nisan 1993), 1–9.

Milliyet Gazetesi, "Türkiye Seçimini Yaptı", (04 Kasım 2002), 1.

MOADDEL, M. "The Study of Islamic Culture and Politics: An Overview and Assessment", *Annual Review of Sociology*, 28 (2002), 359–386.

MONSMA, Stephen V. ve J. Christopher SOPER. *Çoğunluğun Meydan Okuması*, Çev. Bilal Sambur, Ankara, 2005.

NAISBITT, John ve Patricia ABURDENCE. Megatrends 2000: Değişen Dünyada 1990'ların On Yeni Hedefi. Çev. Erdal GÜVEN, İstanbul, 1991.

NAUMKIN, V. "Islam in the States of the Former USSR" *Annals of The American Academy of Political And Social Science*, 524 (1992), 131–142

NEED, Ariana and Geoffrey Evans. "Analysing Patterns of Religious Participation in Postcommunist Eastern Europe", *British Journal of Sociology*, 52, 2 (2001), 229–248.

NIELSEN, Niels C. *Fundamentalism, Mythos and World Religions*. New York, State University of New York Press, 1993.

NORRIS, Pippa. *Democratic Phoenix: Political Activism Worldwide*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

NTAMBUE, R. "Secularism and Religion in Africa: Sphere of Humanization", *Social Compass*, 47, 3 (2000), 329–341.

OUEDRAOGO, Jean M. "Almanya'da Kiliseler ve Devlet: Sekülerleşmiş Bir Toplumun Zor Laikleşmesi", *Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik*, Haz. Jean Bauberot, Çev. Fazlı Arabacı, İstanbul, 2003, 43–59.

PAINE, Andrew. "Religious Fundamentalism and Legal Systems: Methods and Rationales in the Fight to Control the Political Apparatus", *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 5 (1997), 263–295.

PAPE, Robert. "The Strategic Logic of Suicide Terrorism", *American Political Science Review*, 2 (2003), 343–362.

PARKER, Philip M. *Religious Cultures of the World: A Statistical Reference*. Westport, Greenwood Press, 1997.

PARSONS, Talcott. "Christianity and Modern Industrial Society", *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change*, E.A. TİRYAKİAN (ed.), New York, Free Press, (1963), 33–70.

PETERSEN, Larry R. and Gregory V. Donnenwerth. "Religion and Declining Support for Fraditional Beliefs and Gender Roles and Homosexual Rights", *Sociology of Religion*, 59 (1998), 353–71.

PRESSER, S. and L. Stinson. "Data Collection Mode and Social Desirability Bias in Self-Reported Religious Attendance", *American Sociological Review*, 63, 1 (1998), 137–145.

RAHNEMA, Saed ve Sohrab BEHDAD (eds.). *Iran after the Revolution: Crisis of an Islamic State*. London and New York, Tauris Publishers, 1995.

RAJU, P.T., Wing-tsit CHAN ve diğerleri: Asya Dinleri. Çev. Abdullah DAVUDOĞLU, İstanbul, 2002.

RAPOPORT, David and Yonah ALEXANDER (eds.). The Morality of Terrorism: Religious and Secular Justifications. New York, Pergamon Press, 1982.

REGAN, D. 'Islamic Resurgence - Characteristics, Causes, Consequences and Implications.' Journal of Political and Military Sociology, 21, 2 (1993) 259–266.

RICHARD, Rose. "How Muslims View Democracy: Evidence from Central Asia", Journal of Democracy, 14, 4 (2002), 102–111.

RIESEBRODT, Martin. "Fundamentalism and the Resurgence of Religion", International Review for The History of Religion, 47, 3 (2000), 266–287.

-----, "Religion in Global Perspective", Global Religions: A Handbook, Mark Juergensmeyer (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2000.

-----, Pious Passion. The Emergence of Fundamentalism in the United States and Iran. Berkeley, University of California Press, 1993.

