DİN SOSYOLOJİSİ NEDİR

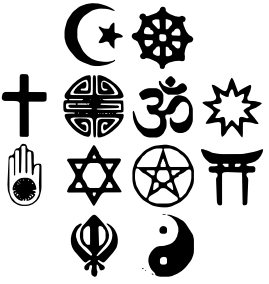


JOHN BIRD

Çeviri Abdulvahap Taştan - M. Derviş Dereli



DİN SOSYOLOJİSİ NEDİR



JOHN BIRD

Çeviri Abdulvahap Taştan - M. Derviş Dereli

LOTUS

LOTUS YAYINEVİ – 91
DİN SOSYOLOJİSİ NEDİR | JOHN BIRD
Çevirenler Abdulvahap Taştan – M. Derviş Dereli

ISBN 978-975-6665-91-6
Yayıncı Sertifika No: 13267

Kitabın Orijinal Adı ve Künyesi
John Bird (1999), *Investigating Religion*, London: HarperCollins.

© Lotüs Yay. Ltd. Şti., 2015

Bu kitabın Türkiye'de yayın ve dağıtımı ile ilgili tüm hakları Harper Collins'le yapılan anlaşma gereğince Lotüs Yay. Ltd. Şti.'ne aittir. İzinsiz kopyalanması hukuki açıdan sorumluluk doğurur.

Kapak Resmi "Din asla bizim daha az zevk almamız için tasarlanmamıştır."
(Religion Was Never Designed to Make Our Pleasure Less, Strutt, William (1826-1915) / Private Collection / The Bridgeman Art Library)

Baskı Notları
Lotus Yayınevi, Ekim 2015 (1500 adet)

Baskı Kenan Ofset
Davutpaşa Cad. Güven Sanayi Sitesi C Blok No: 258 Topkapı-İSTANBUL
T (212) 613 31 20

LOTUS YAYIN GRUBU
Gelemiş Mahallesi Tömler Sokak No 27 Kaş-Antalya
www.lotuskitap.com

LOTUS YAYINEVİ, LOTÜS Yayıncılık Reklamcılık Matbaa Bilgisayar Bilişim ve İletişim Ticaret Limited Şirketi yayın markasıdır.

Çevirenlerin Önsözü

Çevirisini yaptığımız bu kitapta din sosyolojisinin temel konuları hem bir ders kitabı niteliğinde ele alınmakta hem de derin bir sosyolojik bilgi, ifade ve analiz biçimlerine yer verilmektedir. Her ne kadar, kitaptaki örnek olaylarda Britanya toplumunun ve Hıristiyanlığın esas alındığı görülse de buradaki konuların metodolojik olarak her toplumda bir din sosyolojisi yaklaşımını içerdiği fark edilir. Kitapta da belirtildiği üzere, sosyolojinin Batı'da doğmuş olması ve dinî açıklamalarda Hıristiyanlığın örgütsel ve kültürel yapısının referans alınması bir bakıma kaçınılmazdır; fakat bu, diğer toplumlar ve dinlere de karşılık gelebilecek bir çerçeve olarak görülebilir. Kaldı ki, İngiltere'nin Sanayi Devrimi'ni gerçekleştiren, dolayısıyla sanayileşen ilk ülke olması modern toplumlara özgü dinamikleri temsil etmesi açısından önemlidir. Bir diğer önemli nokta da, tarihsel olarak sömürge dönemlerinden bu yana farklı din ve etnisitelerden oluşan çoğulcu bir toplum yapısına sahip olmasıdır. Dolayısıyla, hem geleneksel hem de çağdaş sosyolojik yaklaşımlar bu yapılarda karşılık bulabilmektedir.

Burada Hıristiyanlık dışındaki büyük dinlerden biri de İslam'dır. Sekülerleşme sürecinde diğer dinlerin görece gerilemesine karşın İslam'ın bu toplumlarda yükselişe geçişi ayrı bir ilgi ve tartışma konusu olarak dinamizmini korumaktadır.

Kitapta İngiltere'ye ve Hıristiyanlığa özgü dinî yaşayış, yeni dini hareketler ve kültlerle ilgili çoğu gazetelerden olmak üzere yapılmış alıntılar mevcuttur. Çeviride, yayın evinin de izniyle medya kaynaklı bu alıntılara yer verilmemiş, tam olarak ana metin ve bölümlerin çevirisi yapılmıştır.

On bir bölümden oluşan, özellikle entelektüel çevrelere ve üniversite öğrencilerine yönelik bir tür *din sosyolojisi el kitabı* niteliğinde değerlendirilebilecek olan bu eserde, din-toplum ilişkileri ve etkileşimi eleştirel bir bakışla ele alınmaktadır.

Abdulvahap Taştan
M. Derviş Dereli

İçindekiler

1 - Giriş: Din Sosyolojisi.....9

2 - Dini Tanımlama 19

3 - Dini Ölçme..... 45

4 - Dinî Kuruluşlar..... 62

5 - Yeni Dini Hareketler ve Yeniçağ Hareketleri..... 81

6 - Dinde Bir Gerileme mi?..... 103

7 - Dinin Devam Eden Önemi 125

8 - Din, Etnisite ve Etnik Kimlik 144

9 - Cinsiyet ve Din..... 164

10 - Din ve Sosyal Değişme..... 181

11 - Din ve Postmodernite 200

EK: Sosyologlar belli başlı dünya dinleriyle ilgili hangi konuları incelemeyi ilginç bulurlar? 222

Kaynaklar 225

1
Giriş:
Din Sosyolojisi

Anahtar terimler

Evrenselleş(tir)me
Batılı-Batılı olmayan
Çokkültürlülük
Kilise
Cinsiyet
Modernite
Sekülerleşme

Anahtar düşünürler

Emile Durkheim
Sigmund Freud
Karl Marx
George Simmel
Max Weber

Giriş

Din sosyolojisi nedir ve din sosyologları gerçekte neyi inceler? Bunu tanımlamanın en kolay yolu, din sosyolojisinin ne olmadığını ortaya koymaktır. Sözgelimi din sosyologları dinî inançların doğruluk ve geçerliliğini araştırmadıkları gibi; belli bir dinin doktrinlerini kanıtlamak ya da çürütmekle de uğraşmazlar. Din sosyologları bir dinî inanç sahibi olur ya da olmaz; dine karşı olumlu ya da olumsuz bir tutum içinde de olabilirler. Kişisel inançları ne olursa olsun bu, onların sosyolojik çalışmalarını ve elde ettikleri sonuçları etkilememelidir.

Bir din sosyolojisi öğrencisi olarak siz de benzer tutumlara sahip olabilirsiniz. Bakış açınız ne olursa olsun, dinî olanı incelerken Mills'in (1963) ***sosyolojik muhayyile*** dediği şeyi geliştirmeye çalışmalısınız. Kısaca bu, araştırmak/soruşturmak istediğiniz fenomeni incelerken kişisel inançlarınızı bir tarafa bırakmayı ima

eder. Şunu hatırlatmak hayati bir öneme sahiptir: Dinî inançların doğruluğu ya da yanlışlığı konusunda fikir beyan etmek sosyologun işi değildir.

O halde din sosyologları gerçekte neyi incelemelidir? Din sosyologlarının başlıca inceleme alanları şunlardır:

- İnsanlar ***neye*** inanıyor, dinî inançlarının ***içeriği;***
- İnsanlar ***niçin*** inanıyor, dinî inançlarının ***sebepleri;***
- Dinin ***sosyal örgütlenmesi***, insanların dinlerini içinde ***yaşadıkları*** gruplar;
- ***Toplumda*** dinî inançlar, pratikler ve örgütlenmelerin rolü.

Kısacası, sosyologlar ***dinî inanç ve pratiklerin sosyal örgütlenme biçimleri ve sosyal etkileri*** ile ilgilenirler.

Açıklamalar ve Tanımlar

Din sosyolojisi ile ilgili herhangi bir kitap bazı önemli açıklamalar ve tanımlarla başlamalıdır. Sosyoloji disiplini –henüz din sosyolojisi değil, bir bütün olarak sosyoloji– 19. yüzyılın sonlarında ve 20. yüzyılın başlarında yaşayan ve çalışmalar yapan Durkheim, Freud, Marx, Simmel ve Weber gibi düşünürler tarafından kuruldu. Bunlar alışıldığı üzere erkekti ve pek çoğu Avrupa'da yaşadı. Sosyolojinin bu kurucu ustalarının din sosyolojisi dâhil çağdaş sosyolojide büyük etkileri devam etmektedir. Onlar birçok bakımdan, geçmiş yüzyılla ilgili ve belki de bir başka gelecek yüzyıla ait konuları da içine alacak olan sosyolojik gündemi oluşturdular.

Bildik olanı evrenselleştirmek

Sosyolojinin ve sosyolojik araştırmaların Avrupa'da (ve daha sonra Kuzey Amerika'da) başlamış olması nedeniyle pek çok sosyolog en başından beri araştırmalarını Avrupa ve Amerika toplumlarıyla sınırlandırma eğiliminde oldular. Bu araştırmaların sosyolojik bulguları daha sonra diğer toplumlara da uygulandı ya

da uygulanmak istendi. Din sosyolojisinde söz gelimi, Avrupa'da Hıristiyan dinlerinin sosyal örgütlenme ve sosyal etkileri konusundaki çalışmalardan elde edilen sonuçlar ***evrenselleştirildi***; yani, bu sonuçlar her yerdeki bütün dinlere uygulanacak bir şekilde genelleştirildi. Sadece nadiren erken dönem sosyologlar başka toplulukların kültür ve dinlerini genellikle ikinci el kaynaklardan yararlanarak incelediler; fakat onlar da inceledikleri bu toplumlara ait dinlerle ilgili bulguları, birbirinden çok farklı olmasına rağmen, evrenselleştirme yoluna gittiler.

Din sosyologları hâlâ Hıristiyanlık, Avrupa ve Kuzey Amerika'ya yönelik bu tarihî yanlılığın sonuçlarıyla baş etmek zorundalar. Geçmişte (ve zaman zaman günümüzde) sosyologlar Hıristiyanlığı aşina, bildik olanla ve diğer dinleri alışılmadık ve egzotik olmakla bir tutmuşlardır. Sözgelimi bu kitap, okuyucularının inanç ve pratiklerine aşina olduğu varsayımı ile diğer dinlere karşı Hıristiyanlığa üstünlük verirse hatalı görülebilir; oysa bu kitapta diğer dinlerin inanç ve pratiklerinin de açıklanması gerektiği vurgulanmıştır. Pek çok sosyoloji öğrencisi için de durum bunun tam tersi olabilir.

Benzer şekilde, bu kitap boyunca da görüleceği üzere, din sosyologlarının kullanımına uygun, kilise üyeliği gibi, istatistikî verilerin çoğu Hıristiyanlıkla ilgilidir. Burada bu verilerin analiz edilerek bulguların diğer dinlere de uygulanabileceği iddiası söz konusudur. Bu girişim ihtiyatla karşılanmalıdır; zira bu tür verileri kullanırken oldukça dikkatli olmalıyız ve bunların bizim için ne anlam ifade ettiklerini açık bir şekilde belirtmeliyiz, özellikle dinle ilgili genel anlamda bir sonuç ortaya çıkarmak istediğimizde.

Doğu Doğu, Batı Batı mıdır?

Avrupa ve Kuzey Amerika toplumlarıyla ilgili bu tarihî yanlılık, anlamları gittikçe belirsizleşen "Batılı" ve "Batılı-olmayan" gibi terimlerin kullanımında da görülür. Yüzyıl ya da daha öncesinde

"Batılı" terimi gerçekten Batı'ya (sözgelimi Avrupa ve Kuzey Amerika) işaret ederdi; fakat o zaman bile dünyanın her yerinde kolonileri olan İngiltere gibi güçlü endüstriye sahip az sayıdaki ülkeler için de uygun bir etiket değildi. Zamanla, sanayileşmiş ülkelerin sayısı arttıkça ve Batı gibi "modern" bir yapıya dönüştükçe, "Batılı" ve "Batılı-olmayan", giderek coğrafi özgüllüklerini kaybetti. Bugün "Batılı", dünyanın neresinde olduklarına bakılmaksızın daha çok, kapitalist, yani gelişen ekonomiye dayalı ve politik sistemleri birbirine bağlı sanayileşmiş bütün ulus-devletler için kullanılan bir etiket haline gelmiştir. Sözgelimi Japonya coğrafi açıdan Doğu'da (en azından İngiliz haritasında!) bulunur; fakat güçlü ekonomisi ve karmaşık sosyal örgütlenmesiyle çoğunlukla "Batılı" olarak tanımlanır. Dünyada "Batı-tarzı" politik ve ekonomik düzenlemelerin yaygınlaşması 'küreselleşme' terimiyle kastedilen şeyin bir parçasını oluşturur

Benzer şekilde, dünya dinleri de Avrupa ve Kuzey Amerika'daki öncelik verilmiş Hıristiyan dinlerini ima ederek Batılı ve Batılı-olmayan şeklinde sınıflandırılmaktaydı. Bu tür bir sınıflandırma, İngiltere gibi toplumun **çokkültürlü** bir yapıya dönüştüğü, dinî inanç ve geleneklerin çeşitlendiği ülkelerde geçerliliğini kaybetmiştir. Son elli yıldan fazla bir zaman gerçeklik kazanan göç olgusu ve örüntüsü, özelde 'Doğulu' oldukları düşünülen Budizm, Hinduizm, İslam ve Sihizm gibi dünya dinlerinin İngiltere'de gelişmesine öncülük etti. Ayrıca, modern iletişim teknolojileri, pek çok insanın, dinî inançların çok daha geniş bir çeşitliliği ile tanıştıkları anlamına gelir.

Bu durum oldukça çetrefillidir, bundan dolayı bu kitapta dini, coğrafî terimlerle tanımlama yapmamak için çok sıkı bir çaba sarf edilmiştir. Daha önce söz edilen bu tarihi yanlılığın zihinde birtakım güçlükler ve sınırlamalar getirdiği bir yerde bu kaçınılmaz olmuştur.

Çokkültürlülük

Modern toplumlarda ekonomik ve sosyal süreçlerin pek çoğu azınlık kültürünün büyük ölçüde dışlandığı ana akım kültürü evrenselleştirme eğilimindedir. Sözgelimi m̂edya (özellikle TV) dinî inançların geniş bir çeşitliliğine erişimi sağlayabilir; fakat reklamcılık ve programlama yoluyla imgeler ve yaşam biçimlerinin dar bir alanına odaklayarak da insanları ters istikamete sürükleyebilir. Reklamcılar tarafından belirli bir biçimde hedef alınmazlarsa, etnik grubun kadınları ve diğer üyeleri düşük seviyede temsil edilirler ve o zaman *onlar* çoğu kez kalıpyargılar olarak görülürler. Etnik azınlık grubun dilleri ve kültürel eserleri tamamen görmezlikten gelinir. Eğitim sistemi yok sayılır ya da azınlık kalıpyargısı olarak bilinir.

Çokkültürlülük, kültürel farklılığı ve çoğulculuğu yücelterek ve kutsayarak bu kültürel birliğe karşı koymaya çalışır.

Kilise ile Neyi Kastetmekteyiz?

Daha önce belirtildiği üzere, din sosyolojisi geniş ölçüde Hıristiyanlık bağlamında kurulmuş ve geliştirilmiş, Avrupa ve Kuzey Amerika'da uygulanmıştır. Bu, dinin sosyolojik tanımını güçlü bir şekilde etkilemiş; bu çerçevede oluşan etiket ve terimler din sosyologları tarafından kullanılagelmiştir. Söz gelimi, dinin sosyolojik tanımları, bir kısım dünya dinlerinin çok tanrılı olması ya da tanrısız bir din olmalarına karşın, tek Tanrıyı referans alma yoluna gitmiştir. Sosyoloji öğrencileri için bugün şaşırtıcı olan, dinî kuruluşlarla ilgili tartışmaların, gündelik kullanımı özel olarak Hıristiyanlığa işaret eden *kilise* (church) ve *mezhep* (denomination) terimlerini hâlâ kullanmaya devam etmeleridir. Her ne kadar 'kilise' ve 'mezhep'in *sosyolojik* anlamları gündelik anlamlarıyla aynı değilse de, bu kelimeler artık uygun gözükmemekte ve Hıristiyanlığın dışındaki dinlere uygulandığında oldukça kafa karıştırıcı olabilmektedir.

Bu kitap, mutlak surette kaçınılmaz olduğu ya da açıkça Hıristiyanlığa işaret ettiği zamanlar dışında bu tür terimleri kullanmaktan uzak durmaya çalışmaktadır. Sözgelimi kilise (=bina/yapı) yerine 'ibadet yeri'; 'kiliseye gitmek' yerine 'ibadet etmek'; 'Kilise' (=dinî grup) yerine 'dinî kuruluş' ya da 'din' terimleri kullanılmıştır.

Cinsiyet

Son otuz yılda ya da daha uzunca bir sürede sosyologlar **cinsiyetin** önemi konusunda oldukça büyük farkındalık oluşturdular (bkz. 9. bölüm). Erken dönem sosyoloji bizzat Avrupa ve Kuzey Amerika yönelimli ve aynı zamanda kadınlardan çok erkekler üzerinde odaklanma eğilimindeydi. Daha önce gördüğümüz üzere, geleneksel olarak sosyolojinin kurucusu olarak bilinen bu düşünürlerin hepsi erkekti. Diğer birçok akademik disiplin gibi sosyoloji tarihinin büyük bir bölümünde de erkek öncülerin başat olduğu bilinmektedir. Bu kurucu öncülerin birçoğu toplumsal iş bölümünün temeli olan cinsiyet ve etnisiteyi bir şekilde 'doğal' bir olgu olarak kabul etmişlerdir. Din sosyolojisinde bu, Avrupa ve Kuzey Amerika'daki Hıristiyan dinleri üzerine yapılan incelemelerin sonuçlarının bir ifadesiydi. Çünkü bu dinlerde erkekler çok daha güçlü ve otorite sahibiydi ve erkeklere karşı bir cinsiyet yanlılığı vardı.

Modernite nedir?

Şunu hatırlamak önemlidir: Sosyoloji genelde hızlı bir sanayileşme ve kentleşmeyle birlikte Avrupa ve Kuzey Amerika'da gelişti. İlk önce İngiltere'de, daha sonra diğer Avrupa ülkeleri ve Kuzey Amerika'da ortaya çıkan Sanayi Devrimi bu toplumlarda derin ve köklü değişikliklere neden oldu. Bu toplumlar sosyal örgütlenme biçimlerinde giderek daha karmaşık hale geldiler ve sosyal değişme etkileyici bir biçimde her tarafa yayıldı. Sosyologlar bu toplum tipini *modern* toplumlar olarak isimlendirirler. Modern toplumlar bugün dünyanın her yerinde mevcuttur. Bu toplumlar büyüme, karmaşıklık, sanayileşme ve özellikle kentleşme eğilimindedirler; bunlar değişik ekonomik seviye ve başka eşitsizlik biçimleriyle, çoğu kez ekonomik açıdan oldukça üretkendirler; bazıları demokratik, bazıları değil; çoğunlukla farklı kültür ve inanç sistemlerinden oluşan geniş bir yelpazeye sahiptirler.

Bundan dolayı sosyoloji **modernite** bağlamında başlamış ve modern toplumlarda din konusu sosyologlar için birinci derecede ilgi odağı olmuştur.

O dönem din sosyologları için merkezi soru şu olmuştur:

❖ Modern dünyada dinin doğası ve rolü nedir?

Bu soru hemen hemen bütün kurucu sosyologlar tarafından soruldu. Onlar dinin eşitsizlik, yoksulluk ve hastalıkların nedenleri gibi şeyleri *açıklama* iddiasında olduğunu, böyle yaparak, bu olguları *haklı nedenlere bağlama* işlevi gördüğünü öne sürdüler. Böylece din bir toplumun örgütlenme biçimini açıklar ve onu meşrulaştırır, çoğunlukla da *sosyal düzen* ve *sosyal dayanışmanın* sürdürülmesini sağlar (bkz. 2. bölüm).

Sosyolojinin kurucuları, bir toplum modernleştikçe dinde bir gerileme görüleceği iddiasında da genellikle hemfikirdirler. Daha sonraki sosyologlar dinin bu sosyolojik analizini düzeltme yoluna gittiler; fakat onlar da dinin modern öncesi (sözgelimi modernitenin başlangıcı öncesi) toplumlardaki konumuna göre daha az önemli olduğu görüşünü benimsediler. Sosyologlar dinin önemindeki bu gerilemeyi **sekülerleşme** olarak isimlendirirler (bkz. 6. ve 7. bölümler).

Dinin sosyolojik bakışla açıklanması

Dindar insanlara dinlerinin gereğini niçin yerine getirdikleri sorulsa muhtemelen şöyle derler: Bizler "iman sahibiyiz" ya da "inandığımız için"; veya "dindarız çünkü imanımız kurtuluşumuzu garanti edecektir". Oysa din sosyologları dinî inanç ve pratikleri başka bir bakışla açıklarlar. Sözgelimi Durkheim (ve onu izleyen birçok sosyolog) dinin sosyal düzeni nasıl kutsadığı ve devam ettirdiği üzerine yoğunlaşır ve dini bu bağlamda açıklama yoluna gider. Dinî inanç ve pratiklerle ilgili bu iki açıklama biçimi –herhangi bir inançlı kişi tarafından yapılan *kişisel* açıklama ve *sosyolojik* açıklama– birbirini dışlayabilir ya da dışlamayabilir; her

iki taraf için de bu açıklamalar doğru (ya da yanlış) olabilir. İncelemeleri onları nasıl bir sonuca götürürse götürsün, pek çok sosyolog, sosyolojik soruşturmanın, inananların çoğu farkında olmasa da dinî inanç ve pratikler için başka sebeplerin varlığını ortaya çıkardığını kabul ederler. Sosyolojik bir dille söylemek gerekirse, işte bu yüzden, din pratiği karmaşık bir eylemdir.

Kitap hakkında

Bu kitaptaki bölümler şu üç temel soruya odaklanmaktadır:

- Dinî inanç ve pratiklerin sosyal rolleri ve etkileri nelerdir?
- Bir din sosyal olarak nasıl örgütlenir?
- Modern dünyada dinin görünümü ne olmaktadır?

Bu sorulardan hiç birinin tek bir cevabı yoktur. Andrew Greeley'in belirttiği gibi, tek bir cevap bulmaya yönelik araştırmalar boşunadır:

> "Din ve toplum arasındaki ilişki, din sosyolojisi literatüründe ateşli tartışmalara sahne olmuştur. Bu ateşli tartışmalardan aydınlatıcı bir sonuç çıkmamıştır; çünkü tartışmacıların çoğu din ve toplum arasındaki ilişkiyi bütün zamanlar ve bütün toplumlar için açıklayabilecek tek bir model üzerinde ısrar etmişlerdir." [Greeley, 1982, s. 131]

Bu kitap on bir bölümden oluşmaktadır:

Birinci bölümde din sosyolojisinin ne olduğu, din sosyologlarının dine hangi açılardan ilgi duyduğu, dine sosyolojik bakış açısı ve bazı temel kavramlar üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde sosyologların dini nasıl tanımladıkları konusu ele alınmaktadır. İki çeşit din tanımı yaygınlık kazanmıştır, bunlar:

- Dinin ne yaptığını ifade eden *işlevsel* tanımlar;
- Dinin ne olduğunu belirten *özsel* tanımlardır.

Bu tanımlar, sözgelimi insanların ne tür bir dindarlığa sahip olduklarını belirleyebilmek için oldukça önemlidir.

Üçüncü bölümde dinin tanımı konusu, sosyologların *dindarlık* dedikleri dinî inanç ve pratiklerin nasıl *ölçüleceği* meselesi ile ilişkisi içinde incelenecektir. Sosyologlar dinî *pratik* ve dinî *inançları* ölçme girişiminde bulunurlar. Fakat bu konu din sosyolojisinin çetrefilli bir konusudur. Bu dinî pratik ve inançların ne ölçümü kolaydır, ne de bunları kolayca yorumlayabilecek elverişli veriler mevcuttur.

Dördüncü bölümde insanların inançlarını yaşadıkları sosyal kurumlar olarak dinlerin nasıl örgütlendiği konusu ele alınacaktır. Bu bölümde dinî kuruluşların temel bir sosyolojik sınıflandırması; –kilise, sekt, mezhep ve kült– tartışılacak ve sözgelimi dinî sektlerin nasıl kiliseye ya da mezhebe dönüştükleri incelenecektir.

Beşinci bölümde sosyologların yeni dini hareketler (YDH) ve yeniçağ hareketleri (YÇH) olarak isimlendirdiği dinî kuruluşların sosyolojik analizleri geniş olarak irdelenecektir. YDH'ler 1970'lerde gelişen ve sektlere benzeyen hareketlerdir; YÇH'ler ise 1980 ve 90'larda yaygınlık kazanan ve bazı sosyologların "kültsel ortam" (inançlar, pratikler ve toplumun büyük bir kısmına yayılmış benzeri kuruluşların ürünlerine işaret eden bir etiket) şeklinde isimlendirdiği dönemin bir kısmını oluşturan unsurdur.

Altıncı ve yedinci bölümlerde sekülerleşme süreci ile ilgili sosyolojik tartışmalar işlenmiştir. Her ne kadar pek çok kilisenin üye sayısındaki düşüşler bir kanıt olsa da, bu süreçte dinin bir gerileme kaydettiği fikrini sosyologların hepsi kabul etmemektedir.

Sekizinci bölümde İngiltere örneğinde dini çeşitlilik ve etnik azınlık gruplar için dini inanç ve pratiklerin önemi üzerine odaklanılmıştır.

Dokuzuncu bölümde din ile diğer sosyal farklılıklar, özellikle de cinsiyet farklılığı arasındaki bağlantılar soruşturulmakta, kadınlar için dinin sosyal önemi ve kadın din görevliliğinin rolü konusundaki tartışmalara yer verilmektedir.

Onuncu bölüm sosyologların tanımladıkları din ve toplumsal değişme süreçleri arasında ilişkilere ayrılmıştır. Bu bölümde özellikle Weber (ve takipçileri olan sosyolog ve tarihçiler) tarafından ortaya konan din ve modern, kapitalist toplumların gelişimi arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlukla durulmuştur.

On birinci bölümde postmodern toplum fikri ve dinin sosyolojik incelenmesindeki anlamlılığı; özellikle, kitle iletişim teknolojilerinin önemi ve gittikçe artan inanç sistemlerindeki çeşitlilik konusu tartışılmıştır. Her bir bölümde, bazı araştırma soruları ve ev ödevi tipi inceleme önerileriyle birlikte özet sonuçlar da yer almaktadır.

Kaynaklar ve İleri Okumalar

Greeley, A. (1982), Religion: A Secular theory, New York: Free Press.

Mills, C. W. (1963), The Sociological Imagination, Harmondsworth: Penguin.

2
Dini Tanımlama

Anahtar terimler

Kutsal
Açık işlev
Gizli işlev
Toplumsal dayanışma
Teodise
İşlev / İşlevselcilik
Dinî vekil
Dinî inanç
Dinî pratik
Modernite
İdeoloji

Anahtar düşünürler

Emile Durkheim
Karl Marx
Max Weber
Sigmund Freud
Georg Simmel
Clifford Geertz
Milton Yinger
Peter Berger

Giriş

Bu bölümde sosyologların dini nasıl tanımladıklarına ve bu tanımların ne kadar faydalı olduğuna göz atacağız. Özelde ise –dinin ne yaptığını belirten– işlevsel tanımları ve –dinin ne olduğunu ifade eden– özsel tanımları inceleyeceğiz. Birinci bölümde gördüğümüz gibi sosyolojinin kurucularının hepsi din konusu üzerinde çalıştı ve dinin nasıl tanımlanması gerektiği ve onun toplum içerisindeki rolünün ne olduğu ile ilgili görüşler ortaya koydu. Daha sonra gelen sosyologlar ise bu tanımları kullandı ve geliştirdi. Bu bölüm, aynı zamanda, sosyal antropologların küçük ölçekte modern-öncesi toplumları inceledikleri bazı din çalışmalarını da ele alacaktır. Bu çalışmalar, modern ve post-modern dünyada sosyo-

logların dine nasıl baktıklarını anlamaya dair önemli bir rol oynamaktadır.

Uyguluma Etkinliği

"Şimdiye kadar hiç kimse din için tam olarak doğru ve yeteri kadar anlaşılabilir nitelikte bir tanım ortaya koyamamıştır." [Simmel, 1997]

Simmel'in hiç kimsenin yapamadı dediği şeyi sen yapmaya çalış:

1. Dini tanımla ve

2. Senin tanımını grubundaki diğer kişilerin tanımlarıyla karşılaştır.

Ortaklaşa yaptığınız tanımlar nelerdir? Tanımlar hangi yönlerden birbirlerinden ayrılıyorlar?

Dinin Tanımına Niçin İhtiyaç Duymaktayız?

Bir Tanımla Neyi Kastederiz?

Bu size biraz saçma bir soru gelebilir ve bir tanımla neyin anlatılmak istendiğinin aşikâr olduğunu düşünebilirsiniz. Fakat mesela bir masayı tarif etme hakkında düşünün. Biz iki tür tanımın olduğunu öne sürebiliriz. Birisi gündelik bir nesne olarak masanın temel özelliklerinin neler olduğuna karar vererek tanıma buradan başlayabilir: Ayaklar, düz bir üst yüzey, aynı hizada bulunan ayaklar vs... Diğeri ise birçok masa örneği alır ve sonra onların genel olarak sahip oldukları özellikleri sıralar. Birinci tanımlama yolu her türlü probleme sebebiyet verir –masaların dört ayağı ve bir de düz bir üstü mü olmalı? İkinci tanım bu sorunlardan uzaktır ve herhangi sayıda ayağı olan ve düz ya da düz olmayan üst yüzeye sahip olan masaların da var olduğuna dair düşünmeye izin verir. İleride göreceğimiz gibi, din tanımları girişiminde bulunulduğu anda sık sık başka problemlerle karşı karşıya kalınır. Sözgelimi dinin doğa-üstü olduğunu söylüyorsanız, bu tanım basit bir şekilde sizi başka bir tanım meselesine götürür: Biz doğa-üstü ile neyi kastediyoruz? Tanıma ikinci yaklaşım –insanların din hakkında

söylemiş oldukları her şeyi baz alıp daha sonra onun genel olarak ne olduğu- muhtemelen daha verimli olacaktır.

Bir din tanımı, sosyal hayatın bir veçhesini diğerinden ayırt etme yolu olarak sosyologlar için faydalı bir başlama noktasıdır - eğer biz din çalışacaksak, neyin dinî olduğu ve neyin dinî olmadığı hakkında bazı fikirlere sahip olmaya ihtiyaç duyarız. Sosyolojinin diğer pek çok alanı da aynı şekilde tanım problemleriyle karşı karşıya kalır, sözgelimi aile ya da sosyal sınıflarla ilgili yapılan tanımlar gibi... Ancak, kesin ve mutlak tanımlar yapmak, Simmel'den yaptığımız alıntının gösterdiği gibi, oldukça zordur.

Dini Tanımlama

Sosyologların çoğu dini, temel özelliklerini sıralayarak ya da dinin ne olduğu veya onun ne yaptığına ilişkin tanımlama girişiminde bulunmuştur.

Dinin işlevsel tanımları

Bir tanıma göre, din insanları toplumla bütünleştirir, insanların niçin öldüklerini, niçin yoksul ya da hasta olduklarını açıklar. Bu bir işlevsel tanımdır. Burada dinin, toplumun önemli bir parçası olduğuna dair bir ima vardır. İnsanlar sadece önemli sorulara cevap ihtiyacı hissetmezler -sözgelimi "niçin benim grubum acı çekiyor?"- aynı zamanda bu sorulara verilen cevapların, toplumun olduğu gibi devamlılığını sürdürmesinde oynadığı önemli rolü anlamaya da ihtiyaç hissederler. Burada dinin işlev itibariyle toplumda önemli olduğu fikrinden daha öte bir ima vardır: Dinsiz bir toplumun ya da dinî işlevleri yerine getiren kurumların olmadığı bir toplumun ilerlemesi/başarıya ulaşması pek muhtemel değildir.

İşlevselcilik

İşlevsel din tanımları sosyolojide "işlevselcilik" olarak adlandırılan özel bir teorik perspektif ile ilişkilidir. Birçok sosyolog (Parsons 1951; Metron 1957) ve sosyal antropolog (Malinowski 1922; Evans-Pritchard 1965; Gluckman 1956), sosyal kurumların ve inanç sistemlerinin, toplumun devamlılığındaki işlevlerini tartışmıştır. Kurumlar ve inançlar bir dizi temel fonksiyonları icra ettiğinden dolayı toplum intizamlı ve sosyal hayat önceden kestirilebilirdir. Gluckman'ın çalışmasında, sosyal çatışmanın kendisi işlevsel olarak görülür.

Böyle bir bakış açısında iki büyük problem var. Birincisi, bizim sosyal değişmeyi nasıl açıklayacağımız. Sosyal çatışma da dahil olmak üzere eğer her şey sosyal yapının varlığını sürdürüyorsa, o halde bizim, yapıların nasıl *değiştiğini* ne şekilde açıklayacağımız hayli zorlaşır. Sosyal değişme bazı dışsal faktörlerden dolayı meydana gelmedikçe –sözgelimi dışarıdan herhangi bir yeni sosyal grubun gelişi–, değişimlerin nasıl gerçekleştiğini görmek zordur.

İkincisi, sosyal düzeni sürdürüyor görüntüsü vermeyen şeylerle nasıl ilişki kuracağımız. Örnek vermek gerekirse, sosyolog olmayan pek çok insan, suçun işlevsiz olduğunu iddia etmektedir. Bu bakış açısı pek çok büyük sosyal probleme neden olur ve toplumun bizzat kendisinin bazı tehdit türleri altında olduğunu gösterir. Ancak, tam aksine bazı işlevselci sosyologlar da, suçun bile fonksiyonel olabileceğini iddia etmektedir. Bu bizi başka bir büyük problemle de karşı karşıya bırakır: Herhangi bir sosyal davranış işlevsiz olabilir mi?

Dinin Özsel Tanımları

Dinin Tanrı'ya olan inanç ya da herhangi bir dinî ayine/ibadete iştirak olduğunu belirten bir tanım, özsel bir tanımdır. Özsel tanımlar dinin anahtar özelliklerini tanıtmaya çalışır. Bu tanımlar Tanrı'ya olan inancı ya da doğa-üstünü içerir.

Kitap boyunca tekrar tekrar göreceğimiz gibi, tanım sorunlarının hiçbir zaman tam olarak çözülememesine ve ne kadar kullanışlı özel tanımların var olduğu üzerinde daimi anlaşmazlıklar olsa da sosyologlara göre dinin bu şekilde yapılan her iki tanımı

da bize neyin dinî ve neyin dinî olmadığını anlamamıza olanak sağlar. Burada tanımlama problemlerinin örneklerinden üç tanesini zikredebiliriz:

❖ Eğer işlevsel bir tanım, sözgelimi dinin insanların niçin öldüğünü temellendirirse, o halde bu, ölümü açıklayan herhangi bir kurumun dindar bir kurum olduğu anlamına mı gelir?

❖ Eğer pek çok işlevselcilerin iddia ettikleri gibi, din "nihai problemlerle" ilişkili olacaksa, o zaman biz bunların neler olduğuna nasıl karar vereceğiz? Bütün toplumlarda aynı nihai problemler var olacak mı?

❖ Eğer biz dini özsel olarak tanımlarsak ve onun Tanrı'ya inanç olduğunu söylersek, Tanrı fikri içermeyen bir inanç sistemi, dini bir şey olarak sayılabilecek mi?

Biz eğer özel bir din tanımı –sözgelimi Durkheim'in öne sürdüğü tanımı– ele alacak olursak, yukarıda söylediğimiz şeylere rağmen, işlevsel ve müstakil özsel tanımların nasıl bir araya getirilebileceğini ve ne kadar faydalı kombinasyonların yapılabileceğini görmüş oluruz:

> "Din, kutsal şeylerle ilgili –emredilmiş ve yasaklanmış– bir inançlar ve pratikler manzumesidir. Bu inanç ve pratikler, onları kabul edenleri Kilise dediğimiz tek bir ahlakî toplulukta bir araya getirir." [Durkheim, 1912/1961]

Bu tanımın **işlevsel** öğeleri, dinlerin insanları topluluklar içerisinde nasıl bir araya getirdiğine ve Durkheim'in *toplumsal dayanışma* olarak isimlendirdiği şeyi nasıl sağladığına atıfta bulunur. **Özsel** öğeler ise bazı şeyleri kutsal olarak nitelendiren inançlar ve pratikler olarak dine işaret eder. Durkheim'in tanımının birçok önemli özelliği vardır:

❖ *Din, inançlar ve pratiklerle ilgilidir.* Durkheim'e göre din sosyal pratikleri (ibadete devamlılık) ve inançları (sözgelimi Tanrı'ya olan inanç) bir araya getirir. Yine Durkheim'e göre bütün sosyal eylemler bu pratik ve inançların bir bileşimidir: Yalnızca inançlarla ilgili olan hiçbir din yoktur; çünkü inançlar insanların

toplumsal ortamda nasıl davranışlar göstereceğine etki eder. İnsanların inançlarını pratiğe dökme biçimleri değişebilir; –üçüncü ve altıncı bölümlerde göreceğimiz gibi, gittikçe az insan şimdilerde düzenli olarak ibadetlerini yerine getirmekte– fakat pek çok insan düzenli bir temele bağlı olarak ibadetlere devam etme ihtiyacı hissetmeden gündelik yaşamlarında dinlerini pratiğe dökmektedir.

❖ *Kutsal, dinin merkezidir.* Durkheim seküler –gündelik yaşantılarımız– ile **kutsal** arasında ayrım yapar. Kutsal bizim normal, gündelik yaşantımız dışındaki her şeydir ve daha çok doğaüstü olanları ve güçleri içerir. Dini özel yapan şey kutsaldır. Kutsal olarak görülen şeyler titiz, ritüelleştirilmiş bir şekil olan dinle doğrudan doğruya ilişkilidir. Anglikan ve Roma Katolik kiliselerinde yer alan Mass (müzik parçaları) ve Müslümanlar tarafından bir camide yerine getirilen haftalık ibadetler, bunun güzel örnekleridir. Sosyologlara göre, Mass'ın kutsallığı uzmanlaşmış bireylerin –papazların– organize ettikleri ve ritüel haline getirdikleri ayinlerde görülebilir; aynı zamanda Mass ayinine katılan insanların bunu, onun kutsal olduğuna ve birtakım genel kabul görmüş aktivite şekillerini takip etme zorunluluğuna dair bir hisle yerine getirmelerinde anlaşılabilir.

❖ *Din topluluklar içerisinde insanları birbirlerine bağlar.* Dinin topluluklar içerisindeki insanları bu birbirine bağlama işi, insanların dinlerini birlikte pratiğe dökmelerinden yani dinî ritüelleri birlikte gerçekleştirmelerinden dolayı zuhur etmektedir. Bu ritüeller **toplumsal dayanışma**yı geliştirmede ve sürdürmede merkezi bir role sahiptir. Dini ritüellere iştirak, yalnızca insanlara topluluklar içerisinde birbirleriyle bağ kurdukları hissini vermekle kalmaz, aynı zamanda sosyal kuralları kabul etmede de insanlara yardım eder ve işte bu nokta tam da Durkheim'in tanımındaki ahlakî topluluk ile ilgilidir.

Bu yaklaşımın ne kadar sosyolojik olduğunun farkına varmak gerekir: Her ne kadar ibadet edenler Tanrı'ya dua ettiklerini ya da

günahlarını itiraf ettiklerini söylüyor olsalar da, onlar *gerçekte* tamamıyla, sosyal kurallara bağlanma noktasında güçlü hisleri harekete geçirerek toplumsal dayanışmanın devamlılığını sağlayan farklı işleve sahip bir sürecin içerisindedirler.

Açık ve Gizli İşlev

Robert Merton (1957) sosyal kurumların ve inançların iki tür işleve sahip olduğunu belirtir. Herhangi bir şeyin **açık işlevleri** vardır: Din insanların başlarına gelen felaketleri anlamlandırmasına yardım eder ve bu, inananların bu durumda neler söyleyecekleri ile ilgilidir. Ancak, bu inancın bir de **gizli işlevleri** vardır: Din, diğer dini gruplarla çatışma içerisine giren sosyal grupları birbirine bağlar. İnananlar bu gizli işlevlerin farkında olmayabilir; fakat bunların üzerindeki örtülerini açmak da sosyologların görevlerinden biridir.

Dinin insanların topluluklar içerisinde birbirlerine bağlamasının olası sonuçlarından biri de, insanları birbirinden ayırması da olabilir. Sözgelimi herhangi bir dinî cemaat, diğer cemaati kendisine karşı muhalif görebilir.

Kuzey İrlanda Örneği

Tarihsel olarak, dinî bölünmeler özellikle Kuzey İrlanda için önemli olagelmiştir. Onlar, Protestan ve Katolik olarak iki büyük dinî grup içerisinde yer alarak, tarihlerini ve şimdiki sosyal konumlarını anlamışlardır. Onlar, istihdam beklentilerini, ne kadar politik etkiye sahip olduklarını, eğitimlerini, kısacası bütün kültürlerini dinî terimler içerisinde anlamlandırırlar. Protestan dinî grupların sınırları konusundaki tartışmalar, kasaba ve şehir topraklarının nasıl dinî çizgiler boyunca birbirinden ayrıldığını net bir biçimde gösterir.

Kuzey İrlanda örneği, dinî bağlılığın, insan gruplarını nasıl bir araya getirdiğini ve aynı zamanda nasıl karşı karşıya getirdiğini çok güzel bir biçimde ortaya çıkarır. Dinî bir grubun toplumsal dayanışması, kısmen onun diğer gruba muhalif olmasıyla da sağlanır.

Durkheim'in, dinin tam ve çok amaçlı tanımları noktasındaki bazı problemleri açığa çıkaran yaklaşımıyla ilgili birtakım sıkıntılar vardır.

İlk olarak, toplumsal dayanışmayı sağlayan bütün inançlar ve pratikler, birer din midir? İlk bakışta cevap "hayır"dır. Genel bir seçimde oy kullanma, sistemin devamlılığına etki eder ve insanların demokrasiye olan bağlılıklarını gösterir; fakat oy vermenin, açık bir şekilde, dinî bir form niteliği yoktur. Ancak, "hayır" cevabı, bazı ciddi soruları da ortaya çıkarır. Sözgelimi biz dinsiz bir topluma sahip olabilir miyiz? Eğer öyleyse, böyle bir toplumda dinin sağladığı sosyal dayanışma işlevini ne sağlar? Dinin yerine geçen şeyler/vekil dinler (yani toplumsal dayanışmanın devamlılığını sağlama konusunda dinî işlevini yerine getiren kurumlar ve inançlar), sözgelimi milliyetçilik, var mıdır?

Lane'nin işaret ettiği gibi (1981), Sovyetler Birliği'ndeki insanlar Lenin'in anıt mezarını ziyaret ederek ona büyük saygı gösterdiler. Lenin, Komünizm'in zaferini simgeleyen kutsal bir obje gibi göründü. Durkheim'e göre aslında onun mezarını ziyaret etmek din açısından temel bir özelliği açığa çıkardı: "Kutsal". Bundan dolayı, dinin yaşanmadığı aşikâr olan bir toplumda, dini aktiviteler var olmaya devam etmiştir. Lane'nin çalışması, ayrıca, ritüellerin karmaşık modern toplumlarda da önemli olduğuna dair fikir vermektedir.

Durkheim, sosyal yaşamla ilgili olarak önemli olan şeyin, insanların toplu olarak bir şeyler yapmak için gruplar halinde bir araya gelmeleri olduğunu belirterek, aslında onun bu "(dinin) vekil"liği meselesi etrafında dolaştığını gösteriyor. Bunlardan bazıları fark edilebilir şekilde dinî ritüeller iken, diğerleri bu kadar belirgin dinî değildir. Bu durumun oldukça önemli olduğunu belirten Durkheim, şu ifadeleri kullanır:

> "Hayatî olan şey insanların bir araya gelmeleri, duyguların toplumca hissedilmesi ve birlikte hareket etme noktaları sağlaması-

dır; fakat bu duyguların ve eylemlerin kendine has doğası, ikincil olmalarıdır." [Durkheim, 1912/1961, s. 386]

İkincisi, kutsal fikri ile ilgili de problemler gözükmektedir. Dini ibadeti gözlemlediğimiz zaman, kutsal şeylerin neler olduğuna karar vermek oldukça kolaydır: Hıristiyanlar için haç; Yahudiler için Tevrat kutsal kitabı ve benzeri şeyler... Durkheim'in öne sürdüğü gibi, insanlar bir şeye kutsallık atfettiği sürece o şey kutsal bir obje olabilir. Ancak, dindar insanların kutsallık atfettikleri şeylerden daha kutsal olan şeylerin var olduğu görünüyor: Pek çok millet ulusal bayraklarını kutsal olarak görürler; yine pek çok futbol taraftarı kendi takımlarının oyuncularına kutsal gözüyle bakarlar vs. Açıkçası, futbol, sosyologlara göre din değildir; fakat insanların dinî objelere karşı gösterdiği derin saygının bir kısmı, aslında, taraftarların futbolculara hangi gözle baktığı içerisinde bulunabilir.

Futbol ve Din

Robert Coles (1975), sosyologlara göre, futbola dini bir vekil gözüyle bakmanın meşru olup olmadığını sorgulamıştır. Meşru olsun ya da olmasın, bu soru da dinin tanımlarına yönelik getirilen sorulardan daha az önemli değildir. Bir futbol maçına gitme ile ilgili belirli şeyler, Durkheim'in din tanımına oldukça yakındır: Ortak bir amaca sahip büyük insan kitleleri; kutsal semboller –t-shirtler, resimler, bayraklar; kendi takımın lehine ve karşı takımın aleyhine yapılan tezahüratlar; güçlü hisler vs... Coles, futbolun dinin bir "vekil"i olduğunu söylemez; fakat futbol sahalarında devam edegelen sosyal süreçlerin pek çoğu, dini ibadet konusunda devam edegelen şeylerle oldukça benzerlik göstermektedir.

Bu bizi tekrar din tanımlarındaki bir şeye götürür: Eğer biz işlevsel bir din tanımı kullanıyorsak, dinî olduğu açıkça belli olmayan şeyleri din olarak addetmeye başlarız: Bu, futbol için de geçerli olur. Eğer biz gerçek, özsel bir din tanımı kullanıyor isek, sözgelimi futbolun din olduğunu reddetmeye daha yakınız demektir.

Değerlendirme Etkinliği

Aşağıdaki eylemlerden hangisi size göre dinidir ya da dinin vekilleri olabilir?

	Dinî		Dinî vekil	
	EEvet	Hayır	Evet	Hayır
Cenaze törenine gitme				
Ulusal bir bayrak satın alma				
Bir alışveriş merkezini ziyaret etme				
Yıldız fallarını (horoskop) okuma				

* Her cevabınız için beş neden söyleyiniz.

Modernite ve Modern Toplumlar

19. ve 20. yüzyıllarda sosyoloji, iki bağlam içerisinde gelişti: Yeni bir toplum şekli şoku ve Afrika, Hindistan, Güney Amerika ve başka yerlerdeki küçük-ölçekli toplumlarla karşılaşma. Sosyologların analiz etmeye ve açıklamaya çalıştıkları yeni toplum şekli, modern olarak görüldü ve bundan dolayı da **modernite** kelimesi kullanıldı. Her ne kadar modernite tanımları konusunda bir uzlaşı söz konusu değilse de, modern toplumları diğer toplumlardan kendisini farklı kılan ana özelliklerini belirleme imkânımız vardır. Sözgelimi İngiltere, geniş nüfusa sahip olan, insanların çoğunlukla şehirlerde yaşadığı, bireylerin çalıştıkları kuruluşların büyük çaplı, kompleks ve bürokratik olduğu; dünya ile ilgili bilimsel düşünmenin statüsünün yüksek olduğu, dinin gittikçe gerilediği görüntüsü veren; toplumun sosyal sınıf, yaş, cinsiyet, etnik ve bölge temelli işbölümlerine ayrıldığı bir ülkedir. Modernitenin karakteristikleri olan bu özellikler, yalnızca modern toplumları, küçük-ölçekli, modern-öncesi toplum tiplerinden değil; aynı zamanda 17. ve 18. yüzyıllardaki İngiltere'den de farklı kılar.

Sosyolojinin Kurucuları ve Din Sosyolojisi

Birinci bölümde gördüğümüz gibi, sosyolojinin kurucularının –özellikle de Marx, Weber, Durkheim, Simmel ve Freud– hepsinin din ile ilgili söylediği birtakım şeyler vardır ve hepsi de tasvir ettikleri dünya türleri –biz şimdilerde bunu modernite olarak isimlendiriyoruz– ile din arasındaki ilişkilere odaklanmışlardır.

Durkheim'in konuya nasıl baktığına daha önce değinmiştik. Şimdi de sosyolojinin diğer kurucu sosyologlarının dinin tanımı ve dinin toplumsal rolleri konusunda neler söylediklerine kısaca değinelim.

Karl Marx ve Kitlelerin Afyonu

Marx, Friedrich Engels ile birlikte, din konusunda meşhur bir tanım ortaya koydu:

> "Dinsel sıkıntı bir yandan gerçek sıkıntının ifadesi, bir yandan da gerçek sıkıntıya karşı protestodur. Din, ezilmiş yaratığın iniltisi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz dünyanın ruhudur. O kitlelerin afyonudur." [Marx ve Engels 1845/1955, s. 38]

Yaşayan insanların bir sömürü temelinde hayatını idame ettirdiği gerçeğinde hareketle dinin bir telafi sağladığını söylemesinden dolayı Marx'ın tanımı, büyük ölçüde işlevseldir. Bu sömürünün kendisi, mal-mülk sahibi olan ve bundan dolayı da insanların yapıp ettiklerini kontrol eden sosyal bir sınıf ile güç sahibi olmayan kişiler arasındaki taksimat üzerine temellenmiştir. Marx'a göre din hem bir telafi edici hem de sömürüyü haklı hale getiren ve gizleyen bir yoldur. Bu bakımdan da din, ona göre, bir **ideoloji**dir.

İdeoloji

Marx ve Engels'e göre toplumu bir arada tutmanın iki yolu vardır. İlk olarak, yaşayabilmek için yeteri kadar kazanmak ihtiyacını yerine getirebilmek amacıyla insanlar çalışmak zorundadırlar.

Sosyal düzen, biraz da bundan dolayı bu ekonomik gereklilikten doğar. İkincisi ise insanlar, içerisinde bulunduğu toplumlarının o dönemde meşru olarak gördüğü işlerde çalışmak gerektiğine inanırlar. Onlara göre, sözgelimi güç ve varlık konusundaki büyük çaptaki eşitsizlikleri makul gösteren bir din, gelecek bir yaşamda onlara telafi sözü vererek bu tür eşitsizlikleri mazur gösterebilir. Bu, Marx ve Engels'in ideoloji dedikleri şeydir. Onlar din, milliyetçilik, demokrasi gibi bir dizi ideolojileri ve kitaplar, eğitim vs. gibi bu ideolojilerin yayıldığı birtakım yolları öne sürerler.

Burada bir örnek verebiliriz. Bir din insanlara, eğer Tanrı'nın kendilerine yapmaları için bahşettiği şeyler konusunda –bir öğretmen, başbakan ya da işsiz bir kişinin bahçıvan vs. olarak– sıkı çalışırlarsa, kendilerinin bir gelecekte kurtarılacağını ya da mükâfatlandırılacağını söyleyebilir. İşte Marx'a göre bundan dolayı dinin çift fonksiyonu vardır. Din bazı insanları, güçsüzlüklerinin yerine getirileceği konusunda, bazı insanları da güçlerini Tanrı'nın bir armağanı olarak görerek meşruiyet sağlanması konusunda inandırmaktadır. Din, aynı zamanda, güce ve varlığa sahip birtakım insanlar ile bunlardan çok azına sahip olan ya da hiçbirine sahip olmayan insanların oluşturduğu toplumun tanzim edilişindeki varoluşsal şekli de meşrulaştırmaktadır. Bu çifte fonksiyon Marx'ı din konusunda çok olumsuz bir konuma götürür:

Eğer insanlar kendi durumlarından gerçekten haberdar olsalardı, o zaman onların bu duruma meydan okumaları gerekirdi; sözgelimi siyasal olarak onların sosyal eşitsizliklere karşı çıkmaları gerekirdi. (Ona göre) bir ideoloji olarak din, insanların bunu yapmalarının önüne geçmektedir.

Durkheim'in belirttiği gibi, sosyologa göre, inananların yapıyor olduklarını söylediklerinden daha çok din çeşidinin bulunduğunu fark etmek gerekir. Çünkü dinin, inananların bütünüyle farkına varamayacakları kadar sosyal etkileri vardır.

Sigmund Freud ve Bir Yanılsama Olarak Din

Freud'un yaklaşımı genelde Marx'ın görüşlerine dahil olan pek çok şeyi içerisinde barındırır; fakat Freud dinin sosyal eşitsizliği meşrulaştırmaya ve gizlemeye kaynaklık etmesi konusuna Marx kadar vurgu yapmaz. Freud'un din konusundaki en önemli çalışmasının ismi, onun bu konuda nasıl düşündüğünü gösterir: *–Bir Yanılsamanın Geleceği (The Future of an Illusion)–* (1927/1985). Marx gibi Freud'a göre de din, nesnelerin/şeylerin gerçekte olduklarının gizlenmesine hizmet eder ve bizim hakikaten yüz yüze kaldığımız durumları görmemizi engeller. Bu bakımdan, bilim dinin öncüsü olarak görülebilir ve nihayetinde onun yerini alabilir. Hem Marx hem de Freud'un çalışmaları, toplum modernleştikçe dinin zayıflayacağını öngörmektedir.

Freud, dini anlamamız noktasında Marx'da olmayan bir şeyi ilave eder: Dinin *psikolojik* bir fonksiyonu vardır ve bu bizim birer yetişkin gibi davranmamıza engel olur. Freud'un "nevroz" diye adlandırdığı bu şey, bizim diğer insanlarla ilişkide bulunurken çocuksu kalmamıza sebep olur. Sözgelimi din insanlara sosyal problemlerini –olgun bir yetişkin görüşü olarak– kendi eylemlerinin bir sonucu şeklinde görmemelerine; fakat Tanrı'nın yaptığı bir şeyin sonucu olarak görmelerine ortam hazırlar. Freud'a göre dünyaya bu ikinci açıdan bakış, dinleri nevroz ve çocuksuluğun örnekleri haline getirir. Yani dinler, kendi problemlerimizi çözmek için, bizim birer yetişkin gibi sorumluluk almamıza engel olur.

Marx gibi, Freud da dine negatif açıdan yaklaşır. Eğer insanlar dinin ötesine geçebilirlerse, ancak o zaman kendi hayatlarını yaşamaları için daha iyi yollar bulabilir ve dinin yanılsamalı cevaplar –mutsuzluk, ölüm, ayrıcalıksızlık vb.– sağladığı problemlerden kurtulabilirler. Marx'a ve biraz daha az uzanımlarıyla birlikte Freud'a göre din, sosyal ilerlemeye engel olur.

Max Weber ve Teodise Problemi

Weber, Durkheim ve Marx'ın yaptığı gibi kesin bir din tanımı ortaya koymaz. Ona göre, tanımlar, çözmeye devam ettikçe daha fazla problem ortaya çıkarır; bu bakımdan, insanların din gözüyle baktığı pek çok şeyi dışarıda bırakır.

Weber'in sosyolojik yaklaşımı şudur: O, **dinî inancın** ve **dinî pratiğin** daima büyük toplumlar için geçerli ve insanların bu toplumlarda nasıl yaşadıklarıyla ilgili olduğunu belirtir: Bu, dinin görünüşte yalnızca doğaüstü şeylerle ilgileniyor gibi olması meselesidir. Bunun yanında, dinî inançlar her ne kadar sık sık inanmayanlar için tuhaf görünse de, aslında onlar rasyonellerdir. Bu görüş Weber'i, din tanımları meselelerinin çok da önemli olmadığını düşünmesine ve onun, bütün dinlerin genel olarak sahip olduğu basit temel bir fikri ortaya koymasına götürür: Her günkü hayatın ötesindeki dünyaya olan inanç. Bunu şu şekilde dile getirir:

> "Dini" tanımlamak, böyle bir sunuma başlama anında mümkün değildir. Hiç değilse çalışmanın sonucunda din tanımı girişiminde bulunabilir. Dinin özü, bizim (sosyologun) ilgi sahası içerisinde değildir." [Weber, 1922/1968]

Durkheim, Marx ve Freud'dan farklı olarak Weber yalnızca din tanımlarından kaçınmaz, aynı zamanda o, yaklaşımını Protestanlık (Batı Avrupa), Hinduizm (Hindistan), Budizm ve Taoizm (Çin) ve Yahudilik (Orta Doğu) gibi çok büyük çaplı farklı toplumlar dizgesini içeren gerçek din çalışmalarında ayrıntılı olarak temellendirir. Weber bu farklı dinleri insanların, toplumların daha geniş bir kesimiyle nasıl irtibat kurabileceği bakımından, sınıflandırır. Bu dinlerden bazıları, öte-dünyacıdır: Eğer gerçekten dindar olmak istiyorsanız, sözgelimi bir keşiş olarak ya da mağarada yaşayan bir insan olarak inzivaya çekilmelisiniz. Diğer dinler ise bu dünyacıdır: İnsanlar toplumla iç içe olmalıdır; eğer Tanrı'nın onlara bahşettiği meslekte sıkı çalışırlarsa ancak o zaman dindar olabilirler. Her iki din tipinde de doğa-üstü, tinler, Tanrılar ve benzeri şeylerle bağlantılı olarak öte dünya inancı bulunur.