RIIS, O. "Religion Re-Emerging: The Role of Religion in Legitimizing Integration and Power in Modern Societies", International Sociology, 13, 2 (1998) 249–272.

ROBERTS, K. A. Religion in Sociological Perspective. Belmont, Wadsworth, 1990.

ROOF, Wade Clark. Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion. Princeton, Princeton University Press, 2001.

SADOWSKI, Yahya. "The New Orientalism and the Democracy Debate", Middle East Report, 23 (1993), 14–21.

SAHLIYEH, E. "Religious Resurgence and Political Modernization", E. Sahliyah (ed), Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World, New York, State University of New York Press, 1990.

SAMUELSON, K. Religion and Economic Action: the Protestant Ethic, the Rise of Capitalism and the Abuses of Scholarship. Toronto, University of Toronto Press, 1993.

SANAY Eyüp. Genel Sosyoloji Dersleri, Ankara, 1991.

SASAKI, M. and T. Suzuki. "Change in Religious Commitment in the United States, Holland, and Japan", American Journal of Sociology, 92, 5 (1987), 1055–1076.

SERDAR, Ziyauddin. "Islam and the Future", *Futures*, 3, 23 (April 1991), 223–332.

SHAFRITZ, Jay M. (ed.). *Almanac of Modern Terrorism*. New York: 1991.

SHAROT, Stephen. *A Comparative Sociology of World Religions*. New York, New York University Press, 2001.

SHAROT, Stephen. "Beyond Christianity: A Critique of the Rational Choice Theory of Religion from a Weberian and Comparative Religions Perspective", *Sociology of Religion*, 63, 4 (2002), 427–454.

SHERKAT, Darren E. and Christopher G. Ellison. "Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion", *Annual Review of Sociology*, 25 (1999), 363–94.

SIGELMAN, Lee. "Multi-Nation Surveys of Religious Beliefs", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16 (1977), 289–294.

SKRESLET, Stan. "Emerging Trends in a Shifting Global Context: Mission in the New World Order", *Theology Today*, 54 (July 1997), 150–64.

----- . *The Secular Revolution*. Berkeley, The University of California Pres, 2003.

SMITH, Daniel E. "Limits of Religious Resurgence", E. Sahliyah (ed), *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, State University of New York Press, 1990.

SMITH, Tom. "Are Conservative Churches Really Growing?" *Review of Religious Research*, 33 (1992), 305–29.

STABLEFORD, Brian M. and David Langford. *The Third Millennium: A History of the World: AD 2000 – 3000*. London, Sidgwick and Jackson, 1985.

STARK, Rodney and Laurence R. IANNACCONE. "Response to Lechner", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35 (1996), 265– 271.

STARK, Rodney and Lawrence Iannaccone. "A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33 (1994), 230–52.

STARK, Rodney and Roger Finke. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, University of California Pres, 2000.

STARK, Rodney, and William Sims Bainbridge. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley, The University of California Press, 1985.

STARK, Rodney. "Secularization, RIP", *Sociology of Religion*. 60, 3 (1999) 249–273.

------. "Physiology and Faith: Addressing the 'Universal' Gender Difference in Religious Commitment", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41 (2002), 495–507.

STEGGARDA, M. "Religion and the Social Positions of Men and Women", *Social Compass*, 40 (1993), 65–73.

STERN, Jessica. *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*. New York, Harper Collins, 2003.

SWATOS, Jr. W. H. and K. J. Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept", *Sociology of Religion*, 60, 3 (1999), 209–228.

SWATOS, Jr. W.H. Ed. *Religious Politics in Global and Comparative Perspective*. New York, Greenwood Press, 1989.

------. *Politics and religion in Central and Eastern Europe: Traditions and Transitions*. Westport, Praeger, 1994.

ŞAPOLYO, Enver B. *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul, 2004.

ŞAYLAN, Gencay. *İslamiyet ve Siyaset*. Ankara, 1987.

ŞENTÜRK, Recep. *Yeni Din Sosyolojileri*. İstanbul, 2004.