Weber, ayrıca, dinin ilgili olduğu kavramlardan da bahseder. Bütün dinler, Weber'in teodise problemi olarak adlandırdığı şeyle ilişkilidir. Weber'e göre bu, bütün insanların bütün toplumlarda üstesinden gelmek zorunda olduğu çok temel bir problemdir. Teodise problemi şudur: Bütün tehlikeleri, problemleri ve kirlilikleriyle birlikte insanlar dünyaya nasıl olur da anlamlı olarak bakarlar? Dünya dinleri, bizim yüz yüze kaldığımız birtakım sorulara cevaplar verirler: "Ben niçin fakirim?" "Ben ya da akrabalarım, niçin hasta oluyoruz?" "Ben ölecek miyim, öleceksem ne zaman öleceğim?" Bütün bunların dinî içeriği, pek çok dindar insanın cevap vermeye çalıştığı şu soruda kendisini gösterir: "Eğer Tanrı iyiyse ve çok güçlüyse, o halde niçin bana, akrabalarıma, akranlarıma ıstırap vermektedir?"

Birçok farklı teodise vardır. Bazı dinî teodiseler dünyanın iyilik ve kötülük (hayır ve şer) olmak üzere iki zıt güce ayrıldığını ve kötülüğün geçici olarak zirvede olmasından dolayı eşyanın yapısının eninde sonunda bozulacağını iddia ederler. Diğerleri ise ıstırap çekmenin Tanrı'ya olan inancın bir imtihanı olduğunu ve sonuç olarak da ıstırabın kurtuluş anlamına geldiğini iddia ederler. Ne var ki başka teodiseler de, Tanrı'nın, bizim acı çekip çekmeyeceğimize ve sözgelimi cennete girip girmeyeceğimize karar verebileceğini; fakat bizim bunu hiçbir zaman bilemeyeceğimizi tartışmaktadır. İleride göreceğimiz gibi, dinî teodiselerde toplumun işleyişiyle ilgili çok derinlikli sonuçlar vardır: Dinî inançlar ve pratikler, dinin kendisinden ve dinî davranıştan daha fazla nüfuz sahibidir. Bundan dolayı Weber ve din sosyologlarının pek çoğu, dinî inanç ve pratiğin sonuçları ve etkileri üzerinde durmuşlardır.

Sonuç olarak Weber'e göre, yoksulluk, hastalık ve buna benzer konularla ilgili olarak yöneltilen sorulara verilen dinî cevapların, dinî niteliği olmayan cevaplardan daha tatmin edici olduğuna yönelik bir düşünce vardır. Bir örnek vermek gerekirse, Tanrı'nın seni ya da akranlarını cezalandırdığından dolayı hasta olduğunu bilmen, bir virüse yakalanmış olabileceğini söyleyen bilimsel açık-

lamalardan daha tatmin edici olabilir. Dinî açıklama hastalık için bir sebep sunar ve bu sebebi senin ya da arkadaşlarının hayatlarınızı nasıl yaşıyor olduklarınızla irtibat kurar; oysa bilimsel açıklama genel olarak bu ikisinden hiçbirini yerine getirmez. Bu konuya, sekülerleşmeyi tartışacağımız altı ve yedinci bölümlerde tekrar döneceğiz.

Georg Simmel ve Din

Birinci bölümde gördüğümüz gibi Simmel, dini tanımlamanın zor olduğunu ve bunun sosyologlar için etkileyici bir başlangıç noktası olmadığını ileri sürmüştü. O daha çok dinin neler yaptığı ve modern bir toplumda dinin kaderinin ne olduğu ile ilgilenmiştir.

Dinin ne yaptığı ile ilgili Simmel, Durkheim ve Weber'e oldukça yakın durmaktadır. O da dinin, grup dayanışmasını sağlamasında, geliştirmesinde ve bireyleri sosyal gruplar içerisinde bütünleştirmesinde çok önemli bir role sahip olduğu konusunda oldukça emindir. Durkheim'den daha açık bir şekilde Simmel, bunun sosyal grupların birini diğerinden nasıl ayırdığının farkındadır. Dinî inanç insanları şu şekilde ayırır:

> "Sosyal grup bütünlüğünün farkında olma, çift katlı bir zıtlıktan gelişmelidir: İlki diğer gruplarla araya düşmanca bir sınır çizgisi çekmektir." [Simmel 1898/1997, s. 173]

Bu birlik-beraberlik, dinî ibadetleri artıran ve kriz dönemlerinde perçinlenmeye meyilli olan güçlü duygusal bir içeriğe sahiptir. Sözgelimi Simmel, savaş, milliyetçilik ve dindarlık arasında bir bağlantı kurar:

> "Milliyetçiliğin arttığı dönemlerde... bireyin gruplarıyla olan ilişkisinde çok belirli bir coşkunluk ve adanma söz konusu olur ki, bu dinî bir karakterdir; yine böyle zamanlarda ilahî otoriteye edilen dualarda yoğunluk görülür. ... Söz konusu (risk altında) olan siyasi bir teşebbüsün zaferini ilan ettiği yerlerde, tehlikeli ve heyecanlı çalkalanmalar olarak karakterize edilen bu tür durumlar, bireyin

> kişisel cevaplarını, dinî bir hususiyeti ve bünyesi bulunan duruma yönelik vermesini sağlar." [Simmel, 1898/1997, ss. 154-155]

Simmel'in din sosyolojisindeki Weberyen unsurlar, onun, dinin yalnızca grup kimliğini sağlamadığı, aynı zamanda bireylerin kendi gruplarına anlam kattığı ile ilgili görüşleriyle ilişkilidir. Din, hayat, ölüm ve hastalık gibi nihai problemlerle irtibatlıdır ve bundan dolayı da gerçek dünyanın ötesindeki bir şeyle/yerle referans kurar. Dinle ilgili özel bir şey daha vardır:

> "Tanrı'ya inanıyorum" dediğim zaman, buradaki sav, "ben (...) boşlukta duran aya inanıyorum" cümlesinden tamamen farklı bir manâ içerir." [Simmel, 1898/1997]

> "Bütün kanıtlanabilir ispatların –doğrusu, aksi ispatlara rağmen– ötesinde bir insanda ya da insan grubunda bulunan inancı bulma/anlama kabiliyetimiz, toplumu bir arada tutan en sarsılmaz bağlardan biridir." [Simmel, 1898/1997]

Sonuç olarak Simmel, modern toplumda dinin konumu ile ilgili birtakım görüşlere sahiptir. Bunlardan ilki, din, modern toplumlarda çok büyük problem olan karmaşık iş bölümündeki uzmanlaşma için bir çözüm olabilir. Eğer modern toplumların büyük bir kusuru varsa, o halde din buna geçici bir çözüm üretebilir ki, bu çözüm –farklı sosyal sınıflardan, etnik arka planlardan gelen ve farklı kabiliyetlere sahip olan– pek çok farklı insanın aynı dine inanmasıdır. İkinci olarak ise, modern dünyada din, özel bir forma tekabül eder:

> "Sayıları azımsanmayacak derecede olan bireyler dinî ihtiyaçlarını mistisizm yoluyla tatmin etmektedirler. Bu insanların dinî dürtüleri sonuç olarak bertaraf edilmese de, dinî inancın doğa-üstü objeleri köklü şekilde temizlenmektedir." [Simmel, 1898/1997]

Bu mistisizm, geleneksel dinî kurumları dışarıda bırakan, bir tür genelleştirilmiş dindarlık hissiyatıdır. Dördüncü ve beşinci bölümlerde göreceğimiz gibi, bu fikir, kült ya da kültsel ortam şeklinde adlandırılan dinî hareket formlarına oldukça yakındır.

Özet: Sosyolojinin Kurucularına göre Din

Kurucu sosyologların görüşlerini, dinleri tanımlama türleri ve onların temel özelliklerini belirtmeleri açısından özetleyebiliriz. Buna ilave olarak dinin sosyal rollerini, özellikle de onların dini muhafazakâr bir güç ya da onu mahiyeti itibariyle radikal/dönüştürücü bir şey olarak görüp görmemesi açısından özetleyebiliriz:

	Tanımlama	**Temel özellikler**	**Dinin rolü**
Durkheim	İşlevsel/özsel	Kutsal, topluluk	Muhafazakâr
Marx	İşlevsel	Hiçbiri	Muhafazakâr
Freud	İşlevsel/özsel	Tanrı	Muhafazakâr
Weber	Hiçbiri/asgari	Teodise	Muhafazakâr ya da radikal
Simmel	Hiçbiri/asgari	Hiçbiri	Muhafazakâr ya da radikal

İşlevler

Bir sosyologun, işlevselcilik olarak isimlendirilen bu teorik perspektife bağlı kalmadan dinin –bahtsızlık ya da ölüm gibi– kesin bir işlev icra ettiğini söylediğini fark etmek oldukça önemlidir. Weber, dinin fonksiyonunu teodise problemiyle –Tanrı çok iyi ve çok güçlüyse niçin kötü şeyler meydana gelmektedir?– ilişkilendirerek tanıtır. Bununla birlikte o bir işlevselci değildir. Sözgelimi o, toplum yapısının var oluşunda ve sürdürülmesinde dinin önemli bir rol oynadığını düşünmemektedir.

Sosyal Antropologlar ve Din Sosyolojisi

Her ne kadar Durkheim, dinin sosyal rolü ile ilgili doğrudan bir çalışma yapmış olmasa da, modern-öncesi toplumlardaki dinle ilgili bir çalışması vardır ve zamanının oldukça önemli bir kısmını

buna ayırmıştır. Durkheim modern dönemdeki dinin konumunu da tartışmaya devam etmiş ve bu dönemde dinin önem bakımından gerileyeceğini; diğer kurumların, dinin geleneksel olarak icra ettiği şeyleri yerine getireceğini ve bu **dinî vekillerin** ise milliyetçilik, topluluk ve demokrasi olabileceğini belirtmiştir. Sosyal antropologlar [sözgelimi Malinowski (1922); Evans-Pritchard (1965); Radcliffe Brown (1952)] öncelikle küçük-ölçekli modern-öncesi toplumlar ve onların dinî inançları ve pratikleri ile ilgilenmişlerdir.

Sözgelimi Melanezya'nın Trobriand adalıları ile ilgili Malinowski'nin farklı çalışmaları, *Argonauts of the Western Pacific (1922)* adlı bir kitapta toplanmıştır. Malinowski, Trobriand adalılarının, Batı dinî inançlarından oldukça farklılık arzetmesine rağmen benzer işlevlere sahip olan pek çok büyüsel şeylere inandıklarını ve dolayısıyla bu bakımdan onların da belirsizliklerle ilgilendiklerini ortaya koymuştur. Sözgelimi balık avlama çok tehlikeli bir aktivite olabilir. Dinî ve büyüsel inançların tehlikeli olan şeylere karşı güven duygusu vermesi, toplumun refahı için olmazsa olmaz bir şeydir ve bu aynı zamanda kolektif teşebbüs için insanları bir araya getirir.

Radcliffe-Brown, toplumun gerekli bir özelliği olarak ima ettiği bir din görüntüsü ortaya koymuştur:

> "Herhangi bir din, ahlak ve hukuk gibi toplum mekanizmasının önemli hatta hayatî bir parçası; insan yapıp-etmelerini kurallı bir sosyal ilişkiler düzeni içerisinde bir arada tutan karmaşık sistemin bir bölümüdür." [Radcliffe Brown, 1952]

Radcliffe-Brown'a göre, dinin en önemli boyutları, iki şeyi yerine getiren dinî ritüellerdir. İlki, onların topluma ve toplum kurallarına vurgu yapması; ikincisi ise bu toplumsal kuralları yerine getirme konusunda insanlara cesaret vermesidir. Radcliffe-Brown'un bu görüşleri, Durkheim'in mekanik dayanışma üzerine temellendirerek dinin küçük-ölçekli toplumları nasıl düzenlediği ile ilgili görüşleriyle elbette oldukça yakınlık arzetmektedir.

Mekanik ve Organik Dayanışma

Durkheim, küçük-ölçekli modern-öncesi toplumlarla büyük-ölçekli modern toplumların farklı şekillerde işlediğini tartışmaktadır. İlkinde, insanların yerine getirdiği rollerde çok az bir uzmanlaşma vardır. İş bölümü oldukça basittir. Bu tür toplumlar **mekanik dayanışma** şeklinde karakterize olurlar; bu toplumlarda genel kabul gören din içerisinde yer alan değerler üzerinde uzlaşma vardır. Yukarıda da söylenildiği gibi, Durkheim'a göre, insanlar dinî pratikleri yerine getirirken, aslında, toplumun kendisine ibadet etmektedirler. Modern toplumlarda ise düzen **organik dayanışma** üzerine temellenmiştir. Tek bir değer sistemi yoktur ve toplumsal dayanışmanın devamını sağlayan şey, insanların birbirine bağımlı ve yerine getirilmesi gereken temel vazifeler noktasında birbirlerine güvenmek zorunda oldukları gerçeğidir. Sözgelimi bir öğretmen yiyecek için üretici firmalara bağlıdır. İleride göreceğimiz gibi, organik dayanışmanın gelişimi, din ve sekülerleşme süreci ile ilgili bazı imaları içerisinde barındırır. (bkz. 6. bölüm)

Bundan dolayı açıktır ki, sosyolojinin kurucuları din hakkında önemli şeyler söylemişlerdir. Her ne kadar onlar 19. ve 20. yüzyıllarda yazmış olsalar da, biz bu kitap boyunca, ya onların görüşlerinin doğrudan doğruya din ile alakalı olduğuna ya da kendisinden sonra gelen sosyologların kurucu sosyologları eleştirerek dinle ilgili kendi özel yaklaşımlarını geliştirdiklerine şahit olacağız.

Din sosyolojisi, sosyoloji içerisinde önemli bir uzmanlaşma alanı olmaktadır. Sözgelimi profesyonel kuruluşlar içerisinde, ismi British Sociological Association (İngiliz Sosyoloji Birliği) olan ve verdikleri konferanslarla kendilerini din sosyolojisine adayan bir çalışma grubu vardır. Bu sosyologların pek çoğuna kitabın ilerleyen bölümlerinde atıflarda bulunacağız; ancak burada bazı temel meseleleri saptamak oldukça faydalı olacaktır:

❖ Marx ve Freud dini bir yanılsama olarak görüp ciddi şekilde eleştiriye tabi tutsalar da, onların dinlerin gerçekten var olup olmadıklarını tartıştıklarına dair fikir, şimdilerde din sosyologlarının pek çoğu tarafından reddedilmektedir. Aslında, önde gelen din sosyologların pek çoğu, inanan kişilerdir; fakat onların inançları, kendilerini, dine yönelik yapılan sosyolojik yaklaşımların, dinlerin doğru/gerçek olup olmadığıyla ilgili meselelerle ilişkili olması gerektiği gibi bir fikre yönlendirmez. Diğer pek çok şey arasında sekülerleşme süreciyle ilgilenerek yazılar yazan hem İngiliz sosyolog David Martin (1967) ve hem de dinin sosyal hayata anlam verdiği fikri merkezinde eserler kaleme alan Peter Berger (1973), inanan kişilerdir.

❖ Din sosyologlarının pek çoğu tanım meseleleriyle ilgili çok az vakit harcarlar; zira onlar, tanımların bir sosyologun vazifesi bakımından çok az bir yarar sağlayacağı ve asıl yapılması gereken işin, dinin insanların eylemlerini nasıl etkilediğini görmeye çalışmak olması gerektiği ile ilgili Weber'in argümanlarını kabul ederler. Dinin özsel unsurlarına vurgu yaparlar. Sözgelimi Bryan Wilson'un dinî mezhepler ile ilgili çalışması (1961), küçük dinî sektlere üyeliğin, insanların geniş topluluklara uyumu noktasında onlara nasıl yardım ettiği ya da onları nasıl engellediği ile ilgilidir.

❖ Talcott Parsons (1951) gibi işlevselci sosyologlar, daha çok dinin, insanların müşterek, merkezi değerleri kabul etme noktasında konsensüsü nasıl sağladığı ile ilgilenmişlerdir. Parsons'a göre toplum, içerisinde iki tip sosyal eylemi –araçsal ve açıklayıcı– barındıran iki tip kurum –düzenleyici ve kültürel– içerir. Düzenleyici kurumlar **davranışı** ve önemli **sosyal değerleri** destekleyen kültürel kurumları düzenler. Bundan dolayı Parsons'a göre dinler kültürel kurumlardır ve düzenleyici fonksiyona sahip olabilseler de daha çok açıklayıcı eylem üzerine temellenirler. Bu fikirler, dinin, insanların gündelik yaşantılarında yüz yüze geldikleri problemler ve zorluklar için bir telafi işlevi gördüğü yönünde görüşler serdeden Glock ve Stark (1965)'ın çalışmalarına kadar uzanır.

Yine bu görüşler, içerisinde Berger'in de bulunduğu yazarlar tarafından, dinin kutsal bir kubbe temin ettiği fikrine kadar ileri götürülmüştür: Yani, insan varoluşuna baştan sona kuşatıcı bir açıklama sunan ve daha çok karmaşıklığın ve kaotikliğin hâkim olduğu dünyaya anlam veren kutsal dairesindeki inançlardır.

Değerlendirme Etkinliği

Bu bölümün başında bir din tanımı geliştirmiştiniz. Bu tanım yukarıda bahsi geçen durumlardan dolayı herhangi bir değişikliğe uğradı mı? Eğer öyleyse ne gibi değişiklikler yapmayı düşünüyorsunuz? Sosyologlara göre dini tanımlamak faydalı mıdır?

Sosyolojide Din Tanımlarının Farklılaşması

Bazı örnekler:

"(Din) başka türlü açıklanamayan şeyleri açıklama girişimidir; bütün diğer güçler/iktidarlar başarısızlığa uğradığında (gerçek) gücü elde etmektir; kötülükle ve diğer çabaların boşa gittiği durumlarda ıstırapla yüz yüze gelindiğinde itidallik ve huzur sağlayandır." [Yinger, 1957, s. 7]

"(Din), genel varoluşsal düzen kavrayışlarını formüle ederek insanlarda yaygın ve uzun süre kalıcı ruhsal durumlar ve güdülenmeler tesis eden ve bu kavrayışları bir gerçeklik havasıyla bezeyerek ruhsal durumları ve güdülenmeleri eşsiz bir biçimde gerçekçi gösteren bir semboller sistemidir." [Geertz, 1966, s. 4]

"Din, kendisiyle kutsal bir evrenin kurulduğu insani bir girişimdir (...) (O), bütün evreni insan açısından anlamlı olarak kavramaya yönelik cesurca bir girişimdir." [Berger, 1973, ss. 33, 37]

"O halde din, inançların, eylemlerin ve doğaüstü şeylerin varoluşunu, eylem güçleriyle, kişiler-üstü güçlerle ya da ahlaki amaca hükmeden süreçlerle varsayan kurumları içerisinde barındırır." [Bruce, 1995, s. IX]

Karşı sayfadaki tanımlarda (sosyologların) dinin ne olduğu ve ne tür işlevlerde –kutsal bir evren yaratması, insanlara zor problemlerin üstesinden gelebilmelerine imkân tanıması– bulunduğu

ile ilgili daha genel fikirler için bir seçenek sunacak şekilde kesin sınırlar koymaktan kaçındıklarının farkına varmak gerekir. Onların tanımlarının hiçbiri, dinin bir ideoloji ya da nevroz olduğunu iddia eden Marx ya da Freud'un yolundan gitmez. Aksine onların hemen hepsi, dinin sosyal hayata anlam kattığını belirten Weberyan bir temaya sahiptir. Yine hepsi kutsalın önemi konusunda da Durkheimci bir temaya sahiptir.

Kendi tanımların ve sosyologlar tarafından geliştirilen tanımlar arasındaki fark konusunda belirtilmesi gereken bir nokta var: Tanımlar bazı şeyleri içerirken diğer bazı şeyleri dışarıda bırakır. Bu aşikârdır; fakat aynı zamanda bu tanımların önemli sonuçları vardır.

Üçüncü bölümde göreceğimiz gibi, biz dinin (insanları ve toplumları) ne şekilde etkilediğini nasıl tanımlayabiliriz, onu nasıl ölçebiliriz? Neyi ölçtüğümüzü bilmeden onu ölçemeyiz. Ancak, çok dar bir tanım –din, tek bir Tanrı'ya olan inançtır– **dindarlığın** göreceli olarak alt bir seviyenin var olduğunu ortaya koyarken; kapsamlı bir tanım –din bizim için kesin olmayan şeylerle ilişkilidir– dindarlığın daha yüksek derecelerini ortaya koyar.

Din tanımlarının pek çoğu Avrupalı sosyologlar tarafından geliştirilmiştir. Dördüncü bölümde göreceğimiz gibi, bu da Batı dinlerine ilgiyi yoğunlaştırmaya ve sözgelimi dinî kurum sınıflandırmalarını da bu dinlere uygun olacak şekilde yapmaya yönlendirmektedir. Sekizinci ve dokuzuncu bölümlerde göreceğimiz gibi, bu sosyologların çoğu beyaz (ırka mensup) erkeklerdir ve onlar da kadınların ve etnik azınlıkların dinî kurumlarda oynadıkları rolle ilgili tabiatı itibariyle çok az ilgilenmişlerdir.

Kullanışlı bir tanım geliştirme girişiminden çıkarılabilecek bazı dersler vardır:

❖ İyi tanımlar faydalı olduğu için onlar sana, senin çalıştığın şeyin ne olduğunu belirlemene yardım eder.

❖ Dünyada pek çok dindar insan vardır. (bkz. 3, 6 ve 7. bölümler)

❖ Varoluşa ilişkin pek çok dinî inanç çeşidi vardır. (bkz. 4, 5, 6 ve 9. bölümler)

❖ İnsanların dinlerini pratiğe döktükleri pek çok dinî kuruluş vardır. (bkz. 4. bölüm)

Biz bu bölümü, dinî tecrübe ile ilgilenen psikolog William James'den bir alıntıyla bitirelim:

> "Pek çok din tanımının olması ve bunların birbirinden oldukça farklılık arzetmesi, "din" kelimesinin tek bir ilkeye ya da öze dayanmadığını, daha ziyade kolektif bir isim olduğunu onaylaması bakımından yeterlidir." [James, 1971, s. 39]

Sosyologlara göre burada çıkarılması gereken ders şudur: Her ne kadar kesin bir tanım için çok çaba sarfedilse de, bizim gerçekten ihtiyaç duyduğumuz şey, basit bir şekilde kuşatıcı tanımlar geliştirmekten daha ziyade, dinin pratiğe döküldüğü, disipline edildiği ve inanıldığı yolların farklılıklarını incelemektir.

Ödev önerisi

Bu bölümün konusu, insanların (arkadaşlar, akrabalar vb. kişiler) kendi dinlerini nasıl tanımladıkları ve hangi özelliklere dinin özü şeklinde baktıklarını değerlendirmek için küçük-ölçekli anketler hazırlamak için iyi bir fırsat sunmaktadır. Bunu yapmak için dinin ne olduğu ve özelliklerinin neler olduğuyla ilgili soruların bulunduğu bir anket hazırlayabilirsiniz. Hatta anketi uyguladığınız kişilere, eğer kendilerinin dindar olduklarını düşünüyorlarsa, diğer sorulara verdikleri cevaplara etki edip etmediğini de sorabilirsiniz. Anketin sonuçları üçüncü bölümde ele alınan dinin nasıl ölçüldüğüyle ilgili tartışmalar için faydalı bir materyal sağlayacaktır.

Deneme sorusu

"Sosyologlar dini, onun ne tür işlevlerinin bulunduğu ve özünün ne olduğu açılarından olmak üzere iki şekilde tanımlamışlardır." Dinin işlevsel ve özsel tanımlarını yapmanın temel avantajları ve dezavantajları nelerdir?

Kaynaklar ve İleri Okumalar:

Berger, P. (1973), The Social Reality of Religion, Harmondsworth: Penguin.

Bruce, S. (1995), Religion in the Modern Britain, Oxford: Oxford University Press.

Bruce, S. (1990), Religion in the Modern World: From cathedrals to cults, Oxford: Osford University Press.

Coles, R. (1975), "Football as "surrogate" religion", in M. Hills (ed.), A Sociological Yearbook of Religion, London: SCM Press, ss. 61-67.

Davie, G. (1997), "The Individualisation of British Belief", in Keeping the Faith, Demos, no. 11, ss. 11-14.

Durkheim, E. (1912/1916), The Elementary Forms of the Religious Life, London: Allen and Unwin.

Evans-Pritchard, E. E. (1965), Theories of Primitive Religion, Oxford: Ciarendon Press.

Freud, S. (1927/1985), "The Future of an Illusion", in Civilisation, Society and Religion: The Pelican Freud Library, c. 12, Harmondsworth: Penguin.

Geertz, C. (1966), "Religion as a cultural system", in M. Banton (ed.), Anthropological Approaches to the Study of Religion, ASA Monograph 3, London: Tavistock Publications, ss. 1-44.

Glock, Y. and Stark, R. (1965), Religion and Society in Tension, New York: Rand McNaily.

Gluckman, M. (1956), Custom and Conflict in Africa, Oxford: Blackwell.

Hamilton, M. B. (1995), The Sociology of Religion, London: Routledge.

James, W. (1971), The Varieties of Religious Experience, London: HarperCollins Publishers.

Lane, C. (1981), Rites and Rules: Ritual in Industrial society, the Soviet case, Cambridge: Cambridge University Press.

Malinowski, B. (1922), Argonauts of the Western Pacific, London: Routledge and Kegan Paul.

Martin, D. (1967), The Sociology of English Religion, London: Routledge.

Marx, K. and Engels, F. (1845/1955) On Religion, Moscow: Progress Publishers.

Merton, R. K. (1957), Social Theory and Social Structure, Glencoe: Free Press.

Parsons, T. (1951), The Social System, New York: Basic Books.

Radcliffe-Brown, E. (1952), "Religion and society", in Structure and Function in Primitive Society, London: Cohen and West, ss. 153-177.

Simmel, G. (1898/1997), Essasys on Religion, ed. H. Helle and L. Nlerder, London: Yale University Press.

Weber, M. (1922/1968), Economy and Society, Berkeley: University of California Press.

Wilson, B. (1961), Sects and Society, London: Heinemann.

Yinger, J. M. (1957), Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion, New York: Macmillan.

3
Dini Ölçme

Anahtar terimler

Dindarlık
Kilise üyeliği
Kiliseye devamlılık
Dinî inanç
Dinî pratik
İnanma ve ait olma
Niceliksel veri
Niteliksel veri

Anahtar düşünürler

Steve Bruce
Grace Davie

Giriş

İkinci bölümde sosyologların dini nasıl tanımladıklarına bakmıştık; bu bölümde ise onların, hangi insanların dindar olup olmadığına kadar varan geniş boyutlu değerlendirmelerini ele alacağız. Dinî pratik ve dinî inanç ile ilgili çalışmalara göz atacak ve mümkün olduğu kadar geniş çaplı birtakım istatistikî bilgileri de değerlendireceğiz. Bu bölüm, dinin zayıfladığı iddiasını ele alan altıncı ve dinin yeniden artan önemine vurgu yapan yedinci bölümlerdeki tartışmalar için bir temel teşkil edecek.

Sosyoloji ve Dini Ölçme

Dindarlığın Göstergeleri

Din sosyologları, insanların dindarlığının hangi boyutlarda[1] olduğunu bilmeyle ilgilenmişlerdir: Yani, **dindarlık** ile ilgili olmuş-

[1] Charles Y. Glock araştırmacıların dinin önemini ölçmede başarılı olamadıklarını; çünkü 'onların dini ve dindarlığı anlaşılır bir şekilde kavramsal-

lardır. Buna karar vermek oldukça basit bir mesele olarak görülebilir. İnsanların neler yaptığına ve onların neye inandığına dair veriler toplayarak ve belki de onların dinî inanç ve pratikleri hakkında mülakatlar yaparak bunun çok kolay olacağı düşünülebilir. Fakat bütün bunları yapmadan önce, bizim dindarlığın ana göstergelerinin neler olduğuna karar vermemiz gerekiyor.

Sosyologlar birtakım göstergeler belirlemişlerdir. Bu göstergeler, dinî bir kuruluşa üyelik; dinî hizmetlere devamlılık; dinî inançlar; insanların gündelik hayatlarında dinî inançlarını nasıl kullandıkları; üyesi oldukları dinî kuruluşları kullanıp kullanmadıkları ya da nasıl kullandıkları; insanların genel ahlak ve etikle ilgili görüşleri gibi unsurları içerir.

Bunlardan her biri insanların ne kadar dindar olduğuyla ilgili birtakım şeyler ortaya koyabilir; fakat bununla birlikte dindarlığın herhangi bir göstergesi, diğer göstergelerle tamamen uyumlu olmayabilir. İleride göreceğimiz gibi, sözgelimi Grace Davie (1994), insanların inanabileceklerini; fakat bir kiliseye ait olmayabileceklerini ortaya koymuştur. Bundan başka, din ile ahlak arasında karmaşık ilişkiler söz konusudur. İnsanlar ahlaklı dav-

---

laştırmak için gerekli önemi vermediklerini' söyler. Bu sorunu çözmek için Glock ve Stark dindarlığın beş temel boyutunu tanımlamıştır: İlki, insanların dini inanç derecesi olan *inanç* boyutudur. İkincisi, insanların ibadet işleri ve dindarlıkla ne kadar meşgul olduklarının ifadesi olan *dini pratikler/uygulamalar* boyutu; üçüncüsü, insanların doğa üstü güçlerle iletişime ve temasa geçmede ne derece deneyim yaşadıkları ve ne derece hissettikleri anlamında *tecrübe* boyutu; dördüncüsü, insanların dinleri hakkında ne kadar bilgiye sahip olduklarını gösteren *bilgi* boyutudur. Beşincisi, önceki boyutların insanların günlük hayatlarını ne derece etkiliyor olduğu şeklindeki *etki* boyutudur. Glock ve Stark'ın şeması önceki araştırma desenlerinde bir ilerleme olmasına rağmen araştırma yöntemindeki temel bir problemi çözmez. Dini bağlılık ya da saygı gücü, kesinlik derecesi, sosyal davranışın arkasında yatan anlamları ve güdüler gibi öznel faktörleri tam anlamıyla ölçebilecek herhangi bir araştırma tekniğinin geliştirilemeyeceği tahmin edilmektedir. (Bkz. M. Haralambos-R. M. Heald, **"Din: Sosyolojik Bir Bakış"**, Çev. Ensar Göçmez- Abdulvahap Taştan, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2011/2. *(ç.n.)*

ranmak için dindar olmak zorunda değildir; sözgelimi pek çok insan, hatta kendilerinin dindar olmadığını söyleyenler insanlar bile, cinayete karşıdırlar.

Sosyolojinin en önemli amaçlarından birisi, istatistikî bilgiler ortaya koymaktır. İstatistikî bilgiler sosyologların, yoksulluk, boşanma, siyasi partilere destek verme, gelir dağılımı ve benzeri pek çok konuyu sayıya dökmelerine ve niceliklerini ortaya koymalarına imkan sağlar. İstatistikî bilgi toplama, pek çok sosyologun profesyonel yaşantılarının önemli bir kısmını kapsar; öyle ki bu bilgiler sık sık sosyologların, sosyal politika oluşturan kişileri etkilemek için iddia haline getirdikleri temeli de hazırlarlar.

Uygulama Etkinliği

Yaşadığınız bölgede dindar birtakım kişilerle iletişim kurun. Orada kaç adet ibadet yeri bulunmakta? Dindar nüfusun büyüklüğü, sizin bölgenizin dindar oluşunun bir göstergesi midir? Eğer değilse, bu soruya cevap verebilmek için başka nelere ihtiyaç duyarsınız?

Eğer biz tipik bir İngiliz köyüne ya da şehrine bakarsak, insanların yaşamlarında dinin çok önemli bir fenomen olduğu sonucuna varabiliriz. Neredeyse her köyün kendi kilisesi vardır; bazı yerlerde, kilise köy okulunun hemen yanına inşa edilir. Pek çok okula dindar kimliğiyle ön plana çıkan kişilerin isimleri verilir. Her şehirde, pek çok kilise vardır; bunlardan bazıları da katedraldir. Tipik olarak pek çok şehirde farklı inançlara (Yahudi sinagogları, Müslüman camileri, Hindu tapınakları) ait ibadet yerleri mevcuttur. Bundan dolayı yüzeysel olarak İngiltere, dinin önemli olduğu bir toplum gibi görünür. Din sosyologlarının görevlerinin bir parçası da, ibadet yerlerine gitme sıklığı, dinî kuruluşlara üyelik ve dinî inanç gibi şeyleri ölçerek dindarlığın seviyelerini belirlemektir. Biz bu işin ne kadar zor olduğunu ve var olan kanıtların birtakım yorumlara ne kadar açık olduğunu görmüş olacağız.

İkinci bölümde yaptığımız bir din tanımımızın dindarlığın herhangi bir ölçümünü ne kadar etkilediğinden bahsetmiştik, bundan dolayı neyi ölçüyor olduğumuz konusunda oldukça açık olmalıyız. Genel olarak, sosyologlar Durkheim'in izinden giderek, inancı ve *pratiği* ölçmüştür: Bu da, insanların inandıklarını söylemeleri ve bu inançlarını belirli dinî kuruluşlarda nasıl pratiğe döktükleri ile ilgilidir.

Dinî pratiği ölçme

Uygulama etkinliği

Anne-babana ya da büyük anne-babana şunları sor:

- *Onların herhangi bir ibadet yerine düzenli olarak gidip gitmediğini*
- *Herhangi bir dinî kurumun üyesi olup olmadıklarını*

Onların bunlardan hangisine daha fazla değer atfettiğini sor. Cevaplar dinî pratikleri nasıl ölçtüğümüz konusunda bize neler söyler?

Dinî pratiği ölçme en az şu iki şeyi içerisinde barındırır:

1-İnsanların dinî kuruluşlara üye olup olmadıkları. Burada, dinî bir organizasyona üye olma anlamında *sayılara* itibar etmeliyiz.

2-İnsanların dinlerini pratiğe döküp dökmemeleri.

Bu iki şey birbiriyle ilintili olabilir: İnsanlar dinlerini pratiğe dökebilir ve hatta kendilerini dinî bir kuruluşa üye olarak görebilirler; ancak diğer taraftan bazı insanlar ise dinlerini pratiğe dökerken kendilerini halen dinî bir kuruluşa üye olarak görmeyebilirler.

Bazı sorunları, devam eden şu örnekle burada gösterebiliriz: Geniş Hıristiyan kiliseleri –İngiliz Kilisesi, sözgelimi– sıklıkla kiliseye vaftiz olarak katılan herhangi bir kişiyi de kendi üyesinden sayar. Fakat aynı insanlar yaşlandıkları zaman dinlerini pratiğe döksünler ya da dökmesinler, ister istemez üyeliğe dahil değildir-

ler. Bu kiliseler, bundan dolayı **kuşatıcı** bir üyelik fikrine sahiptirler. Bu elbet geniş üyelikle ilgili görece bir şeyler sunabilir; fakat bu bize çok az şey anlatacaktır, sözgelimi insanların kiliseye gidip gitmedikleri konusunda. **Sekt** şeklinde isimlendirilen daha küçük dinî kuruluşlar genellikle insanların bazı ayinlere katılımını ve onlardan yorumları açıklamalarını gerektirir; bundan dolayı da bir sektin üyelerini saymak, bir kilisenin üyelerini saymaktan daha zordur. Sekt üyeliği kilise üyeliğinden daha **dışlayıcı** olmaya mütemayildir. Sektlerde, bir kimse dinini uzun bir zaman *pratiğe dökebilir* fakat resmi olarak katılma hissiyatını halen elde etmiş olmayabilir. (Sektler, dördüncü bölümde daha detaylı biçimde ele alınacaktır.)

Araştırma Etkinliği

Yukarıdaki örnek Hıristiyanlıktan. Acaba diğer dinler de üyelerini aynı şekilde mi saymaktadır?

Dinî pratiği ölçme, sosyologlar için oldukça önem arz eden pek çok anlama gelir:

- Birçok insan ibadet yerlerine gitmektedir.
- Birçok dinî kuruluşta üyelik ve katılımda ciddi artışlar görülürken, bazı dinî kuruluşlarda ise katılım ve üye olma sayısı zamanla azalma göstermektedir.
- Birleşik Krallık'taki 1975 ile 1994 yılları arasındaki Hıristiyan kiliseleri üyeleri ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında bazı kiliselerde üye sayısında bir düşüş olduğu gözlenmektedir: Anglikan, Roma Katolik, Metodist, Presbiteryen. Baptist gibi diğer kiliseler ise üye konusunda oldukça durağan kalmıştır. Bazıları ise üyelik konusunda büyük çapta artışları tecrübe etmiştir: Bazı yeni kiliseler, İslam, Sihizm gibi. Altıncı bölümde bizim bu azalışları ya da artışları nasıl açıklamamız gerektiği konusunda sosyologların bir uzlaşı içerisinde olmadıklarını göreceğiz. Ancak, sözgelimi İslam'ı destekleme konusundaki artış meselesinde, bunun Asya kökenli nüfusun büyüklüğündeki artışla ilgili olup olmadığıyla

ilgili birtakım tartışmalar söz konusudur. Buna da sekizinci bölümde ayrıntılı olarak bakacağız.

❖ Dinî davranışın sosyal organizasyonu da zamanla değişiklik göstermiştir. Beşinci bölümde Yeni Dini Hareketler ve Yeniçağ Hareketlerindeki gelişimi ele alacağız. Bu konuyu tartışırken meseleye tekrar döneceğiz; fakat eğer bir örnek vermek gerekirse, Davie'nin (1994) İngiltere'deki dini karakterize eden "ait olmadan inanma" kavramı, pek çok insanın, kimliği belirli bir dinî kuruluşa aidiyet duygusu hissetmeden dinî inanca sahip olabileceği anlamına gelmektedir.

Uygulama ve Değerlendirme Etkinliği

Sınıfınızda ya da grubunuzda ne kadar dinî pratiğin olduğunu değerlendirebilmek amacıyla bir soru kâğıdı hazırlayın. Hangi soruları sormak gerektiği ve cevapları yorumlama konusunda ne tür problemler görüldüğü konusunu araştırın.

Dinî pratiklerin, hangi insanların dindar olduğuna varıncaya dek pek çok şeyin göstergesi olabileceğini tartışmak oldukça çekicidir. Eğer siz, bir ibadet yerine gidiyorsanız, sizin dindar olduğunuza dair göstergeler aşikârdır. Ancak, durumun göründüğü kadar net ve kolay olmadığını görebilmek için bu fikre özet biçimde bakmamız gerekir:

❖ Dindarlığın kanıtı olabilmesi için acaba dinî pratiklere ne oranda katılmak gerekir? Herhangi bir ibadet yerine yılda bir kez gitmek yeterli midir, yoksa katılımın oldukça düzenli olması mı gerekir? Doğrusu bu tür sorulara kesin cevaplar verilememektedir.

Üyelik ve Sadakat

Dinî kuruluşların, üyelik ve sadakat konusuyla ilgili kaygı düzeylerinde artış gözlemlendiğini altıncı bölümde göreceğiz. Sözgelimi katılım oranlarında düşüş yaşanıp yaşanmadığı ve dinî bir törenle evlenmek isteyen insanların gerçekten dindar olup olmadıkları konularında ciddi kaygılar vardır.

❖ Hangi pratikler *dinî* pratiğin işareti olarak görülebilir? Sözgelimi her Noel'de kiliseye düzenli olarak giden bir kişi dindar olarak sayılabilir mi? Normalde kiliseye giden bir insan olmadığınız halde evliliğinizde kiliseye gitmeniz dindar olarak sayılmanıza imkân sağlar mı? Müslüman bir kadın, ailesinin rızası için, dinî bir evlilik töreniyle evlense, dindar sayılabilir mi? Bunlar, sosyologlar için oldukça özel ve ilginç sorulardır, çünkü mesela bazı İngiliz rahipleri kilisede evlilik yapmak isteyen kişilere evliliklerinden önce düzenli biçimde kiliseye gidip gitmediklerini sorgulamakta ve adeta bir dinî sadakat testi yapmaktadır.

Dinini Evde Yaşama

Dördüncü bölümde göreceğimiz gibi, dinî pratikleri yerine getirme yalnızca bir ibadet yerine gitmekten ibaret değildir. Aslında, insanların dini pratiğe döktükleri yerler özel bir öneme de sahip olmayabilir. İnsan gruplarının dinlerini kendi evlerinde yaşayabilmelerine örnek teşkil eden İngiltere'deki Hıristiyan Ev Kilisesi Hareketi bunu göstermektedir. Onlar diğerlerine nazaran kesin biçimde daha az dindar değildir; çünkü evlerinde dinî vecibelerini yerine getirmektedirler.

Bu konuda ilk defa Max Weber'in (1904/1974) tartıştığı çok geniş bir tartışma alanı var. Protestanlık ve Kalvinizm analizinde Weber kapitalizmin gelişmesinde yalnızca dinî etiklerin oynadığı rolle ilgilenmedi, aynı zamanda Protestanların ve Kalvinistlerin dinin kendisine karşı tutumlarını da ele aldı. Onun fark ettiği şeylerden birisi, bu iki dinî grubun, nelerin dinî olarak addedilebileceği konusunda farklı fikre sahip oldukları idi. Bu fikir aynı zamanda, eğer Tanrı insanlardan yapmalarını istiyorsa, her yasal eylemin dinî olabileceğini de içermekteydi. Hatta bu düşüncenin içerisinde, Tanrı'yı etkilemenin bir yolu olarak kiliseye ya da herhangi bir ibadethaneye gitmenin teolojik anlamda sapkın olduğu fikri de vardı. Başka bir deyişle, adeta hayatını Tanrı'ya adamak suretiyle mesleğinde çok çalışarak da dindar olabilirsin. Bundan

dolayı kilisede ibadet etme, dindarlığın bir göstergesi olarak daha az önemli hale gelmektedir.

Weber'le ilgili olarak daha uç bir noktadan da söz edilebilir. Kalvinizm, insanların daha doğum anında Tanrı tarafından kurtuluşa ereceği ya da lanetleneceği konusunda kaderin belirlenmesini tartıştı. Hiçbir kimse bu kararı ne değiştirebilir ne de verilen kararı tartışabilir. Bu elbette pek çok dinî ibadetin ya da dini uygulayıcıların –papazın, vekil rahibin vb.– artık hiçbir anlam ifade etmediğini ima eder. Yani biz ibadetin ve rahipliğin önemsiz, hatta tuhaf olduğu bir din fikri de bulabiliriz. Sosyologlara göre, Luther ve Kalvin'in görüşleri, dini ölçme konusunda birtakım zorluklar yaşayacağımıza işaret ederler.

❖ Ayinlere devamlı olarak katılmanın, dinî vecibeden başka bir anlamı olabilir mi? İngiltere'deki Dinler Tarihçileri, 16. ve 17. yüzyıllarda çok büyük insan kalabalıklarının kiliseye düzenli olarak gittiklerini; fakat bu katılımlarının başka işlevlere sahip olup olmadığını sorguladıklarını not düşmüşlerdir. Sözgelimi kiliseler çok büyük topluluk kurumlarıdır ve kişinin bağlılığı ne derecede olursa olsun kendilerinden buralara gitmesi beklenir. Mesele burada Durkheim ve Marx'ın dikkatleri çektiği bir noktaya gitmektedir: Sosyologa göre, eğer dindar olmak belirli bir pratik ya da inançtan daha fazla bir şey ise, o halde hem şu anki hem de geçmişteki haline müracaat etmek gerekir. Başka bir deyişle, kilise üyeliğinin *her zaman için* daha geniş sosyal işlevleri vardır. İleride de göreceğimiz gibi, farklılık şu an insanları ikna etmek için çok geniş çaplı dinî ve dinî-olmayan inançların var olmasıdır.

❖ Pek çok insanın, bugünlerde hayatlarının yalnızca çok önemli noktalarında –doğum, evlilik, ölüm– dinî ibadete katılım gösterdikleri gözlemlenmektedir ki bu önemli noktalara **geçiş ayinleri** denir. Oldukça fazla sayıda insan düzenli olarak ibadet etmek yerine bunu yapar. Bu geçiş ayinleri modern öncesi toplumlarda çok daha önemliydi. Ancak modern dünyada halen bazı

değişen statülerin önemini tanıma söz konusudur ve bunlar dinî bir çevrede gerçekleşmektedir.

Araştırma ve Yorumlama Etkinliği

Ailene ve arkadaşlarına dinî ibadetlerini yapıp yapmadıklarını sor. Eğer yapıyorlarsa, niçin yaptıklarını sor; dinî ve dinî olmayan gerekçelerini belirlemeye çalış.

Dini ölçme konusunda bu tür zorlukların ve sonuç olarak dinî pratikle ilgili yorumlama verilerinde karşı karşıya kalacağımız güçlüklerin farkında olmak oldukça önem arzetmektedir.

Bu karmaşık fotoğrafı insan grupları arasında ayrım yaparak özetleyebiliriz: Dindar olmayanlar; sözde Hıristiyan olanlar; kiliseye aktif olarak üye olanlar ve diğer dinî topluluklara üye olanlar.

Dinî inancı ölçme

Sosyologların üzerinde çalıştıkları dinin bir diğer veçhesi ise dinî **inanç**tır. Sosyologlar "Tanrı'ya inanır mısın?" ya da "ölümden sonraki hayata inanır mısın?" gibi sorular sorabilirler. Not edilmesi gereken ilk şey, bu tür sorulara cevap vermek ve yorumlamak, muhtemelen "ev kendinizin mi?" ya da "ev mülkiyetine inanır mısınız?" türünden sorulardan çok daha güç olacaktır. İkinci olarak, bu sorular, sosyologların din tanımlarıyla da oldukça bağlantılı olması açısından not edilmeye değerdir. Aşağıdaki tablolarda sunulan veriler sosyologların dinî inançla ilgili olarak ne kadar geniş çapta sorular sorduklarını göstermektedir.

Tablo: Dini bağlılığın göstergeleri, Büyük Britanya ile Avrupa'nın karşılaştırılması (%)				
Dinî temayülün göstergeleri	**Büyük Britanya**		**Avrupa ortalaması**	
	1981	**1990**	**1981**	**1990**
Hayatın anlamını ve amaçlarını sık sık düşünenler	34	36	30	33
Ölümü sıklıkla düşünenler	15	19	18	20
Duaya ihtiyaç duyanlar	50	53	57	60
Kendini dindar bir birey olarak tanımlayanlar	58	54	62	63
Huzuru ve gücü dinden aldığını düşünenler	46	44	48	48
Tanrı'nın hayatında önemli yer tuttuğunu düşünenler	50	44	51	52
Ortodoks inancının göstergeleri	**Büyük Britanya**		**Avrupa ortalaması**	
	1981	**1990**	**1981**	**1990**
Bireysel bir Tanrı anlayışına sahip kimseler	31	32	32	39
Maneviyata ve yaşamgücüne inananlar	39	41	36	30
Tanrı'ya inananlar	76	71	73	72
Günahın varlığına inananlar	69	68	57	54
Ruhun varlığına inananlar	59	64	57	61
Cennetin varlığına inananlar	57	53	40	42
Ölümden sonraki hayatın varlığına inananlar	45	44	43	44
Şeytanın varlığına inananlar	30	30	25	26
Cehennemin varlığına inananlar	27	25	23	23
Kaynak: Timms, Family and Citizenship: Values in Contemporary Britain (1992), in Davie (1997)				

Tablo: Batıl inançlar, Britanya, 1991 (%)			
Önermeler	**"Kesinlikle" ve "muhtemelen doğru"**	**"Muhtemelen" ve "kesinlikle yanlış"**	**"Seçmek istemiyorum" ya da "cevap yok"**
İyi şans sihirleri bazen güzel şanslar getirir	22	72	6
Bazı falcılar geleceği gerçekten önceden görebilir	40	53	8
Bazı inanç şifacıları gerçekten Tanrı vergisine ve tedavi gücüne sahiplerdir	45	45	10
Bireylerin yıldızının doğumunda ya da burcunda yanması, geleceklerinin yönünü belirlemede etkili olabilir	28	64	9
Kaynak: British Social Attitudes Survey (1991)			

Bu şekillerden pek çok insanın bir şekilde dinî ya da dinîye oldukça yakın şeylere inandıklarını görmekteyiz.

Daha yakından incelemeye ihtiyaç duyduğumuz inanç konusunda bazı önemli eğilimler var:

❖ Dinî inancın boyutları toplumdan topluma değişiklik arz etmektedir; sözgelimi ABD'deki insanlar, İngiltere'deki insanlardan daha fazla oranda Tanrı'ya inandıklarını söylemektedirler. Biz bu konuya altı, yedi ve sekizinci bölümlerde değineceğiz. Avrupa Değer Çalışmaları'nda 1981 ile 1990 arasında yürütülen bir araştırmadan elde edilen veriler, İngiltere ve Avrupa arasındaki farklılıklara işaret etmektedir. Avrupa ortalaması, Avrupa'daki insanların İngiltere'dekilere göre, Tanrı'yı yaşamlarında daha önemli gördüklerini ve ihtiyaç anlarında duaya daha fazla yöneldiklerini göstermektedir. Onlar aynı zamanda bireysel bir Tanrı'ya inanç konusunda diğerlerine nazaran daha ılımlı görünmektedirler.

Fransa, Hollanda gibi bazı Avrupa ülkelerinde, sözgelimi İtalya ve İspanya gibi diğer bazı Avrupa ülkelere kıyasla, herhangi bir dinî aidiyetinin olmadığını söyleyen insanların daha fazla oranda olduğu ortaya çıkmaktadır. (Davie 1994, ss. 10-12)

❖ Farklı dinler birbirlerine göre daha az ya da daha fazla oranda dinî inanca sahiptir. Sözgelimi Roma Katoliklerinin üyeleri, İngiliz Kilisesi'nin üyelerine göre Tanrı'ya inandıklarını daha fazla oranda söylemektedirler.

❖ Dinî inanç zaman geçtikçe azalıyor görünür: Sözgelimi ölümden sonraki yaşama inanma konusunda İngiltere'de 1951 ile 1991 yılları arasında önemli oranda azalma görülmüştür.

❖ Diğer inançlar da –falcılık ya da şifa inancı– önemlidir.

Burada şu noktanın farkına varmamız gerekir:

❖ Dinî inançlara sahip olduğunu söyleyen insanlar, herhangi bir ibadet yerine gitme gibi inandıkları dinlerin pratiklerini yerine getirdiklerini söyleyen insanlardan daha çoktur.

❖ Öte-dünyaya dair bir şeylere pek çok insanın inancı olabilir; (ikinci bölümde tartışılan Weber'in çok basit din tanımını hatırlayın) fakat bunlardan hangisi gerçekten dinîdir? Sözgelimi ABD nüfusunun %35'inin uçan dairelere ve onların önemli bir bölümünün (dünya dışı) yaratıklar tarafından zorla kaçırıldığına inandıkları tahmin edilmektedir (Showalter 1997). Kurulu dinlerin bakış açılarından konuya yaklaştığımızda bütün bu öte-dünyaya dair inançların dinî sayılıp sayılamayacağı açık değildir. Büyücülere, hayaletlere ya da taşların güç kattığına dair inançlar, dinî bir inanç olarak telakki edilebilir mi? Bu tür inançlar dinî fonksiyonları yerine getirir mi? Pek çok din hayaletlere dair inanç konusunda mesafeli olmasına rağmen, sözgelimi paganizmdeki yükselişin bir kanıtı olarak, insanlar bu tür inançlara dinî gözüyle bakmaktadırlar.

❖ Dinî inançların kendisi, daha az spesifik ya da daha fazla soyut mahiyet arzedebilir. Hıristiyan İncil'in Eski Ahiti'nde ve Yeni Ahit'te verilen on emir arasındaki karşıtlık burada örnek olarak

verilebilir. Eski Ahit'teki on emir daha spesifik bir mahiyette olup bütünleşmiş, kırsal bir topluluğa karşılık gelir -sözgelimi kırsal topluluklar için hayvan çalmanın bir karşılığı yoktur-. Yeni Ahit'te ise emirler sayıca daha az; ama daha fazla soyuttur. Sözgelimi "komşunu sev" emri, meşguliyeti ya da ilgisi ne olursa olsun, *herhangi* bir inanan kişiye anlamlı gelebilir. Her ne kadar değişim için teolojik bir gerekçe söz konusu olabilse de sosyologların ilgilendiği şey, sosyal gerekçedir ki bu da, çok farklı iş sektörlerinden oluşmuş daha geniş bir kitleyi cezbeden dine olan ihtiyaç anlamına gelecektir. Tabii ki bunun da bir maliyeti vardır. Dinî inançlar ne kadar soyut olursa, dinî olan ile olmayan arasında ayrım yapmak o kadar güç olacaktır. Komşularına ya da yabancılara karşı kibar olman gerektiğini vazeden dinî bir etik, sözgelimi dinî olmayan hümanizma etiğinden çok daha farklı görünecektir.

Araştırma Etkinliği

Farklı kaynakları (internet, ansiklopediler ya da diğer kitaplar) kullanarak hümanizmanın temel inançlarını belirle. Bunlar acaba dinî inançlardan ne kadar ayrışmaktadırlar?

Altıncı bölümde göreceğimiz gibi, dinî pratiğin ve inancın ölçüsüyle ilişkili olan problemler, aynı zamanda dinin düşüşe geçtiğini ve/veya sosyal fonksiyonlarını değiştirdiğini iddia eden sekülerleşme tartışmalarıyla da ilişkilidir. Steve Bruce'un (1996, s. 27) öne sürdüğü gibi, bizim ne kadar dindar olduğumuzu ölçme(ye çalışma), oldukça modern bir şeydir. Yalnızca son dönemlerde yapılan istatistiksel bilgi toplamı değil, aynı zamanda dinin ölçümü de birtakım inanç sistemlerinin dinle yarışmaları sonucunda ortaya çıktı. Sözgelimi Ortaçağ Avrupa'sında kilise üyeliği çantada keklik olarak görüldü ve hiç kimse onu ölçmeyi denemedi. Bu anlamda, herkes dindardı. İnsanların geçmişte nasıl dindar olduğuyla ilgili meseleye altıncı bölümde tekrar değineceğiz.

Kim ibadet yapıyor ve kim inanıyor?

Dinî inancın ve pratiğin ölçümüne değinmek kadar kimin ibadet yaptığına ya da inandığına bakmak da o kadar önemlidir. İngiliz Sosyal Tutumları taramalarının bir analizinden hareketle Bruce (1995) herkesin eşit derecede dine inanmadığını ve ibadet etmediğini öne sürer. Buna ilave olarak, ibadet eden ve dinî inançlara sahip olan insanlar arasında da farklılıklar söz konusudur.

Kimler ibadet eder?

Bütün sosyal gruplar aynı derecede ibadete meyilli değillerdir. Kadınların erkeklere göre daha fazla oranda ibadet ettikleri görülmektedir: İngiltere'de kiliseye gidenlerin %60'ını kadınlar oluşturur ve **düzenli olarak** kiliseye gidenlerin ise %66'ı yine kadınlardır. 15-44 yaş aralığındaki insanlar kendilerine göre daha yaşlı ya da daha genç olanlarına kıyasla Hıristiyan ibadetlerine daha fazla katılım göstermektedirler. Nihai anlamda, etnik azınlıklar da dini pratiğe dökme konusunda daha ılımlıdırlar. Sekizinci ve dokuzuncu bölümlerde etnisite ve cinsiyet konularına tekrar döneceğiz.

Kimler inanır?

İnanma kalıpları ibadet etme kalıpları ile her zaman bağdaşmaz. Sözgelimi erkekler ve kadınlar hemen hemen aynı ölçüde inanırlar. Daha varlıklı ve (daha) orta sınıf (üstü) insanlar, bir dini pratiğe dökme konusunda daha ılımlı olmalarına rağmen, fakir olanlara kıyasla Tanrı'ya inanmaya daha az meyillidirler. Başka bir deyişle, meslek ve sosyal sınıf birbiriyle ilişkili oldukça, inanç kalıpları ile dini pratiğe dökme kalıpları farklı yönlerde at koştururlar. Üstelik inancın yapısı daha soyut görünmeye başladıkça, daha az insan bireysel bir Tanrı'ya inanırken, daha fazla sayıda insan ise bazı belirsiz, doğa-üstü yaşam güçlerine inanmaktadır.

Bruce dini pratiğe döken ve inanan insanlar arasındaki ilişkiyi aşağıdaki şu cümleyle özetlemektedir:

> "Orta sınıflar dinî davranışlarında ve onu tanımlamada kullandıkları terimleri daraltmada daha kararlıdırlar. Orta-sınıf insanları çalışan insanlara göre kiliselerle daha içli dışlıdırlar; fakat onlar dinî inançları iddia etme ya da kendilerini dindar şeklinde tanımlamaya, çalışan sınıftan meslektaşlarına kıyasla daha az meyillidirler." [Bruce, 1995, ss. 52-53]

Metodolojik Problemler

Bu bölümde birkaç istatistiksel veri sunuldu. Bu veriler ile ilgili iki metodolojik mesele önemlidir: Birincisi, soruları **tasarlamada** büyük bir özen gösterilmelidir. İngiltere'deki din çeşitliliğini dikkate alma gereksinimi burada örnek olarak verilebilir. "Pazar günleri ibadete katılıyor musun?" sorusu, kendi dini açısından Pazar gününün özel bir gün anlamı taşımadığı herhangi bir Yahudi ya da Yedinci Gün Adventisti için oldukça anlamsız gelebilir. Bu soru, daha çok Cuma günleri camilere giden Müslümanlar ya da pek çok özel zamanda tapınağa (Mandir) giden fakat dinî pratiklerini evlerinde yerinde getiren Hindular için de anlamsız gelecektir.

İkinci olarak, anket sorularına verilen cevapları **yorumlamada** da problemler olabilir. Bu, cevapların dindarlığı gösterip göstermediğine karar verme problemini ve aynı zamanda insanların kesin ve güvenilir cevaplar verip vermediğini bilme problemini içerir. Sözgelimi ibadete katılma bir topluluk içerisinde kabul edilebilir bir davranış formuysa, insanlar belki de gerçekte sıklıkla böyle yapmasa da ibadetlere katıldıklarını söylemeye daha meyilli olacaklardır.

Sonuç

Bu bölümün iki amacı vardı: Dinî inanç ve pratik ile ilgili bazı istatistiksel verilere bakmak ve ne bu tür verileri toplamanın ve ne de yorumlamanın kolay olduğunu ileri sürmek. Bir sosyolog

olarak siz, hem bilgi toplamanın hem de bilgileri analiz etmenin zorluklarının farkında olmaya ihtiyaç hissedersiniz. Artık veriler sunan bir tabloya bakıp şunları söyleyebilmelisiniz:

- ❖ Bu veriler ne anlama geliyor,
- ❖ Ve bu veriler bize neyi anlatmıyor?

Verilere bakarken sağlıklı bir şüphecilik geliştirmelisiniz. Din sosyolojisinde bu şüphecilik, Hıristiyanlığın baskın devlet dini olduğu gerçeğini yansıttığından hareketle özellikle Hıristiyan dinlerinden alınan oldukça fazla sayıda kullanılabilir veriler açısından gerekli ve önemlidir.

Dinî pratik ve inancın istatistiksel fotoğrafı oldukça karmaşıktır; fakat bu bizim verileri tamamen reddedeceğimiz anlamına gelmez. Dinî pratik ve inanç konusunda veriler, bize bilmek istediğimiz her şeyi olmasa da birtakım şeyleri anlatır. Altıncı ve yedinci bölümlerde göreceğimiz gibi eldeki bu veriler, sözgelimi bazı sosyologları dinin gittikçe daha az önemli hale gelmeye başladığını ya da bazılarını ise durumun tam da bunun aksi yönünde seyrettiğini söylemelerine yöneltmiştir. Verilerin kendisi ise bize aslında kesin cevaplar sunmaz.

Ödev önerisi

Ödev çalışması, sizin yaşadığınız bölgedeki dinî çeşitlilik derecelerine bakmanız, bunu yaparken hem din sosyolojisinin bir parçası olan Hıristiyanlığa odaklanmaktan kendinizi kurtarmanız hem de farklı dinlerin dindarlığı değerlendirmede farklı yollara sahip olup olmadıklarını öğrenmeniz için fırsatlar sunabilir. Aynı zamanda sosyologlar tarafından yürürlüğe konulan iki ana metodu kullanarak din konusunda kendi istatistiksel verilerinizi de toplayabilirsiniz: Nicel istatistiksel veri toplama (sözgelimi anketler vasıtasıyla) ve niteliksel veri toplama (sözgelimi röportajlar yoluyla). Bu metotlardan hangisinin daha kullanışlı veriler sunabileceğine karar vermek isteyebilirsiniz.

Deneme sorusu

Dinin tanımını yapmadan dinî inanç ve pratiği ölçmek mümkün müdür? Farklı tanımlar bizim dini ölçmemizi nasıl etkiler?

Kaynaklar ve İleri Okumalar

Barker, E. - Halman, L. and Vloet, A. (1993), The European Values Study, 1981-1990, Summary Report, London/Netherlands: EVS Group.

Bruce, S. (1995), Religion in Modern Britain, Oxford: Oxford University Press.

Bruce, S. (1996), Religion in the Modern World: From cathedrals to cults, Oxford: Oxford University Press.

Davie, G. (1984), Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging, Oxford: Blackwell.

Davie, G. (1997), "The Individualisation of British Belief", in Keeping the Faith, Demos, no. 11, ss. 11-14.

Hamilton, M. B. (1995), The Sociology of Religion, London: Routledge.

Showalter, E. (1997), Hystories: Hysteria, Gender and Culture, London: Picador.

Weber, M. (1904/1974), The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, London: Unwin.

4
Dinî Kuruluşlar

Anahtar terimler	Anahtar düşünürler
Kilise	Ernst Troeltsch
Mezhep	Max Weber
Sekt[2]	Reinhold Niebuhr
Kült	Bryan Wilson
Karizma	Georg Simmel
	Charles Glock ve Rodney Stark
	Roy Wallis
	Ernest Becker
	Rodney Stark ve William Bainbridge

Giriş

Bu bölümde dinin nasıl örgütlendiği konusunda sosyologların görüşlerine göz atılacaktır. Burada temel dinî kuruluş biçimleri –kilise, mezhep, sekt ve kült– ve bunların birbiriyle ilişkileri ortaya konacaktır. Bu sınıflandırmaların sınırlılığı da göz önüne alınacak, özellikle bu tasnif ve tanımlamaların –Batılı Hıristiyan dinleri bağlamında geliştiği gerçeğinden hareketle– sözgelimi Hinduizm ve Budizm gibi diğer dünya dinlerine uygun olmayabileceğine dikkat çekilecektir.

Kiliseler, mezhepler, sektler ve kültler

Sosyal yaşamın diğer yönlerinde olduğu gibi din de sosyal olarak örgütlenmiştir; kilise gibi kendine özgü kurumları vardır. Sos-

[2] "Sect" kelimesi dilimize "mezhep, tarikat, cemaat, hizip, fırka" gibi oldukça farklı anlamlarda çevrilebileceğinden dolayı, kavramın tam karşılığını korumak adına, "sekt" şeklinde tercüme etmeyi uygun gördük. *(ç.n.)*

yologlar dört temel dinî örgüt tipi belirlemişlerdir: Kilise, mezhep, sekt ve kült. İlk olarak not edilmesi gereken şey bu terimlerin bazısının sosyolojinin dışında kullanılmış olmasıdır; özellikle Hıristiyan dinî kuruluşlar kendilerini tanımlamak için "kilise/church" terimini kullanırlar. Bu da az sonraki örneklerde görüleceği üzere bir karışıklığa dönüşebilir: Sosyologların genellikle "kilise" olarak tanımladıkları Roma Katolik Kilisesi; "sekt" olarak tanımladıkları Birleşik Kilise ve yine sosyologların çoğunluğunun "mezhep" şeklinde isimlendirdikleri Metodist Kilise gibi. Bunlardan hiçbirisi kült değildir, fakat 'kült' teriminin de sosyolojik ve sosyolojik-olmayan kullanımı vardır. Beşinci bölümde görüleceği üzere, 1970'lerden itibaren dini kuruluşların yeni biçimleri ortaya çıkmıştır; bunlar genellikle Yeni Dini Hareketler ve Yeniçağ Hareketleri olarak adlandırılır.

Yukarıdaki dinî kuruluş sınıflandırması Weber, Troeltsch 81931/1976) ve Niebuhr (1962)'un çalışmaları dışında gelişti. 2. bölümde görüleceği üzere, Weber bir dizi dünya dinleri, Troeltsch ve Niebuhr ise Batı toplumlarının dinleri ile ilgilendiler. Bu demektir ki, Budizm, Hinduizm ya da Konfüçyüsçülük gibi birçok dünya dinlerine uygulanabilecek çeşitli dinî kuruluş tasnifleri yapılabilir.

Avrupa-Merkezcilik

Sosyolojinin İngiltere, diğer Avrupa ülkeleri ve ABD gibi ilk olarak karmaşık, modern ve sanayi toplumları haline gelen bu toplumları geçmişte ve günümüzde anlamaya nasıl odaklandığı konusunda bir sorun vardır. Sosyoloji sıklıkla Avrupa merkezli olarak tanımlanır. Din sosyolojisinde, sözgelimi Troeltsch ve Niebuhr neredeyse tamamıyla Avrupa ve Amerika'daki Hıristiyanlıkla ilgilendiler. Bu, çok önemli bir soruyu sormamıza neden olur: Troeltsch ve Niebuhr'un iddiası, Hıristiyanlığın dışındaki diğer dinlere ve (sözgelimi Hinduizm gibi) sadece tek bir Tanrı'ya inanmayan diğer birçok dine ne derece uygulanabilir?

Şimdi, sosyologların bu dört örgütlenme ve kuruluş biçimini nasıl anladıklarına bir bakalım. Öncelikle bunların, *tipik* özelliklerini belirten dinî kuruluş modelleri olduğunu söylemeliyiz; çünkü hiçbir örnekte bu özelliklerin hepsi bulunmayacaktır. Bunlar, Weber'in 'ideal tipler' dediği şeydir. Bir dinî kuruluşun ideal tipi –sözgelimi bir kilise– bir dizi kilisenin tipik özellikleri ile tanımlanabilecektir. Bütün kiliseler bu tipe tam olarak uymayabilir. Bütün kiliselerin ortak yönlerini gösterdiği ve farklılıklarını da vurguladığı için ideal tipler yararlıdır. İngiliz Kilisesi ve Roma Katolik Kilisesi ideal tip açısından iki kilisedir; fakat onlar aynı zamanda farklı dini uygulamaları ve farklı ibadet biçimleri gibi ayırt edici özelliklere de sahiptirler. Bu bölümdeki çeşitli dinî kuruluşlarla ilgili bu tartışma, sosyologların analiz ve tartışmalarına katkıda yararlı gördükleri ideal tipler üzerine temellendirilecektir.

İdeal Tipler

Weber, toplumu incelemenin oldukça karmaşık ve zor bir iş olduğu bilinciyle ideal-tip yöntemini geliştirdi. İnsanlar ve sosyal gruplar üzerinde deney yapmanın güçlüğünden dolayı, sosyoloji –sözgelimii fizik– gibi "doğa bilimleri"ne benzemez. Gerçekten de, bir sosyal grup incelemesi, onların davranışlarına göre değişebilir. İdeal tipler, bir dizi gerçek tiplerin özelliklerini içeren bir modeldir. Sözgelimi bir kilise ideal tipi, gerçek bir kilisenin sadece yaklaşık olarak bir takım özelliklerine sahiptir. Benzer şekilde, birçok diğer sosyal bilimciler –sözgelimi piyasanın işleyişi ve arz talep örüntülerini inceleyen ekonomistler– gibi sosyologlar da gerçek dünyanın nasıl çalıştığını incelemek için bu ideal tipi çok değerli bir araç olarak bulurlar. Weber'e göre, sosyal hayatı incelemek isteyen sosyologlar için sadece iki seçenek vardır:

> "Çoğu kez tek seçim, hiç de açık olmayan bir terminoloji ile açık fakat gerçekçi olmayan bir 'ideal tip' arasındadır. Bu durumda, bilimsel olarak ikinci terminoloji çeşidi tercih edilir." [Runciman, 1978, s. 25]

Kilise (church, ecclesia)/din

(Örnekler: İngiliz Kilisesi, Roma Katolik Kilisesi, İslam)

Weber ve Troeltsch kiliseyi, diğer dinî kuruluş biçimlerinden ayırt edecek olan birtakım özellikler ortaya koymuşlardır:

- ❖ Geniş üyelik;
- ❖ Kapsayıcılık;
- ❖ Bürokratik yapılanma;
- ❖ Profesyonel ruhban sınıfının varlığı (İslam hariç);
- ❖ Toplumun çoğunluğu tarafından kabul;
- ❖ Gerçeği tekelinde bulundurmak.

Kiliseler *büyük* olma eğilimindedir. Sözgelimi 15. yüzyılda Avrupa'da Katoliklik en çok üyesi olan ve büyük siyasi güce sahip bir dindi. İngiliz Kilisesinin 1994'de yaklaşık 1,7 milyon üyesinin olduğu tahmin edilmektedir. İngiltere'de 1,2 milyon Müslümanın; yarım milyon Hindunun bulunduğu düşünülmektedir. Bu figürlerden her biri, İngiltere'deki üç ana pati üyelerinin bileşiminden daha fazladır. Neyin 'üyelik' anlamına geldiğine karar vermenin güçlükleri bir yana, yine de kilise üyeliği istatistik açısından hâlâ anlamlı gözükmektedir (bkz. 3. bölüm).

Kiliseler aynı zamanda *kapsayıcı* olma eğilimindedir ve *gönüllü üyelik* olarak isimlendirebileceğimiz bir üyeliğe sahiptir. Sözgelimi eğer çocuklar İngiliz Kilisesine mensup ana babadan doğmuş ve vaftiz edilmişlerse genellikle üye olarak hesap edilirler. Bu, çocukların ana babalarıyla kiliseye gitmiş olmalarıyla onaylanmış olur. Çocuklar üye olmayı aktif olarak seçmezler. Kilise bu tür gönüllü üyelerden oluşan geniş bir kitleyi içine alır. Doğrusu, bu üyeler, dar anlamda, ne derece dindar olduklarını göstermek zorunda değildir, –çoğu kez dini sektlerde yapıldığı gibi– kilise inançlarına katılıp katılmadıklarını da test etmeyeceklerdir.

Büyük olma idealleri ve çeşitli türden farklı toplulukları kapsayabilmeleri nedeniyle, kiliseler aynı zamanda *bürokratik* olma eğilimindedirler. Bir diğer deyişle, onlar güçlü hiyerarşik bir yapı-

ya sahiptirler. Birçok bürokraside olduğu gibi, kendi içlerinde profesyoneldirler; kiliseler ve dinler bağlamında bunlar papaz, piskopos, papaz yardımcısı, haham, imam vb. kişilerden oluşur. Bunlar da**, onları** kendi profesyonel görevlerine hazırlamak için eğitim vermek durumunda olan kimselerdir.

Kiliseler genellikle *geniş bir topluma hitap eder*, bundan dolayı, sözgelimi sektlerden daha fazla devleti ve statükoyu destekler. Her ne kadar, diğer insanlarla ilişkilerinde dinî usullere göre davranmalarını istese de, geniş toplumla ilişkilerinde üyelerinin makul ölçülerde özgür davranmalına izin verir. Başka bir deyişle, kilise üyeliği, inanan kişi tarafında sadece kısmi bir bağlılığı gerektirir: Sözgelimi eğer bir papaz değilseniz, bazı kiliselerde bekarlığı da içeren dini ilgi ve kurallara hayatınızı adamanız gerekmeyecektir.

Son olarak, kiliseler gerçeğin kendi tekelinde olduğu iddiasındadır: Diğer dinî ve dinî-olmayan inanç sistemlerinin aksine, doğru görüşün kendilerine ait olduğunu savunurlar.

Sekt (sect)

(Örnekler: Hıristiyan Bilimi, Kurtuluş Ordusu, Kuvaykırlar, Amişler)

- ❖ Küçük, herkese açık olmayan ayrıcalıklı üyelik;
- ❖ Tam bağlılık;
- ❖ Geniş toplumla bazı anlaşmazlıklar;
- ❖ Profesyonel din adamlığı sınıfının olmayışı;
- ❖ Karizmatik lider/ kurucu.

Gerçeğe sadece kendilerinin sahip olduğu inançlarının dışında sektler birçok bakımdan kiliseye karşıttırlar. Kilise gibi, sektler de diğer cemaat ve dinî-olmayan kuruluşların gerçeği söylediklerini kabul etmezler; sadece bu sekt, kendisine katılacak olanların, sözgelimi geniş toplumun şeytanlarından korunabileceğini garanti eder.

Sektler görece küçük kuruluşlardır. Onların küçük oluşları, gerçeklik görüşüne sadece kendilerinin sahip oldukları iddiasıyla açıklanabilir. Sosyolojinin kurucularından olan Georg Simmel, bu küçüklüğü sektin temel bir özelliği olarak kabul eder; sekt küçük olmalıdır çünkü o, üyeleri arasında çok yakın ilişkiler ve geniş toplumla karşıt bir duruş üzerine temellenir (Wolf,1964). Aynı şekilde, üyelik ayrıcalıklıdır: Sadece gerçeği bilen ve aktif olarak gruba katılanlar üye olarak kabul edilir. Bu, sekte rasyonellik – gerçeği biz biliyoruz, üye olmayan çoğunluk değil– ve geniş toplumla baş etme yolunu verir. Sektler, geniş toplumun söylediklerini reddetmeye ve ona düşmanlık beslemeye kiliselerden çok daha yatkındır. Amerika Birleşik Devletlerinde küçük bir cemaat olan Amişler, otomobil, radyo vb. bütün modern teknolojileri reddederler. Pensilvanya'da yaşayan Amiş topluluğunun giyim ve âdetlerinde 1970'den beri çok az bir değişiklik görülmüştür. Üyelerden topluluğa tam bir sadakat istenir ve bu, topluluğun yararına kendi gelirlerinden vazgeçmeyi de içerir. Sektler küçük oldukları için nadiren bürokratiktir ve kendilerini diğer sıradan üyelerden ayıracak bir profesyonel din adamlığı sınıfı yok denecek kadar azdır.

Sektlerin gelişmesinde, yerleşik kilisenin bir şekilde hata olduğunu iddia eden bir karizmatik figürün merkezi rolü önemli derecede etkili olur. Weber, bütün sektlerin orijinal olarak, üyelerin ilham verici gördükleri özel vasıflara sahip kişisel karizma üzerine temellendiğini öne sürer (Gerth ve Mills, 1948).

Mezhep (denomination)

(Örnekler: Metodizm, Baptist Hareketi)

- Geniş, kapsayıcı üyelik;
- Bürokratik yapılanma;
- Profesyonel din adamlığı sınıfının varlığı;
- Geniş toplumun kabulü;

- ❖ Dinî çeşitliliğin kabulü;
- ❖ Gerçeği tekelinde bulundurma iddiası taşımamak.

Mezhepler genellikle kiliseden daha küçük ve sekten daha büyük kuruluşlardır. Onlar modern dünyanın tipik bir özelliğinin – insanların inanabileceği geniş bir inançlar çeşitliliği–farkına vardılar ve kilise ile sektlerin aksine, insanların inançları üzerinde herhangi bir tekelcilik iddiasında bulunmadılar. Başka bir deyişle, pek çok inanç sistemi arasından sadece birinin *doğru olarak kabul edilmesi* ve bu iddianın *sürdürülmesi* modern dünyada oldukça *zor*dur.

Mezheplerin diğer önemli iki özelliği daha vardır: Birincisi, üyelerinden, sekten ziyade kilisenin gerekli gördüğü bağlılığa daha yakın fakat düşük düzeyde bir bağlılık isterler. İkincisi, hoşgörülü ve diğer inanç sistemlerine açık oldukları için bir diğerinden ayırt edilmeleri çoğu kez zordur. Beşinci ve altıncı bölümlerde görüleceği üzere, dinî kuruluşlar diğer inanç sistemlerine gösterdikleri tolerans ve inançlarını tam olarak özgülleştirmeye isteksizlikleri ölçüsünde gittikçe daha çok mezheplere benzemektedir. Bu da dinî köktencilik biçimlerinin gelişmesi ve dinî fırkaların desteklenmesinin sebeplerinden biridir.

Kült (cult)

(Örnekler: Transandantal meditasyon, Spiritüalizm)

- ❖ Küçük;
- ❖ Bireyci;
- ❖ Mistik;
- ❖ Faydacı;
- ❖ İnformal;
- ❖ Kısa-ömürlü.

Sosyolojide kültlerle ilgili çok az tartışma mevcuttur. Bununla birlikte, dinî hareketlerle ilgili popüler tartışmalarda kült bir problem olarak takdim edilmiştir. Birçok örnekte, sosyolog için

sekt olabilecek bir kuruluş –tam bir bağlılığı ve geniş toplumdan tam bir ayrılmayı gerektiren küçük bir hareket– yaygın biçimde kült olarak isimlendirildi. Merkezi Teksas eyaletindeki Waco şehrinde bulunan ve 1993 yılında polis tarafından baskına uğrayan Branch-Davidian hareketi buna örnek olarak verilebilir. Bu konu beşinci bölümde daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Troeltsch (1931/1976) biri kilise, diğeri sekt olmak üzere üç dini kuruluş tipi ortaya koymuş ve bu kitapta daha önce tartışılmıştı. O, üçüncü bir dinî kuruluş tipi olarak mistisizmden bahseder. Bu, bireyselliğe önem veren, organize olmayan, gönüllülük esasına dayalı bir birliktir. Bir başka deyişle, insanlar bireysel olduğu için, çoğu kez pragmatik nedenlerle, sözgelimi bazı pratik amaçlara ulaşmak için katılırlar. Üstelik bu dinî kuruluş biçimi, geniş topluma meydan okumamak açısından radikal-olmayan bir kuruluştur ve toplumda imtiyazlı bir kesime hitap etmektedir. Görüleceği üzere, bu kuruluş biçimi sosyologların bugün kült dedikleri şeye daha çok benzemektedir.

Kültlerle ilgili en açık sosyolojik tartışma Stark ve Bainbridge (1985)'in çalışmasında bulunur. Bu çalışmada izleyici kültler, müşteri kültler ve kültik hareketler arasındaki farklılıklar ortaya konmuştur. **İzleyici kültleri** daha çok bireyci ve organize olmayan bir kült formudur. Özellikle medya tarafından desteklenen astroloji buna iyi bir örnektir. **Müşteri kültleri** daha organize ve üyelerine hizmet sunan kültlerdir. İzin verilen kimselerin ölülerle bağlantı kurmasını esas amaç olarak güden Spiritüalizm buna iyi bir örnek teşkil eder. **Kültsel hareketler** organize olmaları ve üyelerine hem spiritüel hem de maddi alanda bir dizi destek sunmaları açısından bir şekilde sektlere daha yakındır. Sayentoloji, her ne kadar bir yönüyle Yeni Dini Hareketler ve sektlere ait özellikler taşısa da, kültik hareketlere olası bir örnek oluşturur.

Wallis (1976) bu karmaşık sınıflandırmayı anlamlı hale getiren en iyi yollardan birini ortaya koymuştur. Ona göre, dinî kuruluşların analizinde özellikle iki önemli bakış vardır: Bir kuruluşun **içsel**

anlayışı, bu kuruluşun kendi inanç ve pratiklerine nasıl özen gösterdiğine atıfta bulunur. **Dışsal anlayış** ise, geniş toplum tarafından nasıl dikkate alındığına gönderme yapar.

Kilise ve sekt aynı içsel anlayışa sahiptir: Yani, onlar gerçeğe sadece kendilerinin sahip olduklarını iddia ederler. Diğer taraftan, mezhep ve kült gerçekliğin bir dizi versiyonlarını fark etmişlerdir. Bundan dolayı, kilise ve sekt tek meşruiyet merkezi olma iddiasındadır; mezhep ve kült ise çoğulcu meşruiyeti kabul eder. Dışsal anlayış çerçevesinde, kilise ve mezhep genellikle saygın; sekt ve kült sapkın olarak görülme konusunda ortaktırlar.

Birçok dinî kuruluş tasnifi

Dinî kuruluşların, birçoğu Weber ve Troeltsch tarafından geliştirilen geniş bir tasnifi yapılmıştır. Becker (1932) dört dinî kuruluş tipinden bahseder: Kilise (ecclesia), mezhep, sekt ve kült. **Ecclesia,** kilise (church) olarak tanımladığımıza yakındır ve Becker' göre iki tipi vardır: Ulusal kilise (ör. Anglikanizm) ve uluslararası kilise (ör. Roma Katolik Kilisesi).

Yinger(1957) daha karmaşık bir tipoloji geliştirdi: Evrensel kilise, ecclesia (kilise), mezhep, yerleşik sekt, sekt ve kült. Ona göre sektin de üç tipi vardır: Kabul gören sektler, saldırgan sektler ve kaçınma yanlısı sektler.

Bu değişik tipolojiler, basit anlamda, doğru ya da yanlış değildirler. Sizin bir sosyolog olarak yapacağınız araştırma için dinî kuruluş çeşitliliğini anlamada bunların *yararlı* olup olamayacaklarına vereceğiniz karar önemlidir.

Kilise/sekt dinamiği

Wallis'in (1976) belirttiği gibi, dinî örgütlerle ilgili en önemli problemlerden biri, kilise dışındaki geniş dünya ile nasıl ilişki kurulduğu konusundadır. Gerçekten, kilise, cemaat ve geniş top-

lum arasında, dinî örgütlerin nasıl gelişip değiştiklerini açıklamada yardımcı olabilecek karmaşık bir ilişkiler seti bulunmaktadır.

İlk önce, Weber'in dinî sektler, onların gelişimi ve bunda karizmanın rolü ile ilgili söylediklerine bir göz atalım. Weber'e göre bilinmesi gereken ilk şey, kiliselerin kendilerini imtiyaz ve güçle temsil etme eğiliminde olmalarına karşılık, sektler güçten ve imtiyazdan, yani temel sosyal haklardan yoksun olanları temsil etme ve onların desteğini elde etme eğilimindedir. Weber'e göre bu, Roma İmparatorluğu'nun devlet dinine karşı olarak bir sekt biçiminde gelişen Hıristiyanlığın orijinal yapısına denk gelir. Bu demektir ki, kilise devlet ve statükoyu ne kadar çok desteklerse güçten yoksun olanları o derece az temsil edebilir; bundan dolayı, bu gruplar arasında muhtemelen farklı bir dinî örgütlenme ve inanç biçimine ihtiyaç duyulacaktır. Bunun anlamı şudur: Bütün kiliseler muhtemelen sekt türü bölünmeleri tecrübe edecektir; bunlar, kiliselerin normal tarihi seyirlerinin bir parçasıdır.

Weber bir adım daha ileri giderek, imtiyazsız sınıfları temsil etmenin, bir dinî sektin gelişmesini garanti etmeye yetmeyeceğini iddia eder. Bu cemaatin aynı zamanda karizmatik bir lidere de gereksinimi vardır. Buna da yine erken Hıristiyanlık modeli örnek verilebilir. Sosyologlar elbette erken Hıristiyanlık inançlarıyla ilgilenmişlerdir, fakat onlar aynı zamanda karizmatik bir figür olarak İsa Mesih figürüne de dikkat çekmişlerdir. Weber'e göre karizmanın iki boyutu vardır: İnsanlar karizma ile takipçilerinin kendisine atfettiği özel bazı özelliklere sahip olur (sözgelimi bu güç insanlara şifa verir) ve bu özellik ya da özellikler sadece o kişiye özgüdür.

Buna göre karizma:

> "Gerçek, sözde ya da farzedilmiş olup olmadığına bakılmaksızın bir kişiye atfedilen olağanüstü bir niteliktir." [Gerth ve Mills, 1948]

Wilson bu konuyu biraz daha ayrıntılı açıklar:

> "Karizma bireysel bir niteliği değil, daha çok inananlar (ya da takipçiler) ile inandıkları kişi arasındaki bir ilişkiyi gösterir... Karizma atfedilmiş bir kişilik değildir; fakat doğaüstü kutsanma yoluyla bir güce sahip olmaya yönelik başarılı bir iddiadır." [Wilson, 1975]

Karizmanın dört ilginç özelliği vardır: Birincisi, yerleşik kiliseden ayrılan yeni bir dinî sektin gelişmesi için bir taban oluşturur. Bu ayrılmada lider takipçilerinin ihtiyaçlarını karşılamadan sorumlu olacaktır. Bir kimse karizma iddiasında bulunabilir, fakat potansiyel bir izleyici grubu yoksa o zaman muhtemelen bu gerçeklik kazanmayacaktır. Buna göre, bir sektin gelişmesi, kendilerini yoksun gören bir grubun ve potansiyel bir liderin varlığını gerektirir; bu ikisinden başka hiçbir şey sektin gelişmesini garanti etmez. Yoksunluk, bir yoksunluk duygusu olduğu kadar yoksulluk, işsizlik, ırk ya da cinsiyet baskılaması gibi tamamen objektif faktörlerle ilişkili olabilir.

İkincisi, karizma doğası gereği istikrarsızdır. Karizmanın kişiye özgü, Weber'in ifadesiyle şahsi olması ve bunun o kimseye (bay veya bayan) cemaatteki pozisyona göre verilmesi nedeniyle, basit bir şekilde, bir başkasına aktarılamaz. Weber'in **karizmanın rütinizasyonu/sıradanlaşması** ve **büro karizması**nın gelişimi kavramlarında tartıştığı üzere burada iki problem söz konusudur. Eğer bir dinî cemaat geniş bir kitleyi kazanmak istiyorsa mesajını aslî grubun ötesine uzatma gereksinimi duyar; bu da onu birtakım sosyal örgütlenme biçimlerine sahip olma ve mesajını daha geniş kitleye hitap edecek şekilde değiştirme ihtiyacı ile karşı karşıya bırakır. Bu ihtiyaç, sektleri daha çok üye kazanmaya ve giderek daha da bürokratik olmaya yöneltir. Bu durumda karizma giderek, her kim olursa olsun, büro sahibine ait bir şey olarak gözükür. Karizmanın biricik, kişisel özellikleri zayıflamaya başlar.

Buna ilave olarak, karizmatik liderler de herkes gibi bir gün ölür. Bu durumda liderin yerine kimin geçeceği problemi ortaya

çıkar; çünkü karizma bir başkasına aktarılamaz; sadece asıl lidere *özgüdür*. Bu liderin yerine geçme süreci bizatihi rutin hale dönüşür; halef kalıtsal yolla ya da bir tür seçimle belirlenir. Bunların her ikisi de karizmanın orijinal büyüsü ve özgül doğasını zayıflatır. Altıncı bölümde görüleceği üzere, bu karizmanın rütinizasyonu süreci genel sekülerleşme sürecinin bir parçasıdır. Aynı şekilde onuncu bölümde de, karizmanın dönüşümünün, sosyal değişme süreciyle ilişkilendirilerek dinin nasıl açıklandığı gösterilecektir.

Karizmatik liderlerin ölümü

Karizma ile ilgili yukarıdaki açıklamalar sosyolojiktir. Üyelerinin bizzat liderin ölümü ile ilgili oldukları bir süreçte birçok dinî cemaatte neler olup bitmektedir? Birçok örnekte –sözgelimi Hıristiyanlık ve Rastafaryanizm'de[3]– cemaat üyeleri liderlerin gerçekte ölmediğine inanırlar. Onlar ruhi olarak hâlâ vardırlar ve önemli bir şekilde, üyelerin gündelik hayatında hâlâ etkin rol oynamaktadırlar. Asli karizmatik figürün yerine geçen lider, bu durumda figürün temsilcisi olarak görülür.

Karizma çoğu kez tehdit edici olur ve yeni dini hareketler için popüler korkunun bir parçası haline gelir (bkz. 5. bölüm). Çünkü karizmatik figürler, onları, kendilerinin ve takipçilerinin tehlikeli

[3] Rastafaryanizm, dünya üzerinde çok az kişinin inandığı bir din türüdür. Etiyopya'nın son imparatoru olan Haile Selassie'nin, bir nevi kut anlayışı gibi Tanrı'nın dünyadaki yansıması olarak görüldüğü bu din, aynı zamanda kendi inanç felsefesini bunlara paralel gelişmiş düşünce ve davranış biçimlerini de kapsamaktadır. Marcus Garvey ise, bu inanç sisteminin peygamberi olarak görülmektedir. Tüm bu anlatılanlara ve inanışın geneline rağmen, Haile Selassie de Marcus Garvey de asla kendilerini bu inanç sistemi ile ilişkilendirmemişlerdir. Rastafaryanizmin kurucusu ise Leonard Howell olarak bilinmektedir. Rastafaryanizm, dünya çapında en çok Bob Marley döneminde ve bu sanatçının aracılığı ile göze çarpmıştır. Reggae müziğinin efsane ismi, söz yazarı, solist ve gitarist olan Bob Marley, bu inancın bir üyesidir. Dünya çapında verdiği konserler, gerçekleştirdiği turneler ve felsefî düşünceleri nedeni ile geniş kitlelere ulaşabilmiş olan Marley sayesinde Rastafaryanizm tanınmaya başlamıştır. *(ç.n.)*

ve oldukça radikal olabileceğine inandıkları köklü değişikliklere çağırır. Buna ilave olarak, liderin, daima takipçilerinin istediği herhangi bir şeyi yapabilme gücü olduğuna inanılmıştır. Bu, sosyal davranışa sosyolojik-olmayan bir bakış açısıdır ve yanlış anlaşılmış bir karizma üzerine temellenmiştir. Nazi Almanyası örnek olarak ele alınır ve Adolf Hitler'in karizmatik bir lider olduğu kabul edilirse, o zaman sosyolog şu iki yolu takip edecektir: Birincisi, onun karizması vardı, çünkü bir izleyici grubuna sahipti; bu izleyici grubu olmadan karizmanın etkinliğinden söz edilemezdi. İkincisi, geniş bir izleyici kitlesi olmaksızın, Hitleri sadece yaptıkları ile karizmatik bir figür olarak görmek zordur.

Son olarak, bugün 'karizma' terimi, sosyolojik kullanımına uygun olmayan, çok daha geniş bir biçimde kullanılmaktadır. Futbolcular, siyasetçiler, sanatçılar vb. kişileri karizmatik olarak kabul etmek, birçok noktayı gözden kaçırmak anlamına gelir: Bir kere bu karizma birtakım yerleşik uygulama biçimlerinden uzaklaşma üzerine dayanır; yukarıdaki örnekler ise, Weber'in tartıştığı bu olağanüstü, büyüsel güçlere nadiren sahip olabilirler; dolayısıyla bunlar anlamlı sosyal hareketlere liderlik etmezler.

Sosyolojik Düşünmek

'Kilise' gibi 'karizma' terimi de sosyolojide ve sosyoloji dışında olmak üzere iki kullanıma sahiptir. Eğer sosyolojik olarak düşünmek istiyorsan bu iki farklı kullanımı ayırt etmen önemlidir.

Uygulama etkinliği

Karizmatik liderlerin bir listesini yapınız. Bunların ortak özellikleri nelerdir? Bütün dinler karizmatik figürlere sahip midir?

Farklı dinî sektlerin, geniş toplumla nasıl ilişkili oldukları ve onunla nasıl baş ettiklerine örnek olarak Bryan Wilson'un dinî sektler tipolojisine bir göz atalım. Aşağıdaki tablo, Wilson'un tanımladığı yedi sekt tipini gösterir. Bunlardan bir kısmı aşağıda

zikredilecektir. Wilson'un çalışmasında onları bulabilirsiniz. Bununla birlikte, internet ve CD-ROM ansiklopedileri gibi değişik kaynaklarda da onlarla ilgili bilgilere ulaşabilirsiniz.

Dinî sektler, bu geniş toplumla baş etmede muhtemelen birtakım problemlerle karşılaşacaktır; bunların başında yerleşik dinlerle karşılaşma ve gerçeğin yeni bir versiyonuna sahip oldukları iddiası yer alır. Böyle bir durumda cemaatler, Pietizm gibi ya bu geniş dünyadan uzaklaşırlar –devrimci cemaatler (Christtadelphianlar gibi) değiştirme yollarını arayarak geniş topluma angaje olabilirler– ya da Kuveykırlar gibi reformist cemaatler örneğinde, toplumu değiştirme veya halkı dine döndürme yolları aramaksızın topluma angaje olurlar. Bu alternatif yaklaşımlar, kısmen, toplumların bu sektlere karşı tavırları ile belirlenir: Sözgelimi bu toplumda sekt-karşıtı şiddetli bir tepki geri çekilmeye yol açabilir.

Wilson'a göre, sektlerle geniş toplum arasındaki ilişkinin önemi, bu ilişkinin gelişme düzeyine bağlı olarak sektlerin zamanla değişmesi gerçekliğine dayanır. Kimi sektler, devrimci olarak yola çıkar ve dünyayı değiştirmeye çalışabilirler. Eğer başarısız olurlarsa, gelecek bir dünya ideali ile ütopik bir duruma dönüşürler; fakat onların bunu başaracak açık bir yol haritası yoktur; ya da kökten bir değiştirmeden ziyade dinî faaliyetlere dayalı bir programla toplumu reforme etmek amacıyla reformist bir gruba dönüşebilirler. Sözgelimi Kuveykırlar, şimdi olduklarından çok daha devrimci bir yapıya sahiptiler. Sektler, sadece geniş topluma yönelişlerini değiştirmezler aynı zamanda onlar –Hıristiyanlık'ta olduğu gibi– bir kiliseye ya da mezhepe dönüşerek de gelişebilirler. Sektler kendi içinde sekt türü bir ayrılma tecrübesi de yaşayabilir: Söz gelimi, Amerika'daki Amiş topluluğu, bir kısmı hâkim toplumla uzlaşı içinde yaşamak ve bir diğeri de orijinal mesaja inançla bağlılıklarını sürdürmek isteyen iki gruba ayrılmış durumdadır. Son olarak, kuşkusuz sektler tamamen de ortadan kalkabilirler; sözgelimi Amerika Birleşik Devletlerinde önceleri popüler bir konumda olan Shaker hareketinin bugün neredeyse hiçbir üyesi yoktur.

Tablo: Sekt tipolojisi

Hidayete Erdiren Sektler *Örnek: Kurtuluş Ordusu*	Adından da anlaşılacağı üzere, bu sektler aktif olarak hidayet arayan insanları hedef alır. Bu, üye kazanma ve artırmanın en açık bir şeklidir. Fakat bu, sektleri dinî olsun ya da olmasın diğerleriyle çatışmaya götürür. İlk dönem Hıristiyanlığı hidayetçi idi ve diğer hidayetçi sektler gibi daha resmî bir yapıya bürünerek ve dışlamadan ziyade kapsayıcılık iddiasıyla hızlı bir şekilde bir kiliseye dönüştü.	Çağdaş ihtidacı sektler dinin giderek önemsizleştiği bir dünyada dinî canlanmaya vurgu yaparlar. Bu canlanma asıl, temel mesajın öğretisinde anahtar rol oynar. İnanan kişi ile kurtarıcı arasında güçlü bir kişisel ilişkinin bulunduğuna inanılır ve ihtida ani ve hızlı bir şekilde gerçekleşir.
Devrimci Sektler *Örnek: Yehova Şahitleri*	Bu sektler de genellikle hidayete vurguda bulunur. Fakat geniş topluma karşı daha radikal bir duruş sergilerler. Toplumu kötü, tehlikeli ve mevcut düzeni bozmuş olmakla tanımlarlar. Bu dünya tersine çevrildiğinde sekt üyeleri daha güçlü olacaktır. Bundan dolayı, bu sekte üyelik kurtuluşu garanti eder. Bu sektler hızlı değil, yavaş bir ihtidadan yanadır.	Bu yavaş ihtida sıkı bir üyelik testini ve sekt inançlarının safiyeti ve kutsallığına vurguyu da içerir. Geleceğe yönelik öngörüler ve olması çok yakın bu kurtuluş, eli kulağında bir değişimin işaretleri olarak görülen çağdaş dünya ile ilgili olaylardır. Bu cemaatlerde Tanrı anlayışı, âlemi kontrol eden otokratik bir diktatör biçimindedir, bu kontrol cemaate açık değildir.
İçe Dönük Sektler *Örnek: Pietizm*	Bu sektler dünyadan el-etek çekmiş gruplardır. Sosyal reform **ve hidayete erdirmeye** karşı ilgisizdirler. Dış dünyayı değiştirmeye çalışmaktan ziyade üyeler derin bir manevi tecrübe ve içsel *değişim* yaşama amacındadırlar.	Kendine hâkim olma ve özdisiplin en güçlü ilkedir. Tanrı anlayışı, etkilenebilen bireysel Tanrı fikrini içermez; fakat bir tür kutsal maneviyatı simgeler.
Özel Bilgi Sektleri *Örnekler: Hristiyan Bilimi, Sayentoloji*	Bu sektler, üyelerinin kendilerini sosyal amaçlarında başarıya ulaştırabilecek birtakım özel bilgi ve tekniklere sahip olabileceklerine inanırlar. Üyeler bu bilgi ya da teknikleri bir Tanrı ya da kurtarıcı ile ilişkiye ihtiyaç duymadan kullanabilirler. Üyelerin bir arada bulundukları yerde, statü ve prestijlerinin bir ifadesi olarak ve geniş toplumda cemaatin, statüsünü kullanmada nasıl başarılı olduklarını göstermek için yaparlar.	Pahalı ve uzun süreli bir eğitimi göze alabilen herkes bu bilgi ve tekniği öğrenebilir. Bu sektte kişisel bir Tanrı ya da kurtarıcıya inanç yoktur. Çoğunlukla dinî ve dinî-olmayan geleneklerin bir karışımından ibarettir. Hastalıklar konusunda geleneksel tıpla çatışma içine girerler; sözgelimi kan nakline tamamen karşıdırlar. Bütün bunlar sektlerin en düşük düzeydeki dinî özellikleridir ve bundan dolayı bunlar *kültler* olarak isimlendirilir.

Mucizevi Sektler *Örnek: Spiritüalizm*	İnançlarının başında doğaüstünün gündelik hayatta tecrübe edilebileceği; mucize, iyileştirme ve ruhlardan mesajlar gibi olağanüstü etkiler üretebileceği inancı yer alır. Benzer şekilde, yaşam, yaşlanma ve ölümün normal sürecinin askıya alınabileceğine inanırlar.	Sorunlara pratik ve kişisel çözümler sunmada oldukça pragmatiktirler, özellikle de kayıp konusunda insanlara yardımcı olmada. Gruba katılmak için bir inanç koşulu ve üyelik testleri yoktur. Bu sekt basit, gelişmemiş bir yapıya sahiptir: bir seansta izleyici kitlesinin bulunması sektin en tipik özelliğidir.
Reformist Sektler *Örnek: Kuveykırlar*	Devrimci ve müdahaleci sektlerin başarısızlıklarının bir sonucu olarak ortaya çıkarlar ve kısa sürede bir değişim yaşarlar ve güçlü bir kimlik duygusuna sahiptirler. Sözgelimi tipik bir reformist sekt olan Kuveykırlar bir sosyal vicdan olarak davranırlar ve kendilerini mezhepleri adına iyi işler yapmaya hasrederler.	Sekt üyeleri dış dünya tarafından bozulmamış olmayı amaçlarlar, çünkü bu dünya kötülüğün ve mutsuzluğun kaynağıdır, iyilik yaparken bile. Bu tür sektler gelişmemiş bir Tanrı ya da kurtarıcı fikrine sahiptir.
Ütopik Sektler *Örnekler: Amişler, Mennonitler*	Ütopik sektler dış dünyaya karşı reformist gruplardan daha radikal biçimde zıtlık içindedirler, devrimcilerden daha az şiddet yanlısı ve ihtidacı mezheplerden daha fazla sosyal değişimle ilgilidirler. Cemaat çizgisinde bir yeniden yapılanmaya önem verirler. Ve çoğu kez geçmişten gelen bir modeli esas alırlar. Bu itibarla, üyeler yaşam biçimlerini daha sade ve şehir hayatından daha az etkilenmiş olarak sürdürebilmek için çoğunlukla –araba, TV ve sinema gibi– modern birçok karakteristiklerden kaçınırarak uzak dururlar.	İhtida gayreti gütmezler. Göçmen grupların asimilasyonuna bir muhalefet olarak tipik bir biçimde ABD'de gelişmişlerdir; bu sekt zamanla farklı bir yaşam tarzını sürdürmenin bir yolu haline gelmiştir. Daha önceleri Amerika'da popüler olan Shaker hareketinin bu gün neredeyse hiçbir üyesi bulunmamaktadır.

Uygulama ve değerlendirme etkinliği

Sekte dönüşmüş iki dini hareket örneği veriniz. Sektlere dönüşmüş siyasi hareketlerin varlığını düşünebilir misiniz?

Şimdi, dinî örgütlerle siyaset arasındaki ilginç ilişkiye dikkat çeken Glock ve Stark'ın (1965) çalışmasına kısa bir göz atalım. Onlar, sektlerin çoğu kez statükoya karşı durduklarını, bu nedenle, imtiyazsız (temel sosyal haklardan mahrum) insanların hayatlarıyla daha yakından ilişkili olduklarını gördüler.

Glock ve Stark'a göre, iki tür yoksunluk vardır: Biri, bir politik çözümün yardımına ihtiyaç duyan mutlak, ekonomik yoksunluk; diğeri dinî, cemaat türü bir tepkinin gelişimine imkan veren göreceli, sosyal yoksunluk.

Bu konuda iki önemli nokta vardır. Birincisi, pratikte imtiyazsızlığa karşı dini ve politik tepki arasındaki farkı ayırt etmek güç olabilir. E. P. Thompson'un (1968) öne sürdüğü gibi, İngiltere'de işçi sınıfı politikaları Metodizmin güçlü dini çerçevesi içinde gelişmiştir. Bundan dolayı, sözgelimi 19. yüzyıl İngiltere'sinde işçi sınıfları arasında politikaların gelişmesinde dinî bir çerçeveye ihtiyaç duyup duymadıkları bir sorun olarak gözükmektedir (bu konu 10. bölümde ayrıntılı olarak tartışılacaktır). İkincisi, hem dinî hem politik örgütlenmeler geleneksel yol ve uygulamalardan sekt türü bir ayrılma tecrübesi yaşamaktadırlar. Gerçekte, dini ve politik örgütlenmeler arasında birçok benzerlikler vardır: Her ikisi de örgütlenme biçimlerinde çoğu kez demokratik ve eşitlikçi, inançlarında ise ortodoksiyi reddeder ve kurtuluşun çok yakın olduğunu iddia ederler.

Modernite ve Kiliseden sekte ve külte doğru bir yönelim

Birinci bölümde, sosyolojinin modernite bağlamında, sözgelimi karmaşık, sanayileşmiş, bürokratik ve şehirli toplumlarda geliştiğini görmüştük. Bu bağlam, dinin sosyolojik olarak incelenmesi için de geçerlidir. Gelecek bölümdeki yeni dini hareketler ve yeniçağ hareketleri, altıncı ve yedinci bölümdeki sekülerleşme konularındaki tartışmalar için bir öngörü olarak, modernite geliştikçe dinin dönüşüme uğradığı bu süreci kısa bir taslak olarak sunacağız.

Bruce (1996) bu süreci **katedrallerden kültlere** doğru bir hareket ve yöneliş olarak tanımlayarak, sürecin en iyi bir özetini sunmuştur. Söz gelimi, on beşinci yüzyılda Avrupa'da hâkim bir kilise ve hâkim bir Tanrı anlayışı vardı. Bunun yanında, neye ina-

nacağını seçmede özgür, kendine özgü istek ve arzuları olabilecek bir birey fikri de hemen hemen hiç gelişmemişti. On altıncı ve on yedinci yüzyıllardaki Reform hareketi büyük bir dinî özgürlüğün, kilise ve papazlara karşı eleştirel bir tutumun gelişimine eşlik etti. Bilimsel olanlar dahil birbirleriyle rekabet eden inanç sistemlerinin ortaya çıktığı on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda sanayileşmiş modern bir toplum gelişti ve kendileri ile ilgili konularda karar vermede özgür bireyler fikri doğdu. Bu süreçte kiliseler daha çok mezheplere kayan bir dönüşüme uğradı ve bugün bile tek meşru hakikat görüşüne sahip olduklarını iddia eden ve çoğunlukla maddi yönden imtiyazsız kesimleri temsil eden cemaatler gelişti. Toplumlar günümüzde birçok farklı din ve farklı Tanrı anlayışlarına sahiptir.

Yirminci yüzyılda, modern sanayi toplumları giderek daha yaygın ve daha küresel bir yapıya dönüşmekte, inançlar çok daha bireysel bir seçim konusu haline gelmekte ve 'Tanrı' (fikri) gittikçe yaygınlık kazanmaktadır. Buna bağlı olarak, YDH ve birçoğu kültlere benzeyen YÇH gelişmektedir. İkinci bölümde tartışılmış ve daha sınırlı tutulmuş din tanımları bağlamında, onların birçoğu açıkça gitgide daha az dinî gözükmektedir.

Bir sonraki bölümde bu kült benzeri hareketlerin gelişimi ve sosyologların kültsel ortam tanımlamasını daha ayrıntılı olarak ele alacağız.

Deneme sorusu

Dünyada kurulan geniş yelpazeli dinî örgütleri anlamamıza yardımcı olacak, sosyologlar tarafından geliştirilen dinî örgüt sınıflandırmaları ne derece yararlıdır?

Kaynaklar ve İleri Okumalar

Becker, E. (1932), Systematic Sociology, New York: John Wiley.

Bruce, S. (1995), Religion in Modern Britain, Oxford: Oxford University Press.

Bruce, S. (1996), Religion in the Modern World: From cathedrals to cults, Oxford: Oxford University Press.

Gerth, H. and Mills, C. W. (1948), From Max Weber: Essays in Sociology: London: Routledge.

Glock, Y. and Stark, R. (1965), Religion and Society in Tension, New York: Rand McNally.

Niebuhr, H. R. (1962), The Social Sources of Denominationalism, New York: Meridian.

Runclman, W. G. (1978), Max Weber: Selections in translation, Cambridge: Cambridge University Press.

Stark, R. and Bainbridge, W. (1985), The Future of Religion: Secularisation, revival and cult formation, Berkeley: University of California Press.

Thompson, E. P. (1968), The Making of the English Working Class, Harmondsworth: Penguin.

Troeltsch, E. (1931/1976), The Social Teachings of the Christian Churches, Chicago: University of Chicago Press.

Wallis, R. (1976), The Road to Total Suspicion: A Sociological Analysis of Scientology, London: Heinemann.

Wilson, B. (1961), Sects and Society, London: Heinemann.

Wilson, B. (1975), The Noble Savages: The primitive origins of charisma and its contemporary survival, Berkeley: University of California Press.

Wilson, B. (1982), Religion in Sociological Perspective, London: Oxford University Press.

Wolff, K. H. (1964), The Sociological of Georg Simmel, New York: Free Press.

Yinger, J. M. (1957), Religion, Society and the individual: An introduction to the sociology of religion, New York: Macmillan.

5
Yeni Dini Hareketler ve Yeniçağ Hareketleri

Anahtar terimler
Yeni Dini Hareketler
Yeniçağ Hareketleri
Dünyayı-reddeden sektler
Dünya-onaylayan sektler
Senkretizm
Kültsel ortam
Bin yılcılık

Anahtar düşünürler
Roy Wallis
Steve Bruce
Paul Heelas
Elleen Barker

Giriş

Dördüncü bölümde tartışılan dinî kuruluşlarla ilgili sınıflandırma 19. ve 20. yüzyıllarda Batılı dinlerin incelenmesinde oldukça yararlı olmuştur. Bununla birlikte, Roy Wallis gibi sosyologların çalışması, 1970'lerden itibaren gelişen dini hareket biçimlerinin önceki tartışmalarda yer alan dinî örgütlenme formuna benzemeğini ortaya koydu. Bu yeni biçimler bugün **Yeni Dini Hareketler/YDH** (New Religious Movements/NRMs) ve **Yeniçağ hareketleri /YÇH** (New Age Movemenets/NAMs) olarak isimlendirilir. Yapıları, inanç ve söylemleri itibariyle bu yeni oluşumlar, dinî örgütlenmenin daha önceki geleneksel biçimlerine çoğu kez benzemezler.

Dinsel Örgütlenmenin Yeni Biçimleri

Dördüncü bölümün sonunda Bruce'un, kilisenin hâkimiyeti altında bulunan bir dinden, mezhep ve cemaatlere doğru ortaya çıkan yönelimi nasıl tanımladığını görmüştük. Aynı zamanda, yirminci yüzyılın sonlarında birçoğu kültlerin özelliklerine sahip dini hareketlerin doğuşuna da tanık olduk. Bu değişimler büyük ölçüde daha küresel modern bir toplumun gelişimi ve bireysellikteki artışın bir sonucu olarak gerçekleşmiştir. Bu, Giddens (1990) ve Waters (1995)'ın tanımladığı süreçtir:

> "Dünya bugün birbirini gerçekten etkileyen karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin gelişmesi sonucu önemli derecede tek bir sosyal sistemli yapıya dönüştü. Bu küresel sistem, sadece İngiltere gibi belli toplumların içinde gelişip değiştiği bir çevre değildir. Sınır ötesi ülkeler arasındaki sosyal, politik ve ekonomik ilişkiler bu sisteme dahil ülkelerde yaşayan herkesin kaderini kesinlikle etkiler. Karşılıklı bağımlılık esasına dayalı bu dünya toplumunu ifade eden terim *küreselleşme*dir." [Giddens, 1990, s. 520]

> "Küreselleşme, sosyal ve kültürel düzenlemelerde coğrafi faktörlerin geri plana itildiği ve insanların, bunun giderek daha çok farkında olduğu sosyal bir süreçtir." [Waters, 1995, s. 214]

Küresel bir toplumda bireyler, pek çok kültüre ait inançlardan kendine uygun birine inanmada sadece tercih değil, aynı zamanda bu seçimlerini uygulama imkânına da sahiptirler. Bütün bu değişimler dini inanç, pratik ve dinlerin örgütlenme biçimlerini derinden etkilemektedir.

Özellikle altıncı ve yedinci bölümlerde görüleceği üzere bu, yerleşik geleneksel dinlerin önemini büsbütün kaybedeceği anlamına gelmez; bu dinler, sözgelimi pek çok Müslüman gibi, ülkesinden bir başka ülkeye göç etmiş kimselerin hayatında hâlâ önemli bir rol oynar. Buna ilave olarak, yerleşik dinlere desteklerin azalması YDH ve YÇH'lara bu desteğin artacağını da göstermez. Bunu yerine, insanların seçebileceği inanç sistemlerinde elverişli bir atışın olduğu söylenebilir, fakat sadece bazı kimseler – o da sayıları giderek azalmaktadır– dinî olan inanç sistemlerini

seçmektedir. "Topla ve karıştır" inanç şekillerine imkân verme fikri, postmodern bir toplumun gelişimi bağlamında tartışmaların yapıldığı onbirinci bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

YDH ve YÇH

Sosyologlar, kitle iletişim araçlarından büyülendikleri gibi, YDH ve YÇH'den de büyülenmişlerdir. Sözgelimi Bruce'ün *Modern Dünyada Din* (1996) adlı eserinin %25'i bu akımlara ayrılmıştır. Dini 'kültler'i sansasyonel haber yapan pek çok gazete vardır ve bunlar kültlerin bir şekilde tehlikeli olduklarını yaymaktadırlar.

Bu tür hareketlerle ilgili bu korku, popüler kültürün önemli bir öğesi olarak görülmektedir. Bununla birlikte, sosyologlar olarak bizler, onların önemini abartma konusunda dikkatli olmalıyız. İleride görüleceği üzere, onlara üyelik küçük çaplıdır ve kısa süreli dir; insanlar bu tür hareketlere muhtemelen on yedi yaşlarında katılır ve on dokuzunda ayrılırlar. İngiltere'de Yeni Dini Hareketlere katılan ve bunları izleyenlerden daha çok Anglikan, Yahudi, Müslüman ve Hindu vardır. YDH ve YÇH'lar, insanların karmaşık modern toplumlarda nasıl yaşadıkları ve onu nasıl anlamlandırdıkları konusunda bir şeyler ifade ettiğinden sosyologlar için ilginçtir.

Bu bölümde yeni dini hareketler ve yeniçağ hareketlerini gözden geçireceğiz, birincisi 1970'lerde yaygındı, ikincisi ise 1980 ve 1990'larda gittikçe artan bir öneme sahip oldu.

Yeni Dini Hareketler

Önceki bölümde Wilson'un (1982), birçoğu yerleşik dinlerin muhafazakârlığına karşı bir tepki olarak gelişen dinî sektlerle ilgili tipolojik açıklamasını görmüştük. Wilson'un yedi-uçlu tipolojisi Avrupa ve Kuzey Amerika'da ortaya çıkan sektler göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Bu sektlerin pek çoğu, Weber'in sektlerin gelişiminin maddi yoksunluk biçimleriyle ilişkili olduğu gö-

rüşüne uymaktadır (Runciman, 1978). Maddi açıdan yosunluk içinde olan imtiyazsızlar büyük bir ihtimalle dini sektleri destekleyecektir. Bununla birlikte, Roy Wallis (1976, 1984), birçoğu Weber ve Wilson'un tanımlarından oldukça farklı olan dinî hareketlerin yeni bir biçimini ortaya koymuştur. Bunlar da YÇH olarak isimlendirilir.

Wallis YÇH'ları bu dünyayı reddeden, dünya ile uzlaşan ve dünyayı olumlayan mezhepler olarak sınıflara ayırdı. Bu sınıflandırmayı Wallis, özel bir yeniçağ hareketi olan Sayentoloji üzerine çalışmasından hareketle yapmıştır.

Sayentoloji

"Sayentoloji (Scientology) materyalleri herhangi bir felsefi çalışma kapsamında en geniş yazılı ve sözlü materyali içerir. Bu materyaller, 20. yüzyılda kurulan ve dünyanın birçok yerinde birkaç milyon üyesi ile manevi bir köşe taşı gibi duran sadece büyük bir dinde görülür. Buna ek olarak, Sayentoloji felsefesinden hareketle L. Ron Hubbard suç, uyuşturucu kullanımı, cehalet ve toplumsal huzursuzluğa karşı çözümler üretmiştir. Onun keşiflerinin merkezinde sadece seksen ya da daha fazla bir ömür yaşayan değil, ebedi bir hayata sahip manevi bir varlık olarak insan vizyonu yer alır. Sayentoloji mezhep üyelerinin denetim ve uygulamaları, daima büyük farkındalık ve kabiliyet yolu olarak tanımlanan Sayentoloji Köprüsü tarafından tasarlanmıştır." [L. Ron Hubbard Personal Public Relation Office, UK, 1996, s. 4]

Yukarıdaki ifade, Sayentolojinin kurucusu olan L. Ron Hubbard'ın bir kısım çalışmaları için yazdığı girişten alınmıştır. Görüleceği üzere, bu mezhep YDH'ın belli bir tipinin temel bazı özelliklerini içermektedir: Maneviyat, yaşam felsefesi, çok sayıda üyelik iddiası, sosyal hastalıkları iyileştirme, ölümün yönetimi.

Sayentoloji tarihi oldukça basit ve açıktır. L. Ron Hubbard tarafından 1950'lerde kurulan Ruhsal Tedavi Teknolojisi hareketinden doğmuştur. Hubbard bir bilim kurgu yazarıydı ve insanların geçmişteki kötü tecrübelerinin sonucu oluşan psişik etki ve trav-

malardan kurtulabilmesi halinde mutlu bir hayat sürecekleri iddiasında bulundu. Sözgelimi olumsuz bir çocukluk tecrübesi kişide acıya neden olur; bu acının izleri zihinde yer eder ve yetişkinlik döneminde de etkilerini devam ettirir. Yöntem olarak bu travmaları tanımlamak için bir yalan makinesi gibi çalışan ve derideki elektronik değişiklikleri kaydeden bir e-metre kullanılırdı.

Bu e-metre psikoterapiste/denetçiye travmayı tanıma imkanı verir ve kendisine acı veren tecrübe konusunda bir denetçi ile konuşmak suretiyle 'hasta', bu travmanın ve onun etkilerinden kurtulabilir. Bu nedenle, Ruhsal Tedavi teknikleri, psikoterapistlerin –insanları karşılaştıkları problemler konusunda, güvenli ve rahat bir ortamda açıkça ve özgürce konuşmaya cesaretlendirmek– gibi yaptığı çeşitli şeylerin ve Hubbard'ın ölümsüz olarak gördüğü ruh hakkında bazı dini fikirlerin bir bileşeni idi.