TEKİN Mustafa. *Kutsalın Serüveni*. İstanbul, 2003.

THE ECONOMIST. "Christian Retailing: Made in Heaven", *The Economist* (Mayıs 1998).

THOMPSON, Edward H. "Beneath the Status Characteristic: Gender Variations in Religiousness", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (1991), 381–94.

THUROW, Lester C. *Kapitalizmin Geleceği*, Çev. Mustafa KÜPÜŞOĞLU, İstanbul, 1997.

"Time to Help Algeria", *The Economist*, (February 18, 1995), 13.

TINDE, Glenn. "Can We Be Good Without God ?", *The Atlantic Monthly*, 264, 6 (December 1989), 69–85.

TOMKA, Miklós. "Coping with Persecution: Religious Change in Communism and in Postcommunist Reconstruction in Central Europe", *International Sociology*, 13, 2 (1998), 229–248.

TOURAINÉ, Marisol. *Altüst Olan Dünya*. Çev. Turhan ILGAZ, Ankara, 1997.

TURNER, Brian S. Max Weber ve İslam. Çev. Yasin Aktay, Ankara, 1991.

----- . Religion and Social Theory. London, Sage Publications, 1991.

TURNER, Victor. Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. Ithaca, Cornell UP, 1974.

----- . Schism and Continuity in African Society: A study of Ndembu Village Life. Manchester, Manchester University Press, 1957.

TÜMER, Günay ve Abdurrahman KÜÇÜK. Dinler Tarihi. Ankara, 1988.

TÜRKDOĞAN, Orhan. Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi. İstanbul, 1997.

TYLOR, Edward B. Primitive Culture. London, John Murray, 1871.

JUERGENSMEYER, Mark. Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2000.

UNITED NATIONS. Human Development Report 2002. New York, Oxford University Press, 2002.

United States Census Bureau. Statistical Abstract of the United States, 2000. www.census.gov.

VERGES, Meriem. "Genesis of a Mobilization: The Young Activist of Algeria's Islamic Salvation Front", Political Islam, Joel Beinin ve Joe Stork (eds.), Berkeley, University of California Press, 1997, 292–305.

VERTIGANS, S. and P. Sutton. "Back to the future: 'Islamic Terrorism' and Interpretations of Past and Present", Sociological Research Online, 6, 3 (2001), U55-U60.

VERWEIJ, J. , Peter Ester and R. Nauta. "Secularization as an Economic and Cultural Phenomenon: A Cross-National Analysis", Journal for the Scientific Study of Religion, 36, 2 (1997), 309–324.

VOLL, John O. İslam: Süreklilik ve Değişim, Çev. Cemil Aydın, Cengiz Şişman ve Mehmet Demirhan, İstanbul, 1995.

VOYE, L. "Secularization in a Context of Advanced Modernity", Sociology of Religion, 603 (1999), 275–288.

WAGAR, Warren. The Next Three Futures: Paradigms of Things to Come. New York, Praeger, 1991.

WALLACE, Anthony F. C. "Cultural Composition of the Hadsome Lake Religion", Symposium on Cherokee and Iroquois Culture, William N. Fenton

and John Gullick (eds.), Washington, Smithsonian Institution, 1961, 139–151.

WALLACE Anthony F. C. “Akkültürasyon: Yeniden İhya Hareketleri”, Mesih’i Beklerken, Ali COŞKUN (ed.), İstanbul, 2003, 19–45.

WARD, Hiley H. Religion 2101 A.D. New York, Garden City, 1975.

WARNER, R. S. “Work in Progress Toward a New Paradigm in the Sociology of Religion”, American Journal of Sociology, 98, 5 (1993), 1044–1093.

WATT, Montgomery M. Islamic Fundamentalism and Modernity. London, Routledge, 1988.

WEBER, Max. The Sociology of Religion. Boston, Beacon Press, 1993.

----- . Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, Çev. Zeynep ARUOBA, İstanbul, 1997.