Kısmen doktorların ve ABD'deki federal hükümetin düşmanlığının bir sonucu olarak- Hubbard'ın doktor olmadığı halde tıbbi bir uygulama iddiasına karşı düşmanlık ve kısmen de ruhsal tedavi tekniklerinin hızlı ve yaygın bir şekilde popülerleşmesi, bu hareketi dinî bir evreye getirdi. Bu da Ruhsal Tedavi Teknolojileri'nden Sayentoloji'ye dönüşen bir isim değişikliğine neden oldu ve Sayentoloji Kilisesine, ABD'de diğer dinlerin de yararlandığı vergiden muafiyeti sağladı.

Wallis'in en çok dikkatini çeken konulardan biri, bu insanların niçin sayentolojist olduklarıydı. Bunun bir dizi nedenleri olduğunu fark etti. Kimileri işinde başarılı, kimileri de diğer insanlarla iyi ilişkiler kurarak daha iyi bir insan olmak istiyordu. Wallis'e göre üyeliğin tipik özellikleri şunlardı: Genç, henüz evlenmemiş, bir işe yeni başlamış ya da üniversiteyi yeni bitirmiş, kadından ziyade erkek, beyaz ve orta sınıf. Bütün bunlar bu dini harekete yönelmede; imtiyazsızlıktan daha başka şeyleri çağrıştırmaktadır bu üyeler muhtemelen daha başarılıydılar fakat aynı zamanda başarışız olma ihtimalinden de korkuyorlardı. Onlar imtiyazsızlığın

psikolojik biçimlerini ve/veya Glock ve Stark'ın 'göreli yoksunluk' dediği şeyi tecrübe ederler.

Sayentoloji kilisesi finansman yönünden oldukça başarılı bir duruma geldi ve insanları başarılı yapan bir iç kariyer yapılanmasına sahip oldu. Üyeler daha fazla bilgi sahibi oldukça kilisedeki pozisyonları düzeldi ve kazanma kapasiteleri giderek arttı. Ayrıca, sekte üyelik iddiaları onların iş ve kişisel yaşamlarında daha başarılı olmalarını sağladı.

Sayentoloji Kilisesi tarihinin bir başka yönü daha vardır. Wilson'un gösterdiği gibi, bir sektin tarihi, onun dış dünya ile ilişkisi ve bu dünyanın cemaate karşı tepkilerine bağlıdır. Birçok geleneksel dinî sektlerde olduğu gibi Sayentoloji Kilisesi de geniş toplumla kavgalı bir ilişki içinde olmuştur. Toplumla çekişme, toplumdan kendini soyutlama dönemleri olmuş ve daha açık, daha başarılı çalıştığı zamanlarda üye sayısının arttığı dönemler de yaşamıştır. Yeri geldikçe, bu geniş toplum Sayentoloji sektini görmezlikten gelmiş, zaman zaman da ona meydan okumuştur. Sözgelimi İngiltere ve Almanya'da 1970 ve 80'li yıllarda Sayentolojiyi illegal yapma girişimleri olmuştur.

Sayentoloji ile toplumun geri kalanları arasındaki bu gelgitler Wallis'e, YDH'lerin bir tasnifini yapma fırsatı vermiştir. Dünyayı-reddeden YDH'ler (adından da anlaşılacağı üzere) tipik olarak geniş topluma düşmandırlar ve onlardan da çoğunlukla düşmanca karşılık görürler; onlar kapalı dinî sekt tipini yansıtırlar. Dünyayı-olumlayan YDH'ler ise geniş dünyanın, insanların –iş ve kişisel yaşamlarında çok çalışmak, başarılı olmakla ilgili söylemlerini kabul ederler ve bu istenen sonuçlara ulaşmak için üyelerine yardım talebinde bulunurlar. Genel olarak bakıldığında Sayentoloji dünyayı-olumlayan bir hareket olarak görülmektedir. Dünya-uyumlu hareketler – Wallis'in tipolojisinde daha az önemli– hakikatin birçok farklı versiyonları olduğunu kabul etmesi ve dini daha geniş anlamda kişisel bir mesele olarak dikkate alması bakımlarından, daha çok dinî mezheplere benzemektedirler.

Dünyayı-reddeden hareketler çoğu kez, açık bir şekilde dinî olan inançlara sahiptirler. Branch-Davidian hareketinin lideri David Koresh, 1993'de Waco kuşatması süresince Mesih olduğunu ve dini emirler aldığını iddia etti. Bu, dünyayı-olumlayan ve dünya- uyumlu hareketlere uymayan, onlara zıt bir durumdur. Sözgelimi Sayentoloji diğer hareketlerden daha az dinî gözükmektedir; her ne kadar Hubbard ruhun ölümsüz olduğunu iddia etse de, bir Tanrı iddiası yoktur ve bu hareket iş hayatındaki başarılar dahil, oldukça spesifik ve pragmatik konularla ilgilidir. Ayrıca, bu tür hareketler inanç esaslarında çoğunlukla senkretiktir; yani, farklı dinlerin bileşimleri dahil birçok inanç sistemlerinin öğelerini kombine ederler. Sözgelimi Birleştirme Kilisesi Hıristiyanlıkla Budizmi, Sayentoloji ise bilim ile dini kombine eder.

Yeni dini hareketlere katılmak başarıyı garanti eder mi?

Burada bir kez daha, dini nasıl tanımladığımız ve dinin gerçekte ne yaptığı konusuyla ilgili olduğumuzu hatırlatmak gerekir. Her ne kadar dinlerin çoğu, sözgelimi hangi işi yapmanız ve ne derece sıkı çalışmanız gerektiği konusunda bir şeyler söylese de, Sayentoloji gibi çok azı, kişisel ve iş hayatındaki ilişkilerinde bireylere başarı sağlayacakları iddiasında bulunur. Altıncı bölümde görüleceği üzere Weber, dinin belli bir formunun –Protestanlık– çalışmayı Tanrısal bir faaliyet olarak gördüğünü ve bunun *bütünüyle* çalışmayı Tanrı katında iyi bir şey olarak meşrulaştırdığını önemle ileri sürmüştür. Bununla birlikte, hiçbir yerde o, eğer inanırsan, kiliseye katılır ve çok sıkı bir şekilde çalışırsan, o zaman kurtuluşu elde edebilirsin iddiasında bulunmaz. Pek çok YDH'tin iddiası *şudur*: Katıl, gerçeği öğren ve başarıyı yakala!

Paul Heelas (1992,1996), Yeni Dini Hareketlere katılan bir grup insanı 'yeniçağ profesyonelleri' olarak tanımlar:

> "Bu meselenin anahtarı işe yüklenilen anlamlarda gizlidir. Bunun daha geniş bir şekilde benzer bir örneği Weber'in kapitalizm tezinde görülür... çalışmanın birtakım ihtiyaçları karşılamasının, yalnızca zenginlik yaratmasından çok daha önemli olduğuna inanan bu kimseler sadece zengin olmak için çalışmıyorlar; fakat aynı

> zamanda işi seçilmiş, "self-religionist"[4] olduklarının bir "işaret"ini elde etmenin bir yolu olarak görüyorlardı... Temelde iş ve çalışma manevi bir disiplin olarak anlaşılır." [Heelas 1992, s. 157]

Benliği ve kişisel kimliği kutsal olarak dikkate alan ve aynı zamanda daha çok ilerleme ve gelişmenin gereği olarak gören pek çok kişisel gelişimi öne çıkaran kendini geliştirme dini taraftarı stres ve ankisiyete seviyesi yüksek işlerde çalışır. Bu hareketler üç şeyi yapma iddiasını taşımış ve buna kendilerini adamışlardır: Daha çok insana hitap edecek geniş organizasyonlar yapma; insanlardan alınabilecek maksimum miktarı almanın en iyi yollarını bulma ve insanların her zaman geliştirilebileceği iddiası. Ekonomik başarılar ve din benzeri şeyler bu hareketlerde bir araya gelmiştir.

YDH'lara ve bu hareketlerin belli bir tipine katılmak isteyenlerin değişik ve farklı amaçları olmuştur. Bir kariyer yapmaya yeni karar vermiş ya da bir kariyerde başarılı olmak için sıkı çalışmakta olan gençler için bir YDH, Sayentoloji hareketinin yaptığı gibi, onlara başarılı bir gelecek vaat eder. Eğer bu insanlar istedikleri başarıyı elde edemezler ve başarı için büyük bir sosyal ve ailevi bir baskı altında kalırlarsa bu kişiler muhtemelen dünyayı-reddeden bir harekete katılacaklardır. Her iki durumda üyelerin dönüşümü oldukça hızlı olacaktır. Daha önce kariyerini tamamlamış daha yaşlı kişiler ise çoğunlukla ödül vaat eden ya da çetin, rasyonel, daha gizemli iş dünyasını aşındıran hareketlere yöneleceklerdir.

---

[4] **"Self-religion"** kavramı İngiliz sosyolog ve antropolog Paul Heelas tarafından geliştirilmiştir. Kavram, bazı Yeniçağ hareketlerinde/dinlerinde görülen ve kişinin kendisini/benliğini geliştirmesini temel alan bir akıma ya da dinî bir gruba atıfta bulunur. Biz bu kitapta kavramı "kendini-geliştirme dini" olarak çevirmeye uygun gördük. *(ç.n.)*

Büyü ve Gizem

Birçok sosyolog modern dünyada insanların işlerini daha çok rasyonel ve bilimsel kriterlere göre yapma çabasında olduklarını iddia etmektedir: Dolayısıyla hayatlarımız gitgide daha çok önceden kestirilebilir hale gelmektedir. Max Weber'e göre (1919) sözgelimi modern dünya artık mistik ve büyüsel önemin kaybolduğu bir dünyadır. Norbert Ellias ve Eric Dunning (1993) modern dünyanın daha az heyecan verici olduğunu belirtirler. YDH ve YÇH'lara başvuranların bir kısmı dünyayı daha az rasyonel ve daha çok büyüsel ve mistik yapma iddiasında olabilirler. Bu insanlar gizemliliğin unsurlarını – uçan daireler, hayaletler– insanların hayatına yeniden sokabilirler ve durağan, önceden kestirilebilir görülen bir dünyayı daha heyecan verici bir dünyaya dönüştürebilirler.

Bu geniş dünya ile YDH'lar arasındaki ilişki ile ilgili son bir boyut vardır. "Kült bozumu", aileler ve diğer akrabalar tarafından, yakınlarının külte geri dönmelerini engellemek için uygulanan 'yeniden eğitme' programının yer aldığı bir iş birimi haline gelmektedir. Sosyologlara göre bu, iki ilginç problemi ortaya çıkartmaktadır:

- İnsanlar ilk planda kültler tarafından ele geçirilmekte midir?
- O zaman önceden inandıklarına tamamen yabancı bir şeye inanmaya mı programlanmaktadırlar?

Kısacası, yeni dini hareketler nasıl bir güce sahiptirler ve eğer o kadar da güçleri yoksa insanlar onların güçlü olduklarını niçin *düşünmektedirler?*

YDH'lara popüler ilgi ile özellikle dünyayı-reddenlere karşı duyulan korku arasında bir zıtlık vardır, özellikle de onların popülaritesinin gerçekliği ile insanları öteleme arasında. Eileen Barker'in (1984) gösterdiği gibi pek çok YDH, üyelerini korumada oldukça başarısızdır. Birleşik Kilise'de seminere ilk katılanların sadece %7'sinin bir yıl sonra da kiliseye üyeliği devam etmiştir; bu, iki yıl

sonra %5'e, beş yıl sonra %3.5'e düşmüştür. Üyelik hacmi buna göre çok yüksektir; eğer insanlar 17 yaşlarında katılsaydı, muhtemelen 20'li yaşlarda üye olmayı pek istemeyeceklerdi. YDH'ların gençleri tuzağa düşüreceği biçimindeki yaygın korku ile bu zıtlık, onların gençlerin beynini yıkadığı ve tutsak ettiği fikri ile açıklanmaktadır. Bu korku o zaman çocuklarını 'yeniden ele geçirmek' için ebeveynler tarafından uygulanan profesyonel olarak yeniden eğitme işini meşrulaştırır.

YDH'ların gençleri cezbetmesi

YDH'lerden korkma, ana-baba rollerinde değişme ile gençlerin kariyerlerini tamamlama süresinin uzunluğu arasında önemli bir bağ vardır. Çocukluk ve yetişkinlik süresi çoğu insanlar için, gerçekten gittikçe uzun olabilmektedir. Sözgelimi gittikçe daha fazla insan 16 yaşından sonra da eğitimine devam etmekte, böylece bir işe girme, evlenme ve aile kurması da gecikmektedir. İşte bu zaman diliminde gençler muhtemelen YDH'lara katılmakta ve anababalar da büyük bir ihtimalle bu dinî hareketleri, çocuklarını ellerinden alan ve aileleri parçalayan bir hareket olarak görmektedirler.

Yeniçağ Hareketleri

Gittikçe artan yeniçağ hareketlerinin ortaya çıkışı –kaygı verici, farklı, manevi arayış, Şamanizm, paganizm, psikosentezler, Feng Shui, Kristaller ve benzeri– kısmen tarihidir. Yeniçağ hareketi 1980 ve 1990'ların bir fenomenidir; 1975'de sağlık, nazar ve benzeri yaşam tarzını simgeleyen kristal eşya satan dükkânlar azdı. Bugün oldukça çok sayıda kristal eşya satan mağaza ve alış-veriş merkezleri vardır.

Uygulama ve Yorumlama Etkinliği

İnternetten yeniçağ hareketlerinin doğası ve boyutlarıyla ilgili kanıtları araştır. Dördüncü bölümde kült olarak isimlendirdiğimiz şeyde internet ne derecede rol oynamaktadır?

YÇH'ların örgütsel yapısı da farklıdır. YDH'ların pek çoğunun sekt türü –yani bu hareketler geleneksel dinî unsurları içermesine rağmen, bu unsurlar dinî ve diğer geleneklerden ayrılmak için çeşitli biçimlerde bir araya getirilmiştir– olmasına karşılık, YÇH'lar sosyologların kült dediği şeye yakındır. YÇH'lar, çoğunlukla ya izleyici ya da müşteri kültleridir. Müşteri kültleri büyük ölçüde üretici ile tüketici arasındaki bireysel bir ilişkiyi içerir: Sözgelimi bir kimsenin tanıtım süresince bir yeniçağ mağazasında bitkisel medikal ürünler satması gibi. İzleyici kültler ise daha organizedir ve kitaplar, web siteleri, sesli kitaplar vb. vasıtasıyla bir mesajın kitlesel dağıtımını içerir.

Yorumlama ve değerlendirme etkinliği

İnternetten bir yeniçağ hareketi web sitesi bul. Bu hareketin temel özellikleri nelerdir? Üyelere nasıl bir mesaj veriyor? İnançları dinî midir?

Bruce (1995) ve Heelas'ın (1992, 1996) öne sürdüğü gibi, bu yeniçağ hareketi bir bütün olarak oldukça geniş bir alanı kapsar. Bundan dolayı bu hareket hem kenar hem de ana akım fenomendir. Aynı zamanda o katılım ve bağlanma düzeyinin geniş bir dizisini içerir. Bir taraftan, burçlarını okuyan ve kendilerinin tipik olarak Sagittarian (yay burcundan) olduklarına inanan kimseler vardır. Öte yandan, kendilerini intihara adamış Yüce Bilgi Kaynağına (Higher Source) ilgi duyanlar vardır.

Bruce (1995,1996) yeniçağ hareketlerinde, aşağıda açıklanacağı üzere, üç ana temanın bulunduğunu iddia eder.

Yeni bilim

Yeniçağ hareketi geleneksel bilimle çelişki içindedir. Gözlem ve kanıtı temel kabul eden pek çok bilim insanının uçan daireler ya da insanların ölülerden mesaj alabileceği fikrini reddetmesine karşın, yeniçağ, bilimsel bir kanıta ihtiyaç duymaksızın bu iddiaları kabul eder. Bruce'a göre, yeniçağ hareketlerinin taraftarları, bağnazlık olarak gördükleri şeye ve bilim insanlarının otoritesine tamamen karşıdırlar. Dahası, yeniçağ, bilgi ve anlamanın en eski formlarını –mitler, Şamanizm, genellikle modern öncesi toplumların yaptıklarını– modern formlardan daha üstün olduğu görüşünü benimseme eğilimindedirler. Bu "eski yollar" insanlara bu dünyada daha üstün bir yaşama ve dünyayı anlama biçimi verir.

Yeni ekoloji

Bu yeniçağ, kendilerini ana akım çevreci görüşlerden farklı kılan iki ana bakışla, köktenci yeşil bir harekettir: Birincisi, gezegenin bir organizma olduğu iddiası, ikincisi ise kişisel problemleri çevresel olana bağlaması.

Yeniçağcılar, ana akımcı çevrecilerin söylediklerine benzer şeyi söylemektedirler: Çevrede olan her şey birbiriyle ilişkilidir, bundan dolayı herkes ve her şey hayvanlar, iklim vb. çevreye ait varlıkların etkilerine maruzdur. Yeniçağcılar, yeryüzünün bir organizma, yaşayan bir varlık olduğu iddiasını sürdürmektedirler.

> "Yeniçağcılar, bu sistemi, yeryüzünün gerçekten canlı bir nesne – bir süper organizma–olduğunu varsaymak için bir basamak model olarak kabul ettiler. James Lovelock bunu yeryüzünün Yunan Mitolojisindeki ana tanrıçanın kişileşmiş temsili olarak Gaia adıyla isimlendirdi." [Bruce, 1996, s. 211]

Bu görüşün, insanların –sadece yeniçağcılar değil– hayatlarını nasıl yaşayacaklarıyla ilgili oldukça pratik uzantıları vardır. Sözgelimi vejeteryan olmalıyız, bir canlı objeyi öldürmemeliyiz, eğer et yersek, kendimize, çevreye ve sonraki kuşaklara zarar veririz.

Birtakım yeniçağ fikirleriyle birlikte, çevreyle barış içinde yaşamak ana akım bir fikre dönüşür.

Yeni psikoloji ve manevilik

Dünyanın canlı bir nesne olduğuna inançla birlikte bilimin reddedilmesi, benlik ve ruh üzerinde büyük bir etki ve öneme sahiptir. Heelas'ın öne sürdüğü gibi, bu hareketlerin pek çoğu kendini-geliştirme dinleri olarak tanımlanabilir: Bu dinler insanın kendini-geliştirme potansiyeli üzerinde durur ve bu potansiyele dini bir içerik kazandırır. Sözgelimi iyi bir kişi olmaya çalışan kimsenin sadece işinde başarılı olması yeterli değildir, diğer insanlarla da iyi geçinmesi ve Toprak Ana (Gaia) ile daha uyumlu olması gerekir; kuşkusuz bu, Sayentoloji gibi hareketlerin vaatlerinden biridir. Kendini-geliştirme yeniçağ için merkezidir ve bu da onun davetini geniş bir kitleye yöneltir:

> "Bu vaat, Benliğin bizzat... büyüsel üretici... yardım kılavuzu... bir kimsenin içsel maneviyatı ile irtibatından kaynaklanan... verimli sonuçlara sahip olarak bu kişiye güç verir. Louise Hay'ın *Güç İçinizde (1991),* Sondra Ray'ın *Nasıl Şık ve Mükemmel Olunur ve Sonsuza Dek Yaşanır (1990),* Ron Dalrymple'ın *Manevi Yönetici (1989)*...Swami Sivananda'nın *Hayatta Başarı Yolları ve Tanrının-Gerçekleşmesi (1990)* adlı eserlerinde bu konuda örnekler ortaya koymuşlardır... Bu tür el kitapları "gerçekte" çalışan kişinin zenginlik elde etmesinde az ya da önemsiz derecede etkilidir: Önemli olan yanı, Tanrı'yı işin içine karıştırmasıdır." [Heelas, 1996, ss. 66-67]

Sosyologlar olarak, bu yeniçağın davetinin sebeplerini anlamak ve bu davetin kimlere yapıldığını tanımlamak durumundayız.

Niçin Yeniçağ?

Weber'in, temel sosyal haklardan yoksunlukla (imtiyazsızlık) dinî sektleri destekleme arasında bir bağlantının olduğunu söylediğini hatırlayalım. Bu bağlantı YDH'lar ve YÇH'lar ile çok daha az belirgindir; çünkü bu hareketlerin çağrısı muhtemelen başarılı

olan, bu başarı konusundaki endişelerle ve başarısızlık korkusuyla baş etmeye çalışan kimseleredir. YÇH'lar zaten ekoloji, manevilik ve kişisel gelişime ilgi duyan ve bilimin her şeye cevap veremeyeceği kaygısına vurguda bulunan bir **kültsel ortama** karşı yakınlık duymaktaydılar. Bruce'un iddia ettiği gibi:

> "Bazı kimseleri yeniçağ hareketlerine yönelten bu sosyal karakteristikler, daha önceden beri var olan gereksinimlere yeni düzenlemeler için değil, olası yeniliği bulma koşulları olarak düşünülmektedir. Daha önceden içedönük kendini-kontrol tecrübesi olmayan, kendi kendini inceleme dilinde akıcı olmayan ve kendini ifade edecek güveni olmayan kimseler Yeniçağ maneviliğini akıl erdirilemez bir şey olarak görecek ve böylece Yeniçağ'ın problemlerine getirdiği çözüm yollarını yorumlamayacaktır." [Bruce, 1995, s. 116]

Yorumlama ve değerlendirme etkinliği

Bruce'un yeniçağa başvuracağını söylediği kimseler ne tür insanlardır? Sözgelimi onlar muhtemelen futbolcu ve makinistlerden çok öğretmen ve yöneticiler mi olacaktır? Öyleyse sorun nedir?

Bu durumda yeniçağın, eğer hiçbir şekilde dinî bir hareket değilse, Durkeim'in modern bir topluma özgü olarak tanımladığı din formlarına yakınlaştığı söylenebilir: "Bir kimsenin kendi ihtiyaçları ve *anlayışı*na göre şekillenmiş, özgür, özel, tercihli bir din" (Pickering 1984).

Yeniçağ, ister maddi ister psikolojik olsun, herhangi bir şekilde yoksunluk problemlerinin giderilmesini sağlamaz. Fakat daha çok kendisine başvuran bir grup insana benlik ile içinde yaşadıkları sosyal ve doğal dünyalar arasındaki ilişkiyi anlamak için oldukça farklı yollar sunar. Bu hareket, insanlara içinde bulundukları durumu anlamaları gerektiğini telkin eder ve insanların ne yapacakları, neye inanacakları konusunda geniş bir seçim imkanı sunar.

Yeniçağ, benlik ve narsizm

YÇH'lar insanlara seçmeleri için oldukça geniş bir inançlar seti sunar. Bu şekilde bireyin seçimine yapılan vurgu, Bruce'un iddia ettiği gibi, modern dünyanın tipik bir özelliğidir ve bu onu, 15. ve 16. yüzyıldan oldukça farklı kılar.

YDH ve YÇH'ların çağrısının bir diğer önemli özelliği Christopher Lasch'ın *Narsizm Kültürü* adlı esrinde tartışılmıştır. Kendi benliklerine ilgi duyan ve bunu nasıl geliştireceğini bilmek isteyenler bu hareketlere başvurur ve bu insanlar hem fiziki olarak (eksersiz yaparak) hem de psikolojik açıdan (danışma yoluyla) kendilerini daha iyi hissetmeleri yönünde cesaretlendirilirler. Belirtmek gerekir ki, birçok YDH ve YÇH'lar dine yakın oldukları kadar danışma ve psikoterapi sistemlerine de yakındırlar.

Yeniçağcı kimdir?

Bruce (1996), yeniçağcıların muhtemelen erkeklerden çok kadınlar ve çalışan kesimden ziyade orta sınıftan olduklarını öne sürmüştür. Yeniçağın stresi iyileştirme ve manevilik tarafı özellikle kadınlar tarafından desteklenmiştir. Dokuzuncu bölümde din ve cinsiyet arasındaki ilişkide konuya tekrar değinilecektir.

Yeniçağın etkisi

YDH'larda olduğu gibi, yeniçağ hareketi üyelerinin sayısı ve bu hareketin etkileri genellikle abartılmıştır. Bununla birlikte, Bruce'un, YÇH'ların dikkat çekme ve etki düzeylerinin düşük olduğu argümanından başlayarak, bu hareketlerin üye sayısı ve etki düzeyi konusunda daha ayrıntılı incelemeye ihtiyaç vardır.

Bir kişisel gelişim semineri

Alternatif bir terapi programı olan, 1970'lerin sonu ve 1980'lerin başında İngiltere'de oluşturulan 'Exegesis' ilginç bir kuruluştur.

Kişisel gelişim üzerine odaklanır ve belli bir katılım ücreti ödeyen kimselere seminerler verir. Bu seminerler, pek çoğu bireye odaklanmış kendini-geliştirme yolunda duran engelleri inceler; sözgelimi bir kişi kendine-güven duygusundan yoksun ve negatif bir benlik imajına sahip olabilir. Seminerler, katılımcıların negatif özelliklerinin eleştirildiği ve sözgelimi daha iyi bir öz-saygısının kurulduğu iki süreçten oluşur. Bu seminerler katı bir biçimde yapılandırılmış olup temel ihtiyaçların karşılanmadığı durumları da içermektedir; insanlar yemek yedikleri, tuvalete gittikleri zamanlarda ve benzeri uygulamalarda dahi sıkı bir denetim altında tutulmaktadırlar.

Bir Exegesis seminerine katılmakla yerel bir alışveriş merkezinden kristal vb. bir şey satın alma arasında büyük bir farklılık vardır. Seminere katılım, bir kristal almaktan çok daha fazla zaman ve finansal işlem gerektirir. Bununla birlikte, seminere katılanlar da kristal satın alanlar da sosyologların **kültsel ortam** dedikleri bir durumla ilişkilidirler. Bu kültsel ortam oldukça geniştir ve ticari yapılarla –dükkânlar, mağazalar, web siteleri vb.– daha da geniş bir alanı kapsar ve dolayısıyla potansiyel olarak sözgelimi yıldız falları ve kendini-geliştirmeyle ilgili kitaplar okuyanlardan, ekin çemberlerine ve ley hatlarına ilgi duyanlardan oluşan geniş bir halk kitlesine hitap eder.

Her ne kadar kültsel ortama ilgi yaygın gibi görünse de, görece az sayıda insan Exegesis gibi seminerlerin uygulamalarına katılır; insanların çoğu böyle bir seminere katılmaktan ziyade –her ne kadar bu tür seminerler Metodizme ilgide bir düşüşe neden olsa da– her yıl yapılan Metodist ayinine giderler. Bu bakımdan, insanların çoğuna göre YÇH'lar daha az dikkat çekmekte ve etkileri daha düşük düzeyde olmaktadır; çünkü bu hareketler de nihayetinde birçok inanç ve uygulamalar arasında bir seçimdir. Çok az sayıda insan bütün yaşam tarzını yeniçağ 'felsefesi'ne göre düzenler. Yeniçağın sosyal rolü, görece daha az etkisi olan geniş çaplı ilgilerin bir bileşiminden ibarettir.

Heelas'ın ön gördüğü gibi, yeniçağ, bugün ana akımın bir parçası haline gelmekte, bu bakımdan iki yönüyle dikkat çekmektedir: Birincisi, dünya-reddeden, ekoloji, mistisizm, manevilik ve bilim-karşıtlığını içeren ve bu hususlara vurguda bulunan *karşıt-kültürel* yönü. İkincisi, daha önce tartışılan din benzeri fikirlerin endüstri ve iş çevresinde uygulanabileceği şeklindeki *ana akım* boyutu.

Bahsettiğimiz şey yeniçağ hareketlerinin gelişimi hakkında neler önermektedir? Heelas (1996) bu tür araştırmanın farklı bir inanç ve pratikler grubu ile birlikte yapılması gerektiğini iddia ederek, yeniçağla ilgili henüz yeterli araştırmanın yapılmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre bu açıktır, bununla birlikte, muhtemelen aşağıda olduğu gibi bir dizi ilişki tipinden de söz edilebilir:

> "Başlangıçta hayatlarını maneviyat arayışına adamış kimselerin tam bir bağlılığı söz konusudur. Bunlar muhtemelen şifa veren ya da şamanistik olayları yöneten Yeniçağcılar gibi çalışacaklardır... Bir sonraki insan kategorisi –'ciddi yarı-zamanlı çalışan kişi'– daha sonra yapılacak desteklemede merkezi bir rol oynar. Bunlar, yarı-zaman çalışma usulü atölye ve kurslar açan, tipik olarak geleneksel kariyer sahibi kimselerdir... Bunlar öz-maneviliği kendilerinin bir parçası olarak bünyesinde barındırırlar ve yarı-zamanlı katılım yoluyla muhtemelen geniş bir kitleye ulaşırlar. Britanya'da başarı ile tamamlanmış kuruluşların pek çoğu oldukça pahalı ve çetrefillidir. Bir kimse sadece çok daha ciddi olanların cazip olduğunu varsayar. Daha az ciddi olanlara –'bir nedene bağlı olarak yarı-zamanlı çalışan kimse'– gelince bunlar, tüketici bakış açısıyla ya da meraklarını tatmin için güdülenmiş kimselerdir." [Heelas,1996, ss. 118-123]

Her ne kadar pek çok din ve gerçekte politik hareketler kendini adamış takipçilerini tamamen cezpetse de, sayıları az olan yeniçağın kültsel ortamı farklıdır: O büyük fikir çeşitliliğine sahiptir, merkezi organizasyondan mahrumdur ve üyelerine sadece düşük bir düzeyde katılım imkânı sunar.

Özet olarak, bugün sınırsız inanç çeşitliliği ile nitelendirilen geç modern bir dünyada yaşadığımızı söyleyebiliriz. Her ne kadar

kiliseler, mezhepler, sektler ve kültler olsa da, yeniçağın kültsel ortamı *yenidir* ve kısmen, hoşgörü ve bireysel seçim konusuna önem vermedeki artışın bir yansımasıdır. Yedinci bölümde görüleceği üzere, bir dereceye kadar fundamentalizm de küreselleşmiş modern bir dünyanın bu tür özelliklerine bir tepki hareketidir. Aşağıda Bruce'dan yapılan alıntı yeniçağın sosyolojik önemini bize özetlemektedir:

> "Yeniçağ dini, radikal ve spesifik bir değişim ortaya koyma peşinde olmamıştır; çünkü bu hareket bir sektin uyum ve disiplinine sahip değildir... Fakat onun çevrecilik ve sağlığa bütüncül yaklaşımında olduğu gibi, fikirlerinin bazısı daha ezoterik kısımlarından sıyrılarak ana akım kültür tarafından kabul görebilir. Öncelikli olarak bireylerin hayatını etkilemekten daha önemlisi, ortodoksal inançlarda ve profesyonel bilginin otoritesine karşı semptomlara ve erozyona neden olması bakımından kısmen bir rol oynamış olmasıdır. Topluluğu tanımak gerekirse, Yeniçağ bireyciliğin somut bir simgesidir." [Bruce, 1996, s. 225]

Yeniçağ Hareketleri ve Milenyum

Binyılcılık ve 20. yüzyılın sonu

Yeni bir milenyumun (2000 yılı) başladığı inancını ifade eden **Binyılcılık** genellikle bazı doğaüstü ya da ilahi müdahale yoluyla önemli sosyal, siyasal ve kültürel değişimlerin meydana geleceği bir zamana işaret eder. Aşağıda görüleceği üzere, doğa-üstüne kimi bin yıllık inançlar uzaylı ve uzay araçlarını içerir. Onuncu bölümde göreceğimiz üzere, binyılcılık 2000 yılındaki güncel algılardan çok daha yaygın bir ilgi odağıdır ve doğa-üstü yollarla olabilecek hızlı sosyal değişim beklentileri, toplumsal düzenin bozulması ve çatışma tecrübesi yaşayan toplumların bir özelliğidir.

Öyle görülüyor ki, yeniçağ fikirleri gittikçe popüler olmakta ve onlardan pek çoğu eski dünyanın sonu ve yeni bir dünyanın başlangıcı ile ilgili bazı kavramları içermektedir. Damian Thompson binyılcılıkla ilgili bir araştırmada bunu şöyle ortaya koyar:

> "1990'lar bilim kurgu, bilimsel teori ve mistik dinin hoş olmayan bileşimlerinden oluşan popüler teorilerin yaygın olduğu onlu yıllardır. Onların hepsi değilse bile pek çoğu, 2000 yılının yaklaşmasından ciddi bir şekilde etkilenmişe benziyor... Bir UFO saldırısını örtbas etmek için Amerika'da bir hükümet kumpasını konu edinen The X-Files TV dizileri 90'lı yılların şaşırtıcı bir şekilde en sevilen dizileri idi... Amerika ve Avrupa'da ezoterik nesnelerle ilgili kitap ve filmlere duyulan açlık, ölüme yakın deneyim ve uzaylılar tarafından kaçırılmada ciddi bir artışla birlikte gitmekteydi... Binlerce insanın uzaylılar tarafından gizlice götürüldüğü iddia edilmekteydi." [Thompson, 1996, s. 193]

Uzaylılar tarafından kaçırılma konusu din sosyologları için ilginç konulardan biridir. Bu inançlar setinin tarihçesi ile uzaylılar tarafından kaçırılma iddialar konusundaki yaygın senaryo arasında belirgin bir fark vardır. Tarihi olarak, kaçırılmaya olan inanç 1960'larda gelişti ve UFO olarak da bilinen uçan dairelerle ilgili raporlarla ilişkilendirildi. Kaçırılma raporları, Thompson'un da ifade ettiği gibi, 1990'larda önemli ölçüde artış gösterdi.

Uzaylılar tarafından kaçırılma ile ilgili tipik bir düşünce vardır. Kaçırılmış kimse büyük olasılıkla gece yalnız olduğu bir zamanda kaçırılmış bir kadın olacaktır. Kaçıran ise uzay aracı ile gelecek ve çift cinsiyetli bir görünüme sahip olacaktır (sözgelimi kadın ya da erkek olup olmadığı pek belli olmayacaktır). Kaçırılmış kimseye o zaman muhtemelen uzaylıların genetik tecrübelerine karışmış olduğu bilgisi verilecektir. Kaçırılan bir kadın ise yumurtaları; erkek ise spermi alınacaktır. Uzaylıların insan ırkını koruyabilecekleri ve kaçırılan kimseye yeni bilgi verecekleri iddia edilir. Kaçırılmış olan kimse artık kaçırılmış bir kimse (erkek ya da kadın) olarak yeryüzüne geri dönecektir.

Rael Kilisesi

Uzaylılar tarafından kaçırılma olayına inanç, doğa-üstünün anlamlı görüldüğü geniş bir kültsel ortamın belirgin bir parçasıdır. Bununla birlikte, kaçırılmış olduğunu iddia edenler için bugün kurulmuş bir kilise vardır. Rael Kilisesi, milenyumun bir krizler çağı olduğu, sadece bu kilisenin krizlere çözüm araçlarına sahip bulunduğu ve yeni milenyuma pozitif olarak taşınacağı fikrine dayanan bir teoloji geliştirmeye başladı.

Bu durumda, uzaylılar tarafından kaçırılmaya inancın sosyal bağlamı nedir ve bunun toplumsal uzantıları nelerdir? Birincisi, bu inanç sosyolog-olmayan birine saçma gözükse de buna inananlar için gerçekten olmuş kabul edilir. İkincisi, kaçırılma olayına inanç yeniçağın unsurlarını içerir: İnsanların hayatlarının daha iyiye doğru değişmesi, daha üstün başka bir yaşam biçimi ve yolunun olduğu tecrübesi, doğaüstü güçlerin gündelik hayatta belli rol bir oynadıkları şeklindeki genel bir fikrin varlığı. Üçüncüsü, 1000 yılındaki tarihi kanıtlarda olduğu gibi, burada da toplumun nasıl çalıştığı –ya da gerçekte işleyişteki zaaf– konusundaki birtakım genel ilginin varlığı söz konusudur. Din sosyologları için dikkat çekici noktalar vardır: Birincisi, bu kültsel ortam oldukça geniştir ve ikincisi, oldukça tuhaf gözüken inançları ciddiye alma konusunda çok dikkatli davranmalıyız.

Deneme sorusu

Yeni dini hareketler ve yeniçağ hareketleri arasındaki temel farklılıklar nelerdir?

Kaynaklar ve İleri Okumalar

Barker, E. (1984), The Making of a Moonie, Oxford: Blackwell.

Bruce, S. (1995), Religion in the Modern Britain, Oxford: Oxford University Press.

Bruce, S. (1990), Religion in the Modern World: From cathedrals to cults, Oxford: Osford University Press.

Campbell, C. (1972), "The cult, the cultic milieu and secularisation", in M. Hill (ed.), A Sociological Yearbook of Religion, no: 5, London: SCM Press.

Elias, N. and Dunning, E. (1993), The Quest for Excitement: Sport and leisure in the civilising process, Oxford: Blackwell.

Giddens, A. (1990), Consequences of Modernity, Cambridge: Polity Press.

Glock, Y. and Stark, R. (1965), Religion and Society in Tension, New York: Rand McNaily.

Heelas, P. (1992), "The sacralization of the self and new age capitalism", in N. Abercombie and A. Warde (eds),Social Change in Contemporary Britain, Cambridge: Polity Press.

Heelas, P. (1996), The New Age Movement, Cambridge Polity Press.

Lasch, C. (1991), The Culture of Narcissism, New York: W. W. Norton&Company Ltd.

Pickering, W. S. F. (1984), Durkheim's Sociology of Religion, London: Routledge.

Runciman, W. G. (1978), Max Weber: Selections in translation, Cambridge: Cambridge University Press.

Thompson, D. (1996), The End of Time: Faith and fear in the shadow of the millennium, London: Sinclair Stevenson.

Wallis, R. (1976), The Road to Total Suspicion: A Sociological analysis of Scientology, London: Heinemann.

Wallis, R. (1984), The Elementary Forms of the New Religious Life, London: Routledge.

Wallis, R. (1993), "Charisma and explanation", in E. Barker, J. Beckford and K. Dobbelaere (eds), Secularization, Rationalism and Sectarianism: Essays in honour of Bryan R. Wilson, Oxford: Clarendon Press.

Waters, M. (1995), Globalization, London: Routledge.

Weber, M. (1922a/1978), "The social psychology of the world religions", in H. Gerth and C. W. Mills (1948) From Max Weber: Essays in Sociology, London: Routledge.

Weber, M. (1919/1970), "Politics as a vocation", in H. Gerth and C. W. Mills (1948) From Max Weber: Essays in Sociology, London: Routledge.

Weber, M. (1904/1974), The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, London: Unwin.

Weber, M. (1922b/1978), "The soteriology of the underprivileged", in W. Gç Runciman, Max Weber, Selections in translation, Cambridge: Cambridge University Press.

Wilson, B. (1982), Religion in Sociological Perspective, London: Oxford University Press.

6
Dinde Bir Gerileme mi?

Anahtar terimler	Anahtar düşünürler
Sekülerleşme	Max Weber
Büyü bozumu	David Martin
Rasyonalite	Bryan Wilson
Dinî vekiller	Steve Bruce
Özelleşme	Malcolm Hamilton
Farklılaşma	Larry Shiner
Modernite	Talcott Parsons
Oryantalizm	Rodney Stark ve William Bainbridge
	Charles Glock ve Rodney Stark
	Grace Davie

Giriş

Altıncı ve yedinci bölümlerde sosyolojide 19. yüzyıldan bu yana süregelen bir tartışmadan bahsetmiştik. Bu tartışma modern toplumlarda dinin ne kadar önemli olduğu ile ilgilidir. İleride de göreceğimiz gibi, sosyolojinin kurucuları genel olarak dinin ilerleyen dönemlerde sosyal görünürlük bakımından gittikçe azalacağını düşünseler de, sosyologların hepsi bu meselede tam anlamıyla bir uzlaşı içerisinde olamamışlardır.

İkinci bölümde hangi kurucu sosyologların, karmaşık modern toplumların gelişmesiyle birlikte dinin sosyal öneminin azalacağını ve dolayısıyla dinî pratik ve inançların, insanların gündelik hayatlarında çok daha az önemli hale geleceğini iddia ettiklerini görmüştük. İşte bu süreç, sosyologların **sekülerleşme** olarak

adlandırdıkları dinin gerilemesi sürecidir. Dinî liderlerin kendileri de, insanların artık eskiden olduğu gibi dindar olmadıklarını iddia etmekte; sözgelimi Hıristiyan dinî liderler kiliseye katılım oranında bir düşüşün olup olmadığıyla ilgilenmektedirler. Bruce'un tartıştığı gibi (1995), dine kayıtsız gibi gözüken insanların sayısında bir artış var; fakat aynı zamanda, düzenli bir temeli var olan pek çok inanç ve yaşam şekli seçimleri gibi dini de bir seçim/tercih işi olarak görenlerin sayısında da belirgin bir artış söz konusudur.

Ancak, sekülerleşmenin nedenleri ve sonuçları ya da daha doğrusu sekülerleşmenin bütünüyle gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda sosyologlar arasında bir uzlaşı bulunmamaktadır. Pek çok sosyolog sekülerleşmenin büyük bir olasılıkla gerçekleştiğini söylemesine rağmen, bunun bütünüyle açık şekilde gerçekleşmediğini iddia eden sosyologlar da yok değildir.

Bununla birlikte sosyologların sekülerleşme sürecini nasıl anladığını derinlemesine irdelemeden önce ikinci ve üçüncü bölümlerde tartışılan bazı şeyleri hatırlatmak oldukça önemlidir. Orada da belirttiğimiz gibi, dini *tanımlamak* problematik bir şeydir ve onu tanımlama şeklimiz bizim sekülerleşme süreciyle ilgili görüşlerimizi de etkileyecektir. Yine üçüncü bölümde bahsettiğimiz gibi, dini *ölçmek* de aynı şekilde oldukça güçtür ve bundan dolayı da onun gelişmekte ya da gerilemekte olduğunu söylemek de kolay değildir.

> "Sosyologların, dinî inançların sosyal mevcudiyetinin, bu tarz inançların doğrudan ya da özel sosyal sonuçlarının olduğuna bir kanıt teşkil ettiğini ve aynı zamanda sosyologların oldukça sıklıkla baskın bir sınıfın açık-seçik ve yazınsal inançlarını değerlendirerek onları genel, baskın bir ideolojinin varoluşunun kanıtı olarak göstermelerini eleştirmeliyiz." [Turner, 1983, s. 5]

> "Sekülerleşme tezinin savunucuları diğer taraftan dinin her çalının yanında ya da her taşın altında çıkabilecek kadar anlamının genişletilmesi tehlikesine yönelik de cevap vermektedirler." [Hamilton, 1998, s. 28]

Sekülerleşme ve Modernleşme

İkinci bölümde Marx, Weber, Durkheim, Simmel ve Freud gibi kişilerin hepsinin, modern toplumların oluşmasıyla birlikte dinin sosyal öneminin azaldığına dair neler düşündüklerini görmüştük. Başka bir deyişle, toplum daha karmaşık ve daha medeni hale geldikçe, birbiriyle bütünleşmiş toplumlar azaldıkça, inanılacak şeylerle ilgili tercih yapma daha da yaygınlaştıkça, din daha az önemli hale gelecektir. Bu süreç, Shiner'in (1967) sekülerleşmenin altı anlamını sunduğu analizinde şu şekilde tanımlanmıştır:

- Dinî semboller daha az anlamlı hale gelir ve prestijlerini kaybederler.
- Çok daha fazla şeyleri doğa-üstüden ziyade "bu-dünyacı" görürüz.
- Din toplumla bağını keser ve toplumların düzenlenmesi gerektiğiyle ilgili daha az şey söylemeye başlar.
- Kutsal ve mitsel fikirler önem bakımından itibar kaybeder.
- Yapıp-ettiklerimizde rasyonel yollar dinî yolların yerini alır.
- Dinî inançlar, Yeni Dini Hareketler ve Yeniçağ Hareketleri gibi dinî-olmayan ya da dinî gibi gözüken formlara benzer.

Araştırma Etkinliği

Sekülerleşmenin bu anlamlarından herhangi birinin sözgelimii bulabilmek için bu kitaba ya da kullanmakta olduğunuz herhangi bir sosyoloji kitabına göz atın.

Yoğun bir şekilde Durkheim'den etkilenen Talcott Parsons da sekülerleşme konusunda benzer görüşlere sahiptir. O da toplumlar karmaşık hale geldikçe, kurumların daha **uzmanlaşacağını** ve **farklılaşacağını** öngörmüştür. Sonuç olarak, dinî kurumların bu tarz karmaşık bir toplumun tümünü bir arada tutmayı sürdürmesi çok daha zordur. Turner'in (1983) ortaya koyduğu gibi, din artık "sosyal çimento" vazifesi görmemeye başlar. Esas itibariyle bir zamanlar müştereken kabullenilen dinî değerler ve fikirler, toplumsal alt gruplar, sosyal sınıflar, etnik gruplar, cinsiyet grupları ve buna benzer şekillerde oluşan farklı gruplara evrildikçe daha

az önemli hale gelecektir. Çünkü bu grupların ilgileri ve inançları farklı; aynı dinin onların hepsine cazip gelmesi artık pek de ihtimal dahilinde görünmemektedir. (Sekizinci ve dokuzuncu bölümlerdeki etnisite, cinsiyet ve din ile ilgili daha ileri tartışmalara bakınız.)

Din, güç ve zenginlik üzerine bir temsil:

İki ayrı rol grubuna ayrılın: Bir grubun gücü ve zenginliği olsun, diğerinde ise bunlar olmasın.

Kendi grubunda, sahip olduğun ya da olmadığın güç ve zenginlikle ilgili dinî açıklamalar geliştir.

Aynı dinî inanç sisteminin güç ve zenginliğin varlığını ve yokluğunu açıklama şekilleri birbirinden ne kadar farklılık arzediyor?

Sekülerleşme tezine karşı çıkan sosyologlar, bir seçim yapmamıza imkân verecek ölçüde inanç sistemlerindeki bir artışın, bizim tercihimizi daha anlamlı kılacağını iddia ederler. İnanç sistemleri arasındaki rekabet, onların her birisinin direnme gücünü artırabilir. Bundan dolayı da din tercihinde bulunan bireyler ya da gruplar için, bu tercih etme işi toplumsal olarak çok önemli olacaktır, özellikle de nüfusun artması dini tüketen çok daha fazla insan olduğu anlamına gelecektir.

Onbirinci bölümde de göreceğimiz gibi, bizim özgürce tükettiğimiz –yalnızca bir dizi ticari mal değil, aynı zamanda bir dizi inanç– bir yer olan toplumda yaşadığımız fikri ve bu inançlar arasındaki iletişimin gittikçe elektronik yollarla olması, bizim postmodern bir toplum içerisinde yaşayabileceğimizi akla getirmektedir. O halde mesele, böyle bir toplumda, dinin sosyal öneminin artıp artmadığıyla ilgili olmaktadır.

Sekülerleşmenin İstikameti

Sekülerleşme tezini destekleyen sosyologlar sürecin yalnızca tek yönde gittiğini tartışmaktadırlar: Yani dinin önemli olduğu toplumlardan dinin düşüşe geçtiği toplumlara doğru. Sözgelimi sosyologların çoğu dinin –Durkheim'in tanımladığı gibi– insanları müşterek

birtakım inançlarla bezenmiş tek bir topluluk içerisinde bütünleştirme rolünün yeniden tesis edilmesinin hemen hemen imkânsız olduğunu iddia etmektedirler. Bu sürecin geriye evrilmesi, güçlü bağlılıkların ve insanlar arasındaki yüz yüze ilişkilerin yüksek seviyelerde yeniden ikame edilerek endüstri öncesi çağa geri dönülmesi ihtimalinden bile daha az gözükmektedir. Dindarlıkta ve bazı dinlerin –sözgelimi global anlamda İslam dininin son yirmi beş yılda inanan sayısını artırması– çekim merkezi olmalarında periyodik artışlar söz konusu olabilir; fakat genel eğilim aşağıya doğru seyrettiğidir. Buna ilaveten, modern dünyada dindar olmanın **önemi** de değişmiştir (Beşinci bölümde incelediğimiz Wallis ve Bruce'un Yeni Dini Hareketler ve Yeniçağ Hareketleri ile ilgili çalışmalarına bu noktada bakılabilir). Din günümüzde çok daha az bir kamusal role sahipken, kişisel yaşam tarzı seçimlerinde ve kendi kendini geliştirme stratejilerinde daha fazla rol üstlenmektedir.

Kamusal ve Özel Yaşam Alanları

Karmaşık, modern toplumların özelliklerinden birisi kamusal alanı –iş hayatı, politika, devlet gibi–özel alandan –aile hayatı gibi– ayırmasıdır. Sözgelimi Parsons'a göre (1951), kamusal alan bizim gelirimizi ve zenginliğimizi en iyi şekilde nasıl maksimize edeceğimizi hesapladığımız ve ona göre davrandığımız alandır. Özel alan ise bizim daha duygusal ve daha müşfik bir şekilde davrandığımız bir alandır. Bu ayrım elbette dini de etkilemiştir: Sözgelimi devlet dinleri politik sistemi düzenlemede eskiden merkezi bir role sahipken, şimdilerde dinler artan bir biçimde politikadan ayrılarak insanların özel yaşamlarıyla daha doğrudan ilişki içerisinde olmaya başlamıştır. Sekizinci ve on birinci bölümlerde göreceğimiz gibi, dinin bu şekilde politikadan ve ekonomiden ayrılışı –pek çok Hıristiyan dini gibi– bazı dinlerin karakteristik bir özelliği iken, İslam gibi bazı dinlerin karakteristik özelliği değildir.

Sekülerleşme sürecinin bu tek yönlü görünümüne karşı çıkan Stark ve Bainbridge (1985), süreci **döngüsel** olarak tanımlananın daha doğru olduğunu iddia etmektedirler. Dinin öneminin hızlı bir

biçimde aşağıya doğru indiği dönemler olabilir; fakat canlandığı ve arttığı dönemler de söz konusudur. Stark ve Bainbridge günümüzde dinin hayli önem kazandığı üç topluma örnek olarak ABD, Polonya ve İrlanda'ya atıfta bulunmuşlardır. Sözgelimi Polonya'da Roma Katolik kilisesi, insanların Komünist parti yönetimine karşı çıktığı ve komünizmin düşüşe geçtiği 1980'lerde daima önemini artırdığı temel kurumlardan birisi olmuştur.

Geçmişe bakış

Turner'in de belirttiği gibi (1983), İngiltere'de ve Avrupa'da insan kitlelerinin geçmişte daha dindar olduklarına karar vermek oldukça güçtür. Sekülerleşme tezini savunan Bruce (1996) gibi sosyologlar ya da Thomas (1973) gibi tarihçiler, geçmişin günümüze göre daha dindar olduğunu iddia ederler. İnsanların 15. ve 16. yüzyıllarda ne kadar dindar olduğunu değerlendirmek her zaman için problem teşkil etse de, sözgelimi Bruce insanların geçmişte şimdiki olduklarından daha dindar olduğuna dair ikna edici kanıtlar olduğunu şu şekilde savunmaktadır:

> "Bu bir basitleştirmedir elbette; fakat herkes Reform öncesindeki dinî hayatın sofistike olduğunu; kurulu/resmi dinin birtakım popüler batıl inançları kapladığını; birkaç basit Hıristiyan inancının toptan ve eleştirisiz kabulüyle iki dünya arasında köprü kurulduğunu görebilir. Bütün evrende Tanrı bizi yargılıyor, uygun olduğu şekliyle bizi ya cennete ya da cehenneme sürgüne gönderiyor; böylelikle de Kilise anahtarı elinde tutuyordu. Yalnızca Kiliseye yalvarıp yakaranlar, azizlerin aracılığı ve haç üzerindeki İsa'ya kendisini adayan kitlelerin yeniden-kabulü ile cennet krallığı garanti edilebilecekti. Sıradan insanlar sıradan hayatlarını yaşayabilmek için Kilisenin büyüsünü kullandı ve "yüksek" dini yerine getiren ve toplumun tümü adına dinî erdemler elde eden meslek sahibi kişileri destekledi." [Bruce, 1996, s. 3]

Araştırma Etkinliği

Bruce'a göre, insanların geçmişte daha dindar olduklarının temel göstergeleri nelerdir? Onları nasıl bilebiliriz?

Tezat biçimde, sekülerleşme tezini eleştiren kimseler de, bizim geçmişteki insanların dindarlıklarına gereğinden fazla vurgu yaptığımızı iddia ederler. Turner'in işaret ettiği gibi (1983), biz böyle bir varsayımda bulunamayız. Söz gelimi 15. yüzyılda baskın olan sosyal sınıf düzenli bir biçimde kiliselere katıldı ve Latin/Roma Katolik anlayışını idrak etti diye, nüfusun kitleler halinde kiliselere düzenli olarak gittiği ya da bu inancı kabul ettiği sonucuna varamayız.

Geçmişle ilgili sosyolojik tartışmaların çoğu dinî pratik ve inancın sosyal bağlamı ve alternatiflerin imkanı ile ilgilidir. Eğer 15. yüzyılda insan kitleleri düzenli bir şekilde kiliseye gitmişse, bunu sekülerleşme tezi için bir kanıt olarak sayabiliriz (çünkü çok daha fazla insan şimdikinden daha çok katıldı) ya da bu teze karşı çıkanlar için bir kanıt olarak kabul edebiliriz (çünkü kilise çoğu toplulukta büyük bir sosyal kurumdu ve katılım "olması gereken bir şey"di: Yani bu, dinî anlamda küçük bir öneme sahiptir.) Eğer gerçekten dinin bir "altın çağ"ı varsa, o halde biz artık bu çağda yaşayamayız, dolayısıyla sekülerleşmenin gerçekleştiği tartışılabilir; fakat eğer böyle bir "altın çağ" yoksa o halde biz yalnızca atalarımızdan birazcık daha az dindar olabiliriz; böylece sekülerleşme süreci de çok daha az önemli olabilir.

Ancak, tarihsel deliller iki ana tartışma noktasından biri ya da ötekinin doğruluğunu ispatlayamamaktadır. Öncelikle delillerin kendisi basit bir biçimde anlaşılabilecek düzeyde olmamaktadır. Tarihte çok daha gerilere gittiğimizde, istatistiksel verilerin çok daha kusurlu biçimde toplandığına şahit oluruz. Buna ilave olarak, yeterli istatistiksel bilgiyi sağlayabilmek için diğer bilgi türlerine de –sözgelimi romanlar, otobiyografiler ve resimler– güvenememekteyiz. Keza dinî konularla ilgili yapılan tablolar da, dindarlığın göstergeleri olarak kiliseye katılım konusundaki verilerden daha

güvenilir olamamaktadır. İkinci olarak, sözgelimi kiliseye katılımla ilgili bir düşüş olduğuna dair güçlü bir delil olduğu zaman da, sekülerleşme konusundaki uzlaşmazlık tekrar şaha kalkmaktadır: Tezi destekleyenler bu kanıtı inandırıcı görürken; verileri sorgulamayan ya da katılımdaki bu düşüşün, meselenin yalnızca bir parçası olduğunu iddia eden kimseler ise daha çok devam eden dinî inancın anlamlı oluşunun önemine atıfta bulunacaklar (bkz. 3. bölüm) ve dolayısıyla dinî sektlerin ve diğer dinî hareketlerin (bkz. 5. bölüm) yükselişe geçtiği düşüncesine ulaşacaklardır.

Sekülerleşme ve Batı

Sekülerleşme tezini savunanlar modernitenin dinde bir gerilemeye sebebiyet verdiğini ve modernitenin kendisinin gittikçe daha küresel bir hal aldığını iddia ederler. Bu küreselleşmenin bir parçası ise bütün modern toplumlarda dinin sosyal öneminde bir gerileme olacağı ve daha önce modernleşmenin sekülerleşmeyi daha fazla tecrübe edeceği düşüncesini içerir. Sosyolojik din çalışmaları İngiltere, Avrupa ve ABD dolaylarında gelişse de –4. bölümde görmüştük–, dinî kuruluşların sosyolojik sınıflandırılmaları daha çok Hıristiyan dinleri tarihi çalışmaları üzerine temellendirilmiştir –modernitenin çok daha fazla toplumlarda gelişmesi, başlangıçta meydana gelen süreçlerin şimdilerde ne kadar çok daha büyük bir alana yayıldığı anlamına gelir–. Bu bakımdan modernite küresel bir fenomen haline gelmiştir ve bunu da işte sosyologlar modernliğin küreselleşmesi olarak isimlendirirler.

Sekülerleşme tezine karşı çıkanlar ise dinin, sözgelimi Amerika'da (bkz. 7. Bölüm) ve hatta görece oldukça geç modernleşen Latin Amerika toplumu gibi bazı toplumlarda halen ne kadar önemli olduğunu iddia ederler. David Martin Avrupa ve ABD'deki sekülerleşmeleri analiz etmiştir. O, aynı zamanda sözgelimi Latin Amerika'da elitlerin oldukça yüksek oranda seküler olmalarına rağmen, orada yaşayan insan kitlelerinin çoğunun Avrupa toplumundan çok daha fazla dinle ilgilendiklerini öne sürmektedir.

Nüfus kitlelerinin bu bağlılığı, yerli insanları kendi halk dinlerinden döndürme peşinde olan Roma Katolikliği ve Evanjelik Protestanlık öğelerini de içerisinde barındırmaktadır. Martin şöyle söylemektedir:

> "İnsanlar gelişmiş teknolojik kültür öğeleri ile şifalı bitkiler, eksorsizm ve Tanrı'nın müdahalesi/aracılığı gibi şeylerden süzülmüş öte dünya arasında gelgitler yapıyor gibi görünür." [Martin, 1996, s. 41]

Martin'e göre bu süreç duracak gibi görünmemektedir; yani, Latin Amerika'daki büyük halk kitleleri için, dinî pratiklerin ve inançların düşüşe geçeceğine dair ancak çok küçük kanıtlar ileri sürülebilir.