WEINER, Myron. "Political Change: Asia, Africa, and the Middle East", Myron Weiner and Samuel P. Huntington (eds.), Understanding Political Development Boston, Little Brown and Company, 1987.

WILSON, Bryan. Religion in Secular Society. London, Watts, 1966.

WICTOROWICZ, Quintan. “Conceptualizing Islamic Activism”, Isim Newsletter (June 2004), 34–37.

WILCOX, Clyde and Lee Sigelman. “Political Mobilization in the Pews: Religious Contacting and Electoral Turnout”, Social Science Quarterly, 82, 3 (2001), 524–535.

WOODBERRY, R. D. “When Surveys Lie and People Tell the Truth: How Surveys Over-Sample Church Attenders”, American Sociological Review, 63, 1 (1998), 119–122.

World Almanac and Book of Facts 2000. New York, 2000.

WORLD BANK. World Development Report, 2002. Washington, 2002.

WRIGHT, Robin. “Islam, Democracy, and the West”, Foreign Affairs, 71, 3 (1992), 131–45.

WUTHNOW, Robert. Loose Connections: Joining together in America's Fragmented Communities. Cambridge, Harvard University Press, 1998.

----- . “Religious Involvement and Status-Bridging Social Capital”, Journal for the Scientific Study of Religion, 41, 4 (2002), 669–675.

YAMANE David. "Secularization on Trial: In defense of a Neosecularization Paradigm", Journal for the Scientific Study of Religion, 36, 1 (1997), 109–122.

YAYLA, Atilla. Siyaset Teorisine Giriş. Ankara, 1998.

Yeni Şafak Gazetesi, "4. Parti De Kapatıldı", (23 Haziran 2001), 7.

ZANDEN, James Vander W. Sociology The Core. Toronto, McGraw-Hill Press, 1993.

ZIRING, Lawrence. The Middle East Political Dictionary. California, 1983.

ZRINSCAK, S. "Roles, Expectation and Conflicts: Religion and Churches in Societies Undergoing Transition", Social Compass, 49, 4 (2002), 509–521.

ZUBAIDA, Sami. "Is there a Muslim Society? Ernest Gellner's Sociology of Islam", Economy and Society, 24, 2 (1995), 151–188.

----- . İslam, Halk ve Devlet, Çev. Sami OĞUZ, İstanbul, 1994.

ÖZET

Modernleşme, kapitalizmin ortaya çıkışıyla bağlantılı ekonomik ve teknolojik gelişmelerin etkisi altında toplumsal kurum ve alanların ileri derecede farklılaşması ve karmaşıklaşması süreci olarak bilinir. Laikleşme, din- devlet ayrılığı örneğinde olduğu gibi, dinin ekonomik ve sosyal kurumlardan farklılaşmasını ifade eden bir modernleşme örneğidir. Laikleşme aynı zamanda dinin kültür ve bilinçten de ayrılmasını ifade eder. Laikleşmenin iki yönü objektif ve sübjektif laikleşme olarak açıklanabilir. Dini diriliş ise, nesnel ve öznel laikleşmenin dayattığı değişmelere din adına karşılık verme girişimlerini ifade eder.

Sosyal düşünürler dinin modernleşme ve laikleşme güçleri karşısında varlığını devam ettirmesini beklemiyorlardı. Weber, Durkheim ve Simmel gibi din sosyolojisinin kurucuları ve Wilson, Hadden ve Berger gibi sonrakiler, laikleşmenin sadece dinin devletten ayrılması düzeyinde (objektif laikleşme) değil, bilinç ve kültürden silinmesi düzeyinde (sübjektif laikleşme) de başarılı olacağını umuyorlardı. Onların bakış açısına göre, dünya artan oranda ve kaçınılmaz olarak daha rasyonelleşmiş, aydınlanmış, kutsallıktan arınmış ve büyüden çözülmüş hale gelecektir.