Bundan dolayı sekülerleşme tezi, modernitenin küreselliği ile alakalı olarak yapılan daha geniş tartışmalarla da ilintilidir. Eğer hakikaten sosyologların dediği gibi modernite şimdi küresel bir hal aldıysa, o zaman sekülerleşme tezini savunanlara göre, bütün modern toplumlarda önem bakımından din bir düşüşe geçecektir. Ancak Martin'in de belirttiği gibi, bütün modern toplumların net bir biçimde sekülerleşme süreci içerisinde olduğunu söylemek doğru değildir.

Oryantalizm

Filistinli yazar Edward Said (1985) Batılı sosyologların, filozofların ve yazarların Batılı olmayan toplumları sistematik olarak yanlış anladığını iddia eder ve bu yanlış anlaşılma sürecine de Oryantalizm adını verir. Said'in görüşlerini Bryan Turner şu şekilde özetlemektedir:

> "Oryantalizm ...içerisinde birtakım karakterlerin yer aldığı tipolojiler oluşturmuştur: Şehvet tutkunu Doğu'luya karşı güçlü Batılı; ne yapacağı öngörülemeyen Doğu'luya karşı rasyonel Batılı. Oryantalizm ... sarih biçimde dünyayı Batılı ve Doğulu olmak üzere ikiye böldü; sonraki (Doğu) temel olarak tuhaf, ekzotik ve gizemli, ama aynı zamanda bedensel, irrasyonel ve potansiyel olarak tehlikeli olarak sunuldu." [Turner, 1993, s. 31]

Oryantalizm genel olarak Batılı olmayan toplumların Batılı olanlarından daha aşağı oldukları ve modernlikten de yoksun oldukları fikrini içerir: Onlara çağdışı, köylü, bilimin nimetlerinin kıymetini bilemeyen, anti-demokratik gözüyle bakılır. Batılı olmayan toplulukların onca çeşitliliğine ve gerçeğin açık bir şekilde çarpıtılması anlamına gelmesine rağmen, bu düşünce, Doğu'nun tipik olmayan özelliklerini alıp onları tipikmiş gibi sunan güçlü bir kalıpyargı haline gelmiştir. Bu kalıpyargının gücü ise daha çok İslamî fundamentalizmin Batılı fotoğraflarında gösterilir.

Said'in fikrini biz, sosyologların din hakkında söylediklerine uyarlayabiliriz. Batılı sosyologların, bütün dinlerin Batılıların gittiği yoldan gideceğini ve dolayısıyla bütün dinlerin de önem bakımından düşüşe geçeceğini iddia etmeleri Oryantalizm'in bir örneğidir. Batılı sosyologların kendi dinî organizasyon tipolojilerinin (bkz. 4. bölüm) dünyanın tamamına şamil olduğunu düşünmeleri de Oryantalizm'in aslında bir başka örneğidir.

Değerlendirme Etkinliği

Kitaplar, gazeteler ve internet gibi birtakım kaynakları kullanarak, oryantalizm merkezinde İslam'la ilgili tartışmaların hangi boyutlara ulaştığını belirlemeye çalış.

Sekülerleşme, Yeni Dini Hareketler ve Yeniçağ Hareketleri

Sosyologları, –özellikle Amerika'da ve Batı Avrupa'da– (5. bölümde tartışılan) Yeni Dini Hareketleri ve Yeniçağ Hareketlerinin önemli oranda yükselişe geçtiğini söylemelerinin ana sebepleri nelerdir? Bu yükseliş sekülerleşme tezine uygun mu yoksa zıt mıdır? Bu sorulara açık cevaplar verebilmek oldukça zordur.

Wilson (1988), Wallis (1976, 1984) ve Bruce (1995, 1996) Yeni Dini Hareketlerini ve Yeniçağ Hareketlerini, sekülerleşme sürecinin bir parçası olarak görürler. Wilson'un ortaya koyduğu gibi, "din bir alternatifin ya da tercihin konusu haline gelmiştir ve dinî

çeşitlilik de seküler bir toplumla oldukça uygundur." (Wilson 1988, pp. 207, 208)

Tek bir hâkim dinin bulunduğu bir toplumdan devasa genişlikte dinî inanç ve ibadet seçimlerinin bulunduğu topluma doğru gerçekleşen değişim, bize sekülerleşmenin gerçekleşmiş olduğu fikrini verir. Yeni Dini Hareketler ve Yeniçağ Hareketleri, geçmişte kiliselere giden insanlardan daha az insanı ilgilendirir, daha az bağlılığı gerektirir ve büyük oranda üyelik de geçicidir. Buna ilave olarak, bu hareketlerin inançları, içerisinde daha müphem dinî öğeler barındırır: Beşinci bölümde de gördüğümüz gibi, sözgelimi Sayentolojide, dinî denilebilecek kadar bilime ve psiko-terapiye yakın inan inançlar mevcuttur. Hatta bu hareketler daha sınırlı bir sosyal role sahiptir ve artık eskiden kiliselerin yaptığı şekilde, sözgelimi insanların birbirleriyle tanışıp dedikodu yapmaları gibi, dinî-olmayan eylemler içerisinde oldukları yerlerde toplumun tümü için merkezi bir etkisi olamaz. Heelas'ın (1996) da iddia ettiği gibi (bkz. 5. bölüm) bu tür dinî hareketler **daha az göz önünde** olur ve **daha düşük bir etkiye** sahiptir.

Bu görüşü savunmayanlar, daha önce tartışılan -büyük kiliselerin hâkim olduğu dönemdeki geçmişin dindarlığını abartmanın ne kadar kolay olduğu- iddiasına vurgu yaparlar ve dahası, dinî hareketlere katılım oranlarındaki patlamanın, dinin **gerilediği** iddiasıyla nasıl örtüştürülebileceğini sorgularlar. Stark ve Bainbridge (1985) bu tartışmayı daha ileri bir noktaya götürerek, sektlerin güçlü kiliselere bir cevap niteliğinde gelişmesine rağmen, kiliselerin zayıf olduğu yerlerde kültlerin gelişim gösterdiklerini öne sürerler. Özellikle Hıristiyan kiliseleri başta olmak üzere pek çok kilise önem bakımından düşüşe geçse de, **kült hareketlerinin** öneminin artması (bkz. 4. ve 5. bölümler), Yeni Dini Hareketlerin ve Yeniçağ Hareketlerinin yükselişe geçmesi, sekülerleşme tezine karşı kanıtlar olarak görülebilir. Campbell (1972) ise bireysel kültlerin kısa bir yaşam süresi bulunmasına rağmen, kült hareketlerinin modern toplumların daimî bir özelliği olduğunu ve

bunların büyük insan kitleleri için oldukça fazla öneme sahip olduğunu iddia ederek bu tartışma çizgisini daha ileri bir noktaya doğru götürür. Heelas'ın, kült hareketlerin hem daha az göz önünde olduğuna ve hem de daha düşük bir etkisinin bulunduğuna dair görüşü bu anlamda tartışılabilir.

İnanma ve Ait olma

İkinci ve üçüncü bölümlerde din tanımlarını ve dini ölçme problemlerini tartışırken, hem dinî inancın hem de dinî pratiğin önemli olduğunu tahlil etmiştik. Üçüncü bölümde her ne kadar geçmişse kıyasla daha az insan gerçek manada dinini *pratiğe dökse* de insanların dinî olan şeylere *inandığına* dair önemli kanıtların söz konusu olduğunu görmüştük. Sözgelimi günümüzde daha az insanın kiliselerde ibadet ettiğini ve kiliselerin bizzat kendilerinin azalan üye sayılarıyla ilgilendiklerini belirtmiştik. İşte inanma ile pratik arasındaki bu ayrım, hem sekülerleşme tezi için hem de onu yalanlayanlar için kanıt olarak kullanılabilmektedir.

Davie (1994) inanma ve ait olma ile ilgili üç argüman öne sürer. İlki, sosyologlar Yeni Dini Hareketlere oldukça fazla dikkat kesilirken, başlıca dinî davranışlarla daha az ilgilenmişlerdir. İkincisi, bir sosyolog olarak hâkim dine baktığında, onun, dinî şeylere inanan fakat herhangi bir kiliseye aidiyetlik duygusu hissetmeyen insanlarla karakterize edildiğini görürsün. İnanma ve ait olma arasındaki bu farklılık sekülerleşme sürecinin bir parçasını oluşturmaktadır. Bununla birlikte, üçüncü olarak, fotoğraf oldukça karmaşıktır. Çok daha fazla insanın ait olmadan inandığı gerçeği ortada olmasına rağmen, bu konuda da büyük bir çeşitlilik söz konusudur. Sözgelimi insanları dine döndüreceğini vaat eden ve inanma kadar aidiyetin de gerekli olduğu Evanjelizm'in farklı formlarında bir yükseliş vardır (bkz. 7. bölüm). Hatta geleneksel kırsal topluluklarda yaşamlarını idame ettiren kadınlar ve erkekler gibi bazı gruplar diğerlerine nazaran aidiyete daha meyillidirler. Bu tarz varyasyonlar Avrupa'nın başından sonuna, özellikle de

hem ait olma hem de inanma açısından diğer ülkelere kıyasla daha az dindar olan İngiltere gibi ülkelerde mevcuttur (bkz. 3. bölüm).

Diğer taraftan Winter ve Short'un (1993) İngiltere'deki Hıristiyan dini ile ilgili çalışmaları, ait olmadan inanma fikrinin, dinin sosyal öneminin analizi açısından çok basit olduğunu öne sürer. Sözgelimi onlar mülakat yaptıkları kişilere, yakınları öldüğünde ya da hastalıklarla ilgili problemleri olduğunda rahiplerin yardımına başvurup başvurmadıklarını sorduklarında, yüzde 60 ila 80 arasında kişinin buna başvurduğunu söylemişlerdir. Bunların çoğu da belirli bir dinî bağlılığı bulunmayan kişilerdir. Bundan dolayı Winter ve Short'a göre, ait olma kavramı karmaşıktır ve en az üç sorunu içerir: İnsanların neye inandıkları; herhangi bir kiliseye ait olup olmadıkları ve gerçek anlamda (kilisenin) üyesi ya da inananı olmasalar bile kilisenin tavsiyesinin ya da yardımının peşinde olup olmadıkları. Winter ve Short'a göre ait olmadan inanma fikrinin basit olduğu açıktır ve bu fikir dindarlığın öneminin azalmasına da sebebiyet verebilir. Daha fazla oranda insanın rahiplerin yardımına ihtiyaç duymaya meyilli olması, sekülerleşme tezinin gereğinden daha fazla abartıldığını göstermektedir.

Uygulama Etkinliği

Ailene ya da arkadaşlarına hastalandıklarında, kişisel bir sosyal ilişki problemi yaşadıklarında ya da iş hayatında herhangi bir problem durumuyla karşı karşıya kaldıklarında din uzmanlarının tavsiyesini alıp almadıklarını sor. Verdikleri cevaplar, sekülerleşme tezi ve dinin sosyal önemi konusunda sana neler çağrıştırmakta?

Winter ve Short'un argümanlarına da elbette cevaplar sunulmuştur: Eğer üye olmayanlar ve inanmayanlar gerçekten rahiplerin tavsiyesine ihtiyaç duyuyorlarsa, onlar bunu oldukça seküler bir yolla da yerine getirebilirler: Doktorların ve danışmanların tavsiyelerini alabilir ve sonra da hangi tavsiyenin daha faydalı olduğunu düşünüyorlarsa onu uygulayabilirler. Tıpkı inanmak

için pek çok tercih yapılacak şeyin bulunması gibi, aynı zamanda tavsiye kaynakları bakımından da bir tercih söz konusu olacaktır; bundan dolayı da din uzmanları diğerleriyle yarışmak zorundadır. Dolayısıyla biz insanlar sahiden rahiplerin tavsiyesini alıyorlar diye, kolay bir şekilde onların birtakım dinî bağlılık nüvelerini sergiledikleri sonucuna varamayız.

Sekülerleşme, Mistisizm ve Rasyonalite

20. yüzyılın başlarında Max Weber, modern dünyaya, sosyal yaşamı önceden öngörülebilir hale getiren rasyonalitenin özel bir formunun hâkim olacağını iddia etmişti. Bu itibarla aslında, dünya bir **büyü bozumu**dur.

Weber ve Rasyonalite tipleri

Weber toplumsal eylemlerin dört farklı tipi olduğunu belirtir:

❖ Bazı şeyleri öteden beri yapılıyor olduğu için yaparız. O buna **geleneksel eylem** adını verir.

❖ Bazı şeyleri hayatta kalabilmek için uğraş verdiğimiz nihai değerlere sahip olduğumuz için yaparız: Sözgelimi yeryüzünde Tanrı'nın krallığını inşa etmek. O bunu, **değer-yönelimli rasyonel eylem** olarak isimlendirir.

❖ Bazı şeyleri güçlü duyguların güdümünde yaparız. Bunu da **duygusal eylem** şeklinde adlandırır.

❖ Bazen de özel bir amacımız olduğu için eylemde bulunuruz: Sözgelimi ekonominin verimli gitmesi. Bunu ise **amaç-yönelimli rasyonel eylem** olarak isimlendirir.

Her ne kadar bugünün modern toplumunda bu sosyal eylem tiplerinin dört şekli mevcut olsa da, amaç-yönelimli rasyonel eylem baskındır: Yaptığımız şeylerin eskiye göre çok daha fazlası, verimlilik amacının ya da kalite ölçüsünün hâkimiyeti altındadır.

Modern dünyanın özel bir karakteri vardır. Weber onun büyüsel, kendinden geçiren unsurlarının hemen hemen tümüyle kay-

bolduğunu ve sosyal hayatın kendi dinî ve ahlakî anlamından soyutlandığını iddia etmektedir. Biz artık din iddialarını nevi şahsına münhasır hale getiren amaç-yönelimli eylem tarafından kontrol edildiği bir dünyada yaşamaktayız. Dünya, günümüzde, büyüden arın(dırıl)mıştır. Bu büyüden arınma süreci hem dinin dışında (sözgelimi bilimin ilerleyişinin bir sonucu olarak) hem de dinin içinde (sözgelimi 17. yüzyılda Protestanlar tarafından öne sürülen, dinî ritüelin çok fazla yapılmasının putperestliğin bir formu olduğu ve terk edilmesi gerektiği iddiası –bkz. 10 bölüm–) gerçekleşmiştir.

Bilim Dine Karşı mı?

Her ne kadar Steve Bruce'un öne sürdüğü gibi, bilim dinde bir gerilemeye sebebiyet vermediyse de, doğal dünyaya yöneltilen bilimsel bakış, yaşamlarımızdaki büyüsel ve vecdedici unsurlarda bir azalmaya neden oldu. Sözgelimi herhangi bir doğal felakete getirilen bilimsel bir açıklama, onu nihayetinde küresel ısınmaya götüren hava olaylarındaki değişimlerle ilişkilendirdi. Dinî bir açıklama ise aynı felaketi insanların nasıl davrandıkları ile ilişki kurarak yapmaktaydı: Musibet, insanların Tanrı'nın kurallarını yerine getirmemenin bir sonucu olarak görülmeliydi. Tanrı'ya ve doğa-üstü güçlere yapılan referanslar, hayatın mistik ve vecd haline şekil vermekteydi. Bu unsurlara bilimin meydan okuduğu ve çoğunlukla onların yerini aldığı çok açık bir gerçekliktir. Bir açıdan (kısmen) Weber'e göre mesele, insanların dinî olan şeyleri ikinci plana iterek toplumsal ve psikolojik anlamda yaşanılan felaketlere bilimsel açıklamalar bulup bulamayacaklarıdır.

Sekülerleşmenin var olduğunu iddia edenler, Weber'in bu genel görüşünü savunurlar. Dördüncü bölümde tartışılan dünyayı-reddeden sektlerin farklı türlerine ve/veya Yeniçağ Hareketlerine katılarak pek çok insan yaşamlarını yeniden büyülemenin yollarını aramaktadır: Yani, bilimin çoğunlukla inkar ettiği manevi ve görünmeyen unsurların önemli olduğunu da itiraf etmek gerekir.

Büyük ölçekli kuruluşlar

Weber'e göre modern dünyadaki yaşam sıklıkla iç karartıcıdır. Weber geniş çaplı bürokratik kuruluşların resmî anlamda rasyonel olduğunu ve onların modern, karmaşık bir toplumun gerektirdiği ilerleme planlarının ve öngörülebilirlik seviyelerinin çeşitlerine olanak sağladığını belirtir. Ancak, bu kuruluşlar genelde bireylerin ihtiyaçlarıyla da uyumluluk arzetmez, yani onlar daima rasyonel değillerdir. Bu ayrım ise insanların geniş bürokrasilerle kurdukları ilişkileri tanımlamalarda sıklıkla örtülü bir hal alır: Onlar bu bürokrasileri kimliksiz, ihtiyacı karşılamayan ve aldırış etmeyen şeklinde görürler.

Sekülerleşme tezine karşı çıkanlar ise –yeni manevi formlara kendilerini adayarak– Yeniçağ Hareketlerinin, büyük kalabalıkların, sosyal yaşamı daha az seküler hale getiren yeniden mistikleştirmenin gerçek bir şekli olduğunu öne sürerler. (bkz. 5. bölüm).

Uygulama etkinliği: Büyü bozumu ve yeniden büyüleme

Dinin büyüden arındırılmasıyla ve yeniden büyülenmesiyle ilgili örnekler yazınız. Örnekleriniz:

a) sekülerleşmenin bir sürecini mi

b) dinin devam eden önemini mi,

c) yoksa bunların hiçbirini mi öngörüyor?

Bazı tartışmalarımızı dinle politika arasındaki sıkı ilişkiyi sunan iki örnekten hareketle özetleyebiliriz.

Din ve politika

Dinî liderler tarafından yapılan politik müdahaleler, açıkçası politikacılar için üstesinden gelinmesi zor bir durumdur. Sosyologlar aynı zamanda sekülerleşme tezinin bazı zorluklarına da işaret ederler. Onlara göre sekülerleşme tezini desteklediğinin ya da reddettiğinin kanıtı olarak bu örnekler kullanılabilir. Bir taraf-

tan, dinî liderlerin politika hakkında konuşmalarının makul olduğunu ve onların böyle bir şey yapmamalarının sekülerleşmenin bir işareti olduğunu iddia edebilirsin. Yani dinî liderlerin, siyasal partilerin politikaları hakkında yorumda bulunması temel anlamda dinî bir eylemdir. Diğer taraftan da politikacıların öne sürdüğü dindar insanların politikaya bulaşmamaları gerektiği iddiasının kendisinin aslında sekülerleşme sürecinin bir kanıtı olduğunu da savunabilirsin. Her ne kadar bu tür dinî müdahaleden hoşnut olmadıklarından dolayı politikacılar bu iddiayı dile getirseler de, onların argümanları aslında Parsons'un (1951) öne sürdüğü şeyle ilgilidir: Dinî ve politik kurumlar artık daha spesifik hale gelmiş ve birbirinden farklılaşmıştır.

Politikacıların dinî inançları

Dinî görüşlerin İngiltere'deki bazı büyük siyasi partilerin gelişmesinde ve dolayısıyla sosyal değişim ve sosyal reform süreçlerinde de kısmen etkili olduğuna dair kanıtlar sunduğumuz onuncu bölümde, bu meselenin çok daha içinden çıkılamaz bir hal aldığını görmüş olacağız.

Sonuç

Sekülerleşme meselesi çok uzun ve karmaşık bir tartışmadır, sosyologlar arasında da bir uzlaşı yoktur. Bazıları sekülerleşme tezini desteklerken, bazıları da onu reddetmektedirler. Hatta birtakım kişiler de diğerlerine nazaran halen kararsız durumdadırlar. Her şeyi hesaba katarak, dinî inançların ve pratiklerin halen anlamlı şekilde yaşanıldığı süreçlerin yanında devam eden bir sekülerleşme tezinin varlığını kabul edenlere katılmalıyız (bkz. 7. ve 9. bölümler).

Burada iki soruyu ele aldık. İlki, eğer sekülerleşme tezini tartışıyorsak, o halde bu niçin gerçekleşti? Mantıklı olan cevap apaçıktır ve kurucu sosyologların muhtemelen bu sorunun hakkını ver-

diğini bilmeyi gerektirecektir; yani, toplumlar gittikçe modernleşecek, aynı zamanda dinî inanç ve pratiğin büyük insan kitlelerini birleştirme ve modern toplumun karakteristiklerinden olan farklı sosyal kurumları bir arada tutmada çimento görevi görme kabiliyeti sınırlanmış olacaktır.

Diğer hiçbir inanç sistemi, dinin yerini alacak gibi görünmemektedir. Bu konuda yalnızca –dinî fonksiyonlar icra eden kurumlar gibi– dinî vekillik (dinin yerine geçecekler) konusunda dinin bazı hayati fonksiyonlarının bulunduğu meselesinde sosyologlar arasında bir tartışma söz konusudur.

Dini güvence altına alma

Dinî vekillik konusunda yüksek tonda yapılan ana tartışmalardan birisi, sosyolojideki işlevselcilik problemidir. Eğer biz birtakım işlevlerin toplumun varlığının devamlılığı açısından hayati olduğunu iddia ediyorsak, o halde bu işlevleri yerine getiren bazı kurumlar olmalıdır. Sonra biz –yaygın birtakım değerler sağlama gibi– özel bir işlev icra eden herhangi bir kurumun dinî bir kurum olduğunu söyleyeceksek, o halde bu bize her toplumda dinî kurumların bir çeşidini bulabileceğimizi garanti edecektir. Hayati işlevin ne olduğunu ve hangi kurumun onu icra edeceğini tanımlayabilmemiz, bizim bütün toplumlarda dini bulacağımızı güvence altına almış olacaktır.

Bu bölümün giriş kısmında gördüğümüz gibi mesele, muhtemelen günümüzde dine kayıtsız olan insanların, dine ya hararetli biçimde karşı çıkan ya da onun yerine başka bir şeye güçlü bir şekilde inanan insanlardan daha fazla olmasıdır. Kayıtsız olanların çok olması ile güçlü şekilde sadakat gösterenlerin az olmasının bağdaştırılmasının kendisi bile, aslında sekülerleşmenin bir göstergesidir.

İkinci sorumuz ise şudur: Eğer sekülerleşme tezinin gerçekleşiyor olduğunu kabul ediyorsak, bunun *sonuçları* neler olacaktır? Bu soruya pek çok cevap verilebilir, biz iki tanesiyle yetineceğiz: İlk olarak biz, modern toplumların daha öngörülebilir ve rasyonel

olduğunu ve insanların bunu daha zevkli ve mistik hale getirme biçiminde reaksiyon gösterdiklerini iddia ederek Weber (1919/1970), Elias ve Dunning'i (1993) takip edebiliriz ki Yeni Dini Hareketlerin ve Yeniçağ Hareketlerinin ardındaki motive edici güç budur. İkinci olarak, toplumlar karmaşık hale geldikçe, eskiden yalnızca dinle bağlantı kurulan sorunların şimdilerde bir dizi farklı kurumlarla ilişkili haline geldiğini iddia edebiliriz. Psiko-terapiğin olağanüstü gelişmesi ve diğer danışma(nlık) hareketleri, kısmen geçmişte dinî olan –"niçin mutsuzum?" "nasıl daha başarılı olabilirim?" gibi– bazı meselelerle de ilgilidir. Benzer şekilde günümüzde dinden daha ziyade tıp, insanların niçin hasta olduğunu ve öldüğünü açıklama uğraşı içerisindedir.

Değerlendirme Etkinliği

Eskiden din tarafından cevaplanan bazı temel sorulara günümüzde danışmanlık çeşitlerinin ve tıbbın cevap verdiği fikri, danışmanlığın ve tıbbın dinî vekil olup olmadıkları konusunu ne ölçüde aydınlatır?

Sekülerleşme tezi: Özet

	Destekleyenler	**Karşı çıkanlar ve/veya ikna olmayanlar**
1- Sosyologlar	Wilson, Bruce, Davie	Hamilton, Martin, Stark ve Bainbridge
2- Sekülerleşme ve modernite	Modernite dine zarar verir.	Postmodernite dinin tarafındadır.
3- Sekülerleşme yönü	Sekülerleşme tek yönlü bir süreçtir.	Sekülerleşme döngüsel bir süreçtir.
4- Geçmişin görünümü	Geçmiş çok daha dindardı.	Geçmiş dindar değildi.
5- Sekülerleşme ve Batı	Batılı toplumlara vurgu yaparlar.	Dünya dinleri-ni/toplumlarını vurgularlar.
6- Sekülerleşme ve YDH	YDH'lar, hafifletilmiş dinlerdir.	YDH'lar, dinlerin yerine geçer.

7- İnanma ve ait olma	İnanç pratikten ayrılmışsa daha az önemlidir.	İnanç kendi özünde önemlidir.
8- Sekülerleşme ve mistik	Dinin büyüden arındırılması	Dünyanın yeniden büyülenmesi

Yedinci bölümde bazı sosyologları sekülerleşme tezinin kanıtlandığı sonucunu yeniden gözden geçirmeye yönelten üç tartışmayı ele alacağız. İlki, dinin ABD'deki rolü; ikincisi, dinî fundamentalizmin yeniden canlanması; üçüncüsü ise, –Ekümenikalizm olarak adlandırılan– bütün dinlerin bir araya gelmesi gerektiğini iddia edenler ile –Evanjelikalizm olarak adlandırılan– her bir dinin ayrı ve saf kalması gerektiğini iddia edenler arasındaki tartışmadır.

Deneme soruları

Sosyologlar dini tanımlamayı ve dinî pratik ile inancın ölçülmesini oldukça zor bulmuştu. Bu acaba bizim şu anda seküler bir toplumda yaşayıp yaşamadığımız konusunda onların karar veremediği anlamına mı gelir?

Yeni Dini Hareketlerin ve Yeniçağ Hareketlerinin öneminin artması, sekülerleşme tezinin lehinde mi yoksa aleyhinde mi bir kanıt olur?

Kaynaklar ve İleri Okumalar

Bocock, R. and Thompson, K. (1985), Religion and Ideology, Manchester: Manchester University Press and Open University Press.

Bruce, S. (1995), Religion in the Modern Britain, Oxford: Oxford University Press.

Bruce, S. (1990), Religion in the Modern World: From cathedrals to cults, Oxford: Oxford University Press.

Campbell, C. (1972), "The cult, the cultic milieu and secularisation", in M. Hill (ed.), A Sociological Yearbook of Religion, no: 5, London: SCM Press.

Davie, G. (1990a), "Believing without belonging: is this the future of religion in contemporary Britain?", Social Compass, 37:4, ss. 395-421.

Davie, G. (1990b), "An ordinary God: the paradox of religion in contemporary Britain", British Journal of Sociology, 41:3, ss. 395-421.

Davie, G. (1984), Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging, Oxford: Blackwell.

Davie, G. (1997), "The Individualisation of British Belief", in Keeping the Faith, Demos, no. 11, ss. 11-14.

Elias, N. and Dunning, E. (1993), The Quest for Excitement: Sport and leisure in the civilising process, Oxford: Blackwell.

Glock, Y. and Stark, R. (1965), Religion and Society in Tension, New York: Rand McNally.

Hamilton, M. B. (1995), The Sociology of Religion, London: Routledge.

Hamilton, M. (1998), "Secularisation: now you see it, now you don't", Sociology Review, 7:4, ss. 27-31.

Heelas, P. (1996), The New Age Movement, Cambridge Polity Press.

Martin, D. (1967), The Sociology of English Religion, London: Routledge.

Martin, D. (1969), The Religious and the Secular, London: Routledge.

Martin, D. (1996), "Religion, secularisation and post-modernity", in P. Repstad (ed.), Religion and Modernity: Modes of coexistence, Oslo: Scandinavian Universities Press, ss. 35-44.

Repstad, P. (ed.) (1996), Religion and Modernity: Modes of coexistence, Oslo: Scandinavian Universities Press

Parsons, T. (1951), The Social System, New York: Basic Books.

Said, E. (1985), Orientalism, Harmondsworth: Penguin.

Shiner, L. (1967), "The concept of secularisation in empirical research", Journal of the Scientific Study of Religion, vol. 6, ss. 207-220.

Stark, R. and Bainbridge, W. (1985), The Future of Religion: Secularisation, revival and cult formation, Berkeley: University of California Press.

Thomas, K. (1973), Religion and the Decline of Magic, Harmondsworth: Penguin.

Turner, B. (1983), Religion and Social Theory, London: Sage.

Wallis, R. (1976), The Road to Total Suspicion: A Sociological analysis of Scientology, London: Heinemann.

Wallis, R. (1984), The Elementary Forms of the New Religious Life, London: Routledge.

Weber, M. (1919/1970), "Politics as a vocation", in H. Gerth and C. W. Mills (1948) From Max Weber: Essays in Sociology, London: Routledge.

Wilson, B. (1966), Religion in Secular Society, London: Watts.

Wilson, B. (1988), "Secularisation: religion in the modern world", in. S. Sutherland and P. Clarke (eds), The World's Religions: The study of religion, traditional and new religions, London: Routledge, ss. 195-208.

Winter, M. and Short, C. (1993), "Believing and belonging: religion in rural England", British Journal of Sociology, 44:4, ss. 635-651.

7
Dinin Devam Eden Önemi

Anahtar terimler	Anahtar düşünürler
Sekülerleşme	Robert Bellah
Fundamentalizm	Steve Bruce
Televanjelizm	Milton Yinger
Hıristiyan Sağ	William Herberg
Etnik kiliseler	Edward Shills ve Michael Young
Sivil din	Chrystal Lane
Evanjelizm	Ulrich Beck
Ekümenikalizm	Benedict Anderson
	Reginald Bibby

Giriş

Altıncı bölümde gördüğümüz gibi, dinlerin çoğunun düşüşe geçtiğine ve pek çok ibadet yerine olan katılımlarda son kırk ya da elli yıl içerisinde belirgin düşüşlerin söz konusu olduğuna yönelik sosyologlar arasında birtakım dini ölçme tartışmaları var. Ancak, dinî inançlar halen pek çok insanın sosyal dünyayı anlamasında önemli kalmaya devam etmektedir. Dinin devam eden bu öneminin anlamlılığını sosyologlar sekülerleşme tezi merkezinde tartışırlar. Diğer taraftan sekülerleşme hakkındaki sosyolojik tartışmalarda da birtakım sorunlar söz konusudur. Bunları sıralayacak olursak:

❖ Bazı dinî kuruluşlar, daha "seküler" ülkelerde bile, üye sayılarını ve destekçilerini artırmışlardır.

❖ Bazı ülkeler diğerlerine kıyasla daha dindar kalmaya devam edecek gibi görünmektedir, sözgelimi ABD.

❖ Dinî fundamentalizm formları, dine yönelik güçlü bağlılığın önemine ve dinin sosyal hayatın bütün veçhelerinde rol oynaması gerektiğine vurgu yapmıştır.

❖ Farklı dinî geleneklerle bağlantı kurmaya çalışan Ekümenik hareketler gibi, Evanjelizmin önemine vurgu yapan ve dinî bir yaşam tarzının önemini genişletmeyi amaçlayan dinî hareketler de vardır.

Sosyologlar bu örneklerin dinî inanç ve pratiklerin halen önemli sosyal sonuçlara ve etkilere sahip olduğunu gerçekten gösterip göstermediğini sorgulamaktadırlar. Bu örneklerden her birini sırasıyla ele alacağız.

Popüler ve daha az popüler dinler

Üçüncü bölümde sunulan bazı istatistiksel kanıtlar bazı dinlerin (sözgelimi Metodizm ve İngiltere'de Anglikanizm) üyelik ve katılım noktasında düşüş yaşamalarına karşın, diğerlerinin (sözgelimi İngiltere'de İslam) yükselişe geçtiğini göstermektedir. Bir dinin, sözgelimi İslam'ın, önem bakımından yükselişe geçtiğinden bahsediyorsak, sorma ihtiyacı hissettiğimiz iki soru söz konusu olur:

❖ Niçin bu böyle oluyor, yani İslam dini niçin yükselişe geçiyor?

❖ Bunun sekülerleşme tezine karşıt bir durum olduğunu ne derece söyleyebiliriz?

İslam'a olan destek günden güne artmaktadır: İngiltere'deki Müslümanlar 1950'de olduğundan daha fazla sayıda (bkz. 3. bölüm); son yirmi yılda Hıristiyan kiliselerinin büyük çoğunluğu kapanıp tükenirken, önemli sayıda camiler inşa edildi. İslam'ın İngiltere'deki önemine sekizinci bölümde daha ayrıntılı bir şekilde yer vereceğiz.

Araştırma Etkinliği

Yaşadığın yerdeki dinî kurumların dinî ve seküler rollerini belirle. Bulguların dinî kurumların önemine mi yoksa sekülerleşmenin boyutlarına mı daha çok işaret etmektedir?

İngiltere'de İslam'ın öneminin artmasının ana nedeni, Müslümanların 1960'larda ve 1970'lerde Hindistan alt-kıtasından ve Afrika bölgelerinden İngiltere'ye yaptıkları göçlerdir. Din, yabancı yeni bir çevrede toplu bir şekilde yaşamlarını sürdürme ve geliştirme anlamında bu göçmenler için hep önemli olmuştur. Bunun sonuçlarından birisi de İngiltere'deki göçmen çocukların, ebeveynlerinin dinî bağlılıklarını devam ettirmeye cesaretli olmalarıdır.

Sosyologlar, İngiltere'deki İslam gibi, gelişmekte olan dinleri sekülerleşme hakkındaki sosyolojik tartışmalarla nasıl bağlantı kurmalıdır? Biz bir bakıma Anglikanizm ve Metodizm'deki düşüşü İslam'daki artışla denkleştirebilir ve bütün dengeleri hesaba katarak bizim geçmişteki kadar dindar olduğumuzu söyleyebilir miyiz? Sekülerleşme tezini destekleyenler bu soruya "hayır" şeklinde cevap vereceklerdir: İslam'ın öneminin yükselişinde özel nedenler vardır ve aslında dinde genel bir gerileme yaşanmaktadır. Bruce'un ortaya koyduğu gibi:

> "Yalnızca halen dinî dünya-görüşünün etkili olduğu yerlerde, insanlar sosyal çıkmazlara dinî çareler aramakta ya da bu çarelerden etkilenmektedirler. Kültürel savunma ve kültürel değişim dini anlamlı kılabilir; fakat bunlar seküler olanın dışına çıkan dinî bir toplum oluşturmayacaktır." [Bruce, 1996, s. 125]

Bruce'a göre, yalnızca insanlar dünyaya dinî bir gözle baktıkları zaman, sözgelimi göçün sıkıntılarıyla baş edebilmeleri noktasında din onlara yardımcı olabilir. Sekizinci bölümde de göreceğimiz gibi karmaşık, modern bir dünyada hangi türden olursa olsun "dinî dünya-görüşüne" karşı meydan okunmakta ve onun kuyusu kazılmaktadır.

Amerika Birleşik Devletleri'nde Din

ABD'deki dinin rolü, modernite ve sekülerleşme hakkındaki sosyolojik tartışmalarda pek çok açıdan merkezi önem arzetmektedir. İlki, ABD en modern toplumdur. İkincisi, olağanüstü etnik çeşitlilikten oluşmuş bir toplumdur: Yerli insanlar, Afrikalı, Karayipli, Çinli, İngiliz, İrlandalı, İtalyan, Latin, Amerikan, Polonyalı vs... Üçüncüsü, ABD'nin inşası, din ile devlet arasında katı bir ayrımı dayatır: Monarşinin Hıristiyan inancının savunucusu olduğu İngiltere'den farklı olarak ABD'de devletin başındaki kişi, yani Başkan, böyle bir rolden engellenmiştir. Dördüncüsü, ABD, Batı Avrupa'ya nazaran dinin çok daha önemli göründüğü bir toplumdur. Beşincisi, ABD'deki politik yaşamın güçlü bir dinî bileşeni vardır. Altıncısı, ABD'deki dinî kurumlar oldukça moderndir; sözgelimi pek çok dinî grup değişimin ana unsuru olarak televizyonu kullanmaktadırlar.

Evrim ve Yaratılış

ABD'deki dinî inancın önemi, sözgelimi Darwin'in evrim teorisiyle ilgili görüşler tarafından ölçümlenebilir. Butler Yasası[5] Hıristiyan İncil'inde verilen yaratılışla ilgili bilgilerle çeliştiğinden dolayı devlet-temelli okullarda evrim teorisinin öğretilmesini yasakladı. Yasa 1967 yılına kadar yürürlükten kaldırılmadı. Şimdi bile pek çok devlette evrim kesin deneysel bir gerçeklik olarak değil de yalnızca bir teori olarak öğretilebilmektedir. Pek çok insana göre din bilimden önce gelmektedir ve yaratılışla ilgili İncil'de geçen bilgilere harfî harfine doğru olarak inanılır.

[5] Butler Yasası ABD'nin doğu eyaletlerinden birisi olan Tennessee'de 1925 yılında özel okullarda evrim teorisinin anlatılmasını yasaklayan bir kanundur. 1944'de de İngiltere'de orta dereceli okullarda "Eğitim Kanunu" ismiyle yürürlüğe konulmuştur. *(ç.n)*

Bütün bu şeyler dinin sosyal önemi hakkında bizlere ne anlatmaktadır? Bunlar sekülerleşme tezi hakkındaki görüşlerimizi nasıl etkileyebilir? Bu konuda üç meseleyi inceleyeceğiz:

❖ "Televanjelizm"in önemi.

❖ Televanjelizmin Amerikan politikasındaki siyasi önemiyle ilgili, bir başka deyişle, Hıristiyan Sağ konusundaki tartışmalar.

❖ Yinger (1957), Bellah (1970, 1975) ve diğer sosyologların "yurttaşlık dini" ya da "sivil din" şeklinde yaptıkları isimlendirmelerin gelişimi.

Televanjelizm

Kitle iletişim araçları, ABD'deki dinin önemli bir parçası haline geldi. Bu önem radyodaki günlük ayinler ve televizyondaki Pazar ayinleri aracılığıyla İngiltere'de bir tür medya dininin ortaya çıkmasıyla daha ileri bir boyut kazandı. Bunun iyi bir örneği Pat Robertson'un Hıristiyan Haber Ağı / CBN (Christian Broadcasting Network) (bkz. Bruce, 1990). CBN, yedi gün yirmi dört saat programlarını Amerikalıların evlerine ulaştırmak için uydu ve kablo teknolojilerini kullanıyor. CBN'nin gelirlerinin bir kısmı (kredi kartı hibesinde bulunan) izleyicilerinden sağlanmakta iken, diğer bir kısmı da ağındaki reklâmların gelirlerinden elde edilmektedir.

CBN izleyicilerine bir dinî servisten çok daha fazlasını sunmaktadır. Sözgelimi insanlara bir dizi problemler hakkında danışmanlık hizmeti yürütmektedir. Birisi bir bağışta bulunduğu zaman, sistem ona gelişmiş bir kelime-işlemci yazılımının kullanıldığı ve sadece kişinin kendisinin görebileceği şeklinde tasarlanmış bir teşekkür mektubu mahiyetinde mail göndermektedir. Para bağışında bulunan kişilerin bütün bilgileri hesaplanmakta ve düzenli şekilde güncellenmektedir.

Bu tarz bir **televanjelizm** organize eden kiliseler medya dışında da hizmetler sunmaktadır. Evanjelist Oral Roberts bir üniversite kurdu. Jerry Falwell tarafından kurulan The Thomas Road Bap-

tist Kilisesi ise evli olmayan anneler için bakımevleri yapmakta ve yaşlı kilise üyelerine de huzurevi sağlamaktadır. Bu kilisenin üniversitesi olan Liberty Üniversitesi ise insanları Evanjelizm yolunda eğiten, yani onları inandıkları dinlerinden gerçek din olduğunu düşündükleri kendi dinlerine döndürmeye çalışan birtakım fakültelere ve kiliselere sahiptir.

Dinî yayın ağının mesajı muhafazakârdır ve genelde sosyologların **fundamentalizm** şeklinde isimlendirdikleri öğeleri, özelde ise Hıristiyan İncil'inin hem literal olarak doğru olduğu ve hem de bir insanın gündelik hayatında nasıl yaşaması gerektiğine yönelik bir rehber olduğu fikrini bünyesinde barındırır. Bu yayınlar aynı zamanda kürtaj karşıtı duruş ve "gereğinden fazla devletin" kötü olduğu izlenimini verme gibi birtakım etik ve politik mesajlar da içerir.

Sosyologlar televanjelizmin etkilerini tartışmaktadırlar. Amerika'da televanjelizm hizmeti sunan gerçekten büyük çapta muhafazakâr Hıristiyanlar var mıdır yoksa televanjelizmin kendisi mi önemli oranda muhafazakâr Hıristiyanlar üretmektedir? Bruce sonuç anlamında şunları söyler:

> "Bütün izleyiciler içerisinde dinî televizyon kanallarını izleyenler oldukça önemli miktardadır (televizyon izleyen toplam nüfusun belki de yüzde sekizi) ve dini televizyon kanallarını/programlarını izleme, halen Amerikalıların küçük bir kısmının nadiren yerine getirdiği bir aktivitedir. Yani televanjelizmin çoğu, çok fazla sayıda olmayan insanlar tarafından tüketilmektedir. Hatta (izleyenler içerisinde de) çok daha az bir kısmı mali destek vermektedir. Çok geniş muhafazakâr bir Protestan muhitin var olmasından ötürü televanjelizm ölür; başka gideceği bir yer yoktur." [Bruce, 1990, ss. 233-234]

Televanjelizm hakkındaki tartışmalar iki önemli meseleyi beslemektedir. İlki, sosyologların televanjelizmin önemini kolaylıkla gerektiğinden daha fazla değer verebilmeleri ve genel anlamda kitle iletişim araçlarının önemine de basitçe gereğinden daha fazla vurgu yapmaya meyilli olabilmeleridir. Birçok medya sosyolojisi,

kitle iletişim araçlarının etkilerinden birinin insanları manipüle edebileceğine yönelik korkudan doğmaktadır.

Kitle iletişim araçlarının manipüle edici görünümü

Kitle iletişim araçlarının insanları manipüle etme gücüne sahip olduğuna yönelik korkuların merkezi, Almanya'daki Nazi partisinin 1930'lar ve 1940'lar boyunca insanları basın ve radyo yayınları aracılığıyla etkileme yoluna dayanır. Kitle iletişim araçlarının manipüle edici gücü ile ilgili ortaya atılan bütün teorilerdeki ana problem, gerçekte izleyicilerin, aldıkları bilgileri analiz eden farklı gruplardan insanlardan oluşmalarına ve bundan dolayı da manipüle edilmeleri oldukça zor görünmesine rağmen, bu izleyicilerin tecrit edilmiş bireylerden oluştuğu varsayımıdır. Buna ilave olarak, bu türden bir bakış izleyicinin yeteri şekilde zeki olmadığını ya da söylenen şeyleri değerlendirmekten aciz olduğunu da ima eder.

İkincisi, sosyologlar, özel reklâm, doğrudan mail, büyük-ölçekli bürokrasiler gibi dinî olmayan kurumların pek çok yapısını ve stratejisini kopya etmeleri gibi televanjelizmin birtakım ilginç özelliklerini kolay bir şekilde ıskalayabilmektedirler. Modern endüstri toplumlarının tipik bir özelliği olan büyük kurumlar, televanjelistlerin kendi mesajlarının taslağını da temin etmektedir.

Hıristiyan Sağ

ABD'deki dinî internet ağlarının çoğunun politik olarak sağkanattan ve muhafazakâr –kürtaj karşıtı, evli olmayan kadınlara karşı, Federal hükümete karşı, Cumhuriyetçi, aile yanlısı– olduklarını rahatlıkla görmekteyiz. Ancak, onların siyasal etkilerinin boyutları sorgulanabilir. Bruce'un (1990), ortada zaten tutucu bir çevrenin bulunmasından dolayı televanjelizmin öleceğini düşünmesi, **Hıristiyan Sağ**'ın siyasal etkinliklerini onaylar mı? Aslında bu soruya verilecek cevap oldukça basit. Hıristiyan Sağ üyeleri bir azınlık durumundadır. Her ne kadar çoğu bazı ortak fikirlere –

geleneksel aileyi destekleme gibi– sahip olsalar da, genel olarak yaşadıkları bölge, eğitim, meslek ya da benzeri açılardan farklılaşmaktadırlar. Onlar genel politik arzularla uyumlu bir görünüm oluşturmamaktadırlar. Doğrusu, Bruce'un (1990) işaret ettiği gibi, dinî yayınları izleyen pek çok insan televanjelistlerin siyasi ofis/büro elde etme girişimlerini onaylamamaktadır. Onlar ateşli bir şekilde dindar olsalar da, izleyicilerin çoğu halen din ile devletin kurumsal ayrılığını kabul etme görünümündedirler. Bundan dolayı da uyumlu bir siyasal hareket yoktur: Dinî televizyonları izleyen insanların çoğu bunu kendi evlerinde yapmakta, dine bir aile olayı gözüyle bakmakta ve dinlerini kendi iş yaşamlarına ya da politikalarına dahil etmemektedirler. Dinin özel alana bu meydan okuyuşu, kendi içerisinde sekülerleşmenin bir işareti olabilir.

Sivil din

Herberg'e (1983) göre, ABD'deki din konusunda en önemli etki, olağanüstü çeşitlilikteki dinî geleneklerin, dünyanın her tarafından gelen göçmenler tarafından ülkeye getirilmesi olmuştur. Herberg'in **etnik kiliseler** –sözgelimi İsveç, Almanya, İngiltere ya da bunun gibi yerlerdeki Protestanlara hizmet eden farklı dinî kurumların çeşitlilik arzetmesi– olarak adlandırdığı kiliseler, ilk nesil göçmenlere göçmen statüsüyle ve Amerikan vatandaşı olma süreciyle başa çıkmalarına imkân verdi. Sonrasında gelen nesillerde ise etnik kiliseler daha az önemli hale geldi; bunun yerine din, genel, mezhepsel olmayan bir bağlamda daha önemli oldu. Herberg'in *Protestan, Katolik, Yahudi* başlıklı kitabı (1983), kendisinin işaret etmeye çalıştığı noktayı göstermektedir: Dindar olmamak, Amerikalı olmamaktır. ABD'nin kültürel ve siyasal çevresinin bir bölümü, "Amerikalı olmayı" ve hatta genel bir dinî kültürün parçası olmayı gerektirir. Bu da ne dinî ibadetlere katılmanın ne de güçlü dinî inançlara sahip olmanın zorunlu olduğu anlamına gelir.

Bu genel dinî ortam -sosyal hayata etkisi olan belirsiz bir dinî arkaplan anlamında- Bellah ve diğerleri tarafından **vatandaşlık dini** ya da **sivil din** şeklinde isimlendirdikleri tartışmalarda ele alınmaktadır. İngiltere ve ABD'yi inceleyen Bellah (1970), İngiliz taç giyme törenini inceleyen Shils ve Young (1953) ve eski Sovyetler Birliğini inceleyen Lane (1981), hepsi sivil dinin önemli olduğunu iddia etmektedirler.

Sivil dini tanımlama

Sivil din, ait olma, sosyal dayanışma, genelde dinle ve kutsalla ilişkili duyulan huşu gibi bazı anlamlar temin eden birtakım seküler semboller ve ritüellerdir. Yakın zamana kadar, Lenin'in Moskova'daki türbesinin önemi, sivil dinin gücünün açık bir yansımasıydı. Benzer şekilde ABD'de, George Washington ve Abraham Lincoln gibi kahraman figürler, etnik ve ırksal çeşitliliklerle dolu bir toplumda dahi bir sosyal bağlılık ölçüsü oluşturma gücüyle birlikte mitsel bir önem rolü de üstlendi. (Johnson, 1995, s. 36)

Bellah'a (1970) göre, Johnson (1995) tarafından tanımlanan kutsal sembol türleri, dayanışmayı ve birçok farklı kültürden ve orijinden oluşan toplumun bütünlüğünü sağlamaktadır. Onların kutsal önemi bu sembolleri benzer hale getirir ve dinin fonksiyonlarını yerine getirir. Ancak Bellah bu sivil dinlerin bile düşüşte olduğunu iddia eder:

> "Genel bir ahlakî ve dinî anlayış erozyonu var. Kişisel memnuniyetleri, başkalarına karşı getirilmesi zorunlu olan yükümlülüklerin üzerine çıkarma temayülü, toplumun kurulu sosyal, ekonomik ve siyasal kurumları hakkındaki derinleşmiş bir kinizmle ilişkilidir." [Bellah, 1975, s. X]

Bellah ilk başlarda sivil dinleri eski dönemlerde geleneksel dinlerin sağladığı uyum tarzlarını tedarik ettiği şeklinde görmesine rağmen, daha sonraları sivil dinlerin bunu çok ama çok az şekilde yerine getirebildiğini öne sürdü. Bellah sivil dinlerin insanları etnik ve ırksal çizgilerde bölme potansiyelinden bahsetmedi. Çoğu

kutsal figür –başkanlar sözgelimi– beyaz, erkek ve Protestandırlar. Martin Luther gibi diğer kutsal figürler ise bazı insanlara ve onlar gibi olmayanlara bir rol model sunmaktadırlar.

Shils ve Young (1953), II. Elizabeth'in taç giyme töreniyle ilgili çalışmalarında, İngiliz kraliyetini kuşatan ritüellerin de sivil dinin örnekleri olduğunu iddia ederler. Taç giyme töreni, basitçe dinî bir binada yer almaktan ve kraliyet ile İngiltere Kilisesi arasındaki ilişkiyi sembolize etmekten çok daha fazlasıydı. Tören aynı zamanda ulusal bir birliğe de işaret etmişti: Çok fazla kişi tarafından izlenen ve dinlenen bir ritüel olması bakımından, çoğu dindar olmayan insanları birleştirme hislerini uyandırdı. Buna ilave olarak, dindar olanların çoğu da Hıristiyan değildi. Bellah'ın örnekleriyle birlikte düşünüldüğünde kraliyet ritüelleri, potansiyel olarak parçalara ayrılmış bir toplumdaki sosyal dayanışmayı tesis eden sivil dinlerdir.

ABD'deki din ve sivil din hakkında şimdiye kadar yaptığımız bütün bu tartışmalar, sekülerleşme tartışmalarıyla nasıl ilintilendirilebilir? Her şeyi hesaba katarak, televanjelizmin bir azınlık ilgisi şeklinde göründüğünü ve ABD'deki dinî inancın, basit bir şekilde iyi bir vatandaş olmaya indirgendiğini söylemek mümkündür. Eğer biz Herberg, Bellah ve Bruce'a katılıyorsak, o zaman ABD'deki dinin sekülerleşme tezini geçersiz kılmadığını söylememiz gerekecektir. Doğrusu, dinin inanç marketlerine girmesi, modern medya ve bilgisayar teknolojisinde kullanılışı, ticaret metotlarının benimsenmesinde yer alışı, dinin sekülerleşmesine işaret edebilir.

Dinî ve diğer fundamentalizmler

Sosyologlar dinî fundamentalizmin gelişimiyle de ilgili olmuşlardır. Dinî fundamentalizm, bizim, dinin daha önemli olduğu, gündelik hayatta daha etkin rol aldığı, ahlakî problemlere ve doğru-yanlış sorgulamalarına kesin cevaplar sunan zamana dönmeye

ihtiyaç duyduğumuzu iddia eden bir tür dinî pratik ve inanç formudur.

Fundamentalizmi kalıp yargı haline getirme

Fundamentalizmin içeriğinde güçlü popüler bir imaj vardır, sözgelimi kitle iletişim araçlarında genel anlamda İslamî fundamentalizm, özel anlamda ise İran'daki İslami fundamentalizm ile ilgili yer alan betimlemeler. Bu kalıplaşmış yargının unsurları kolay bir şekilde belirlenebilir: Fundamentalistler fanatik, şiddet yanlısı, anti-demokratiktirler ve modern dünyanın dışında varolurlar. Fundamentalizm, Salman Rüşdi'nin çalışmasındaki gibi, bulunduğu ülkelerin dışını da yargılama hakkına sahip olduğunu iddia etmesinden dolayı tehlikelidir. Aşağıda da göreceğimiz gibi, fundamentalizm ile ilgili bu kalıp yargı oldukça kusurludur. Bu yargı, Batılıların diğer kültürleri nasıl düşünüp kafalarında canlandırdıklarının, yani Oryantalizmin bir örneğidir.

Gerçekte ise fundamentalizm potansiyeli, hepsinde olmasa da, dinlerin çoğunda var olur ve pek çok siyasal hareketin bir parçasını oluşturur. -Popüler resimlerde sık sık vurgulanmaya çalışıldığı gibi- fundamentalizm modern öncesi toplumlarla kısıtlanamaz. Aslında, Davie'nin de iddia ettiği gibi, fundamentalizm modern bir fenomendir:

> "İki kritik nokta aniden göze çarpmaktadır: Olmazsa olmaz doğruların varlığı ve onların yirminci yüzyıl gerçekliklerine uyarlanması. Her iki unsurun da var olmasına ihtiyaç vardır: Fundamentalizm kelimesi normalde ne dinin modern dünya tarafından bozulmayan geleneksel unsurlarını tanımlamak için kullanılmalı ne de yeni fikirlerin oluşumu anlamına gelmelidir. Tam aksine fundamentalizm kelimesi, genişleyen global bir ekonominin ve bunun sosyal, siyasal ve ideolojik hayattaki etkilerinin baskısından son derece huzursuz edilen şartlar içerisindeki olmazsa olmaz doğruların yeniden onaylanmasını çağrıştırır." [Davie, 1995, ss. 2-3]

Araştırma ve Değerlendirme Etkinliği

Bir tane fundamentalist dinî hareket, bir tane de fundamentalist politik hareket belirle. İkisi arasındaki temel farklar nelerdir?

Fundamentalist hareketler genel olarak içerisinde birtakım unsurları barındırır. Bunlar:

- ❖ Geleneği yerle bir eden modernitenin gücü karşısında geleneğe yeniden dönüş çağrısında bulunur.
- ❖ Görecelik ve belirsizlik karşısında mutlak olana yeniden dönüş çağrısı yapar.
- ❖ Toplulukların çöküşü karşısında topluluğa yeniden dönüş çağrısında bulunur,
- ❖ Siyasetin kutsallaştırılmasına sık sık çağrıda bulunur.
- ❖ Genelde bu unsurlara imkân tanıyacak radikal değişimlerin bir anda olabileceğine inanırlar.
- ❖ Güçlü derecedeki bir birliktelik ile karakterize edilirler ve üyeleri genel anlamda popüler olan siyasal partileri destekleyen insanlardan daha adanmış ve daha ateşli görünürler.

Geleneğe dönüş

Fundamentalistler, yapıp-edilen şeylerin geleneksel şekillerinin yıkılmasının –özel anlamda dindeki ve dinî değerlerdeki gerilemenin–, egoizmin, bir şekle ya da diğerine olan bağımlılığın, şiddetin ve eğitimdeki başarısızlığın da içerisinde olduğu bir dizi sosyal probleme yol açtığına inanırlar. Bu problemlerin çözümü ise yapıp-edilen şeylerin geleneksel formlarına dönüştedir. İngiltere özelinde ise bu tarz bir geleneğe dönüş sıklıkla muhafazakâr kimliğiyle bilinen Viktoryan değerlerine dönüş çağrısıyla isimlendirilir.

Sosyologlar açısından elbette ki geleneksel değerlerin kendisinin sorunlu olduğu açıktır. Sözgelimi Viktoryan standardındaki cinsel ahlak, erkeklere göre kadınlar için daha baskıcıdır. Üstelik,

fundamentalistlerin yansıttığı geçmişin gerçekten kesin olduğu imajı da açık olmaktan uzaktır.

Geleneği icat etme

Fundamentalist hareketlerin üyeleri, çoğunlukla tarihlerini günümüzde tekrarlayarak vakit geçirirler. Sözgelimi beyazların torunları olan Afrikalılar, yani Güney Amerika'daki Hollandalı göçmenler, 18. ve 19. yüzyıllarda gerçekleşmiş olan -savaşlar ya da siyasi zaferler gibi- önemli tarihsel olayları yeniden canlandırırlar. Bu açıdan onlar bir gelenek icat etmekte ve bu geleneği, günümüzde yapıp-edilen şeyleri -Güney Afrika örneğinde, siyahî bir çoğunluğun yaptığı siyasal bir yönetim- yanlış olarak algıladıklarına dair bir dikkat çekme malzemesi olarak kullanmaktadırlar. Sekizinci bölümde Kuzey İrlanda'daki din sözgelimii ele alırken önemli tarihsel olayların rolüne ve insanların bunları nasıl kutladıklarına yer vereceğiz.

Mutlaklığa dönüş

Hayatımızın çoğunu rölativizm karakterize etmektedir. Bireysellik arttıkça neler yapmamız gerektiği konusunda daha fazla seçimlere sahibiz. Problemlere verebileceğimiz çok daha az basit cevaplar kaldı ve mesela "kürtaj kabul edilebilir bir şey mi?" gibi sorulara verilen cevaplar konusunda da bir uzlaşı söz konusu değil. "Aile hâlâ önemliliğini devam ettiriyor mu?" "Çocuklarımızı nasıl eğitmeliyiz?" Fundamentalistin yapıp-edilen şeylerin geleneksel şekillerine dönme arzusunun bir kısmını, aslında mutlak olana dönüş oluşturur. Bazı durumlarda bu kesinlik dinî inanç üzerinde temellenmiştir: ABD'deki Hıristiyan Sağ (muhafazakâr kanat) kürtaja karşıdır ve Hindistan'da politik bir resmiyet elde eden Hindu fundamentalistler de Hindu inancının mutlaklıklarına dönmek gerektiğini iddia etmektedirler.

Modern dünya daha küresel bir hal aldıkça, ulusal ve yerel meseleler kayboluyor görüntüsü oluştukça, –uçsuz bucaksız bir ekonomik gelişme olanakları, bilimin değeri gibi– bazı mutlaklık kaynaklarının kendisi eleştirilmiştir. Beck (1992) ve diğer sosyologlar, bizim gittikçe artan bir şekilde, risk ve tehlike derecesini önemli ölçüde hisseden insanların gittikçe arttığı bir risk toplumunda yaşıyor olduğumuzu iddia etmektedirler. Fundamentalizm, büyük çaptaki risk ve belirsizliğe karşılık olarak kesinlik sağlamaktadır.

Topluluğa dönüş

Modern dünyada hissedilen kesinlik eksikliğinin göstergeleri, fundamentalistler tarafından, bireylerin küçük bir insan grubuyla yüzyüze iletişim imkânına sahip olduğu toplulukların çöküşüyle kısmen belirlendi. Fundamentalistler, yalnızca bu tür topluluklara dönülerek geleneğin ve kesinliğin yeniden inşa edileceğini ve –suç, şiddet gibi– modern dünyanın anonimliğiyle ilişkili olan problemlerin çözüleceğini vurgularlar.

Benedict Anderson'un (1983) önerdiği gibi, aslında bu tür topluluklar hayalidir. Bu topluluklar geçmişteki mitlere –sözgelimi bu topluluk hayatının gerçekten daha iyi olduğu gibi– ve nostalji formları üzerine temellenir. Geçmişteki mitler ile ilgili sık sık unutulan şey ise, topluluk hayatının –sözgelimi 16. yüzyıldaki İngiltere– ölüm oranlarının yüksekliği ve kişiye özel yaşamın önemsizliği yanında genelde tehlikeli olduğudur.

Politikanın kutsanması

Hem İran'daki İslamî fundamentalizm ve hem de ABD'deki Hıristiyan fundamentalizmi, dinin siyasette önemli bir rol oynaması gerektiğini, dinî değerlerin politik kararları yönlendirmesi gerektiğini ve devletin de buna göre kendisini düzenlemesi gerektiğini iddia ederler. Bruce (1990) ve Davie'nin (1995) ileri sürdüğü gibi,

bunun ABD'de hakikaten gerçekleştiği meselesi şüphe götürmektedir. İran örneği ise ABD'ye göre biraz daha karmaşık bir durum arzeder. Sözgelimi dinî kurallar, orada, insanların gündelik hayatlarını yaşama şekillerine ve politik kararların alınmasına etki etmektedir. Ancak, dinî emirler faizin zıddına olmasına rağmen, küresel para ve borsanın bir parçası olan İran'ın başkenti Tahran'da döviz sermayesi mevcuttur.

Bu mesele, dördüncü ve beşinci bölümlerde yaptığımız dini sektler tartışmalarımızla da ilgilidir. Bir sekt dünyanın hemen her tarafıyla irtibat kurmak zorunda olduğu bir zamanda mesajındaki saflığını nasıl koruyabilir? Aynı soru büyük-çaplı devlet dinleri (sözgelimi İran'daki İslam) ve siyasal hareketler (sözgelimi gelişmekte olan ülkelerdeki komünist partiler) için de sorulabilir. Bir kuruluş, iki muhtemel stratejiyi benimseyebilir: Ya orijinal mesaja sadık kalacak ve bundan dolayı daha sınırlı potansiyel desteğe sahip olacak ya da mesajı uyarlayacak ve desteği artıracak. Bu stratejilerin her ikisi de hareket içerisinde mezhepsel bir parçalanmaya sebebiyet verme potansiyeline sahiptir: Genelde, orijinal mesaja sadık kalmak isteyenler, uzlaşı iddia edenlerden ayrılırlar.

Radikal değişim(ler)in öncelikli beklentisi

Geleneğe, mutlaklığa ve topluluğa dönmekle ilinti kurarak, toplumun, içerisinde destekçilerinin merkezi bir rol oynayacağı topluma anî ve radikal dönüşümünü sağlamak, birtakım fundamentalist hareketlerin temel karakteristik özelliklerindendir. Bu konuya onuncu bölümde tekrar değineceğiz.

Üyeler arasındaki güçlü sözleşme ve adanmışlık

Fundamentalist bir hareket, yüksek oranda bir sözleşme eğilimine sahiptir. Genel olarak üyeler, ana akım hareketleri destekleyen insanlara nazaran daha adanmış ve daha coşkulu görünürler. Bu, kendi mesajıyla ilgili olarak, hareketin mutlaklığının ve sıkça

görülen başkalarını kendi düşüncelerine döndürme arzusunun bir sonucudur.

Fundamentalist hareketlerin ateşli savunucuları, kitle iletişim araçlarındaki olumsuz betimlemelerin önemli bir parçasını oluşturur. Bunlar, sözgelimi ilerleyen sayfalarda tartışılacak olan İslamî fundamentalizmin medyadaki görüntülerinin ve yine sözgelimi hayvan hakları gibi kampanyalar yürüten bazı gruplara yönelik medya tutumunun bir parçasıdır.

Sosyolojik tartışmaların denge noktası, fundamentalist hareketleri, modernitenin rölativizm, bireyselcilik, bürokrasi ve buna benzer getirmiş olduğu değişimlere karşı bir tepki şeklinde görmektir. Aslında onlar, sekülerleşme sürecinin gerçekleşmediğine kanıt olmaktan daha ziyade sekülerleşmeye cevap niteliğindedirler.

Fundamentalizmin meydan okuyuşu

Fundamentalizmi açıklamak, aslında, sosyologlara özel bir meydan okuma niteliği taşır. Davie meseleyi şu şekilde tasvir eder:

> "Fundamentalizm çalışmak, sosyologda çok özel yeteneklerin bulunmasını gerektirir. Bir kere her şeyden önce, anlama ve empati kurma algısını gerektirir: Yüzyıllar içerisinde temellenen inanç ve pratik kalıpları, hangi şartlar altında saldırıya uğramıştır? Üstelik böyle bir konuda çalışmak, sosyologun kendi görüşlerinin dışındaki dünya görüşlerine oldukça duyarlı bir şekilde yaklaşabilmesini gerektirir. Burası, diğer dünya inançları hakkındaki az bilginin, zaman zaman tehlikeli olabileceği sosyolojik bir çalışma alanıdır." [Davie, 1995, s. 3]

Sosyologlar, diğer insanların yaşam şekillerine yaklaşırken, rölativistler gibi olmaya çalışmalıdırlar: Diğer toplumların, kendi toplumları bağlamında nasıl işlediğini incelemelidirler.

Evanjelizm ve Ekümenikalizm

Araştırma Etkinliği

Evanjelik olan ve olmayan dinlerin temel özellikleri nelerdir?

Pek çok din, insanları kendi inanç sistemine döndürmeye çalışır ki, buna **evanjelizm** denir. Hem İslam dini hem de Hıristiyanlığın bazı formları evanjeliktir ya da evanjelik olmaktadır. Ancak, farklı dinî geleneklerden olan insanları bir araya getirmeye çalışan oluşumlar da vardır ki, **ekümenikalizm** ile kastedilen şey de budur. Evanjelizm ile ekümenikalizm arasındaki bu farklılık, dördüncü bölümde yer verdiğimiz dinî kurumlarla ilgili tartışmalarla da bağıntılı olabilir. Sosyologların **kilise** olarak tanımladığı dinî kurum şekli, gerçekliğin tekeli olduğunu iddia etmeye yatkındır. Aslında bu, diğer dinî kurumlara yönelik görece bir düşmanlık ve mesafeli bir tutum anlamına gelir ve sonuç olarak evanjelize olmanın peşindedir. Diğer taraftan zümreler ise, her birinin bir şeyler sunduğu farklı dinî geleneklerin varlığını tanır; bu da ekümenik bir duruş anlamına gelir.

Bibby (1974, 1990) ve Bruce'un (1990) da dahil olduğu birtakım sosyologlar, evanjelizm ve ekümenikalizmin önemini, dinî kurumlar bağlamında ve onların daha geniş çaplı sosyal dünyayla nasıl ilişki kurduğu çerçevesinde tartışmışlardır. Onların asıl argümanları oldukça dolambaçsızdır: Dinî kurumlar gitgide mezhepsel bir form aldıkça, evanjelik hareketler sosyal anlamda daha önemli hale gelecektir. Aslında bu, pek çok açıdan, olup bitenlerin basitleştirilmesinden ibarettir. Daha mezhepsel kuruluşların cemaatleri düşüşe geçmesine rağmen, Avustralya, ABD, İskoçya, Latin Amerika gibi çok geniş bir çeşitliğe sahip ülkelerdeki evanjelik hareketler, cemaat olma durumlarını devam ettirmişlerdir. Evanjelik hareketlere yönelik güçlendirme süreçleri farklıdır: Üyeler, zaten önceden dindar olan insanlar arasından gelir ve onların çoğu mezheplerin daha liberal ve açık-ufuklu görüşlerini reddederler. Yalnızca küçük bir orandaki –yüzde yirmi beşten daha az– insan, dinini değiştirmiştir. Dinini değiştirenlerin çoğu ise zaten evanjelik olan kişilerin çocuklarıdır.

Genel anlamda, bütün diğer dinler düşüşte olduğundan dolayı, evanjelikler, yalnızca dindar olan insanların büyük oranını teşkil ediyor görünmektedir. Bu bakımdan karmaşık küresel toplumdaki dinin rolüne bir reaksiyon izlenimi çerçevesinde Evanjelizm, bizim fundamentalist olarak isimlendirdiğimiz hareketlere oldukça yakın gözükmektedir.

Ekümenikalizm ise dinî kurumlardaki mezhepsel bir form olmaya yönelik baskın eğilimi temsil eder.

Sonuç

Altıncı ve yedinci bölümlerde sekülerleşme tezi değerlendirilmişti. Her ne kadar ABD'de ve Latin Amerika'daki pek çok toplumda din önemli olmaya devam etse de, dinin pratiğe dökülüş şeklinde, dinî inançların doğasında ve etkilerinde ve dinin sosyal öneminde önemli değişimler söz konusu olmuştur. Pek çok sosyolog bu değişimleri *sekülerleşme* olarak isimlendirmekte ve dinin, sekülerliğin daha baskın olduğu bir toplum içerisinde halen önemli olduğunu iddia etmektedir.

Deneme sorusu

Fundamentalizmin önemi, sekülerleşme sürecinin gereğinden fazla abartıldığına dair iddialara temel teşkil eder mi?

Kaynaklar ve İleri Okumalar

Anderson, B. (1983), Imagined Communities, London: Verso.

Beck, U. (1992), Risk Society, London: Sage.

Bellah, R. (1970), "Civil religion in America", in Beyond Belief: Essays in religion in a post-traditional world, New York: Harper and Row, ss. 168-189.

Bellah, R. (1975), The Broken Covenant: American civil religion in a time of trial, New York: Seabury Press.

Bibby, R. (1974)," Sources of religious involvement", Review of Religious Research, 15:71-9.

Bibby, R. (1990), Fragmented Gods, Toronto: Stoddart.

Bocock, R. and Thompson, K. (1985), Religion and Ideology, Manchester: Manchester University Press and Open University Press.

Bruce, S. (1990), Pray TV: Televangelism in America, London: Routledge.

Bruce, S. (1995), Religion in Modern Britain, Oxford: Oxford University Press.

Bruce, S. (1996), Religion in the Modern World: From cathedrals to cults, Oxford: Oxford University Press.

Chancy, D. (1983), "The symbolic mirror of ourselves: civil ritual in mass society", Media, Culture and Society, 5:2, ss. 119-135.

Davie, G. (1995), "Competing fundamentalisms", Sociology Review, 4:4, ss. 2-7.

Hamilton, M. B. (1995), The Sociology of Religion, London: Routledge.

Herberg, W. (1983), "Protestant, Catholic, Jew: An essay in American Religious Sociology, New York: Doubleday.

Johnson, A. G. (1995), A Blackwell Dictionary of Sociology, Oxford: Blackwell.

Lane, C. (1981), Rites and Rules: Ritual in Industrial society, the Soviet case, Cambridge: Cambridge University Press.

Shils, E. and Young, M. (1953), "The meaning of the Coronation", Sociological Review, 1-2, ss. 63-82.

Yinger, J. M. (1957), Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion, New York: Macmillan.

8
Din, Etnisite ve Etnik Kimlik

Anahtar terimler	Anahtar düşünürler
Etnisite	Ken Pryce
Etnik kimlik	Richard Jenkins
Etnik grup	Tariq Modood
Etnik azınlık grup	Richard Berthoud
Göç	Steve Bruce
Kültürel kimlik	Robert Ash
Asimilasyon	Ian Goldchild
	Grace Davie

Giriş

Yedinci bölümde dinin Amerika'da oynadığı role değindik; özellikle de farklı etnik gruplara özgü dinlerin, **göç** ve göçmen grupların yeni topluma uyumla baş etmelerinde temel katkıları üzerinde durduk. Bu bölümde din ve **etnisite** arasındaki bazı önemli ilişkilere; Britanya'da yaşayan Asyalılar ve Afro-Karayipliler arasında dinin rolüne ve Kuzey İrlanda'da din konusuna odaklanılacaktır. Britanya'daki etnik grupların büyük çeşitliliği ve bu değişik etnik gruplar için dinî mensubiyetin önemi ve anlamlılığına dikkat çekeceğiz.

Etnisite ve etnik gruplar

Etnisite

Sosyologlar etnisiteyi tartışmak için, aşağıda verildiği gibi bir dizi değişik terim kullanırlar;

- ❖ Etnik grup
- ❖ Etnik azınlık grup
- ❖ Azınlık etnik grup.

Bu terimler okumalarınızda sıklıkla aklınıza gelecektir ve çoğunlukla aynı şeyi tanımlamaktadır: Gruplar kültürel olarak tanımlanabilir ve diğerlerinden ayrılır. Bu bölümde **etnik grubu** kültürel olarak farklı olan gruplara; **etnik azınlık grubunu** bu tür grupların sayısal ve/veya siyasal ve kültürel açıdan azınlık durumunda olmaları durumuna işaret etmek için kullanacağız.

'Etnisite' ve 'etnik grup'la tam olarak neyi kastettiğimiz konusunda açık olmaya ihtiyaç vardır:

> "Bir etnik grup, üyeler arasında kültürel **kalıtım** yoluyla geçen ve kendilerini diğer topluluklardan ayıran önemli ortak özelliklere sahip bir **topluluk** olarak tanımlanır. 'Bizi', 'onlardan' ayıran bir sınır vardır ve bu ayrım muhtemelen bu sınırın her iki yanındakiler tarafından da bilinmektedir. Etnisite, fiziki görünüm, öznel kimlik saptaması (bir grup kendisini nasıl görüyor), kültürel ve dini mensubiyet, kalıpyargı ve sosyal dışlanma üzerine kurulu çok yönlü bir fenomendir." (Modood ve Berthoud, 1997, s. 13)

İngiltere'de etnik çeşitliliğin ölçülmesi

Etnik çeşitliliğin boyutları her on yılda bir yapılan nüfus sayımı yoluyla ortaya konur. Nüfus sayımı verileri Britanya'daki etnik çeşitliliğin resmini aşağıdaki şekilde ortaya koymaktadır:

Tablo: Britanya'da etnik çeşitlilik	
Etnik grup	**%**
Beyaz	94.5
Bütün etnik azınlıklar	5.49
Siyah karayipli	0.91
Siyah Afrikalı	0.39
Diğer siyahiler	0.33

Hindistanlı	1.53
Pakistanlı	0.87
Bengaldeşli	0.30
Çinli	0.29
Diğer-Asyalı	0.36
Diğer-diğer	0.53
Kaynak: Peach, 1996, s. 8.	

Etnik gruplarla etnik azınlık gruplarını birbirinden ayırt edebiliriz. Yukarıdaki istatistikte 'bütün etnik azınlıklar'ın %5,49'u bir dizi değişik etnik azınlık gruplarından oluşmaktadır. 'Azınlık' (1) sayısal olarak azınlıkta olan ve (2) ekonomik, siyasal ve kültürel açıdan değişik ayrımcılık formları nedeniyle azınlıkta bulunan gruplara işaret eder.

Bu nüfus sayımı verilerinde sosyologlara tam olarak katkı sağlayacak kanıtlar yoktur. Bu verilerde tanımlanan grupların çoğu gerçekte çok sayıda etnik alt-grupları içerir. Modood ve Berthoud'dan yapılan bu alıntı, bize, sözgelimi kültüre atıf yoluyla tanımlanan birçok etnisitenin beyaz gruba ait olduğunu hatırlatır: İrlandalı, Gallerli, İskoç, Polonyalı, Avustralyalı vs. Bu gruplar farklı dini mensubiyetler ve farklı dindarlık düzeylerine sahip olabilirler. Bunun önemini, az sonra bu bölümde Kuzey İrlanda'daki din tartışmalarını incelerken göreceğiz.

Bu beyaz grubun alt-gruplara ayrılması imkânı, sayımda tanımlanan diğer bütün gruplara da uygulanır. Siyah Karayipliler grubu kültür açısından türdeş değildir: Sözgelimi Jamaika'dan gelenlerin sahip oldukları kültürel öğeler Trinidadlılar'dan oldukça farklıdır. Benzer şekilde, Çinli nüfus arasında da kültürel farklılıklar vardır.

Bu nüfus sayımı verilerinde insanların sıklıkla kendi etnisite ve kültürlerini temel olarak tanımladıklarına dair bir referans yoktur. Sözgelimi Britanyalı ya da İngiliz olma fikri, pek çok grubun **etnik ve kültürel kimliğinin** önemli bir parçası olarak gözük-

mektedir; fakat bu 'Britanyalı' ya da 'İngiliz' kategorisi sayım verilerindeki farklı gruplardan insanları -beyaz Britanyalı, Karayipli Britanyalı, siyah Britanyalı, Hintli Britanyalı- ve farklı dinî mensubiyete sahip insanları içerebilir.

Her ne kadar etnisite konusundaki nüfus sayımı verileriyle ilgili bu zorlukları her zaman dikkate almak durumunda olsak da, bu tür etnik grupların, din ve etnisite arasındaki ilişki konusunda bazı önemli şeyler söylememize izin verecek bir tanımlamaya sahip olduklarını göreceğiz.

Din ve etnik çeşitlilik

Sayımdan alınan bu etnik veriler dinî mensubiyetin geniş örüntüleriyle ilişkilendirilebilir.

Tablo: Etnisite ve dinî mensubiyet	
Etnik grup	**Ana dinî mensubiyet**
Beyaz	Hıristiyan
Siyah Karayipli	Hıristiyan
Siyah Afrikalı	Hıristiyan; Müslüman
Hintli	Hindu; Müslüman; Sih
Pakistanlı	Müslüman
Bangladeşli	Müslüman; Hindu
Çinli	Budist; Konfüçyüsçü; Taoist

1991 nüfus sayımından alınan bu veriler, Britanya'nın etnisite açısından sahip olduğu çeşitliliği göstermektedir: Farklı dinî mensubiyetlere sahip bir dizi geniş bir etnik grup vardır ve bu sayımda tanımlanandan çok daha fazla etnik gruplar mevcuttur. Şimdi, insanların etnik gruplar olarak kendilerini ifade etme konusunda dinin oynadığı role bir göz atabiliriz. Bu bakış, Modood ve Berthoud'un (1997) etnisite konusundaki 1991 yılındaki sayım verilerinin analizine dayanmaktadır.

Modood ve Berthoud'un görüşlerinin birleştirerek etnisitenin şu iki öğeyi içerdiğini söyleyebiliriz:

❖ Öznel kimlik saptaması: Ben ve grubum hangi etnisite ile tanımlanır?

❖ Dinî kimlik saptaması: Din, ne dereceye kadar etnisitenin kurulmasında yardımcı olur?

Etnik azınlık gruplar arasında dinî mensubiyetle ilgili söylenebilecek birtakım genel hususlar vardır; yani, bu insanlar sayımda beyaz-olmayanlar olarak nüfusun %5.49'unu oluşturmaktadır. Birincisi, dinî mensubiyetlerini ölçmek için seçtiğimiz etnik azınlık grupların çoğu, çoğunluktaki popülasyondan daha dindardır. Aşağıdaki tablo, katılımcıların dinî mensubiyetlerini tespite yönelik Britanya'da yürütülen biranket çalışmasının sonuçlarını göstermektedir: Tabloda birinci sütunda çoğunluk beyaz gruptan insanların, diğer sütunlarda ise etnik azınlık gruptakilerin cevapları yer almaktadır. Cevaplar yüzdeler şeklinde verilmiştir.

Tablo: Dinî mensubiyetin ölçümü

	Beyaz	İrlandalı	Karayipli	Hindistanlı	Afrika-Asyalı	Pakistanlı	Bengaldeşli	Çinli
Hiçbiri	31	14	28	5	2	2	1	58
Hindu	-	-	1	32	58	-	2	-
Sih	-	-	-	50	19	-	-	-
Müslüman	-	-	1	6	15	96	95	-
Hıristiyan	68	85	69	5	3	-	1	23
Diğer	1	1	3	2	3	2	1	19
Ağırlıklı sayı	2755	110	1567	1292	799	862	285	391
Ağırlıksız sayı	2746	119	1205	1273	728	1185	591	214

Kaynak: Modood ve Berthoud, 1997, s. 298

Yorumlama Etkinliği

Yukarıdaki tablodaki sayısal ifadeler, beyaz popülasyon ve etnik azınlık gruplar arasındaki dindarlık düzeyleri konusunda ne söylemektedir? Hangi gruplar yüksek ve düşük dindarlık düzeyine sahiptir?

İkincisi, Modood ve Berthoud bazı etnik azınlık gruplar arasında dinî mensubiyette cinsiyet farklılıklarının olduğunu gösterir. Sözgelimi Afrika-Karayipli kadınların %75'i dindar olduklarını söylerken, erkeklerin %66'dan daha az dindar oldukları görülmüştür. Üçüncüsü, yaşla ilgili farklılıklar da vardır. Etnik azınlık grupların bazı sektörlerinde yaşla birlikte dindarlıkta da bir düşüş gözlenmektedir.

Grace Davie, dinin çoğunlukla popülasyon için taşıdığı önemden etnik azınlık gruplar için çok daha önemli olmasının nedenlerini ana hatlarıyla şöyle açıklar:

> "(Dinî) inanç ve aidiyet açılarından azınlıklar daima çoğunlukta olanlardan farklı davranırlar. Çünkü kuşkusuz böyle bir topluluk üzerinde, onun azınlık statüsünden kaynaklanan belli baskılar vardır; bu, kaçınılmaz olarak kimlik, geleneğin sürdürülmesi ve grubun geleceği ile ilgili problemleri ortaya çıkaran bir statüdür. Genel toplum tarafından destek görmeyen ve sürekliliğini devam ettirmek için belli bir sorumluluk hisseden bu tür topluluklarda dinî pratiklere ilginin yüksek olması şaşırtıcı değildir." [Davie, 1994, s. 111]

Bu bakımdan, aşağıdaki nedenlerden dolayı azınlık grupların görece yüksek dindarlık düzeyleri ortaya koymaları beklenir:

❖ Asya ülkeleri örneğinde olduğu gibi, pek çok azınlık grup yüksek dindarlık düzeyine sahip olan toplumlardan gelmektedir.

❖ Bir dine bağlılığı devam ettirmek, yeni bir çevrede grup dayanışması için temel bir işlev görür.

❖ Dinî sadakati sürdürmek için çoğu kez güçlü bir aile baskısı vardır.

❖ Dinî sadakatı devam ettirmek, aynı zamanda dil, sanat, evlilik örüntüleri, yemek yapma vb. kültürel kimliğin diğer yönlerini de devam ettirmenin bir yoludur.

Güney Asya kökenli etnik azınlıklar arasında İslam, Hinduizm ve Sihizm

Nüfus sayımı verileri Britanya'daki Asyalı nüfusun Güney Asya kökenli, yani, Hint alt kıtasından olduğunu göstermektedir. Bu, daha çok basitleştirilmiş bir görüştür ve Asyalı göçlerin gerçek tarihini bilmemek anlamına gelir. Karayip adalarından gelme pek çok Güney Asyalı gruplar vardır. Daha da önemlisi, Asyalı nüfusun önemli bir kısmı bazı Doğu Afrika ülkelerinden (sözgelimi Uganda) gelmişti. İster Hindu ister Sih olsun, bu popülasyonun çoğu ekonomik ve politik nedenlerle 1960'lı yıllarda Britanya'ya göç etmişlerdir. Bu nedenle, 'Asyalı' terimi basitçe 'Hintli' ya da 'Pakistanlı'larla sınırlandırılmamalıdır. Göç yüzünden dağınık durumda bulunan birçok grupta olduğu gibi, bu insanlar da Asyalı kimliğini devam ettirerek farklı bölgelerde yaşamaktadırlar.

Yukarıdaki tabloda Güney Asya kökenli toplulukların, beyaz nüfusun çoğunluğuna oranla yüksek dindarlık düzeylerine sahip olduklarını gördük, sözgelimi sadece Hint kökenli çok küçük bir kesim, bir dinî mensubiyet taşımadıklarını söylemiştir.

Güney Asyalı gruplar arasında dinî bağlılık düzeyleri niçin bu derece yüksektir? Bruce'un iddia ettiği gibi, bu tür dinî bağlılık ne dereceye kadar sosyal bir işleve sahiptir? Bu sorulara cevap vermenin iki yolu vardır: Biri, dinî mensubiyetin sosyal işlevinin geniş bir tanımını yapmak; diğeri ise dinî mensubiyetin azınlık ve çoğunluk nüfus arasındaki ilişkileri nasıl etkilediğini belirlemektir.

Dinî bağlılığın sosyal işlevleri

Dinî bağlılığın sosyal işlevlerini göç sürecine atıfta bulunarak belirleyebiliriz. Britanya'ya Güney Asyalı göçü, sözgelimi 1950 ve

1960'larda bekâr ve ailesi yanında olmayan evli insanların katılımıyla gerçekleşmiştir.

Güney Asya'dan gelen göçmenlerin pek çoğu Hindu, Müslüman ya da Sih inancına mensuptular fakat geldikleri ülke baskın olarak Hıristiyan dinî bir geleneğe sahipti. Bu yüzden göçmenlerin kendi dinlerini yaşama fırsatları azdı. Benzer dinî mensubiyetlerle sahip çok sayıda insanların gelişi ile bu imkânlar artı ve mabetler, camiler ve diğer ibadet mekânları inşa edildi. Bir kez dinî kuruluşlar yerleştikten sonra, dinî mensubiyetler yeni göçmenler için temel bir dayanak haline geldi: Yeni bir ülkede ilişki noktası, evli çiftler, sosyal refah vb. için bir kaynak oluştu. Bu anlamda din, yeni topluma uyumda yardımcı olmak ve kültürel kimliğin devam ettirilmesini teşvik etmek gibi *sosyal* olarak *işlev* görmekteydi.

Göç: Örüntüler ve nedenler

Britanya, hem çok uzun bir süre kalmak üzere ülkeye gelenlerden oluşan dış göç (immigration) hem de ülkeden ayrılma şeklinde dışa göç (emigration) tecrübesine sahiptir. Sözgelimi Fransız Protestanlar XVIII. yüzyılda İngiltere'ye göç ettiler; burada 19. yüzyılda önemli düzeyde İrlandalı göçmen vardı ve 20. yüzyılda pek çok Britanyalı Avustralya ve Yeni Zelanda'ya göçtü. İşte, Britanya'yı kültürel ve dinî açılardan farklı bir toplum yapan bu göç *örüntüleri*dir.

İnsanların Britanya'ya göç etmelerinin farklı *nedenleri* vardır. Sözgelimi Yeni İngiliz Milletler Topluluğundan (Karayipliler ve Asya alt-kıtasından) 1950 ve 1960'lı yıllarda göç hareketi iki nedenler setinden kaynaklanmıştır. Britanya'da (özellikle hastanelerde) belli ekonomik alanlarda yüksek düzeyde iş gücü talebi gibi çekme faktörleri vardı ve buna bağlı olarak İngiliz hükümeti İngiliz şirketleri lehine işe alımları hızlandırdı. Aynı zamanda Karayip ve Asya ülkelerinden insanların bu ülkeye gelmeleri için itme fak-

törleri de vardı. Bunlar arasında, kısmen sömürgeleştirmenin bir sonucu olan kırsal alanlardaki yoksulluk da yer alır.

Dinî mensubiyet ve azınlıkla çoğunluk nüfus arasındaki ilişkiler

Bununla birlikte din göçmenlerle diğer nüfus arasındaki ilişkileri düzenlemede de hayati bir rol oynar. Güney Asyalı göçmenler örneğinde, not edilmesi gereken birtakım önemli problemler vardır:

❖ Geniş toplumun, ister yaygın olarak Hıristiyan olsun ister bir dini bulunmasın; artan bir şekilde sekülerleşmiş bir toplum olduğu açıktı. Göçmen topluluklar dinî mensubiyet yoluyla bu toplumda farklılıklarını devam ettirdiler ve din, onların geniş toplumla ilgili görüşlerini açık bir şekilde dile getirmelerinde de daima yardımcı oldu.

❖ İngiliz eğitim sistemi dine yeterli dikkati vermiyordu, verse bile fiili olarak (de facto) bu Hıristiyan eğitimi olacaktı: Okullarda ibadet biçimleri Hıristiyanlığa özgü idi. Bu, sözgelimi Müslüman ana-babaları bir eleştiriye yöneltti.

Eğitim ve Din

1944 Eğitim Kanunu okullarda sadece Hıristiyanlığın öğretilmesine ve belirlenmiş Hıristiyan ibadetlerinin uygulanmasına izin verdi. Bu kanun, devlet tarafından finanse edilen kilise okullarının kurulmasına da imkân sağladı. 1988 Eğitim Reform Kanunu Hıristiyanlık dışındaki dinlere ait okullara hâlâ devlet mali desteği sağlamamaktadır; fakat ibadet ve din öğretimi ile ilgili kuralları da değiştirmiştir:

> "(Dinle ilgili müfredat programı) İngiltere'de temsil edilen belli başlı dinlerin öğreti ve pratiklerini hesaba katarken İngiltere'deki dinî geleneklerin temelde Hıristiyan oldukları gerçeğini yansıtmalıdır." [1988 Eğitim Reform Kanunu: 8.3]

Yürürlükte olan bu 1988 Reform Kanunu İslam ve Yahudilik gibi bazı dinî gelenekleri içine alır, fakat sözgelimi Rastafaryanizm gibi inanışları dışarıda bırakır. Bu kanunla, farklı dinî geleneklerin ibadet ihtiyacını karşılamak üzere okullarda çoklu-inançlar için ibadet mekanı da kuruldu.

1988 Eğitim Reform Kanunu çoklu-inançlar için ibadet mekânına izin verince, birçok etnik azınlık grup bunu bizatihi problematik olarak değerlendirdi: Onlara göre bu çoklu-ibadet mekânı geleneksel dinî fikirleri zayıflatacaktı. Hıristiyanlığa öncelik verilmesinin bir diğer işareti, Hıristiyan dinî okulların devlet tarafından finanse edilmiş olmasıydı; buna karşılık, sözgelimi Müslümanlara ait okullar için kamusal bir finans söz konusu değildi.

Güney Asyalı, özellikle de Müslüman olanlar için kız çocukların eğitimi ile ilgili belli bir problem vardır. İslam'da erkek ve kadın, oğlanla kızlar arasındaki ilişkilerle ilgili belli bir bakış vardır. Bunlar, eğitimin hangi yönlerinin kız ve erkekler için ayrılması (sözgelimi cinsellik eğitimi) gerektiği ve spor aktiviteleri için uygun kıyafet tarzı konularındaki fikirleri içerir. Bu görüşler, az sayıdaki kız veya erkek okulunun yanında çoğunluğu karma okullardan oluşan mevcut eğitim sistemine uyum sağlamayı zorlaştırır. Giyim ve beslenme konularında da benzer problemler vardır.

Bu gibi özelliklerinden dolayı din –sözgelimi İslami giyim tarzını ve ülkesine ait dilini kullanmayı sürdürerek– esas itibariyle beyaz, Hıristiyan bir toplumda azınlık kültürel kimliği devam ettirmenin bir yolu haline gelir. Din sosyal olarak işlevseldir ve asimilasyon süreçlerine karşı direnç için bir temel oluşturur.

Hâkim politik bakış, etnik çeşitlilikle baş edebilmek için **asimilasyon** siyasetine çok önem verir: Azınlıklar, mümkün olduğunca, kendi kültürlerinden uzaklaşmalı ve çoğunluğun kültürünü benimsemelidir. Bu özellikle iş, eğitim vb. kamusal alanlarda söz konusudur: Okuldaki eğitim örneğinde olduğu gibi, etnik azınlıkların kendi dil ve kültürlerini kullanmasına çok az izin verilir, fa-

kat ev ve aile ortamları gibi özel alanlarda bu tür pratikler tamamen serbesttir.

Asimilasyona karşı tam bir başarının nadiren mümkün olduğunu fark etmek önemlidir. Dindarlıklarını devam ettiren Güney Asya kökenli halklarda bile gençler arasında bu yönde bir eğilimin olduğu görülmektedir:

> "Dinî çoğulculuğun hala formel olarak tanınmadığı İngiltere gibi bir ülkede, ister Müslüman Hindu ya da Sih olsun, pek çok Asya kökenli Britanyalı, en azından koşullara göre, ana babalarının dinî ve kültürel doktrinlerini seçmektedir. Bu tür doktrinleri devam ettirmek "farklılıklar içinde bir tür güçlendirme" sağlar, fakat birçok ikinci kuşak Asyalı dinle olan ilişkilerini ciddi bir şekilde tartışmaktadır da. Eş seçimi, farklı etnik gruplar arasında evlilik, diyet...gibi meseleler seçici bir kültürel tercih konumu almaya sebebiyet vermektedir; bu ise aslına bakılırsa içeriğe ve açıkça "Britanyalılığı" mı yoksa "Asyalılığı" telaffuz etmenin en uygun olduğuna bağlı olarak genç Asyalıların bir kültürden diğerine hareket etmesini sağlayan bir tür dil kaydırması anlamına gelmektedir." [Johal, 1998, s. 7]

Din ve Afro-Karayip Nüfus

Afro-Karayip göçü 1950 ve 60'lı yılarda oldukça önemliydi. Bu göçün ayırt edici özelliği, göçmenlerin yerli nüfusa oranla yüksek düzeyde bir dindarlığa sahip olmalarıydı ve Afro Karayip halkının dini geleneği ağırlıklı olarak Hıristiyanlıktı. Bu gelenek içinde Karayipliler büyük bir ihtimalle Anglikan'dan ziyade Pentekostal kiliseye bağlı olacaktı.

Pentekostalizm

> "Afro-Karayipli Hıristiyanlar arasında en geniş grup olan Pentekontalist hareket, William J. Seymour'un liderliğinde Los Angeles'te 1906'da kurulan Azusa Cadde Uyanışı hareketiyle doğrudan ilişkilidir. Bu, günlük dilin Tanrı ile insanlar arasında bir iletişimi içerdiğine inanç olan "hayali konuşma" ve birey ile topluluğun kurtuluşu olarak anlaşılan ilahi şifa gibi Afrika'ya özgü iki özelliği...Hıristiyanlığa tekrar taşıdı...Amerika'daki en geniş çoklu-

> camaatsel yapı, yaklaşık 2,1 milyon (1988) üyesi ile Tanrı'nın Meclisi'dir (Assembly of God)... Britanya'da üç farklı yapıda siyahî Pentekostal hareket vardır... En çok üyesi olan grup/aile Teslisçi Pentekostallar'dır... Onların öğretisi iki kardeş kuruluş tarafından temsil edilir: Tanrının Yeni Ahit Kilisesi ve Tanrı'nın Kilisesi (Church of God of Prophecy)... Britanya'daki ikinci Pentekostal aile, Tevhidi (Apostolic) Pentekostal gruptur... Bu kuruluş... Jamaika'da siyah ve yoksul kentliler arasında yaygındı...Birleşik Krallıkta bütün Pentekostalların üçte biri bu hareketin üyesidir. Bu hareketin sosyal yardım çalışmaları, ekonomik ilişkileri ve toplum projeleri hâlâ üyeleri kendine çekmekte olduğu anlamına gelir... Üçüncü pentekostal grubu Revival/Healing (şifa verme) Pentekostallar'dır...(onların) şifa verici kampanyaları siyah ve beyazlar arasında ırklar arası birliği sağlamaktadır." [Hennels, 1997, ss. 722-723]

Afro-Karayipli göçmenler Britanya'da dini, ülkelerinde tecrübe ettikleri dinden çok farklı buldular. Tipik İngiliz Anglikan kilisesinde ayinler daha yaşlı kadın ve erkekler tarafından yönetiliyordu ve çok az kilise görevlisinin katılımını gerektiriyordu. Buna karşılık, Pentekostal kilise her yaş grubundan geniş bir katılımla yapılmakta, kadınlar tarafından yönetilmemekte ve cemaat ve din adamları arasında dans ve sözlü atışmalar dahil önemli derecede bir katılımı da içeriyordu. Pentokostalizm aynı zamanda dinî tecrübeye, dinî dogma ve öğretiden daha fazla önem verir, dinî dönüşüm tecrübesinin önemine ve resmen tanınmaları konusuna vurguda bulunur ve dinin insanları fiziki ve ruhsal açılardan iyileştirme gücüne inanmayı içerir. Pentekostalizm Afro-Karayipli insanlar için ikili bir rol oynamaktadır. Bir yönden, Afro-karayip halkının ayrımcılık ve ırksal adaletsizliklerle yüzyüze geldikleri bir topluma uyum mekanizması işlevi görür; bu anlamda, Marx'ın tanımladığı "sosyal afyon" biçimine yakındır ve Weber'in, bazı dinî grupların başarılı bir şekilde güçlendikleri ve imtiyazsızlıktan doğan ihtiyaçlarını giderdikleri teorisini yansıtır (bkz. 2. ve 4. bölümler). Diğer taraftan, Pentokostalizm kişinin sosyo-ekonomik statüsünü yükseltmesine katkıda bulunabilir. Pryce'ın (1979) iddia ettiği gibi, Pentokostalizm sıkı çalışmayı, katı bir cinsel ahla-

kı, dikkatli ve gayretli bir şekilde zenginlik ele etmeyi, ailenin ve dinî topluluğun desteklenmesini teşvik etti. Bu anlamda, Weber'in modern kapitalizmin esası olarak gördüğü Protestan ahlakının bazı özelliklerine de sahip görünmektedir (bkz. 10. bölüm).

Baskılanmışların bir dini olarak Rastafaryanizm

Rastafaryanizm, kısmen Bob Marley'in müziğinin yaptığı çağrışımla belli oranda popüler bir ilgi uyandırdı. Eski Ahid'in Hıristiyan İnciline dayanan bu dinî hareket 1920'lerde Jamaika'da gelişti. Söylemleri arasında, siyah insanların, özellikle ekonomik yoksunluk ve ırksal ayrımcılıktan kurtulduklarında Afrika'ya tekrar dönmeleri gerektiği iddiası yer alır. Bu hareket, Jamaika'yı İncil'deki Babil tasvirine benzer şekilde şeytanın yeri olarak gördü. Bu suretle, Rastafaryanizmin maddi yoksunluğa dayanan tipik bir sekt olduğu söylenebilir; gerçekte, Weber'in sektlerin gelişimi analizine uymaktadır (bkz. 4. bölüm). Etiyopya kralı Haile Selassie'nin 1950 yılında Jamaika'yı ziyareti Rastafaryanlar tarafından Afrika'ya ebedi dönüşün bir işareti olarak yorumlandı ve Selassie bu hareketin peygamberi olarak görüldü.

Rastafaryanizm Britanya'da özellikle Afro-Karayipli erkekler için önemli bir hale geldi. Rastafaryanizmin üç tipinden bahsedebiliriz: Birincisi Afrika'ya tekrar döneceği şeklindeki dinî mesaja inancını sürdürmek; sözgelimi Jamaika'daki seçimlerde aday olma imkanları sağlamak gibi daha çok siyasi bir biçim kazanmak ve ağırlıklı olarak saç stili, giyim tarzı, beslenme gibi konularda ayrıntılı bir teolojik bilgisi olmadan üyelere bu tür kültürel sembolleri aşılamak biçiminden olandır. Rastafaryanizmin ikinci ve üçüncü tiplerini teşkil edenler ise, genellikle Afrika'ya gerçekten geri dönüş fikrini terk edip bunun yerine, halen bulundukları yer olan Zion'a (İncil'de geçen adalet ve barış yeri) dönüştürme tarafında yer almışlardır.

Özet

Özet olarak, dinin, etnik azınlık grupların yeni bir topluma uyum sağlamaya, kültürel kimliklerini savunmaya ve sosyo-ekonomik statülerini iyileştirmeye yönelik çabalarında hayati bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Sözgelimi Asyalı işadamlarının özellikle gıda perakendeciliğine yoğunlaşması, hem Müslümanların yaşadıkları toplumda bulunmayan belli gıda türlerine olan talepleri hem de beyaz nüfusun çoğunluğu tarafından gıda çeşitliliğine yönelik isteklerle ilişkilidir. Bu büyüme ekonomik başarıları artırmakta ve Asya kökenli nüfus arasında sosyo-ekonomik statüyü yükseltmektedir.

Bruce'un (1996) öne sürdüğü gibi, böyle bir durumda dinî gelenek hem vazgeçilmez hem de kayıp halinde telafi edilemezdir:

> "Bir kere dinî kültür parçalanır ve din ile etnisite arasındaki yakın bağlar kaybolursa, o zaman hiçbir dışsal baskı paylaşılan bir dinî geleneği yeniden yaratamaz ve kültürün savunulmasında onu merkezî bir yere geri getiremez." [Bruce, 1996, s. 23]

Londra'da Bir Yahudi Topluluğu

Robert Ash ve Goodchild'ın (1997) Londra'da bir Yahudi topluluğu üzerine çalışması, dinî toplulukların yeni bir sosyal çevreye nasıl uyum sağladıkları konusunda yararlı bir açıklama ortaya koymaktadır. Bruce (1996) dinin, etnik azınlıklar için, yeni bir sosyal çevreye karşı geleneklerin sürdürülmesini sağlayan bir sosyal himaye biçimi olduğunu öne sürer. Ash ve Goodchild'a göre, bu sanıldığı kadar da basit değildir. Onlar, bir grup Yahudi tarafından oluşturulan kurtarılmış/eruv bölgelerini incelemişlerdir. Bir *eruv* Yahudilerin Cumartesi Günü yanlarında taşıyacakları nesnelerin bulunduğu (bir sokak, bir sokak topluluğu ya da bütün topluluk) bir yerdir. Böyle bir yer zorunludur, çünkü Yahudi inancı, kendileri için hayati bir öneme de sahip olsa, Cumartesi Günü herhangi bir şey taşımalarını kesinlikle yasaklar. Ash ve Goodchild'ın tartıştığı bu belirli yer Londra'da geleneksel olarak yük-

sek Yahudi nüfusun bulunduğu yerlerin çoğunu kapsar. Eruv için planlı uygulamaların aksine, özellikle böyle bir yer seçimini ilginç yapan şey, onun destekçilerinin pek çoğunun zengin, orta-sınıf profesyonel insanlardan oluşmasına karşılık, oraya ultra-Ortodoks Yahudilerin gelmiş olmasıdır. Ash ve Goodchild bunu şöyle yorumlar:

> "Toplumla oldukça bütünleşmiş İngiliz-Yahudi nüfusun bir parçası olarak, Londra'nın modern bir banliyösünde hemen hepsi totemik olan dinî sembolleri anakronik şekilde yaşatma arzusu, daha ziyade yeni bir Yahudi Ortodoks kimliği iddiasını bize sunar... (oysa) geç modern toplumları, tek ve ortak kültürlere benzeştirmek imkânsızdır; geç modernitede artık üniter kültürler yoktur." [Ash ve Goodchild,1997, ss. 12-13]

Ash ve Goodchild, bu tür insanların kendileri için yeni dinî kimlikler yaratmakta olduklarına, bunun da kültürel savunmadan başka bir şey olmadığına inanmaktadır: Bu da dinî kültürün sürdürülebilir ve yeniden canlandırılabilir olduğunu gösterir. Bu konuya 11. bölümde geç modernite tartışmasında yeniden döneceğiz.

Kuzey İrlanda'da Din

Kuzey İrlanda'da dinin anlamlılığı en önemli yıllık festivallerinden birinde kendisini hissettirir:

> "On İki Temmuz Festivali, üç yüz yıl önce Katolik kral James'in Protestan kral William tarafından mağlup edildiği ve Protestan hâkimiyetinin kurulduğu savaşın anısını ebedileştirmek ve kutsamak için her yıl yapılan bir festivaldir... Her yıl bu 1690 Temmuz olayları tekrarlanır... Bu (Protestan) birliği, o günün olaylarından hariç tutulan, katılımlarına izin verilmeyen ve bazı durumlarda hemen hemen hepsi tutuklanan Roma Katoliklere karşı oluşturuldu...O gün Belfast'ta şatafatlı kutlamalar yapılır... Belfast tamamen bir Protestan kentine dönüşür." [Jarman, 1997, ss. 106-108]

İrlanda'daki İngiliz-Kolonyalizmi

Protestan kutlamaları, Protestanların Kuzey İrlanda'da kendilerini siyasal açıdan üstün gördükleri bugünler ile İngiliz kolonyalizminin uzun tarihi arasında bir bağ oluşturur. Bugünkü İrlanda Cumhuriyeti ve Kuzey İrlanda 17. yüzyılda kendileri de Protestan olan İngilizler tarafından sömürgeleştirildi. Bu sürecin en önemli tarafı, toprakların yönetimini yerli İrlandalı nüfustan kendi kontrolü altına alacak olan İngiliz toprak sahiplerine verilmesiydi. Politik bir zafer olan Protestan kutlamaları dini bir zafer olarak da kutlanmaktaydı ve İngiliz yerleşmesinin bütün tarihi bu dinî mercekten hatırlanırdı.

Jarman, Kuzey İrlanda'da Roma Katoliklerinin de festivallerinden bahseder; fakat Protestanlara oranla bunların çok az olduğunu belirtir: 1995'te 2580 Protestan kutlamalarına karşılık, Cumhuriyetçi olarak adlandırılan kesimde 300 kutlama töreni yapılmıştır. Bu kutlama ve festivaller Kuzey İrlanda'da dinin rolü hakkında bize neler söylemektedir?

Din ve Kimlik

Richard Jenkins (1997), Kuzey İrlanda'da farklı sosyal grupların kimliklerinin karmaşıklığından bahseder ve dinin, birçok kimlik göstergesi arasında sadece biri olduğunu öne sürer. Her bir dinî grup kendisini tanımlayacağı başka kimlik göstergelerine de sahip olabilir.

Tablo: Kuzey İrlanda'da Din ve Kimlik İlişkisi

Protestan	Katolik
İngiliz	İrlandalı
Ulster'li	İskoçyalı
Birlikçi	Cumhuriyetçi
Kralcı	Cumhuriyetçi
Orangemen[6]	Milliyetçi

[6] Kuzey İrlanda'da Protestanlara verilen isim.

Görüldüğü üzere, bireyin kendisini dinî aidiyet yoluyla tanımlaması önemlidir; fakat şartlara göre kimliğin diğer yönleri de önemli hale gelebilir. Kuzey İrlanda'nın, Birleşik Krallığın bir parçası olarak kalması gerektiğine inanan Protestanlar kendilerini kralcı olarak tanımlarlar; Katoliklerin çoğu milliyetçiliği kimlik ifadesi olarak görmezler; fakat birleşik bir İrlanda söz konusu olunca muhtemelen kendilerini cumhuriyetçi olarak tanımlamaları daha anlamlı olacaktır.

Kuzey İrlanda'da dinî katılım, sosyal grup davranışını anlamada oldukça önelidir. Dindarlık ölçümlerinin çoğuna göre, Kuzey İrlanda halkı –Protestan ve Katolikler– Birleşik Krallık'taki insanlardan daha dindardır; muhtemelen kiliseye düzenli olarak gitmektedirler ve kendilerini dinî bir grubun üyesi olarak tanımlamaktadırlar (bkz. Bruce, 1986). Onlar sadece daha dindar değil; aynı zamanda hayatları ve politik inançlarıyla din arasında da karmaşık bir ilişki vardır. Kuzey İrlanda'nın büyük bir kısmı bölgesel olarak ayrılmıştır: Sözgelimi nüfusun büyük bir kısmının yaşadığı Belfast bölgesinde baskın çoğunluk aynı dinî inanca mensuptur (Boal, 1982). Bu bölgesel düzenlemenin önemi genellikle İngiliz halkının görüşlerinde de belirleyicidir. Aşağıdaki tablo farklı gruptan insanlara kendilerini ne kadar yakın hissettikleri sorulan katılımcıların cevaplarını özetlemektedir.

Tablo: İnsanlar benzer gruplara kendilerini diğer gruplardan daha yakın hissederler

Kişisel olarak aşağıdaki sorulardan hangisine kendinizi daha yakın hissedersiniz?					
	Çok yakın %	**Oldukça yakın %**	**Biraz yakın %**	**Çok yakın değil &**	**Hiç yakın değil %**
Aynı bölgede doğduğunuz insanlara mı?	9.8	39.5	26.3	14.0	8.8

Aynı sosyal arka plana sahip oluklarınıza mı?	10.2	48.6	27.4	9.1	3.1
Aynı dini arkaplana sahip olduklarınıza mı?	8.8	26.8	26.2	20.4	15.0
Aynı ırktan olanlara mı?	**13.8**	42.2	25.9	10.5	5.4
Şimdi aynı yerde yaşadığınız insanlara mı?	8.9	37.2	32.2	14.8	5.3
Aynı siyasi görüşteki insanlara mı?	7.0	27.1	30.8	20.9	11.5
Kaynak: Brook, 1992, s. 3					

Yorumlama Etkinliği

Bu tablo, Kuzey İrlanda'da sosyal ve topluluk dayanışmasını sağlamada dinî arka plan ve diğer kimlik biçimlerinin önemi konusunda bize neler söylemektedir?

Bu tablolardaki önemli nokta, bunların, Kuzey İrlanda'da ana nüfusun bölgesel ayrımını yansıtmış olmasıdır. Aynı dinî inancı, aynı sosyal arka planı vb. paylaşma fikri önemlidir; fakat bu da bizzat insanların birlikte sosyalleştikleri ve evlendikleri kimselerle yaşadıkları yerin bir ürünüdür.

O zaman, Kuzey İrlanda'da dinin önemini nasıl ölçer ve değerlendiririz?

Kuzey İrlanda'da dinin öneminin değerlendirilmesi

❖ Kuzey İrlanda'da çoğunluk tarafından dinin hayatlarının yapıtaşı olduğuna inanılır.

❖ Bu da Protestan ve Katolik gruplar arsında karma evlilikleri engeller.

❖ Eğitim genellikle dinî çizgiye göre düzenlenir.

❖ İşsizlik modelleri dinî bağlılıkla ilişkilidir; Katolikler arasında işsizlik daha yüksektir.

❖ Bazı Birlikçi politikacılar aynı zamanda dindardırlar, aynı anda hem politik hem de dinî ofisleri vardır.

❖ Dinî bağlılıklar politik görüşleri etkiler. Sözgelimi Protestanlar İrlanda Cumhuriyetinde Katolik Kilisesinin rolü konusunda ilgili olma eğilimindedirler ve bunu da Birleşik İrlanda'ya karşı en önemli sebep olarak görürler. Katolik Kilisenin rolü Protestanların bu konudaki görüşlerinden oldukça farklıdır; Katolikler hiçbir zaman birleşik bir İrlanda istemezler.

Her ne kadar din Kuzey İrlanda'da sosyal hayatı biçimlendirse de, sözgelimi kürtaja karşı olmak gibi benzer görüşleri paylaşan farklı dinlerle ilgili bir takım problemler vardır. Din, sosyal hayatın düzenlenmesinde önemli katkılar sağlar; fakat var olan bölünmenin sebebi değildir. Kuzey İrlanda ile ilgili sosyolojik bir bakış, temel problemlerin Birleşik Krallık, milliyetçilik ve etnik hâkimiyetle ilişkili olduğunu ortaya koyar. Din, bu kaygıları dikkate alır ve onlarla baş etmek için rasyonel bir hale gelir: hem Protestanlar hem de Katolikler başka bir dinin kendilerinin yerini almasından korkarlar.

Sonuç

Etnik çeşitliliğin olduğu bir toplumda dinlerin incelenmesi, dinî kuruluşların nasıl sınıflandırılması gerektiği gibi, din sosyolojisinde bazı merkezi fikirlerde sorunlara yol açar. Etnik açıdan çeşitlilik gösteren bir toplumda din, kültürel kimliğin sürdürülmesi ve çoğunluk kültürlere karşı direnme konularında azınlıklar için de önemlidir; aynı/benzer dinler azınlık grupların statüsünü yükseltir, onlara engel teşkil eder ya da değişimlerini sağlayabilir.

Kaynaklar ve İleri Okumalar

Ash, R. and Goodchild, I. (1997), "Poles apart –secularisation and Anglo-Jewry", Sociology Review, 7:1, ss. 9-13.

Boal, F. (1982), "Segregating and mixing: space and residence in Belfast", in F. Boal and J. Douglas (eds), Integration and Division, London: Academic Press, ss. 249-280.

Brook, L. (1992), British Social Attitudes: Cumulative Source Book, the first six surveys, London: Gower.

Bruce, S. (1986, God save Ulster: The religion and politics of Paisleyism, Oxford: Oxford University Press.

Bruce, S. (1995), Religion in the Modern Britain, Oxford: Oxford University Press.

Bruce, S. (1990), Religion in the Modern World: From cathedrals to cults, Oxford: Osford University Press.

Davie, G. (1984), Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging, Oxford: Blackwell.

Hinnels, J. (1997), The New Handbook of Living Religions, London: Blackwell.

Jarman, N. (1997), Material Conflicts: Parades and visual display in Northern Ireland, Oxford: Berg.

Jenkins, R. (1997), Rethinking Etnicity, London: Sage.

Johal, S. (1998), "Brimful of Brasia", Sociology Review, 8:1, ss. 5-8.

Modood, T. and Berthoud, R. et al (1997), Ethnic Minorities in Britain: Diversity and disadvantage, The Fourth National Survey of Ethnic Minorities, London: Policy Studies Institute.

Peach, C. (1996), "Ethnicity in the 1991 Census", The Ethnic Minority Populations of Great Britain, c. 2, London: HMSO.

Pryce, K. (1979), Endless Pressure: A Study of West Indian lifestyles in Bristol, Harmondsworth: Penguin.

9
Cinsiyet ve Din

Anahtar terimler	**Anahtar düşünürler**
Cinsiyet	Grace Davie
Toplumsal işbölümü	Jane Holm
Patriarki / Ataerkillik	John Bowker
Sekülerleşme	Steve Bruce
Yeni Dini Hareketler	Max Weber
Yeniçağ Hareketleri	Elizabeth Puttick
Fundamentalizm	John Hawley
Papazlığa atanma ve kutsanma	Helen Watson
	Charlotte Butler
	Mohammed Anwar
	Slyvia Walby

Giriş

Üçüncü bölümde dinî inançlara sahip olma ve onları pratiğe dökme konusunda kadınların erkeklere nazaran daha meyilli olduğuna işaret etmiştik. Bu bölümde bu tarz cinsiyet farklılıklarını daha ayrıntılı olarak inceleyecek ve onları açıklamaya çalışacağız. Yine bu bölümde **ataerkillik** ile din arasındaki ilişkiyi tartışacak, **Yeni Dini Hareketler, Yeniçağ Hareketleri** ve **dinî fundamentalizmin** farklı formlarında kadının rolünü araştıracağız.

–Toplumsal cinsiyet ve cinsiyet kimliği konusunda her ne kadar pek çok çalışma yapılmış olsa da– din ve cinsiyet konusunda yazılanların görece az olduğu bölüm boyunca göz önünde bulundurulmalıdır.

Araştırma Etkinliği

Okulunuzdaki ya da kütüphanenizdeki lise düzeyindeki sosyoloji kitaplarına göz atın. Din ve cinsiyet adlı bir bölüm var mı? Gerçekten konuya odaklanan bölümlerin bulunduğu kitap(lar), bütünün ne kadarlık bir oranını teşkil etmekte?

Cinsiyet, toplumsal bölünmeler ve ataerkillik

Sosyologlar daha çok insanların *yaşam fırsatlarını* (gelir, yetenekler, servet gibi şeyler) ve *yaşam tarzlarını* (tüketim kalıpları, tutumlar, değerler gibi şeyler) etkileyen toplumsal bölünme türleriyle ilgilenirler. En önemli toplumsal bölünmeler (sınıf, cinsiyet, etnisite ve yaş gibi) unsurları içerir; bunların da hepsi eşitsizliği üretmeye meyillidir. Bu eşitsizlik sözgelimi insanların zenginlikleri, gelirleri, statüleri ve politik güçleri mukayeseli bir şekilde ölçümlenerek gösterilebilir. Biz onuncu bölümde din ile sosyal sınıfın, sekizin bölümde din ile etnisitenin, dokuzuncu bölümde de din ile yaş ve cinsiyetin nasıl birbirleriyle ilişki içerisinde olduğuna değindik ve değineceğiz. Bu bölüm ayrıntılı olarak (toplumsal) cinsiyet ile din arasındaki ilişkiye odaklanacaktır.

Cinsiyet ile ilişkili olan bu toplumsal bölünmeler birbirlerinden farklıdır: Bunlar, sosyologların **ataerkillik** olarak adlandırdığı, yapısal bir eşitsizliğin ortaya çıkmasına sebebiyet veren toplumsal *statü* bölünmeleridir. Sözgelimi sosyal *sınıf* bölünmeleri zenginlik, servet, gelir ve yaşam fırsatlarıyla -kaliteli sağlık hizmetlerine ve pahalı tatil yapma imkânlarına sahip olma gibi- ilişkili olmasına rağmen, toplumsal cinsiyet en iyi şekilde yaşam tarzlarıyla -değerler, yaşam biçimi ve bunlar hakkında diğer cinsiyet grupları tarafından yapılan varsayımlar gibi şeyler- ilişkili olan sosyal bir *statü* bölünmesi olarak görülür. Herhangi bir kişinin sosyal sınıf ve statü pozisyonu, o kişinin güce ulaşmasını etkiler.

Bu, cinsiyet bölünmeleri ile sosyal sınıf bölünmeleri arasında karmaşık bir ilişkinin var olduğuna işaret eder. Sözgelimi kadınların iş hayatının en yüksek statülerinin dışında tutulması -"cam

tavan" (glass ceiling[7]) olarak adlandırılır– genellikle onun kadın oluşuyla ilgili statü varsayımlarına atıflarda bulunularak açıklanır. Cinsiyetle ilgili varsayımlar kadınların dezavantajlı bir durumda olmasına ve sözgelimi pek çok dinî kurumun yüksek kademelerinde yer bulamamasına temel teşkil edebilir.