Ancak son yıllarda dünyanın hemen her yerinde dini mensubiyet ve davranışlarda diriliş şeklinde ortaya çıkan bir takım gelişmeler, laikleşme tezi üzerinde yoğun tartışmalara neden olmuştur. Dinin diriliş katdettiğini ileri sürenler, kanıt olarak Ortadoğu’da, Güney Asya’da, Orta Asya’da ve diğer bölgelerde İslam’ın yükselişi, Afrika ve Latin Amerika’da Hristiyan sayısındaki belirgin artış ve dini terörizm gibi, ilk bakışta küresel gibi görünen bazı örnekler vermektedirler.

Bununla birlikte “dinin küresel dirilişi” hipotezi henüz test edilmemiştir. Bu çalışmada dini diriliş hipotezini test etmek ve alanını belirlemek için istatistikî veriler kullanılmıştır. Bu soruna eğilmek için çalışma dini mensubiyette ortaya

ıkan küresel eğilimleri ele almakta ve dini inanç, değer ve davranışların zaman itibariyle değişimini ölçmeye çalışmaktadır. Çalışmada istatistiksel veriler kullanılarak, belirli bir topluluğun dindarlık derecesini ölçmek için yedi kriter belirlenmiştir. Çalışma ayrıca birçok ülkedeki din-devlet ilişkilerini karşılaştırmak suretiyle dini değişimin yönünü belirlemeye çalışmaktadır. Yine alışma, “dinin özel alandan çıkışı” ve “dini çoğulculuk” gibi diğer global dini eğilimlere bakarak, mevcut dini değişimin niteliği hakkında net bir kanaat edinmeyi denemektedir.

Çalışma, dini diriliş argümanını destekleyen bol miktarda kanıtın bulunduğu, ancak sanayi sonrası toplumlar örneğinde olduğu gibi, laikleşme tezini destekleyen istatistiki bulguların da var olduğu; dolayısıyla her iki tezin de evrensel bir geerliliğe sahip olamayacağı sonucuna varmıştır.

ABSTRACT

Modernization is known as a process of progressive complexity and differentiation of institutions and spheres of life under the influence of economic and technological advances associated with the advent of capitalism. Secularization is an instance of modernization involving the differentiation of religion from economic and political institutions, namely separation of church and state. Secularization can also imply a separation of religion from culture and conscience. The two dimensions of secularization can be expressed as objective and subjective secularization. Religious resurgence refers to attempts to respond to the changes imposed by objective and subjective secularization on behalf of the religion.

Social thinkers did not expect religion to survive the ineluctable forces of modernization and secularization. The founders of the sociology of religion like Weber, Durkheim and Simmel and latter ones like Wilson, Hadden and Berger, expected secularization to succeed not only in separating religion from the state (objective secularization) but also in eradicating it from culture and conscience altogether (subjective secularization). The world, in their vision, would become increasingly and inescapably more rationalized, intellectualized, demystified, and disenchanted.

However, in recent years some developments that seems to be a revival in religious adherence and behavior in large parts of the world has been led intense debates on secularization thesis. Proponents of the belief that religion is resurgent cite several examples as evidence of a religious revival that at first glance seems global in scope, including the dramatic rise of Islam in the Middle East, South East Asia, Central Asia, and elsewhere; the steep increase in the number of Christians in Africa and Latin America; and the wave of religious violence and terrorism.

Yet, the hypothesis of a "global resurgence of religion" has not been tested by means of empirical evidence. In this study, to test the hypothesis of "a global

religious resurgence," and to assess its scope, statistical data was used. To address this question, the study tries to examine global trends in religious adherence and to measure change of religious belief, behavior and values over time. Using statistic data, the study identifies seven criteria by which the degree of religiosity among a certain population can be measured. The study also tries to determine the political dimension of religious change comparing state-religion relationships in most countries. Looking at other global religious trends such as "religious deprivatisation" and "religious pluralism", the study examines to reach a clear opinion about the nature of contemporary religious change.

The study concludes that there are ample evidences that support the argument of religious resurgence, yet as it in the instance of postindustrial countries, there are some statistic findings which support secularization thesis also; so it is impossible to claim for each two thesis that they have a universal validity.