Cinsiyet bölünmelerine dayalı olan eşitsizlik yapısına genel olarak **ataerkillik** ismi verilir. Ataerkillik erkeğin kadını hâkimiyeti altına alması şeklinde tanımlanabilir. Ataerkillik kurumsal alanların bütün dizgesini belirler ve düzenler: Ev halkını, ekonomiyi, kültürü, eğitimi, cinselliği. Patriarki hem *bireysel* (sözgelimi kendi eşlerine ya da arkadaşlarına kötü davranan erkekler) hem de *yapısaldır* (sözgelimi kadının yargıda yetersiz temsil edilişi). Pek çok feminist teorisyen (sözgelimi Walby, 1992) ataerkilliğin çok uzun bir tarihî serüvene sahip olduğunu ve kadının statüsündeki büyük değişimlere rağmen halen güçlülüğünü sürdürdüğünü iddia eder. İleride de göreceğimiz gibi, patriarkinin sürekliliğinde dinin kısmî rolü vardır.

Cinsiyet, dinî pratik ve dinî inanç

Dinî pratik ve dinî inançla ilgili önemli ölçüde cinsiyet farklılıkları söz konusudur: Özellikle de dinî ayinlere katılma, Tanrı hakkındaki fikirler ve içten yapılan duanın önemi gibi hususlarda.

Üçüncü bölümde verilen istatistikler göstermektedir ki, en azından Hıristiyan kiliselerin endişe ettiği kadarıyla, ibadetlere katılma ve bunları düzenli bir şekilde yerine getirme konusunda kadınlar erkeklere nazaran daha meyilli olmaktadırlar: Düzenli bir şekilde kiliseye gidenlerin yüzde 66'sını kadınlar oluşturmaktadır. Jacobs ve Worcester'ın çalışmasından (1994) alıntı yapan

---

[7] "Cam tavan" anlamına gelen ve 1970'li yıllarda ABD'de politik olarak ortaya çıkan bir kavramdır. Örgütsel önyargılar ve kalıplar tarafından yaratılan, kadınların ve azınlıkların üst düzey yönetim pozisyonlarına gelmelerini engelleyen görünmez, yapay engeller olarak tanımlanır. *(ç.n.)*

Davie (1994), kadınların farklı inanç kalıplarına sahip olduğunu ileri sürerken, Walker (1990) kadınların kişisel duayı da erkeklere kıyasla daha fazla yaptığını iddia etmektedir.

Davie, hatta erkeklerin ve kadınların Tanrî algılarının da cinsiyet farklılıklarından dolayı değişiklik gösterdiğini belirtir: Kadınlar Tanrı'yı bir sevgi, huzur ve mağfiret Tanrısı olarak görürken, erkekler Tanrı'yı bir güç ve yönetme Tanrı'sı olarak görmeye meyillidirler. Bu farklı Tanrı algıları, cinsiyet kaynaklıdır. Çünkü:

❖ Bu algılar cinsiyet çizgileri üzerinde ayrışır: Erkekler bir algıya sahip olma eğilimindeyken, kadınlar başka bir diğerine meyillidirler.

İnanç %					
	Tanrı	**Günah**	**Kötülük**	**Şeytan**	**Ölümden sonraki hayat**
Kadınlar	84	72	76	42	57
Erkekler	75	66	58	32	39
Kaynak: Davie, 1994					

❖ Tanrı'ya atfedilen niteliklere geleneksel olarak kadınların ya da erkeklerin karakteristik özellikleri gözüyle bakılır.

Walker'in (1990), kadınların kişisel/sessiz duayı önemli olarak görmeye ve onu gerçek mânada yerine getirmeye erkeklere kıyasla çok daha fazla meyilli olduğuna yönelik iddiasını Davie de desteklemektedir.

Walker ve Davie, kadınların erkeklerden daha dindar olduğu ve hatta farklı dinî inançlara –cinsiyetin kendisiyle ilgili varoluşsal varsayımlarla ilişkili inançlar– sahip olduğu konusunda hemfikirdirler. Erkekler ve kadınlar arasındaki bu farklılıklar niçin söz konusu olmaktadır? Bu soruya muhtemel pek çok cevap verebiliriz.

İlk olarak Weber'in çalışmasına (1922b/1978) dikkat çekerek, –ataerkil bir toplumda– erkeklere nazaran daha güçsüz olduklarından dolayı kadınların daha belirgin dindar olduğunu iddia edebiliriz: Yani dindarlık bir nevi temel sosyal haklardan mahrum kalmanın telafisi şeklinde rol oynayabilir. Weber, pek çok dinî sektte kadınların niçin bu kadar göze çarptığı meselesinde bu fonksiyonun önemli bir gerekçe olduğuna ikna olmuştu. Bruce (1996, ss. 219-220) da Yedinci Gün Adventisti Kilisesi'nin (Ellen White), Hıristiyan Biliminin / Christian Science (Mary Baker Eddy) ve Shaker hareketinin (Ann Lee) kuruluşundaki anahtar rolüne işaret etmiştir.

İkincisi, bazı feminist teorisyenler (sözgelimi Holm, 1994) dinin, kadınların dezavantajlı sosyal durumlarını *göründüğü* kadar *telafi etmediğini* öne sürmektedir. Kadının toplumdaki emir altındaki rolü genellikle pek çok dinî kuruluş içerisindeki rollerine de yansımaktadır; aşağı konumdaki rolü, erkeklerin bu kuruluşlara hâkimiyetiyle sürdürülür. Tartışmasız bir şekilde, pek çok Tanrı'nın erilliği ve yine pek çok dinî hiyerarşideki erkeklerin üstünlüğü, bu aşağı konum ve hâkimiyet algısını göstermektedir.

Üçüncü olarak, Bruce (1996) kadın dindarlığını altı ve yedinci bölümlerde tartışılan **sekülerleşme** süreciyle ilişkilendirerek meseleyi daha da genişletir. O, bu süreç meydana gelirken, dinin gittikçe daha fazla evin özel alanlarında açığa vurulan kişisel bir mesele haline gelmeye başladığını iddia eder. Kadınlar erkeklere kıyasla evlerinde daha fazla bulunmaya devam ettiğinden dolayı da erkeklere göre daha dindar olma eğilimindedirler.

Dördüncü olarak, Davie (1994), kadınların, pek çok din açısından oldukça merkezi meseleler olan doğum ve ölümle erkeklere göre daha yakın ilişki kurduklarından dolayı daha dindar olduklarını ileri sürmektedir:

> "Ancak, benim kendi eğilimim, kadınların doğuma ve ölüme daha yakın olduklarının altını çizen açıklamaları destekleme yönündedir. Kadınların bu yakınlıkları ise onların kendi tabiatlarından ge-

len, varoluşa ve hayatın anlamına yönelik gerekçelerle ilgili olarak zihinlerine gelen sorulardan kaynaklanmaktadır." [Davie, 1994, ss. 120-121]

Bununla birlikte, kadınlar ile erkekler arasındaki dindarlık farklılıklarını açıklama uğraşı içerisinde olurken, cinsiyet ve diğer toplumsal bölünmeler arasındaki ilişkileri de hesaba katmak zorundayız. Sözgelimi dindarlık yaşla birlikte değişime uğrar: Genelde yaş aralıklarının sonlarında dindarlık zirveye tırmanırken, 25 ila 30 yaşları arasında düşüşe geçer. Bu durum hem kadınlar hem de erkekler için geçerlidir; fakat kadınlar dindarlığın daha üst bir seviyesinden başlar ve daha büyük hayat beklentilerine sahip olurlar. -Dindarlığın artması ve daha büyük hayat beklentilerinin olması- faktörlerinin bu kombinasyonu, nüfusun tamamında daha yaşlı kadınların erkeklerden fazla olması gibi, inanan ve dinlerini pratiğe döken daha yaşlı kadınların erkeklere kıyasla fazla olduğu anlamına gelir.

Araştırma Etkinliği

Ailenizin yaş profili nedir? Ellili yaşların üstünde olan ailenizin herhangi bir üyesine dindarlığı hakkında şunları sorun:

- *Dinî ibadetlerine devam eder mi?*
- *Niçin devam eder?*
- *Gençken acaba şimdiye göre daha fazla mı ibadet ederdi?*

Cinsiyet ve büyük dünya dinleri

Holm ve Bowker (1994) hemen hemen bütün büyük dünya dinlerinde kadınların büyük oranda aşağı konumda olduğuna dikkat çekmişlerdir:

"Dinlerin kadın ve erkeğin eşitliği konusundaki klasik öğretileri ile kadınların tecrübe ettiği aktüel hayat arasında bir zıtlık söz konusudur. Kadınlarla ilgili sık sık "değersiz", "kirleten", "erkek-egemen" ve "ataerkil" ifadeleri geçer. Tarih boyunca erkekler dinlerin inançlarını formüle etti, kutsal yazmaları oluşturup iletti ve onların tek yorumcuları oldu. Toplumlarının dinî -ve seküler- ku-

> rumlarını meydana getirdi, ibadeti ve diğer önemli ritüelleri kontrol etti." [Holm ve Bowker, 1994, s. XIII]

Puttick (1997) de onlara katılmaktadır:

> "Kadınlar daima dinin en büyük "tüketicileri" oldu; fakat genellikle de dinler onlara kötü şekilde hizmet etti, onları küçük düşürdü ve baskı altına aldı. Pek çok dinde, kadın doğmak bir ceza olarak, ya geçmiş hayatın suçu ya da ilk kadının günahı –gerçek Kötülük baştan çıkartır– şeklinde görüldü. Erkek olarak tekrar doğmak için tek mercii terbiyeli, itaatkar bir eş ve anne olmaktır." [Puttick, 1997, s. 1]

Dindeki kadının bu yaygın ikincil konumunun sebeplerinin farkında olmak, sosyologlar açısından önemlidir. Çocuğun doğumundan sonra şükran anlamında yapılan (genellikle "kutsama" olarak isimlendirilir) Hıristiyan ritüeli, önem bakımından düşüşe geçse de, yukarıdaki durumun sebepleri açısından bize ipuçları verebilir:

> "Doğum yaptıktan bir ay sonra, kadın topluluğa tekrar hoş geldin edilir ve kendi sosyal rolleri "kutsanmış" olarak –şükranlığı ritüel bir arınma unsuruyla birleştiren bir ayindir– yeniden düzenlenir." [Bruce, 1996, s. 3]

Holm ve Bowker'a (1994) göre bu Hıristiyan ritüelinde –Hıristiyanlık, İslamiyet, Budizm ve Judaizm'in hemen hepsinde yaygın olan– kadınların bedenlerinin ve cinselliklerinin tehlikeli olduğu inancı gizlidir. Sosyal antropolog Mary Douglas'ın (1966) da işaret ettiği gibi, bütün toplumlar kirlenme fikriyle, özellikle de –kan, dışkı, hastalık gibi– beden tarafından oluşturulan ya da bir şekilde onunla bağı olan "kirleticilerle" ilgilidir. Bu endişe dinlerde sık sık kirlenmeyi içeren ya da onu kontrol eden kurallar ve merasimler aracılığıyla açığa vurulur. Kadınlarla ilgili yaygın klişelerden birisi, sözgelimi adet gördükleri ve doğum yaptıklarından dolayı kadınların tabiatın maddi dünyasına erkeklere nazaran daha yakın olduklarıdır. Bundan dolayı da onlar daha tehlikeli ve dinî ritüelleri kirletme konusunda daha fazla kapasiteye sahip kişiler olarak görülmeye uygundurlar:

"Ben bazı kirlenmelerin genel bir sosyal düzen algısını açıklayan analojiler olarak kullanıldığına inanıyorum. Sözgelimi her cinsin bir diğeriyle ilişkisini tehlikeli gören inançlar vardır. Diğer bazı inançlara göre de, yalnızca bir cinsin diğer cinsle irtibat kurması, genellikle de erkeklerin kadınlarla irtibat kurması, tehlike arzeder. Bu tarz cinsel tehlike kalıpları, asimetriyi ya da hiyerarşiyi açıklama olarak da görülebilir. Ben cinsel tehlikelerle ilgili pek çok fikrin, geniş çaplı sosyal sistem içerisinde uygulanan hiyerarşi tasarımlarını yansıttığını ileri sürüyorum." [Douglas, 1966, ss. 3-4]

Kirlenme ve bedenlerin polisliği ile ilgili bu endişeler, önemli dinî ritüelleri organize etme ve yönetme konusundaki pek çok dinde yaygın olan kadın karşıtlığının sebebi olabilir.

Kadınlar özelinde oldukça parlak noktada gelişen dinî kuruluş analizleriyle ilgili yapılan bu tartışma, hangi dinin hangi boyutlarda kadınların yetkisini aldığı tartışmasına kadar genişlemektedir. Holm ve Bowker (1994, s. XXI), özel olarak kadınlar tarafından geliştirilen, kontrol edilen ve sürdürülen (sözgelimi Roma Katolik Kilisesi'ndeki rahibelerin kuralları) dinî organizasyonların, modern kadın hareketinin öncüleri olduğunu ileri sürmektedirler. Bu görüş, bu tarz kuruluşlara yönelik iki farklı sosyolojik yaklaşımdan birini icap ettirir. Onları şu şekilde belirtebiliriz:

1-Kadınların erkeklerden ayrılmasının bir şekli ve bundan dolayı kadınların, erkeklerin baskısının bir parçası olması.

2-Kadınların kimlik algılarını geliştirme şekli, yani, onların feminizmin erken bir formu olması ve erkeğin gücüne karşı direnişinin temellerini oluşturması.

Din, cinsiyet, cinsellik ve beden

Cinsellik pek çok dinde önemli bir konudur. Diğerleri içerisinde Hıristiyanlık ve İslamiyet eşcinsel kimliklere karşı çıkarken, sözgelimi Roma Katolik Kilisesi'nde rahiplerin bekâr olmaları beklenir. Genel manada cinsellikle alakalı bu endişe, dinleri yalnızca erkeklerin hâkimiyeti altına girdiren kadınlara yönelik kesin tanımlayıcı rol biçmediği anlamına gelir: Dinler erkekleri de disip-

lin altına alır. Turner'a (1993) göre, cinsellik ve bedenle ilgili meselelerde etkili olan bu disipline edici rol, dinde *merkezi* bir konumu teşkil etmektedir. Pek çok asketizm dininin –haz (özellikle de fiziki hazlar) arzusunun baskın olmadığı, öz-disiplinin etkin olduğu bir yaşam şekli– öneminin artması, tıpkı rahiplik vazifelerini nasıl yerine getirdiğin gibi, bedenin polisliğini yapmakla aynı şeye tekabül edecektir.

Cinsiyet, yeni dini hareketler ve yeniçağ hareketleri

Weber (1922b/1978) kadınların küçük ölçekli dinî sektlerde, büyük dinî kuruluşlardan daha önemli olduğuna inanmıştı. Bruce (1996) ise, yeniçağ hareketleriyle ilgili çalışmasında şu sonuca varmıştır:

> "Bu, kaba ama iş görür bir fotoğraftır, fakat toplumsal cinsiyet açısından, Yeniçağ cinsiyetleri ayrıştırır. Parapsikoloji ve ezoterik bilgi kanadı eril olmaya meyillidir. Şifa verme, oluklama (channelling)[8] ve maneviyat ise dişilleşmeye yatkın durumdadır. Tıpkı ana akım kiliselerde olduğu gibi, kadınlar yeniçağ nazarının çoğunluğunu oluşturmaktadır." [Bruce, 1996, s. 220]

Peki toplumsal cinsiyet, yeni dini hareketler ve yeniçağ hareketleri arasındaki bağlantıları çalışırken, sosyologlar için en önemli mesele nedir?

> "(Bu kitap) başarılı kariyer ve mutlu ev hayatı potansiyeline sahip iyi-eğitimli genç kadınların niçin kendilerini manevi arayış uğraşının sınırlarına attıklarını soruşturmaktadır. Onlar acaba hiçbir gelişmeyi geçmişteki dinlerin ve seküler toplumun üstünde bulmadılar mı ya da böyle bir şeyi oluşturmadılar mı? Yeni Dini Hareketlerle ilgili yapılan çalışmalardaki ana feminist mesele, cinsiyet rolleri ve bu hareketlerin hem ruhsal hem de sosyal anlamda kadınları ne kadar baskı altına aldığı ya da özgürleştirdiğidir." [Puttick, 1997, s. 5]

---

[8] Bazı Yeniçağ hareketlerinde görülen, olağanüstü kabul edilen varlıklarla ya da ruhlarla mesaj alışverişini ve bilgi akışını sağlayan bir çeşit ezoterik araç. *(ç.n.)*

Yorumlama ve Değerlendirme Etkinliği

Yeni dini hareketler ve yeniçağ hareketleri ile ilgili öğrendiğin şeyleri yeniden gözden geçir ve aşağıdaki maddelerin hem lehinde hem de aleyhinde örnek olaylar oluşturmaya çalış.

- *YDH ve YÇH kadınları baskı altına almaktadır.*
- *YDH ve YÇH, kadınların özgürlüğü için birer formdur.*

Kadınlar ve Rastafaryanizm

Dinin kadınları özgürleştirme ya da baskı altına almasıyla ilişkisi, Rastafaryanizm örneğinde olduğu gibi çoğunlukla karmaşık ve muğlâktır. Barrett (1977) ve Pryce (1979) Rastafaryanizmin, çoğunlukla Afrika asıllı Karayip *erkekler*ini cezbeden bir din olduğunu öne sürerler. Rastafaryanizm, kadınlardan çocuk doğurma, onları büyütme ve yuva kurma gibi geleneksel rollerini üstlenmelerinin beklendiği dinî bir çerçeve içerisinde erkeklere kendi ırk ayrımcılığı tecrübelerini anlamlandırmalarına imkân verir. Bu geleneksel roller Afrika asıllı Karayipli kadınlar için kölelik döneminde mevcut değildi ve o zamandan bu yana kadınlar cinsel ve ırksal sömürülere maruz kalıyorlardı. Rasta erkekleri, geleneksel kadın rollerinin, kadınları beyaz toplumların ırksal ve cinsel saldırılarından koruduğuna inanmaktadırlar. Bundan dolayı da Rastafaryanizm sözgelimi feminist teorisyenlerin bakış açısına göre *baskı altına alıcı* bir form iken, Rasta erkekleri ve kadınlarının bakış açısına göre ise *özgürleştirici* bir formdur.

Rastafaryanizm aslında, dini hareketler ile cinsiyet eşitsizlikleri arasındaki ilişki konusunda sorulan sorulara verilen cevapların ne kadar kesin olmadığının en önemli göstergesidir.

Yeniçağın belirli yönlerini nüfuzu altına alan ve yeniçağ fikirlerinin ana tüketicisi olan kadınlar, ağırlıklı olarak orta sınıftan insanlardır. Bundan dolayı da yeniçağın cezbedici gelmesinde hem cinsiyet unsuru ve hem de sınıf unsuru vardır. Bruce (1996) burada bize cinsiyet unsurunu özetlemektedir:

> Bütünüyle inanılmaz bir fark olmasa da kadınların çocuk doğurması ve deneyimler yaşamasından dolayı, aslında karakter olarak, onları erkeklere göre daha az anlaşmazlığa düşen, daha az saldır-

> gan, daha az amaç-yönelimli, daha az zorba, daha fazla birlikte işbirliği yapan ve yaptığı işi daha fazla ilgiyle yaptığı konusundaki iddialar oldukça yaygındır. İşte bunlar da Yeniçağın etkileyici vurgularıyla yüzde yüz uyuşmaktadır. [Bruce, 1996, ss. 220-221]

Peki, yeniçağ ağırlıklı olarak niçin orta-sınıf kadınlarını cezbetmektedir? Bu alanda yapılmış çok az sosyolojik çalışma mevcuttur, bundan dolayı bu soruya birkaç muhtemel cevap verebiliriz:

1-Yeniçağa sadakat, para ve zaman yatırımını gerektirir. Dolayısıyla bu yatırım, çalışan kadın sınıfından daha ziyade orta sınıf kadınlar için daha makul olmaktadır.

2-Yeniçağa duyulan ilgi eğitim başarısıyla da ilişkili olabilir. Orta-sınıf kadınlar çok daha fazla, on altı yaşın üstünde eğitim görüyorlar ve kazanılmış niteliğe daha fazla sahip oluyorlar.

3-Yeniçağ hareketleri diğer dinî hareketlere kıyasla, *maddî* ayrıcalıksızdan daha ziyade *psikolojik* ayrıcalıksız (birisinin mesleğinde ve ilişkilerinde başarılı olması gibi) meseleleriyle daha fazla ilgilidir. Psikolojik ayrıcalıksızlık, çalışan kadın sınıfına kıyasla orta-sınıf kadınlarının daha fazla ilgili olduğu bir durumdur.

Cinsiyet ve fundamentalizm

Yedinci bölümde pek çok Hıristiyan fundamentalistin aile içerisinde kadınlara geleneksel bir rol biçtiğine ve kürtaja karşı olduklarına işaret etmiştik. Dinî fundamentalizmin genel manadaki bu karakteristik görüşlerinin boyutları nereye uzanmaktadır ve bu niçin böyledir?

Holm ve Bowker (1994) kadınların cinsiyet rolleriyle ilgili geleneksel fikirlerin, yaygınlıkla bütün fundamentalizmlerin karşısında olduğunu ileri sürerler. Hindu, İslamî ve Hıristiyan birtakım fundamentalist dinî hareketlerin de dahil olduğu pek çok hareket içerisinde, kadınlara erkeklerden daha aşağı bir gözle bakılır ve onlardan kendi geleneksel rollerine dönmeleri beklenir. Funda-

mentalist hareketlerde kadınlar merkezî bir rol üstlense dahi – Hawley (1994) Japonya'da *Seicho no le* adındaki yeni dini hareketin örneğini verir– geleneksel cinsiyet rollerine dönüş arzusu geçerliliğini sürdürmektedir.

Yedinci bölümde tartışıldığı gibi, geleneğe dönüş arzusu, modernitenin rölativizme ve bireysel tercihlere yaptığı vurgu anlamında herhangi bir fundamentalistin genel özelliği olmaktadır. Bu geleneğe dönüş imgesi, niçin içerisinde özel olarak bir cinsiyet unsurunu barındırmaktadır? Geleneksel cinsiyet rolleri fundamentalizm için niçin bu kadar merkezî olmaktadır?

Fundamentalizm, sosyal değişimin zorlukları ve baskıları sonucunda gelişmiştir. Bu tür baskılara sosyal sınırları güçlendirmek suretiyle genel tepki verme eğilimi, aynı zamanda toplumsal cinsiyet sınırlarını güçlendirmeye de etkisi olmuştur. Fundamentalizm, moderniteyle ilişkili olan genel belirsizlikleri imha etme teşebbüsünde bulunur ve katı cinsiyet rolleri bölünmelerine vurgu yaparak cinsiyet belirsizliklerini ortadan kaldırır.

Her ne kadar geçmiş bütünüyle altın bir çağ olmasa da fundamentalizm, altın bir çağa dönme arayışı içerisinde olur. Geleneksel cinsiyet rollerine, modernite ve postmoderniyle birlikte (bkz. 11. bölüm) ortadan kaybolan insanların inanma sağlamlılığını/sabiteliğini garanti altına alan altın çağın, kurucu bir unsuru gözüyle bakarlar. Kendi geleneksel konumlarında kadınlar, sağlam bir geleceğin garantörleri haline gelirler: Gelecek nesilleri doğurma ve yetiştirme, bu geleceğin merkezî bir parçasıdır.

Hawley (1994) köktenciliklerin çoğunun yüksek oranda eril olduğuna işaret eder:

> "Dini maçoluk" olarak adlandırılabilecek bir durum söz konusu. Pek çok fundamentalist grup, apaçık meydanda olan tehdit karşısında, erkekliğin kendisinin yeniden vurgulanması gerektiğini inanmaktadır. Sözgelimi Sihli fundamentalistler, Guru Gobind Singh ve Maharaja Ranjit Singh'in savaşçı kahramanlıklarıyla ilgili çığırtkanlık yapıyorlar. Hindu bir milliyetçi grup ise, kendilerini

> "Şiva'nın (Shiva) Ordusu" şeklinde isimlendirmeyi tercih ediyor. ABD'deki Hıristiyan fundamentalistleri arasında da "İlerleyen Hıristiyan Askerleri/Onward Christian Soldiers" sözü ise, komünizm karşısındaki savaşta katı bir çizgiyi ima eder." [Hawley, 1994, s. 32]

Fundamentalizmdeki bu "maçoluk" unsurunun iki farklı veçhesi vardır: Erkekliğin merkezî önemine vurgu yapar ve bunu (aksi halde çaresiz kalacak olan) kadınları korumaya ve savunmaya verdiği önemi vurgulayarak yapar:

> "İran'da, devrim zamanlarında verilen vaazlarda, Müslüman erkekler kendi "kadınlarını" savunmadaki güçsüzlüklerini ortadan kaldırmaya teşvik edilirken, İslam ümmetine karşı yapılan saldırılar, kadınlara karşı yapılan saldırı metaforuyla sunulur..." [Hawley, 1994, s. 33]

Erkeğin geleneksel rollerini yeniden güçlendirme üzerine kurulu olan bu kadın savunusu, İslam Ulusu Hareketinin (Nation of Islam[9]) de önemli bir parçasını oluşturur.

İslam Ulusu Hareketinin vurgusu, disiplin üzerinedir, özellikle de ırkçı ayrımlarla karşı karşıya kalan erkekler içindir; merkezi bir güvenlik gücüne sahip olan güçlü bir milis çeşidi de vardır: İslam'ın Meyveleri (Fruit of Islam[10]). Erkekliğe ve erkek gururuna olan vur-

---

[9] Elijah Muhammed liderliğindeki siyahî bir harekettir. Wallace D. Fard tarafından Detroit'te kuruldu. 1923'te buraya göç eden Elijah Muhammed, yaklaşık 1930 yılında Fard'ın yardımcısı oldu. 1934'te Fard'ın ortadan kaybolması üzerine hareketin başına Elijah geçti. II. Dünya Savaşı sonrası *İslam Ümmeti* hareketini örgütledi. Örgütün programı, Siyah Amerikalıların ayrı bir ulus ve Siyahların Allah'ın seçkin kulları olduğunu öngörüyordu. Elijah, beyazlara karşı parlak söylevleriyle ünlendi. Ama sonraki yıllarda beyazlara karşı tutumunu yumuşattı ve ırklar arasındaki çatışmadan çok Siyahların kendi aralarındaki yardımlaşma üzerinde durmaya başladı. Ayrılıkçı görüşleri yüzünden, onun önde gelen yandaşlarından Malcolm X hareketten ayrıldı ve bir süre sonra bir suikast sonucu öldürüldü. *(ç.n.)*

[10] Louis Farrakhan önderliğindeki İslam Ulusu Hareketine bağlı, bir tür ahlak milisi örgütüdür. Etkin oldukları bölgelerde, polisten destek almaksızın toplumsal düzeni sağlamaya yardımcı olmaktadırlar. *(ç.n.)*

gu, kadınların aile içerisindeki geleneksel rollerine yeniden dönmeleri gerektiğine olan vurguyla kol kola gider. Bir sosyolog için önemli olan, zulüm ve baskıdan kurtulmanın, karmaşık bir mesele olduğunu anlama gerekliliğidir. İslam Ulusu Hareketi'nin siyahi erkekleri için olan ırksal ayrımcılıktan kurtulma, kadınlar üzerinde daha ileri düzeydeki kısıtlamalara sebebiyet verebilmektedir.

Sonuç

Din ve toplumsal cinsiyet konusu üzerinde yapılan tartışmaların büyük bir bölümü, hangi dinin ne ölçüde ataerkilliği sürdürmenin parçası olduğu ile ilgilidir. Walby'in (1992) patriarkinin yapılarıyla ilgili yapmış olduğu tartışmalar göstermektedir ki, din, cinsiyet ayrımcılığını desteklemek için bu yapıları önceden hazır hale getirebilir:

Ataerkil yapılar	**Dinin ataerkil veçheleri**
Ev hayatı	Pek çok dünya dininde, aileye, evliliğe ve monogamiye vurgu yapılması.
İş/meslek hayatı	Kiliselerin çoğunda kadınların önemli görevlerden dışlanması.
Devlet	Kilise organizasyonlarıyla devletin ilişkili olması, devletin genel olarak kadınların aileyle ilgili rollerini desteklemesi.
Kültür	Dünya dinlerinin çoğunda kadınlıkla ilgili geleneksel fikirlerin idealize edilmesi.
Cinsellik	Pek çok dinde, kadın cinselliğinin kontrolüne vurgu yapılması.

Aslında genel anlamda dinlerde kadınları baskı altına almayla ilgili kaçınılmaz, kesin hükümler yoktur; fakat pratikte böyle bir baskı söz konusu olabilmektedir.

Ödev çalışma önerisi

Toplumsal cinsiyet ve din arasındaki ilişki noktasında oldukça az sosyolojik çalışma vardır. Ancak, bu ilişkiyi ele alan ilginç ödev çalışmaları için burada fırsatlar doğmaktadır. Dinî bir ibadeti gözlemleyebilir ve kadınların orada hangi görevler icra ettiğini görebilirsiniz. Bu roller, ataerkilliğin boyutlarını acaba hangi ölçülerde yansıtmaktadır?

Özel olarak dinî bir kurumu çalışabilirsiniz. Kadınlar için geleneksel roller ileri sürülüyor mu? Sözgelimi kadınların iş piyasasına geniş çaplı katılımını engelliyor mu?

Hatta müntesibi bulunduğunuz dinin literatüründeki kadın ve erkek imajlarını da inceleyebilirsiniz. Orada kadınlar ve erkekler nasıl sunulmaktadır? Bu temsiller geleneksel mi? Onlar kadınları baskı altına almaya meyilli mi?

DOĞRUDAN CEVAP SORULARI

1. Parça

"Dünya genelinde dinlerde genel olarak dişil tanrıçalar bulunur. Bunlar zaman zaman "kadına değer verir şekilde", hoşgörülü ve sevecen düşüncelerdir; fakat diğer örneklerde, tanrıçalar korkutucu tahrip ediciler olarak görünür. Gerçek sosyal hayatta kadınlar arasında çok nadir askeri liderler bulunmasına rağmen, sözgelimi kadın savaşçı tanrıları, oldukça sık şekilde bulunur. Sembolik olarak ya da dinî otorite olarak kadınların baskın olduğu dinlerin sayısı pek az görünmektedir. Hıristiyan dini, köktenci bir algının, devrimci bir hareketin ürünü olarak doğdu; fakat kadınlara karşı tutumuna baktığımız zaman, büyük Hıristiyan kiliselerinin bazılarının modern toplumda en tutucu kurumlar içerisinde yer aldığını görürüz. Bazı sekt ve mezheplerde kadınların rahiplikleri kabul görürken, Katolik ve Anglikan kiliseleri, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini resmi olarak destekleme konusunda ısrarlarını sürdürmektedirler." [Giddens, A., 1997, Sosyoloji, Cambridge yay., ss. 450-452]

2. Parça

"Yeniçağ, "ben duygusu"nun temel olarak iyi olduğu ve problemlerin, "ben"in kurumsal rolleri tarafından onaylanmasından kaynaklandığı öncülüne dayanır. Bu bakımdan, en azından Yeniçağ düşüncesinde üstü kapalı şekilde ima edilen cinsiyet rolleri eleştirisi, pek çok feminist literatürden daha geniş kapsamlıdır. Yalnızca üstesinden gelinmeye ihtiyaç duyulan ataerkil roller bulunmamaktadır. Dahası bunlar, bütünüyle, aslına uygun şekilde değiştirilmesi gereken rol(ler) temelinde etkileşimde bulunmak için insanları cesaretlendirme pratiğidir. Yeniçağın yeni-oryantasyonu, kişisel ilişkilerin mahrem dünyasını etkilemektedir. Her ne kadar değişen cinsiyet rolleri fikrinden etkilenen "yeni erkekler" bulunsa da, herhangi bir yeniden yapılanma, yüksek oranda değişimden etkilenecek olan grup –yani kadınlar– için oldukça cezbedici gelecektir." [Bruce, 1997, s. 221]

***1**-Birinci parçaya göre, Hıristiyan kiliselerle, diğer sekt ve mezhepler arasında kadınlara yönelik tutum farklılıkları nelerdir?*

***2**-İkinci parçaya göre, kız çocuklar ve erkekler çocuklar arasında, farklı yaş grupları arasında, ibadetlere katılım konusundaki ana farklılıklar nelerdir?*

***3**-Yeniçağın kadınlara cezbedici gelen tarafları neler? Niçin yaygın dinler bu derece cezbetmiyor?*

***4**-Kadınların erkeklerden daha dindar görünmesinin ana sebepleri nelerdir? Bu sebepler sekülerleşme sürecini akla getirir mi, eğer getirirse bunlar cinsiyetten mi kaynaklanmaktadır?*

Kaynaklar ve İleri Okumalar

Anwar, M. (1981), Between Two Cultures: A Study of relationships between generations in the Assian Community in Britain, London: Commission for Racial Equality.

Barrett, L. (1977), The Rastafarians: The dreadlocks of Jamaica, Kingston (Jamaica): Sangster Books.

Bruce, S. (1996), Religion in the Modern World: From cathedrals to cults, Oxford: Oxford University Press.

Butler, C. (1995), "Religion and gender: Young Muslim Women in Britain", Sociology Review, 4:2, ss. 18-22.

Davie, G. (1984), Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging, Oxford: Blackwell.

Douglas, M. (1966), Purity and Prayer, London: Routledge.

Hawley, J. S. (1994), Fundamentalism and Gender, Oxford: Oxford University Press.

Holm, J. and Bowker, T. (1994), Women in Religion, London: Pinter Publishers.

Jacobs, E. and Worcester, R. (1994), Britain under the MORI-scope, London: Wiedenfeld and Nicholson.

Pryce, K. (1979), Endless Pressure: A Study of West Indian lifestyles in Bristol, Harmondsworth: Penguin.

Puttick, K. (1997), Women in New Religions: In search of community, sexuality and spiritual power, London: Sage.

Sharma, A. (1987), Women in World Religion, Albany: State University of New York Press.

Turner, B. (1993), Religion and Social Theory, London: Sage.

Walby, S. (1992), Theorising Patriarchy, Oxford: Blackwell.

Walker, A. (1990), "Why are most churchgoers women", Vox Evangelica, 20, ss. 73-90.

Watson, H. (1994), "Women and the veil personal responces to global process", in A. S. Ahmed and H. Donnan, Islam, globalization and postmodernity, London: Routledge, ss. 141-159.

Weber, M. (1922b/1978), "The soteriology of the underprivileged", in W. Gç Runciman, Max Weber, Selections in translation, Cambridge: Cambridge University Press.

Din ve Sosyal Değişme

Anahtar terimler	Anahtar düşünürler
Sosyal değişme	Karl Marx
Sosyal yapı	Max Weber
Karizma	Emile Durkeim
Umutsuzluğa karşı binyılcılık	Elie Halevy
Binyılcılık	Edward Thompson
Millenializm	Norman Cohn
Materyalizm	Michael Adas
İdealizm	Peter Worsley

Giriş

Din ve **sosyal değişme** süreçleri arasındaki ilişkilerle ilgili önceki bölümlerde bir takım örnekler üzerinde durduk: Dinî fundemantalizm (bkz. 7. bölüm); ABD'de Hıristiyan Sağ'ın ahlakî muhafazakârlığı (bkz. 7. bölüm); Kuzey İrlanda'da dinin rolü (bkz. 8. bölüm); kadınlara karşı erkek egemenliği ve kısmen dinin etkisi (bkz. 9. bölüm). Bu bölümde bu örnekler genişletilecek ve sosyal değişme denildiğinde sosyologların bundan ne kastettikleri tartışılacaktır. Din ve sosyal değişme ile ilgili teoriler birbirine zıt iki yaklaşım çerçevesinde ele alınacaktır. Bunlardan birincisi, Marx'ın dinin sosyal rolü ve bir kısım işlevselci sosyologların görüşleriyle bağlantılı olarak dinin, sosyal değişmeyi engelleyen muhafazakâr bir güç olarak ele alındığı teorilerdir. İkincisi, modern kapitalist toplumlar ve din ilişkileri üzerine Weber'in tartışması esas alınarak dinin sosyal değişmeye yol açan potansiyel bir güce sahip olduğu teorisidir. Ayrıca 18. yüzyılda işçi sınıfının gelişiminde

dinin rolünü inceleyen E. Thompson gibi tarihçilerin çalışmaları ve modern toplumlarla ilk ilişkilerinde küçük-ölçekli toplulukların tecrübelerinde dinin rolü konusunu çalışan sosyal antropologların incelemeleri ve görüşleri üzerinde de durulacaktır.

Sosyal Değişme

Yorumlama Etkinliği

'Sosyal değişme' teriminden ne anlıyorsunuz? Birkaç sosyal değişme örneği üzerine beş dakika beyin fırtınası yapınız. Bu örneklerin ortak özellikleri nelerdir?

Sosyoloji, 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarında karmaşık, modern sanayi toplumlarının ortaya çıkmasıyla beliren derin bir sosyal değişme bağlamında gelişti. Kurucu sosyologların çalışmalarının çoğunda –özellikle Marx, Weber ve Durkeim– bu değişimlerin doğası ve etkileri tartışıldı. Bu sosyologların sosyal değişme ile ilgili görüşlerini, modern öncesi ve modern toplumlar çerçevesinde karşılaştırmalı olarak ortaya koyabiliriz

	Modern öncesi	**Modern**
Marx	Feodalizm	Kapitalizm
	Kırsal, köylü toplumu	Kentli, sanayi toplumu
	Özel toprak sahipliği	Özel endüstriyel sermaye sahipliği
Weber	Köylü toplumu	Kapitalizm
	Kırsal toplum	Kent toplumu
	Gelenek	Bürokrasi
Durkheim	Basit toplum	Karmaşık toplum
	Basit iş bölümü	Karmaşık iş bölümü
	Mekanik dayanışma	Organik dayanışma
	Tek bir değerler ve fikirler sistemi	Çoklu değerler ve fikirler sistemi

Bütün bu düşünürler, modern toplumların **sosyal yapı**da – yani, insanların birlikte yaşama ve hayatlarını birlikte organize etme yolu– meydana getirdiği temel değişikliklerin bir sonucu olarak ortaya çıktığı konusunda fikir birliği içindedirler. Durkheim'e göre, iş bölümü daha karmaşık hale geldi ve daha çok insan bir tek iş yapma konusunda uzmanlaştı; Marx'a göre, toprak sahipliği ve köylülere özgü sosyal sınıfsal yapı tamamıyla geniş endüstriyel işveren ve işçi ilişkilerinin hâkim olduğu bir yapıya dönüştü; Weber'e göre ise, geleneğin egemen olduğu bir toplum, işleri en iyi şekilde yapmak için rasyonel hesaplamanın hâkim olduğu bir topluma dönüştü. Bunlara ek olarak, insanların yaşadıkları *yer* ve yaşama *biçimler*inde de büyük değişimler meydana geldi: Kırsaldan çok kent merkezlerinde yaşama; geniş aile yapısından küçük aile yapısına dönüşüm ve küçük işletmelerden geniş bürokratik kuruluşlarda çalışma gibi, insanların çalıştıkları *kurumların* çeşitliğinde de önemli değişimler yaşandı.

Görüldüğü üzere sosyal değişme, bütün sosyal sistemdeki bir değişime işaret eder; fakat bu o kadar da açık değildir. Neticede yaşama biçimlerimiz bütünüyle değişmiştir; sözgelimi dünya ekonomik sistemindeki değişiklikler, insanları paralarını harcama yönünde değişime uğratmış; hükümet politikalarındaki değişimler de kadın ve erkekler arasındaki ilişkileri değiştirmiştir. Buna göre:

- ❖ Değişimin devam ettiği bir toplumda yaşıyoruz;
- ❖ Kurucu sosyologların analiz ettiği büyük yapısal değişimden çok daha fazla sosyal değişme mevcuttur.

Bu nedenle, sosyologların iki tür sosyal değişme ile ilgilendiklerini söyleyebiliriz: Birincisi, *bütün* toplumda bir değişim, ikincisi bir toplum *içindeki* değişim. Değişimin birinci türü, etkileri açısından muhtemelen daha etkileyici olacaktır.

Yorumlama Etkinliği

Bir önceki Yorumlama Etkinliğindeki sosyal değişme örneklerine yeniden bir göz at, onlardan hangisi:

- *Bütünüyle bir toplumsal değişmedir?*
- *Bir toplum içindeki değişmelerdir?*

Din ve sosyal değişme

Din ve sosyal değişme ilişkisi üzerine yapılan sosyolojik araştırmaların çoğu, modern-öncesinden modern toplumlara dönüşümde olduğu gibi, büyük yapısal değişimler üzerinde dinin etkisini konu edinmiştir. İkinci bölümde sosyolojinin kurucularının dinle ilgili düşüncelerini görmüştük –sözgelimi Marx dini, sosyal değişmeyi engelleme eğilimine olan afyon olarak tanımlıyordu. Buna karşıt olarak, Weber, dinî faaliyetlerin muhafazakâr etkileri konusunda daha az ikna olmuşa benziyordu. Weber'in iddia ettiği üzere, bazı dinî kuruluşlar – kiliseler– statükoyu destekleme eğiliminde olurken, diğerleri –sektler– büyük bir ihtimalle bu statükoya meydan okumaktadırlar. Bu, bazı dinî kuruluşları potansiyel olarak radikal yapmakta ve böylece bu kuruluşlar muhtemelen sosyal değişmeyi engellemekten çok, teşvik etmektedir.

Bu bölümde, Marx ve Weber'in bir birine karşıt fikirlerinin daha sonraki sosyolog ve tarihçiler üzerinde nasıl etkiler bıraktığını göreceğiz. Bazıları dinin sosyal değişmeyi engellediği, diğer bazıları ise değişmeye etki edebileceği görüşündedir. Bir kısım sosyolog da bağlamları çerçevesinde aynı dinlerin etkilerinde muhafazakâr ya da radikal olabileceklerini savunmaktadır.

Marx ve muhafazakâr bir güç olarak din

Marx'a göre din, insanlara içinde yaşadıkları gerçek durumları perdeleyen bir inanç ve pratikler sistemidir. Marx bütün toplumları sosyal sınıfa dayalı bölünmeler ve eşitsiz sınıf sistemleri üzerine temellenen yapılar olarak gördü. Bu sınıf temelli eşitsizlikler gelirde, zenginlikte ve mal-mülk sahipliğindeki eşitsizlikleri üretti. Marx'a göre dinin üstünü örttüğü ya da meşrulaştırdığı eşitsizlikler bunlardır.

Araştırma ve Değerlendirme Etkinliği

İkinci bölümdeki Marx'ın fikirlerine yeniden bir göz at. Ona göre, dinî inançlar sosyal eşitsizliğin varlığını nasıl haklılaştırır?

Din, sosyal eşitsizliği doğal, dolayısıyla kabul edilebilir bir durum olarak göstererek meşrulaştırır. Sosyal eşitsizliği *meşrulaştırmakla* din, insanların sosyal eşitsizliğe *meydan okumalarını* engeller. Bu nedenle din, toplumda muhafazakâr bir güçtür.

Marx'a göre, sosyal değişmeyi sadece dinin engellemediğini kavramak çok önelidir. Sözgelimi benzer etkilere sahip başka ideolojiler de vardır; bunlar arasında, demokratik siyasal bir sistemin, bu tür dezavantaja sahip olanların ihtiyaçlarını karşılayacağına olan inanç yer alır. Etkileri itibariyle muhafazakâr olan başka sosyal kurumlar da vardır. Birçok Marksist'e göre, eğitim sistemi muhafazakârdır; çünkü bu sistem insanlara oldukça eşitsiz ödüller dağıtan ve onları -farklı iş ve mesleklerden oluşan- sosyal konumlarına uymaları yönünde eğitir.

Marx'ın iddia ettiği gibi, eğer din sosyal değişmeyi engelliyorsa, o halde sosyal değişmeyi büyük oranda meydana getiren nedir? Marx'a göre bunun cevabı oldukça açıktır. Değişme muhtemelen şu iki durum oluşursa meydana gelir: Birincisi yüksek enflasyon, işsizlik oranlarındaki ve yoksulluk düzeyindeki artış gibi ekonomik sistemin krizde olduğu birtakım yapısal koşullardır. İkincisi, bir krizin var olduğunun farkına varan ve bu mevcut sistemi değiştirmek için kendilerini siyasal ve ekonomik olarak örgütleyen -Marx'ın terminolojisinde mülkiyeti ve sermayesi olmayan işçi, sınıfı- bir grup insanın varlığıdır. Marx'ın sosyal değişme görüşü haliyle devrimcidir: Sosyal değişme, birbirine zıt sosyal sınıflar arasında anlamlı bir sosyal çatışma yoluyla meydana gelir. Bir sosyal sınıfın başarısı -sözgelimi mülkiyette yeniden bir dağıtım elde etme- diğer bir sosyal sınıfın -geçmişte mülkiyet sahibi olan- maliyetine dayanır. Bu süreçte dinin biricik rolü, insanların sosyal bir krizin varlığının farkına varma olasılığını ve bu krizi çözmek

için işin içine karışmaları gerektiği fikrini engellemektir. Bu nedenle din **yanlış bilinç** formlarını üreten bir ideolojidir; yani, o, toplumun nasıl işlediği ve insanların sosyal eşitsizlikle nasıl baş edecekleri konusunda yanlış fikirler öne sürmektedir. Bu fikirler eşitsizliği gerçekten ortadan kaldırmayacaktır.

Weber ve din ile kapitalist gelişme arasındaki ilişkiler

Marx'ın yaklaşımı, sosyal değişme sürecinde dinin rolü konusundaki sosyolojik tartışmaların genel gündemini belirler. Şimdi Weber'in, Marx'ın görüşlerine meydan okuyan fikirlerine bir göz atacağız.

Weber'in din sosyolojisi çalışmasında amaçlarımız için önemli olan üç unsur vardır: Birincisi, Weber'in din ve kapitalizmin gelişimi arasındaki ilişkiyle ilgili analizi; ikincisi, özellikle Konfüçyüsçülük ve Hinduizm olmak üzere dünya dinleri ve bu dinlerin kapitalizmin gelişimini nasıl engellediği üzerine incelemeleri ve üçüncüsü, karizma ve bunun sosyal değişme sürecini başlatmadaki etkisi üzerine yaptığı yorumları.

Weber'in Protestanlık ve Kapitalizm Tezi

Weber dinin sosyal değişme sürecindeki rolü ile ilgilenmiştir. Her ne kadar Marx sosyal değişmeye etki eden nedenleri – teknoloji, zenginliğin dağılımı, insanların geçimini nasıl sağladığı gibi– *yapısal* faktörlere bağlasa da Weber bizzat *fikirlerin* önemli olduğuna inanır. Weber'e göre, fikirler, tam da köklü sosyal değişimlerin *sonucu* değildir; onlar bu süreçleri *başlatmaya* katkıda bulunabilirler.

Materyalizm ve İdealizm

Sosyal değişmeyle ilgili iki açıklama biçimi ve dayanaklarını teşkil eden yapısal faktörler ve fikirlerin görece önemini genel olarak birbirinden ayırt edebiliriz. Bu açıklama biçiminden biri, gerçekte önemli faktörlerin *yapısal* faktörler olduğunu iddia eder. Bu, Marx'ın **materyalist** olarak görüşüdür; fikirler sosyal değişmenin bir ürünüdür ve belli dinî fikirler belli sosyal yapıların bir sonucudur. Marx'a göre, Protestan dinî fikirleri kapitalist bir sosyal yapının ürünüdür.

Materyalist görüşe alternatif olan diğer açıklama biçimine göre, fikirler sosyal değişmeyi meydana getirir; sosyal gruplar iyi bir toplum –sözgelimi sosyal eşitsizliğin düşük düzeyde bulunduğu bir toplum– fikrine sahip olabilirler ve o zaman böyle bir toplumu meydana getirebilirler. Bu açıklama biçimi **idealist** olarak adlandırılır; insanlar idealist oldukları için değil; fikirlerin kendilerini şekillendirici rolü nedeniyle idealist olarak isimlendirilir. Daha sonra görüleceği üzere, Weber biri diğerini etkilemeksizin sosyal değişme süreçlerinin yapısal değişimleri *ve* fikirlerde değişimi içerdiğini iddia ederek, bu iki uç görüşten kaçınmaya çalışır.

Basitçe ifade etmek gerekirse, Weber sosyal değişmede dinin oynadığı rol üzerinde durur, çünkü ondan önce az sayıda düşünür dinin muhafazakâr gücünden ziyade radikal/dönüştürücü bir güç olabileceği fikrini ciddi bir şekilde ele almıştı.

Weber'in yaklaşımı, 1904 yılında yayımlanan *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı eserinde ortaya konmuştur. Weber'in din ve kapitalizm arasındaki ilişkiyle ilgili tartışmasında üç öğe yer alır: 'Kapitalizmin ruhu dediği şey; Martin Luther'in teolojisinden çıkartılan Protestan ahlakı ve başka bir teolog, John Calvin'in çalışmasında yer alan dinî kurtuluşla ilgili fikirler. Bu üç öğenin bileşimidir ki, Weber'i, belli bir dinî inanç ve pratiklerin kapitalist gelişimde hayati bir rol oynadığı kanaatine götürmüş ve niçin bazı Avrupa ülkelerinin ve ABD'nin diğer ülkelerden daha ileri oldukları, dolayısıyla, kapitalizmin ilk olarak niçin bu ülkelerde geliştiği sorusuna bir açıklama getirmeye sevk etmiştir.

Weber ve Marx'ın kapitalizmin ne olduğu konusunda uzlaşı içinde oldukları görünmektedir: İkisi de özel mülkiyet, faizin kullanımı ve oranları, geniş ölçekli fabrika üretimi, paraya dayalı ekonomi, banka sistemi ve şehirlerin önemine vurguda bulunurlar. Bununla birlikte, Weber 'kapitalizmin ruhu' konusunda Marx'tan daha çok ilgilenmiştir: Yani, insanları kapitalist bir kişiye dönüştüren fikirler, değerler ve güdülerle...

Kapitalizmin ruhu, insanların bugün kanıksamış olduğu şeye yakındır, sözgelimi banka sisteminin temelleri gibi: Sıkı çalışma, yatırım, israf ve lüksten kaçınma, para ve diğer ekonomik kaynakların dikkatli kullanımı.

Weber'e göre, bu teşvik ve güdülemeler dizisi pek çok modern öncesi toplumun özelliği değildir; buna karşılık, özellikle 17 ve 18. yüzyıllarda kapitalizmin gelişmeye başladığı ülkelerin karakteristikleridir. Bu, Weber'i şu iki soruyu sormaya sevk eder: 'Bu ahlak/etik türünün kaynağı nedir?' ve 'Niçin birtakım insan, hayatlarını bu ahlaka göre yaşamakta?' Weber'e göre, bu iki sorunun cevabı da teolojik etkilerinde kendi başlarına yeni ve devrimci olan dinî fikirlerde yatmaktadır.

Weber'in analizlerine göre, bu Protestan ahlakı Martin Luther'in çalışması (1483-1547) ve John Calvin'in (1509-1564), Allah'ın kulun cennete veya cehenneme gideceğini önceden tayin etmesi (ilahi takdir) öğretisinden kaynaklanır. Bu analiz Weber'i din ile kapitalist gelişim arasında bir bağlantı kurmaya yönlendirir.

Fikirler ve zaman

Zamanın ardıllığı konusundaki önemli sorunlar Weber'in argümanında dikkat çekicidir. Luther ve Calvin, 16. yüzyılda, yani, kapitalizmin gelişiminden önce yaşadılar ve çalıştılar. Luther ve Calvin için önemli görülen dinî ve teolojik sorunlar kapitalizmden önce tartışılmış olup, Tanrının doğası, ibadet, İncil vb. konularla ilgili tartışmalar sadece teolojinin sınırları içinde yer almıştı. Daha sonra, bu fikirler sosyal ve eko-

nomik bir anlama sahip oldu. Eleştirel olarak, bu fikirlerin, kapitalist gelişimin bir sonucu olmadığı; fakat zaten önceden mevcut olan, kapitalist girişimcilerin faaliyetlerini meşrulaştırmak için kabul ettikleri fikirler olduğu anlamına gelir.

Luther gerçekte dinî fikirlerin ekonomik hayattaki rolü ile ilgilenmedi; onun ilgisi tamamen teolojikti ve Protestanlığın Roma Katolikliği ile uyuşmazlıkları üzerineydi. Özellikle, Roma Katolikliği kutsal ve seküler faaliyetleri birbirinden ayrı tutsa da ve kutsalın Tanrı katında daha önemli oluşuna dikkat çekilmiş olsa da, Luther bütün meşrulaştırma faaliyetlerinin Tanrı tarafından belirlenmiş, bundan dolayı da eşit değere sahip olduklarını iddia etti. Bu, şu anlama gelir: Sözgelimi Pazar günleri kiliseye gitmek, bir kimsenin aynı zamanda Tanrı çağrısı olan kendi işinde sıkı çalışması gibi herhangi seküler bir faaliyetten daha fazla dinî değildir. Böylesi bir iş, Tanrı tarafından belirlenmiş herhangi gerekli bir faaliyet gibi, ciddiyetle yapılması gereken bir iştir.

Bu, kapitalizmin ruhuyla bir bağlantı oluşturur. Bu ruh –sıkı, ciddiyetle çalışma– Protestan ahlakı formunda bir dinî meşrulaştırmayı gerektirir. Aşağıda Protestan teolojisi sözgelimide işaret edildiği üzere, bu ruh ve ahlak Weber tarafından "asketizm" olarak isimlendirilen şeyi gerektirir:

> "Zamanı boşa harcamak prensipte günahların ilki ve en amansız olanıdır. İnsanlığın yaşam süresi son derece kısadır ve bir kimsenin seçilmişliğinden –yani, kurtulmuşlardan olup olmadığından– emin olması için oldukça değerlidir... Sosyal aktiviteler, dedikodu, lüks, hatta gereğinden fazla uyku ile zaman kaybı...mutlak surette ahlaken kınanmayı hak eder... (Zaman) son derece değerlidir; çünkü her kayıp saat, Tanrı'nın takdirini kazanmak için çalışma süresinden bir kayıptır." [Weber, 1904/1974, s. 158]

Weber'in iddiası şudur: Tamamen dinî nedenlerle gelişmiş olan dinî fikirler, sözgelimi ekonomik faaliyetlere etkileri gibi, dinî alanın ötesinde de etkilere sahip olur. Weber'in işaret ettiği üzere, bir dinî ahlakla ekonomik faaliyet biçimi arasında bir "seçici ya-

kınlık" vardır. Din, modern dünyanın ortaya çıkışını sağlayan temel değişimler üzerinde önemli bir rol oynamıştır.

Weber'in analizinde üçüncü öğe, John Calvin'in insanların Tanrı tarafından nasıl kurtuluşa erdirildiği ve ölümden sonraki akıbetleri konusundaki bir kısım fikirleri ile ilişkilidir. Calvin de Luther gibi, Roma Katolik Kilisesi ile teolojik konularda anlaşmazlık içindeydi ve pek çok konuda tartışmalar yaptı. Katoliklikle en temel çekişme noktası, onun, insanların kurtulmuş olacaklarını ve cennete gideceklerini bilebilecekleri iddiasıydı; ona göre, eğer o kimseler lanetlenmiş olduklarına inanmış olsalardı, ibadet ve günah çıkarma gibi dinî faaliyetlerle hiçbir zaman kurtuluşu elde edemeyeceklerdi. Calvin, diğer Protestan ilahiyatçılarla birlikte, bunun bir hata olduğuna inandı. Calvin'in iddiası şudur: İnsanların cennetlik mi, cehennemlik mi olduğu önceden belirlenmiştir; Tanrı, her bireyin doğumunda, kurtulmuş ya da lanetlenmiş olup olmadığını belirlemiştir. Hiçbir dinî faaliyet türü bu kararı artık değiştiremeyecektir. Kuşkusuz bu inanç katı bir şekilde kilisenin geleneksel rolünü sınırlandırmıştır, çünkü inananlar ya da rahipler tarafından yapılan ibadetin miktarında bir farklılık yoktur. Weber'in görüşünde, Kalvinizm inananlar için derin problemler ortaya koymuştur: Eğer lanetlenmiş isem ve bu konuda hiçbir şey yapamayacaksam, o zaman benim için hayat nedir? Bir şeyi niçin yapmalıyım? Niçin dindar olayım?

Weber, ruhsal yalnızlar olarak Kalvinistlerin bu psikolojik durumunu tasvir eder. Onlar –potansiyel olarak olumsuz olan bu durumu iki yolla aşmaya çalışırlar. Görevlerinden ilki, bu durumu kurtulmuş olduklarına olan inanca dönüştürmek; ikincisi ise, kurtulmuş olabileceklerinin bir işareti haline gelen bu dünyaya yönelik faaliyetlerde –ekonomik faaliyetler– çok sıkı ve ciddiyetle çalışmak. O zaman bu, Protestan ahlakı ve asketizm/çilecilik ile dindarlar tarafından bu dünyaya yönelik faaliyetleri daha da ileri düzeye götüren kapitalizm arasında bir bağ oluşturur. Bu Protestan ahlakı ve alınyazısı konusundaki fikirler insanları hemen kapi-

talizmin ruhunu *kabul etmeye* izin vermez; onlar bu ruhu, ona derin bir dinî önem atfederek yüceltir ve destekler. Calvin ve Luther'in bu dinî fikirleri 15. ve 16. yüzyıllarda gelişmiş, 17. ve 18. yüzyıllarda insanları, Weber'in *bu-dünyaya-yönelik* fikirler dediği bir ruhla dünyaya egemen olmaya ve onu kontrol etmeye teşvik etmiştir. Bu tür fikirler, sözgelimi bu dünyadan el etek çekip manastıra kapanma gibi davranışları doğru bulmaz.

Araştırma ve Değerlendirme Etkinliği

Weber'in, kapitalizmin gelişiminde dinlerin önemli bir rol oynadığı iddiasının temel nedenleri nelerdir? Bu argümanı inandırıcı buluyor musunuz?

Weber ve dünya dinlerinin sosyolojisi

Yukarıda tasvir edilen bu argümandan yola çıkarak Weber, Lutherci ve Kalvinist olan bazı Avrupa ülkelerini –İngiltere, İskoçya, Hollanda– ve Kuzey Amerika'yı ekonomik açıdan çok ileri gitmiş ve kapitalizmin ilk önce gelişmiş olduğu ülkeler olarak tanımlar. Buna karşılık, Roma Katolikliğinin hâkim olduğu bölgeler – İtalya ve İspanya– kapitalizmin dikkate değer ölçüde geç geliştiği ülkelerdir. Bundan dolayı, Weber'in "din sosyal değişim için bir güç müdür?" sorusuna cevabı olumludur. Avrupa ve Kuzey Amerika'nın Protestan bölgelerinde din, kapitalizmin gelişimini artırmıştır. Biraz sonra, Weber'in iddia ettiği üzere, dinin kapitalizmin gelişimini ne dereceye kadar *etkilediğini* tartışacağız.

Weber bu çözümlemesini, üzerine incelemeler yaptığı büyük dünya dinleri, özellikle Konfüçyüsçülük ve Hinduizm dinlerine de uygulamıştır. Ona göre, Çin ve Hindistan para ekonomisi, şehirler, bürokrasi gibi modern kapitalist toplumların birtakım özelliklerine sahipti. Aslında bu iki ülkede, söz konusu özellikler Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da bu tür karakteristiklerin doğuşundan daha da önce mevcuttu. Bununla birlikte, Çin'deki Konfüçyüsçülüğün ve

Hindistan'daki Hinduizmin dinî etikleri Protestanlıktan oldukça farklıydı. Protestanlığın içerimlerinin insanlara kendi kaderlerini ve dünyayı kontrol etme imkânı vermesine karşılık, Konfüçyüsçülük bu dünyaya olduğu gibi *uymayı*, Hinduizm ise yegâne gerçek dinî tutum olarak bu dünyadan *uzaklaşmayı* salık vermişti. Bunlar bütünüyle anlaşılabilir mükemmel dinî etiklerdir; fakat sadece Protestanlık kapitalizmin gelişiminde başarılı olmuştur.

Böylece Weber, din ve sosyal değişme arasındaki ilişkiye ne materyalist ne de idealist olmayan bir açıklama getirir; sosyal yapıdaki değişmeler ne Luther ve Calvin'in teolojik yeniliklerini üretir, ne de bu kapitalizmin ruhunu meydana getirir. Bu tutarlı teolojik yenilikler kapitalizmin gelişiminden önce mevcuttu; fakat onlar sadece, yapısal koşullar uygun olduğunda insanların ekonomik hayatlarını anlamaları için anlamlı hale geldi.

Weber iki nedenle Protestanlığın kapitalizmi *etkilediğini* iddia etmez. Birincisi o, fizikçilerin ve kimyacıların ortaya koyduğu nedensel bir açıklama biçiminin sosyal hayatı açıklamada kullanılacağını düşünmemektedir; yani kapitalizmin gelişimi gibi bir şeyin birçok nedeni olacaktır. İkincisi ise, bir dinî ahlak, ekonomik davranış gibi geniş sosyal konularda etki alanı dar olan belli nedenler geliştirecektir. Sadece ikinci durum bir dinî ahlaka büyük bir anlamlılık kazandırır.

Weber her ne kadar kapitalizmin gelişiminde dinin önemli bir rol oynadığını iddia etse de, kapitalizm bir kez yerleştikten sonra, artık dinî ahlakın öneminin gittikçe azalacağını da söyler. Üstelik o zaman kapitalizm başka toplumlarda bu dinî ahlak olmadan gelişir. Dolayısıyla, bugün farklı dinî etikler bağlamında –İtalya, Rusya, İran ve Japonya– kapitalist toplumlar vardır. Bu ülkelerden hiçbiri Protestanlığın herhangi temel bir değerine sahip değildir.

Karizma ve sosyal değişme

Weber'in **karizma** kavramını sektler ve diğer dinî kuruluşlar bağlamında dördüncü bölümde tartıştık. Weber'in çalışmasında

karizma, sosyal değişmenin temel nedenlerinden biri olarak da önemlidir. Weber'in argümanını dinî kuruluşlar bağlamında inceleyeceğiz. Dördüncü bölümde, sosyologların kilise dediği dinî kuruluşların statükoyu nasıl desteklediklerini gördük. Bundan dolayı, onlar muhtemelen çok güçlü olan ve büyük statülere sahip bulunan bu grupları temsil edecektir. Diğer bir deyişle, kiliseler yoksullar ve işsizler gibi imtiyazsız kimseleri temsil etmekte güçlük çekebilirler. İşte Weber'in, daha çok imtiyazsızların başvurduğu bir dini kuruluş biçimi olarak dinî sektleri dikkate alma nedeni budur.

Karizma, kiliselerden sekt türü ayrılmalar için bir temel oluşturur. Dördüncü bölümde görüldüğü üzere, bir dinî sektin kilise karşıtı olarak gelişmesi için ihtiyaçları kilise tarafından karşılanmayan, bu ihtiyaçları karşılayabilecek karizmatik bir bireyin öncülük ettiği bir grubun varlığı gerekir. Sosyal değişme bu nedenle kısmen yerleşik kuruluştan bir karizmatik ayrılmaya bağlıdır. Bu tür bir kopma yerleşik bir kiliseden olabilir; benzer şekilde, hâkim bir siyasal kuruluş ya da partiden de olabilir.

Weber bir karizmatik kopuşu, özellikle istikrarsız olarak görür; çünkü onun başarısız olma ihtimali de vardır ve yine bu hareket, biricik özelliği kaçınılmaz olarak ölümlü olan bir lidere bağlıdır. Karizma bundan dolayı *rutinleşmek/sıradanlaşmak*; karizmatik liderin ölümünden sonra yaşayabileceği sosyal yapılara entegre olmak zorundadır. Bu sıradanlaşma iki formda oluşabilir. Birinci form, müteakip bir liderin olması gerektiğine ya da sözgelimi kalıtım yoluyla, başarılı olacağından emin olunabilen liderin bir yakınının bu hareketi kontrol edeceğine geleneksel karar verme yoluyla gelişir. Diğer form, etkileyici modern bir rutinleşme biçiminde gelişir –yeni bir lider, sözgelimi nitelikleri ve tecrübenin muteber olduğu bir gücü elde etmek için formel ölçütler oluşturmak durumunda olabilir. Bu rutinleşme formlarının her ikisinde de karizmanın orijinal yapısı –devrimci potansiyeli, büyüsel nitelikleri– yumuşatılmıştır.

Araştırma Etkinliği

Politik hareketlerde gözlemlediğiniz iki karizmatik kopma sözgelimii tanımlamaya çalışınız.

Weber'in kapitalizmin gelişiminde dinin rolü ile ilgili analizleri İngiltere'de 18. ve 19. yüzyılları inceleyen tarihçiler tarafından devam ettirilmiştir. Bunlardan en önemlileri Elie Halevy ve Edward Thompson'dur.

Halevy: Politik devrim niçin İngiltere'de olmadı?

18. yüzyılda Fransa ve 20. yüzyılda Rusya ekonomik, politik ve kültürel hayatta köklü yapısal değişikliklere öncülük eden büyük siyasal devrimlere sahne oldu. Halevy (1924, 1927) Britanya'da o denli politik bir devrimin olmadığına dikkat çeker; İngiltere'de kapitalizm büyük siyasal yıkım ve mücadeleler olmadan gelişti. Halevy, bunun büyük ölçüde dinî inanç ve pratiklerin etkileri sonucu gerçekleştiğini iddia eder. Din, değişimi engellemez; fakat değişimin nasıl olacağını etkiler.

Halevy prensip olarak belli bir dini hareketin rolü ile ilgilendi: Metodizm. Metodizm Jonh Wesley tarafından 18. yüzyılda İngiliz Kilisesi'nin muhafazakârlığına ve daha radikal, resmi kilise karşıtlarına muhalif olarak kuruldu. Halevy, işçi hareketlerinin ve işçi sendikalarının gelişiminde oynadığı rolden dolayı Metodizmi önemser. İlk dönem sendika liderlerinin çoğu Metodizm taraftarıydı. Aristokrasi ve toprak sahibi sınıflardan oldukça farklı olan iş adamları arasında bir orta sınıfın gelişmesine kayda değer katkılarından dolayı da Metodizm önemli görülmekteydi. Bu sonuncusu İngiliz Kilisesi'ne bağlı iken, öncekilerin birçoğu radikal, nonkonformist hareketlerin destekleyicisi olarak başladılar ve sonuçta Metodist oldular.

Bu dinî ahlak değişimi onlara yönetici sınıf içinde dikey hareketlilik yönünde imkanlar sağladı (eğer daha radikal dinî hareketlere desteklerini sürdürselerdi bu imkanı bulamayacaklardı). Böy-

lece, Metodizm, Fransız Devrimi'nin 18. ve 19. yüzyıllarda sebep olduğu sınıfsal yapılardaki daha radikal ve şiddet içeren değişim öğelerini engellemiş oldu.

Konformist-olmayan Dinler

Metodizm, Babtisizm, Kuveykır ve Kurtuluş Ordusu gibi konformist-olmayan birçok dinden biridir. Non-konformizm, İngiliz Kilisesi ve Anglikan Ayinler Kitabı'nın öğretileri doğrultusunda ibadet, sakrament ve diğer seremonilerin düzenlendiği 1662 tarihli Tekbiçimlililk Yasası'na kadar uzanan bir tarihe sahiptir. Konformist-olmayanlar, isminden de anlaşılacağı gibi, öyle ya da böyle bu tür öğretileri reddeder. Metodizm ismi, Metodistlerin İncil'i metodolojik olarak ve dikkatli bir şekilde incelemelerinden çıkmıştır.

Edward Thompson: Metodizm ve İşçi sınıfı

Halevy 18. yüzyılda Metodizmin yayılması üzerine incelemelerde bulundu ve onun önemli destekçileri arasında kapitalistlerin ve yönetici sınıftan kimselerin olduğunu gördü; bundan dolayı, bu hareket politik açıdan oldukça güçlüydü. Thompson, 19. yüzyılda işçi sınıfı arasında Metodizm taraftarlarının dramatik bir şekilde artış gösterdiğini kaydeder. Bir hareketin üye sayısı ile ilgili ölçümlerin güçlüğünü dikkate almakla birlikte, Metodizmin 1780'lerde 60.000, 1830'larda da 248.000 üyeye sahip olduğu tahmin edilmekteydi; bunların çoğu da sanayi işçisiydi. Peki, bunun sebebi neydi?

Thompson bunu üç nedene bağlar. Birincisi, işçi sınıfının bulunduğu bölgelerde başarılı bir Pazar Okulu Hareketinin bulunması gibi, insanları Metodizme yönelten birtakım kanalların mevcut olması. İkincisi, Metodizmin sadece dinî fikirlerle sınırlı kalmaması, topluluğun önemi ve insanların birbirine yardım etmesi üzerine vurgusu nedeniyle, insanlara dinî olandan daha fazla şey-

ler sunması. Birçok geleneksel yapının yıkıma uğradığı hızlı bir sosyal değişme ve alt-üst olma peryodunda bu oldukça anlamlıydı. Üçüncüsü, Metodizm –kısmen Fransa'daki devrimci ayaklanmalardan dolayı– İngiltere'de karşılık bulmayan devrimsel beklentilerden sonra çok sayıda taraftar kazandı. Thompson bu süreci, başarısız politik özlemlere ve yerleşik İngiliz Kilisesi'nde karşılık bulmayan derin sosyal değişimlere duygusal ve coşkulu bir reaksiyon olan **umutsuzluğa karşı binyılcılık** olarak tanımlar.

Binyılcılık

Thompson, bazı din formlarının köklü sosyal değişme ve giderilmemiş politik isteklere karşı bir tepki hareketi olduğunu önemle vurgulamıştır: Politik bir faaliyet başarısız olduğunda dinî etkinlik onun yerini alır. Sosyal alt-üst olma ve politik hareketlerin başarısızlığı, modern toplumlarla ilişki sorunlarını tecrübe eden çağdaş modern öncesi toplumlarda ve sömürgecilik ve emperyalizme karşı reaksiyonlarda önemli sorunlarla özdeşleştirilir.

Norman Cohn (1970) Avrupa'da, Michel Adas (1979) 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında İngiliz kolonileri üzerine araştırmalar yaptı, Peter Worsley (1968) ise modern öncesi toplumlardaki kargo kültlerini inceledi. Hepsi de binyılcı hareketlerin doğuşunu incelemede eleştirel olarak sosyal değişme süreçlerini dikkate aldı; yani bunlar bir dinî mesaja bağlı olarak topyekun ve gelmesi çok yakın bir kurtuluşu arayan hareketlerdi.

Kurtuluş Şimdi!

Sosyologlar ve tarihçiler hemen şimdi, topyekun bir kurtuluşa inanan hareketleri tanımlamak için özellikle **binyıllık** (millenarian) ve **milenyuma ait** (millennial) terimlerini kullanırlar. Bu iki terim tamamıyla aynı hareketleri tanımlar. Bu bölümün kalan kısmında binyıllık ve binyılcılık (millenarian/ millenarianism) terimlerini kullanacağız.

Cohn, *Pursuit of Millennium* adlı araştırmasında Orta Çağ'da bir çok Avrupalı binyılcı hareketlerini inceler. Bu hareketler bir dizi ortak özelliklere sahiptir. Birincisi, bu hareketler çok yakın, topluca bir kurtuluşu gözlerler, bu kurtuluş burada mucizevi bir yolla, belki ilahî bir müdahale ile meydana gelecektir. İkincisi, bu tür hareketlerin temel sosyal haklardan yoksun (imtiyazsız) üyelerini temsil eden bir peygambere merkezi bir rol verirler. Üçüncüsü, binyılcı hareketler, politik hareketlerin sosyal değişme alanlarında başarısız olduğu dönemlerde özellikle yetkililer tarafından zulme maruz kaldıklarında gelişmiştir. Sözgelimi 15. yüzyılda Jan Hus'un liderliğindeki Bohemya doktrini üyelerinden oluşan hareket başlangıçta politik bir hareketti. Faaliyetleri Bohemyalı otoriteler tarafından şiddetle bastırılınca, kendilerini zulme uğramış bir grup olarak gördüler ve bu grup dinî ve binyılcı bir gruba dönüştü.

Michael Adas'ın (1979) araştırması, köklü sosyal değişme ve alt-üst olma durumlarında din tarafından beslenen birçok konuyu özetleyen bir örnekle başlar:

> "1931 yılında Aşağı Burma (Myanmar/Birmanya)'da Dedaye bölgesi yakınında tam teçhizatlı bir sömürgeci polis ekibi, yaklaşık 700 Burmalıdan oluşan düzensiz bir kitleyle çatışmaya girdi... Bu köylüler sadece bıçak, mızrak ve az sayıda ateşli silahlarla savaştılar, ellerinde hızlı silahlar bulunan Hintli ve Birmanyalı tabura karşı açık alanda korkusuzca ilerlediler. Onlar yürürken isyancı topluluğun liderleri düşman askerlerini sersemletmek için büyülü şarkılar söyledi ve düşman tüfeklerinin ve ateşli silahlarının bir yarar sağlamadığının işareti olarak kutsal zil çaldılar. Bu insanlar boyunlarında koruyucu tılsımlar taşıyordu... Onların yenilmezliğin garantisi gibi görülen silahlarına karşı dövmeli büyüsel sembollerini ortaya koydular. Köylüler, zaferin kesinlikle kendileri için olacağından tereddüt etmediler. Bütün burçlar kozmosun güçlerinin kendilerinin yanlarında olduğuna işaret etti. Pek çoğu kendilerini isyana teşvik eden peygamber Saya San'ın Buda ya da Buda'nın elçilerinden geldiğine inandılar. O, inançsızların yönetimine son vereceğini ve Birmanya monarşisini ve Budist dinini yeniden düzenleyeceğini vaat etti. Onun peygamber liderliği süre-

> sinde köylüler refah ve bolluktan oluşan bir altın çağ arayışına girdiler... Birmanyalı askerler ateş açtı. Yaklaşık iki saat sonra isyancı güçlerin geri kalanları, çatışma alanında yüzlerce ölü ya da yaralı bırakarak geri çekildiler..." [Adas, 1979, s. XVII]

Bu örnek binyılcı bir hareketin bütün özelliklerini yansıtmaktadır: Bir sömürge ve köklü bir sosyal değişim tecrübesi; baskılara meydan okuyan ve geleneklerin yeniden-inşa edildiği bir altın çağa girişi vaat eden bir dini lider/peygamber; baskıcı güçlere karşı koymak için dinî fikir ve nesneleri kullanan takipçiler; en sonunda ise başarısızlık.

Peter Worsley (1968) ve birçok sosyal antropolog modern öncesi geleneksel toplumlarda görülen binyılcı hareketlerle ve bu tür hareketlerin modern kapitalist toplumlarla ilişkisi sonucu ortaya çıkan bazı problemlerle insanların baş etmelerinde nasıl yardımcı olacaklarıyla ilgilendiler. Norman Cohn'un (1970) incelediği hareketlerde olduğu gibi, bu hareketler imtiyazsız sınıflardan destek bulmakta ve potansiyel olarak devrimci olmaktadırlar; çünkü bunlar toplumun hâkim değerlerini reddederler. Modern öncesi toplumlarda dinin öneminden dolayı onlar çoğu kez dinî bir formda ortaya çıkarlar. Onların dinî öğeleri Cohn tarafından tanımlanan unsurlara oldukça benzer. Çoğu kez modernitenin yararları olarak görülen zenginlik, para ve maddi imkanlardan oluşan ve hareketin liderinin takipçileri için çok kısa zamanda gerçekleşecek olan bir kurtuluş beklentisi vardır. Bütün binyılcı hareketlerde olduğu gibi, hemen ve dünyevi bir kurtuluşun öngörüldüğü temel problemler vardır: Eğer kurtuluş gelmezse o zaman bu hareket ne yapacaktır? Aslında, binyılcı hareketler öngörülen kurtuluşun gelmeyişine tepki gösterir; ya ayrı hareketlere bölünerek ya da büsbütün kaybolarak...

Sonuç

Sosyal değişme konusundaki sosyolojik tartışmaları şöyle özetleyebiliriz: Dini muhafazakâr bir güç olarak görenlerle gerçek ya

da potansiyel olarak radikal bir değişim öğesi olarak görenler arasında bir anlaşmazlık vardır. Bu anlaşmazlık Marx ve Weber'in birbirine zıt görüşlerinden kaynaklanır. Marx ve Weber'in argumanlarını geliştiren tarihçiler modernitenin 18. yüzyıldaki ve 19. yüzyılın başlarındaki oluşum dönemleriyle ilgilendiler. Onların haklı oldukları konusunda bir uzlaşı olmamakla birlikte, genelde dinlerin, sosyal değişme üzerinde bir takım etkilere sahip olduğu kabul edilir. Bazen dinin hem radikal/dönüştürücü hem de muhafazakâr etkilere sahip olduğu da dikkate alınır. Sözgelimi Halevy'nin bakışına göre, din İngiltere'de bir endüstriyel orta sınıfın gelişiminde önemli rol oynamıştır –yani, din sosyal değişmeye yardım eder–; fakat şiddetli bir politik devrim olmadan da değişimin meydana gelmesine olanak sağlar, yani o bir takım muhafazakâr etkilere de sahiptir.

Kaynaklar ve İleri Okumalar

Adas, M. (1979), Prophets of Rebellion: Millenarian protest movements against European colonical order, London: Cambridge University Press.

Cohn, N. (1970), The Pursuit of the Millennium, London: Paladin.

Halevy, E. (1924), A History of the English People in 1815, London: Unwin.

Halevy, E. (1927), A History of the English People , 1830-1841, London: Unwin.

Thompson, E. P. (1968), The Making of the English Working Class, Harmondsworth: Penguin.

Weber, M. (1904/1974, The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, London: Unwin.

Worsley, P. (1968), The Trumpet Shall Sound, London: Mac Gibbon and Kee.

11
Din ve Postmodernite

Anahtar terimler

Postmodernizm
Postmodernite
Büyük anlatılar
Küreselleşme
Hipergerçeklik
Sosyalleşme
Geç modernite
Melezlik
Geleneksizleşme
Ekümenikalizm

Anahtar düşünürler

Zygmunt Bauman
Anthony Giddens
Jean Baudrillard
Jean-François Lyotard
Stewart Clegg

Giriş

Bu bölümde, bugün postmodern bir toplumda yaşıyor olup olmadığımızla ilgili sosyolojideki tartışmaları inceleyeceğiz. Sosyologlar postmodernitenin gerçekten ne olduğu ya da daha doğrusu tam olarak böyle bir şeyin var olup olmadığı konusunda ve onu moderniteden ayıran boyutları noktasında uzlaşı içerisinde değillerdir. Bu bölümde aynı zamanda postmodern bir toplumda dine neler olacağını da soruşturacağız: Sözgelimi postmodernitenin dinî inanç ve pratiklerde herhangi bir canlanmaya sebep olup olmayacağı ve bundan dolayı da altı ve yedinci bölümde tartışılan sekülerleşme sürecini tersine çevirip çeviremeyeceği gibi.

Postmodernite: Genel Bir Bakış

Postmodernite kelimesindeki "*post*", terimin anlamı ve onun moderniteyle ilişkisi açısından ipucu sunar: *Post*modernite, moderniteden sonra gelir. Modernitenin tanımlayıcı karakterlerinden birisi (bkz. 1. bölüm), modernleşme sürecine olan güçlü bir inancın söz konusu olmasıydı. Hastalıklar, eşitsizlik ve yoksulluk gibi şeyleri sona erdirecek olan bilim ve teknoloji sayesinde toplumun problemleri en nihayetinde çözülecekti. Kamu ve özel sektörlerdeki modern ve etkili yönetim, iş sahaları oluşturacak ve herkes için refah getirecekti.

Pek çok felsefe ve din, bu iyimserlik türüne iştirak etmişti. Sözgelimi Marksizm, tarihin, kaçınılmaz bir şekilde, hiçbir kimsenin sömürülmediği sınıfsız bir toplumu meydana getireceği fikrini benimsemişti. Sonuç olarak da herkes ihtiyaç hissettiği, kabiliyet ve becerilerini yerine getirebildiği şeylere sahip olacaktı. Britanya imparatorluklarının ve diğer koloni güçlerinin genişlemesi için Avrupa ve Kuzey Amerika'nın Hıristiyan dinleri telkin edildi. Bu dinler aynı zamanda sosyal reform hareketleriyle kendilerini birleştirdiler, böylelikle de sosyal ilerleme(deki) eşitsizliğiyle ve insanoğlunun daha iyi bir geleceğe doğru devam eden ilerleyişiyle ilgili olan iyimserlik, birçok insanın yaşamındaki oldukça gerçekçi gelişmeler tarafından doğrulanmış göründü; sözgelimi bunlar, kamu sağlığı politikasındaki ve modern tıbbın gelişmesindeki değişimleri beraberinde getirdi.

Postmodernizm mi, postmodernite mi?

Genel olarak sosyologlar *postmodernizm* ve *postmodernite* kelimelerini birbirinden ayırırlar. Postmodernizm, genel olarak, bilgisayarların öneminin artması, sanal gerçekliklerin gelişmesi, romanda anlatıyı/öyküyü ve temayı önemsiz hale getiren yeni türlerin ortaya çıkması gibi pek çok *kültürel* vasfı tanımlamak için kullanılan bir isimdir. Diğer taraftan postmodernite (ya da postmodern toplum) ise, küreselleşme,

sınıf-temelli politikaların gerilemesi ve çevresel politikaların yükselmesi gibi belirli *yapısal* değişimlere tekabül etmektedir. Postmodernizm, *postmoderniten*in bir sonucudur.

"Büyük anlatı"ların çöküşü

Sözünü ettiğimiz şekilde ilerlemeye olan güçlü inanç, bugün bizim **büyük anlatılar** olarak bildiğimiz şeylerle birleşti: Evrensel meşruluk ve otorite iddiasında olan inanç sistemlerini içerisine dahil etti. Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi dinler, Marksizm gibi felsefeler ve bilim... Genel olarak hepsi büyük anlatılar olarak işlev gördü: onların her biri diğer inanç sistemi üzerinde üstünlük statüsü iddiasında bulundu; her biri sosyal problemlerin ve eşitsizliklerin sebeplerini tasvir ettiğini iddia etti; dinin kurtuluş vaat etmesi, Marksizm'in sınıfsız ütopyası ya da bilimin maddi kolaylık ve çokluk vaadinde bulunması gibi yine her biri daha iyi bir gelecek vaadini öne sürdü.

Son on beş yıl ya da daha fazla uzun bir süredir, postmodernist teorisyenler (ilki ve en meşhuru, Jean-François Lyotard), "büyük anlatıların çöküşü" olarak isimlendirdikleri durumu ortaya koymuşlardır. Bilim, teknoloji ve etkili yönetim, korkunç tahribattaki iki dünya savaşına, atomik ve biyolojik silahların gelişmesi, zengin ve fakir arasında uçurumlaşan eşitsizliklere ve yeryüzündeki bütün yaşamı tehdit edecek boyutlara ulaşan çevresel yıkıma şahit olan yüzyıl içerisinde bütün cazibesini kaybetti. Pek çok insana, dinler, bu tür eşi benzeri görülmemiş musibetleri açıklamada yetersiz kalacak gibi göründü. Belki de büyük bir anlatının çöküşünün en yeni ve olağanüstü dikkat çekici örneği Marksizm'dir: Sovyetler Birliği'nin 1989'daki dağılışı, geniş çaplı yozlaşmayı ve faydasızlığı açığa vurmak suretiyle Marksizm devletini gözden düşürdü.

Zygmunt Bauman (1997) postmodernitenin zorunlu olarak, modernitenin başarısızlığıyla ilgili bu farkındalığı gerektirdiğini iddia etmektedir:

"Postmodernite, yönetme, geliştirme ve nihai olarak da güvenliksiz, garantisiz ve emirsiz yaşama arzusunu yerine getirecek olan insan potansiyelini gerçekleştirme kabiliyeti konusunda modernite projesine duyulan güvenin, onarılamaz şekilde kaybedilmesi demektir." [Smart, 1993, s. 102]

Semboller, işaretler ve anlamlar

Büyük anlatıların çöküşü, **küreselleşme**nin modern toplumlara olan etkileriyle tamamlanmıştır. Postmodernist teorisyenler küreselleşmenin (bkz. 5. bölüm) bizim nasıl yaşadığımızı son derece etkilediğini iddia etmektedirler. Güçlü haberleşme teknolojileri –özellikle de televizyon ve bilgisayarlar– bütün dünyadaki kültürlere, fikirlere ve ürünlere erişimi sağladı ve bunun sonucu olarak da yerel gelenekler tehdit altında kaldı. Bugün artık "bilgi zenginliği"nin olduğu bir dünyada yaşıyoruz. Bu bilgi zenginliğinde, üretim fazlası bilgi söz konusudur, bundan dolayı farklı geleneklere ait olup devasa şekilde artan, insan eliyle yapılmış her türlü kültürel şey (sözgelimi kitaplar, CD-DVD'ler, reklâmlar ve "klipart"lar) çalışılabilir ve tüketilebilir haldedir. Bu tür bilginin – tükettiğimiz şeylere iliştirdiğimiz *anlamlar*– yorumlanması, gitgide bireye bırakıldı. Postmodernistlerin dilinde biz, küreselleşmiş bir ekonominin ürünlerini, sembollerini ve işaretlerini tüketiriz; fakat bu tüketme eylemlerine *kendi* anlamlarımızı ve değerlerimizi de katarız. Jean Baudrillard'a göre (1983, 1990) biz tükettiğimiz şeyiz ve kimliklerimiz de tüketme eylemleri aracılığıyla şekil alır ve değişir.

Zamanların işaretleri

İşaretler ve semboller, orijinal anlamları hesaba katılmaksızın bile kendi kendilerini var kılabilirler. Ulusal bayraklar, kendilerinin gerçek anlamları unutulduğu ya da bir zamanlar karşısında dimdik durduğu değerlerin artık kabul edilmediği zamanlarda dahi, bu şekilde yüceltme unsurları olabilirler. Benzer şekilde, dinî semboller yeni anlamlar üstle-

nebilir. Sözgelimi İngiltere'deki Afrika asıllı Karayip Rastafaryanizminin bir kısmı, bazı elbise şekillerini ve zaman zaman teolojik önemi dahi unutulan dinî imajların sergilenmesini gerektirir. Hatta son yıllarda İngiltere'de bazı Hıristiyan kiliseler, kendi geleneksel Haç işaretinin önemini azalttılar. Bunun, postmodernitenin işaretleri ve sembolleri çoğaltmasının, Haç işaretinin ve onun öneminin içini boşalttığını kısmen doğrulama anlamına gelip gelmediği tartışılabilir.

Dinler için küreselleşmenin sonuçlarından birisinin, onların gittikçe ticari bir meta haline gelmeye başlaması olduğunu belirtmiştik (bkz. 6. bölüm); artık dinler de tüketilme yarışına girerler ya da herhangi başka bir meta gibi tüketilmemiş şekilde kalırlar. Postmodernist kişi, dinin işaretlerinin ve sembollerinin – sözgelimi İslam'ın hilal şeklindeki ayı, Hıristiyanların haç işareti gibi– artık herhangi değişmez, kesinleşmiş anlama malik olamayacağını tartışarak bu analizi daha da genişletir. Bu tür işaretler ve semboller, kitlesel tüketim kültürü için uygun olmaya başlamıştır, yani bu işaretler ve semboller, kuyumculuk gibi tüketicilerin kendi –büyük ölçüde süslü ve eğlenceli– amaçlarına uygun şekilde kullanmak ve yorumlamak istedikleri unsurlar haline gelmiştir.

Kendimizi icat etme

Postmodern bir toplumda bireyleri her gün bombardıman altına alan sembol ve işaretlerin, mesaj ve resimlerin çoğu, bir ürünü satmak ya da bir kuruluşu/kurumu geliştirmek için tasarlanır. Ancak, söz konusu sembol ve işaretler çok fazla sayıda olduğundan dolayı postmodernistler, onların satışa ya da artışa yardımcı olması için tasarlanan şeylerden bağımsız şekilde çok farklı medya türünde serbestçe hareket edeceğini (free-floating) iddia ederler. Postmodernistler kitle iletişim araçlarının mesajları konusunda bizim eskiye nazaran daha yenilikçi olduğumuzu iddia etmelerine rağmen, aslında dikkatlerimizi çekmek için birbirleriyle yarışan mesajların eskiye kıyasla çok daha fazla olduğu bir vakıadır.

Bu, bireylerin artık yaşam için yalnızca tek bir dinle ya da tek bir siyasi partiyle özdeşleşmedikleri bir "topla ve karıştır" ("pick and mix") kültürünü teşvik etmektedir. Bunun yerine her birimiz kendi kimliğiyle ilgili yaratıcı olan şeyleri daha fazla tecrübe etmekteyiz: Sözgelimi çeşitli kaynaklardan kendi dinî inançlarımızı ve pratiklerimizi seçip harmanlarız; "onları ölçülerine göre deneriz" ve yıpranmış göründükleri zaman onları bir köşeye atarız. Bütün bunları yaparken, bireyin kendisinin bir zamanlar düşünüldüğünden daha "değişken/istikrarsız" olduğunu göstermiş oluruz: Postmodern dünyada kimliklerimiz artık bütünüyle **sosyalleşme** süreciyle şekil almaz; onun yerine biz daimi olarak kendimizi yeniden icat ederiz.

Zygmunt Bauman (1997), bu malları ve hizmetleri tüketmenin, kimliği inşa etme ve değiştirmenin bir şekli olarak insanların yaşamlarında gittikçe daha önemli bir hal alacağını iddia etmektedir; bu gibi tüketimler, cezbedici reklâmlarla birlikte, baştan çıkarıcı bir form haline gelmektedir.

Çoklu gerçeklik, otorite yokluğu

Postmodern bir toplumda yaşamaya maruz kaldığımızı ima eden medya imajlarının olağanüstü yüksek sesliliğine ilave olarak, televizyon programları, filmler, mimarlık, edebiyat gibi karma şekil ve türlere de yapılan bir vurgu söz konusudur. Günümüzde politikacılar komedi ve oyun şovlarında görünmekte; dinî liderlerin kişisel yaşamları halkın dikkatlerinin zirvesinde yer almakta; dinler ve siyasal sistemler arasında karşılaştırmalar yapılmakta ve eleştirilmektedir.

Baudrillard gibi düşünürlere göre, postmodernitenin bu karakteristik özelliği, yaşamlarımızda bize rehberlik etmesi konusunda güven duyabileceğimiz güvenilebilir otorite kaynaklarını bulmamızı zor, hatta imkânsız kılar. Doğrusu otorite ve ahlakî liderlikle ilgili bu tarz algılar, artık onların uygun ya da geçerli görünmedi-

ğine kadar varan boyutlarda ele alındığından dolayı, çoğunlukla zarar görmektedir. Geçmişte biz, dinî liderlerin anlattığı şeylere kolaylıkla inanırdık, çünkü onlar dinî liderler idi; fakat durum artık böyle olmamaktadır. Benzer şekilde, Jean-François Lyotard'a (1986) göre, entelektüeller reçete ilkelerin ve eylem yönergelerinin önünü kesmekte ve yalnızca olayları *yorumlamaktadır*.

Politik olarak, topluluklar parçalara ayrılmakta, sınıf-temelli siyasal hareketler düşüşe geçmekte ve –açık ahlakî ve politik kuralların yokluğunda– nelerin yapılacağı ve bunların nasıl yapılacağıyla ilgili birey ve grup kararlarının önemi artmaktadır. Politika ve ahlak gittikçe daha riskli, öngörülemez *ve* hatta daha önemli olmaktadır.

Diğer bir sonuç ise, görüntüyü gerçeklikten ayırt etmenin oldukça zor, hatta imkânsız olduğudur. Baudrillard'a (1983, 1990) göre, görüntü ile gerçeklik arasındaki farklılığın kendisi, herhangi bir öneme sahip olmayı engellemektedir; bunun yerine, içerisinde olduğumuz "gerçeklik"ten daha gerçek olan medya simülasyonları dünyasında yaşıyoruz. Baudrillard postmodernitenin işaretlerinin ve sembollerinin kendilerinden daha ötede bir anlama sahip olmadıklarını öne sürerek bu duruma **"hiper-gerçeklik"** adını verir: yani bu işaret ve semboller yalnızca kendilerine atıfta bulunurlar ve sözümona herhangi bir "gerçekliğe" tekabül etmezler.

Baudrillard ve Körfez Savaşı

Jean Baudrillard'ın (1983, 1990) postmodernite analizi, hem karmaşık hem de tartışmalıdır. O, teknolojinin önemine, özel olarak da görsel haberleşmelere ve bilgisayar teknolojisine vurgu yapar: Ona göre yalnızca iletişim kurulacak pek çok şey ve onlarla iletişim kurmanın hızlı yolları yoktur, aynı zamanda biz görüntü ile sundukları gerçekliğin arasındaki ayrımın farkına varma kabiliyetimizi de kaybederiz; çoğu zaman basit olarak görüntüleri görürüz.

1992'deki Körfez Savaşı'ndan sonra Baudrillard *Körfez Savaşı Gerçekleşmedi* başlıklı bir kitap yayımladı. O, bütün bu insanların çoğunun,

Körfez Savaşını medya aracılığıyla öğrendiğini *düşündüğüne*, oysa onların Körfez Savaşının yalnızca *görüntülerinden* haberdar olduğuna işaret etti. Bundan dolayı da insanların çoğu için, *gerçek* bir Körfez Savaşı yoktur: O yalnızca televizyonda gerçekleşmiştir. Baudrillard, televizyonun ve bilgisayarların bütünüyle gerçekliğin yeni bir formunu (**hipergerçeklik** olarak isimlendirdiği şey) meydana getirdiğini iddia etmektedir, bundan dolayı da gerçek olduğu (bu durumda Körfez Savaşı olarak bilinen olay) iddia edilen şeyler, aslında, televizyonda gösterilen görüntülerden daha gerçekçi değildir. Körfez savaşında savaşan uçak pilotları bile, bilgisayar ekranlarındaki görüntüler (sözgelimi vurmadan önce ani bir şekilde "akıllı bombalar"ın ekrana verildiği bir film) yoluyla savaşma deneyimi edinmişler ve onu elektronik bilgisayar oyunları açısından tasvir etmişlerdir.

Özet

Postmodernite ile ilgili sosyolojik tartışmalar karmaşık bir nitelik arzeder. Farklı postmodernist teorisyenlerin –sözgelimi Baudrillard, Bauman ve Lyotard– farklı vurguları ve ilgileri vardır. Postmodernizm hem iyimserlik hem de kötümserlik için zemin teşkil eder: Bir taraftan onun –geleneksel sosyal hiyerarşilerin ve imtiyazlı otorite kaynaklarının erozyona uğramasına yol açan– çoğulluğa olan vurgusu, önceleri güçsüz durumda bulunan gruplara (onlar arasında, kadınlar, gayler ve etnik azınlıklar vardır) yeniden güç vermesi söz konusudur. Diğer taraftan da, onun doymak bilmez küreselleşmiş tüketim odaklı tasviri, korkutucu şekilde kaotik görünebilir.

Bunlara ek olarak, postmodernite, sosyolojinin "Batı" yanlılığını (bkz. 1. bölüm) sürdürmesi açısından eleştirilmesi muhtemeldir. Postmodernite teorileri için hayli önemli görünen teknolojik gelişmelerin çoğu (bilgisayarlar, televizyon ve genel anlamdaki medya temsilleri), ezici bir üstünlükle en varlıklı toplumların zengin sektörleri tarafından tüketilmektedir. Postmodernistler, postmodernitenin bu spesifik vasıflarının yalnızca bu sektörlerde cereyan ettiğini iddia etseler de, dünya yetişkin nüfusunun yüzde

ellisinden daha fazlasının *hiçbir şekilde* telefon kullanmadığını hatırlamak önemlidir.[11] Teknoloji erişimi, bölgeye ve gelire göre değişmektedir; sonuçta, teknolojinin dinler üzerindeki etkisi de değişiklik göstermektedir.

Anthony Giddens ve geç modernite

Giddens, bizim –postmodern dünyadan daha ziyade– geç bir modern dünyada yaşıyor olduğumuzu iddia eden etkili bir sosyologdur. **Geç modernite,** Giddens'in "modernite projesi" olarak adlandırdığı şeye, yani ilerleme ve gelişme fikrinin olası ve beklenen nitelikte olduğu düşüncesine yönelik inançta herhangi bir kaybın olmadığı yeni bir modernite formudur. Toplum şimdi küreseldir ve iletişim teknolojileri bize çok farklı kültürler ve yaşam şekilleri hakkında bilgi sahibi olma ve onları deneme imkânını bize vermiştir. Toplum *geleneksizleşmiştir.* Bundan başka, iletişimin hızından ve küresel doğasından dolayı, bizim uzam ve zaman ile ilgili pek çok algımız değişime uğradı –gittikçe çok daha fazla şey bir anda olup bitmektedir. Oldukça büyük risk ve belirsizlik söz konusudur; risk, doğrusu üretilir ve yaratılır durumdadır ve artık o davetsiz ve plansızdır. Risk, sözgelimi ekonomik gelişme ve çevresel problemlerle ilgili belirsizliklerin bulunduğu sosyal bir sistemden çıkmaktadır.

Postmodernitenin yukarıda tartışılan bütün bu veçheleri karşılıklı olarak birbirlerini güçlendirmektedir, bundan dolayı da –postmodernistlere göre– bugün aşağıdaki unsurlarla karakterize olan bir toplum içerisinde yaşamaktayız:

- ❖ Çok farklı alt-grupların ve alt-kültürlerin bir arada var olduğu;
- ❖ Geleneksel sosyal sınıfların ve sınıf-temelli politikanın erozyona uğradığı;
- ❖ Çevrecilik, feminizm ve etnik politika gibi hareketlerin geliştiği;

[11] Kitabın ilk baskısı 1999 yılında yayımlanmıştır. *(ç.n.)*

❖ Ulusal hükümetlerin siyasal ve ekonomik olayları yönetme gücünün azaldığı;

❖ Kültürel seçkinciliğin reddedildiği;

❖ Neyin doğru ya da yanlış, haklı ya da haksız, değerli ya da değersiz olduğu konusunda kabul görmüş standartların söz konusu olmadığı;

❖ Neyin gerçek ve neyin gerçek olmadığı arasındaki ayrımın bulanık olduğu;

❖ Tüketim kültürü (ürünleri, inançları ve pratikleri) aracılığıyla kişinin kendi öz-kimliğiyle birlikte bireysel deneyimlerini ön plana çıkardığı.

Bunların hepsinde dinin sosyolojik olarak çalışılması için çeşitli gizli anlamlar mevcuttur. Bunlara ileride tekrar döneceğiz.

Postmodern bir toplumda din

"Postmodernite, gerçeklik hikâyelerini teklif eden görüşü tercih ederek, hem inancın hem de aklın otoriteleştirilmesini ve yasallaştırılmasını sorguladı. Böylece, bilim ve din kendi hikâyelerinin etrafında dönmeye devam etseler de, onlar bunları artan bir biçimde postmodern bir bakış açısının kaygan kumsalında yapmaktadırlar." [Natoli, 1997, s. 15]

Sorabileceğimiz iki önemli soru vardır:

❖ Dinin bugün postmodern olan ve yalnızca "toplumla ilgili bir hikâye" olduğunu öne süren veçheleri var mıdır?

❖ Din, postmoderniteye nereye kadar bir cevap olabilir, yani, dinler hikâyelerin çokluğu fikrine hangi dereceye kadar meydan okuyabilir?

Bu sorularla ilgili düşünürken, altıncı ve yedinci bölümlerde tartışılan sekülerleşmeyle ilgili bazı fikirleri yeniden gözden geçireceğiz.

Postmodern dinler?

Beşinci bölümde, dindarlığın bugün açığa vurulmasının tipik örnekleri olması bakımından Yeni Dini Hareketleri ve Yeniçağ Hareketlerini tartışmıştık. Yeni Dini Hareketler ve Yeniçağ Hareketleri, postmodern dünyanın tipik örnekleri olan din türleri midir?

Melezlik

Yeni Dini Hareketler ve Yeniçağ Hareketleri *melezdirler:* Birkaç farklı geleneğin karışımını içerirler. Sözgelimi asıl adı "Birleştirme Kilisesi" olan Moonculuk, Hinduizmin, Budizmin ve Hıristiyanlığın bir kombinasyonudur ve Yeniçağ Hareketleri de çoğunlukla Hıristiyanlıkla paganizm gibi daha eski din formlarının karışımını bünyesinde barındırır.

Bu **melezlik,** bu tür dinî hareketlerin *cazibesinin* bir kısmını oluşturuyor görünmektedir. Melez yemek çeşitleri –sözgelimi yemekler İngiliz, Fransız ve Tayland mutfağından unsurlar içermektedir– gibi bu tarz bir melezliğin cazibesi, postmodern bir toplumun temel özelliklerinden biri olarak görünmektedir. Melezliğin cazibesi, tüketici tercihi ve sofistike market sistemleri konularına yönelik yapılan postmodern vurguyla da bağlantılıdır.

Yeni Dini Hareketlerin ve Yeniçağ Hareketlerinin melezliğinin bir parçası da, inançların kendilerinin ekümenik bir görünümünü gerektirir. Farklı karma dinî geleneklere olan bağlılık, **ekümenikalizm**in –farklı dinî geleneklerin bir araya gelişi ve sunacak bir şeyleri bulunan farklı dinî geleneklerin kabulü– postmodern dinin önemli bir parçası olduğu izlenimini vermektedir.

Araştırma Etkinliği

İki melez yeni dini hareket ve yeniçağ hareketi örneği bul. Hangi dinî ve diğer gelenekler bu hareketlerden yararlanmaktadır? İnternetten "yeniçağ" adı altında arama yapmayı deneyebilirsiniz.

Tercih ve tüketim

Bruce'un (1996) tartıştığı gibi, modernite bireyselcilik ve "nerede yaşayım", "kiminle evleneyim", "neye inanıyım" gibi sorularla ilgili konularda bireysel tercihlerin önemînin artmasıyla karakterize olur. Ancak, postmodernitede yalnızca daha fazla tercih yoktur (teknoloji insanlar için gitgide daha fazla tüketilecek şey meydana getirir), aynı zamanda tercih eyleminin kendisi de, insanların kimliklerini tanımlamalarında merkezi bir davranış şekli olmaktadır: "Tüketiyorum, o halde varım".

Din, tüketici tercih odaklı bu postmodern dünyanın bir parçası olmaktadır; beşinci ve yedinci bölümlerde gördüğümüz gibi, dinî kuruluşlar kendilerini piyasaya sunmaktadır. Yeni Dini Hareketlerin ve Yeniçağ Hareketlerinin çoğu, bireylerin kendilerini tercih etmeleri durumunda, kişilerin nasıl bir birey olacakları ya da olmaya çalışacakları ile ilgili olarak özel iddialarda bulunmaktadırlar. Bu bakımdan, dinlerin tüketiciler için birbirleriyle yarıştıkları bir pazaryeri vardır.

Araştırma Etkinliği

Yaşadığın bölgedeki önemli dinî kuruluşları belirle. Onların duyuru panolarına ve ilanlarına bak. Bunlar, dinin herhangi bir meta gibi pazarlanmak zorunda olduğunu ortaya koyuyor mu?

Manevilik

Heelas'ın (1996) yeniçağ ile ilgili çalışması ve Giddens'in (1991) geç modern dünyadaki kimlikle ilgili yapmış olduğu tartışmalar, yeniçağ inançlarının, çalışma, diyet, çevre vb. bir dizi gündelik aktivitede özel anlamda maneviyatla nasıl ilişkili olduğuna işaret etmektedir. Sözgelimi çevrenin, bizim zarar verebileceğimiz bir canlı olduğu fikri –Toprak Ana (Gaia) fikri–, dinî harekete oldukça yakın olan çevreciliğe dönüşüverdi. Satish Kumar,

çevrenin manevi bir tarafı olduğu yönünde şu argümanı öne sürmektedir:

> "Ekonomi yükseliştedir; bununla birlikte henüz bu "tam bir iyileşme faktörü" değildir... Süpermarketler yiyeceklerle dolu olmasına rağmen insanlar halen manevi anlamda açlıktan ölmektedirler. Otoyollar da hızlı giden arabalarla dolu olmasına rağmen insanlar halen gidecek yer bulamamaktadırlar. Dönüşüme uğramış (ve manevi) kişisel yaşamın dışında, sosyal, siyasal ve ekolojik eylemler de halen vuku bulmaktadır. Meditasyon, vejetaryen-kutulu ekonomiler ve yol yapımını durdurmak için ağaçlara sarılma, aynı manevi gerçekliğin farklı boyutlarıdır. Diyalog hayaleti içerisinde manevi ekolojiden dolayı herhangi bir misyoner iştiyakına yer yoktur. İnsanları birtakım dogmalara ve amentülere döndürmeye çalışmak için herhangi bir yer de söz konusu değildir. Mesele, yeryüzünü ve üzerinde yaşayan insanları seven insanları ortak paydada buluşturmak için bir diyalog başlatmaktır." [Kumar, 1997, s. 20]

Araştırma ve Değerlendirme Etkinliği

Body Shop'lar için hazırlanmış bazı reklâmlara göz atın. Doğal tabiatın hangi resimleri var? Bunların dini olarak tanımlanabilmesinin boyutları nelerdir? Ve bunlar Kumar'ın manevi ekoloji fikriyle ne kadar uyuşmaktadır?

Yeniçağdaki maneviyatın rolünü yorumlayabilmenin, dünyayı *yeniden büyüleme* girişimiyle ilgili olduğunu ve bunların, orijinal anlamda Max Weber tarafından adı konulan *büyü bozumu* süreçlerine karşıt olduğunu görmek gerekmektedir.

Geleneksizleş(tir)me

Özellikle Giddens'in tartıştığı geç modernitenin veçhelerinden biri **geleneksizleş(tir)me**dir (detraditionalization), yani gittikçe daha fazla kültür ve inanç erişilebilir oldukça, geleneklerin kendi önemlerini kaybedeceği görüşü. Giddens, –küresel kitle iletişim araçlarını da içerisine katarak– küreselleşmenin, gelenekleri kendi orijinal noktalarından kopardığını iddia etmektedir.

Yeni Dini Hareketlerin ve Yeniçağ Hareketlerinin bazı veçheleri de bu sürecin göstergeleridir. Sözgelimi pek çok yeni melez din, herhangi bir dinî geleneğin hemen her toplumda işlev görebileceği görüşünden dolayı, bir dinî geleneğin orijininin nerede olduğunun gerçekten hiçbir önemi olmadığını ima eder. Hiçbir hikâye diğerinden daha fazla ya da daha az doğru olmamakla birlikte, dinî gelenekler basit bir şekilde insanların yaşamlarını nasıl yaşadıklarıyla ilgili birtakım hikayelerden ibaret olabilir.

Dinin geleneksizleştirilmesinin yanında, Heelas'ın aşağıda işaret ettiği gibi, aynı zamanda dinin odak noktasının da tamamen değişmesi durumu söz konusudur:

> Hem **özerklik** (otonomi) hem de **özgürlük** oldukça değerlidir; **otorite** ise **benliğin deneyimine** bağlıdır, daha açık söylemek gerekirse, **tabii âleme** bağlıdır. Bu, yeniçağcıların öz-sorumluluk alıştırmalarına vurgu yapan öz-etiğe büyük önem atfetmesi demektir. Geleneksizleş(tir)me, hareketin daimicilik görüşüyle de ilişkilidir, yani aynı hikmet bütün dinî geleneklerin kalbinde bulunabilir. [Heelas, 1996, s. 29]

Başka bir deyişle geleneksizleş(tir)me, bütün geleneklerin değerlerinin kabulünden daha fazla bir şeydir: Dinî kuruluşun altında yatan vurguların çoğunu, sözgelimi otoritenin bulunduğu alanları reddetmekle alakalıdır. Yeniçağ Hareketlerinde otorite, ne gelenekte ne de dini kurumun içinde yer alır, yalnızca bireyde bulunur.

Ancak, ileride de göreceğimiz gibi, geleneksizleş(tir)me sürecinin karşısında yer alan dinî fundamentalizm hareketleri ve formları bulunmaktadır.

Öz-yönelim

Heelas'ın yeniçağ analizi, benliğin yeniçağ inançlarında ve pratiklerinde merkezi bir unsur olduğunu daha açık hale getirmektedir. Bizim değiştirilmesine ve geliştirilmesine teşvik edildiğimiz benlik, aynı zamanda Giddens'in geç modernite tartışmalarının da

bir özelliğidir. Beşinci ve yedinci bölümlerdeki mülahazalarımızdan da anlaşılacağı üzere, benliğe olan bu ilgi, Yeni Dini Hareketlerinin de bir parçasıdır: Sayentolojide, öz-geliştirme merkezi bir amaç ve takipçilerine verilen bir vaattir.

Benlik yaklaşımları, Yeni Dini Hareketler ve Yeniçağ Hareketleri açısından farklılık arzetmektedir. Yeni Dini Hareketler benliğe, bir bireyin mesleğinde ilerlemesi, ilişkilerini ve bu tarz şeyleri geliştirmesi için hâkim olunması ve değiştirilmesi gereken bir şey gözüyle bakarlar. Bu eski benliğin terk edildiği ve yeni, daha etkili benliğin elde edildiği Kutsal Kitap yorumu seminerlerinin amacı da budur. Yeniçağ Hareketlerindeki benliğin ise manevi tarafları daha baskındır; kendine-hâkim olma kavramına ve pratik amaçları gerçekleştirebilmek uğruna yeni bir benlik arayışında olma durumuna daha az vurgu yapar. Bunun yerine vurgu daha çok kendini-gerçekleştirme üzerine yapılır.

Din ve Kitle İletişim Araçları

Yedinci bölümde bir dizi dinî hareketin –ana-akım ve yeni–, düşüncelerini yaymak için kitle iletişim teknolojilerini kullanma konusunda hangi boyutlara ulaştıklarını görmüştük. Ancak, Yeni Dini Hareketlerin ve Yeniçağ Hareketlerinin çoğu, gelişmiş haberleşme teknolojilerini daha radikal bir şekilde kullanmaktadırlar: Sözgelimi pek çoğunun kendi web sitesi vardır ve bundan dolayı da herhangi bir zamanda dünyanın herhangi bir yerinde birbirleriyle iletişim kurabilecek oldukça dağınık bir üye potansiyellerine sahiptirler. Bu elbette ki dinleri kendi orijinal bölgelerinden koparan ve geleneksizleş(tir)meye yol açan faktörlerden birisidir.

Gelişmiş bilgisayar teknolojilerinin kullanılması, aynı zamanda muhtemel postmodern, sanal dinlerin ortaya çıkmasına da imkân hazırlayabilir. Yedinci bölümde, ABD'de, televizyonun din açısından önemini tartışmıştık. Ancak, gelişmiş teknolojinin kullanımı alabildiğine yayılmış, geleneksizleş(tir)menin kapsamını geniş-

letme potansiyeline sahip olmuş ve hatta tüketici tercihini, dinlerin yalnızca internet üzerinde var olabileceği bir boyuta kadar genişletmiştir.

Araştırma Etkinliği

İnternetten web sitesi olan dinî kurumların/cemaatlerin örneklerini bulmaya çalışın. Bu dinî kurumlar hem yaygın/ana akım dinleri hem de yeniçağ hareketlerini kapsıyor mu? Bu web sitelerin nasıl ve ne şekilde iletişim kurduğunu inceleyin. Bulgularınız, bunların günümüz postmodern dinlerinden olduğu anlamına mı geliyor?

Postmodern kuruluşlar olarak dinî kuruluşlar

Stewart Clagg (1992) Japon endüstrisindeki postmodern kurumların gelişimini tartışır ve modernitenin karakteristik kurumlarıyla zıtlık arzeden birtakım anahtar nitelikte özellikler sıralar:

Tablo: Modern ve post-modern kuruluşların karşılaştırılması	
Modern kuruluşlar	**Postmodern kuruluşlar**
Katı, otoriteryen kontrol	Esnek, demokratik kontrol
Kitle tüketimine odaklanmış	Niş pazarlara odaklanmış
Teknolojinin egemenliği altındadır	Teknolojiye olanak tanınmıştır
Sınırları çizilmiş ve niteliklerinden soyutlanmış meslekler	Sınırları çizilmemiş ve çok nitelikli meslekler

Modernitenin tipik dinî kurum türleri –kiliseler, sektler– Clegg tarafından tanımlanan *modern* endüstri kurumlarıyla oldukça benzerlik arzetmektedir. Onlar çoğunlukla hiyerarşik, sınırları oldukça açık şekilde belirlenmiş görev birimleri bulunan yapılardır ve aynı mesajla mümkün olduğu kadar çok kişiyi gruplarına dahil etme girişimlerinde onlar "kitle tüketimi"ne vurgu yaparlar. Bununla birlikte genelde herhangi özel bir modern teknolojiyi de kullanmazlar.

Yeniçağ Hareketleri ise daha çok, Clegg'in Japon endüstrisinin karakteristikleri gözüyle baktığı *postmodern* endüstri kurumlarına benzemektedir. Bunlar çoğunlukla katı ve otoriteryenlikten daha ziyade demokratiklerdir. Niş pazarlara odaklanırlar ve nadiren de kiliselerin yaptığı gibi olabildiğince fazla sayıda insanı gruplarına dahil etme uğraşı içerisinde olurlar. Yeniçağ Hareketleri, pek çok endüstri şirketi gibi haberleşme teknolojilerine pozitif tutum takınırlar. Onlar üyelerine, endüstri şirketlerinin çalışanları için sağlamaya çalıştığı esneklik ve adaptasyona sahip kimseler gözüyle bakarlar; doğrusu onların öz-gelişime ve öz-hünere yapmış oldukları vurgular, tamamen iş adamlarının istediği "çalışma" disiplinin bir türüdür. İşte kendini gerçekleştirme dinlerinin (self-religion) bu son özelliği, Heelas'ı yeniçağ hareketlerinin çoğunu "kapitalizmin kültleri" şeklinde tanımlamasına sevketmiştir.

Araştırma ve Yorumlama Etkinliği

Yeni Dini Hareketleri ve Yeniçağ Hareketlerinin görünümlerinin, postmodern dinlerin örnekleri olduğuna dair ileri sürülen argümanların lehinde ve aleyhinde kanıtlar var mıdır?

Lehinde	***Aleyhinde***

Fundamentalizm: Postmoderniteye bir tepki mi?

Yedinci bölümde ABD'de Hıristiyan Sağ'ın rolünden, dinî ve politik fundamentalizm formlarının artan öneminden bahsetmiştik. O halde şu soruyu sorabiliriz:

❖ Bu fenomenler (dinî ve politik fundamentalizm formları) postmoderniteye, özel olarak da tercihe, göreceliğe, geleneklerin sonuna gelinmesine ve melezliğe yönelik yapılan postmodern vurgulara ne dereceye kadar cevap olabilir?

Hem Bauman hem de Giddens, fundamentalizmin, postmoderniteye bir tepki olacağını düşünürler. Giddens, geç moderniteyle ilgili ana problemin, şüphe ve risk meselelerinde merkezleşeceğini düşünür:

> "Geç modernite, göreceli güvenlik alanlarıyla köklü şüphelerin ve endişe verici risk senaryolarının birbiriyle iç içe geçtiği bir sistemdir. Dinî fundamentalizmin niçin özel bir cazibe olduğunu görmek bu bakımdan kolaydır." [Giddens, 1991, s. 207]

Her ne kadar gerçekten postmodern bir dünyada yaşıyor olduğumuza inanmış olsa da, Bauman da aynı çizgidedir:

> "Fundamentalizm tam da çağdaş, postmodern bir fenomendir. ... Fundamentalizmin büyüsü, tercih ızdıraplarıyla dönüşüme uğramış kişiyi özgürlüğüne kavuşturacağı vaadinden kaynaklanmaktadır. Bir kişi, büyük ya da küçük bütün meselelerde, hayati kararlar alındığı zaman nereye bakacağını bilir ve oraya bakan kişi bilir ki, doğru şeyi yapmıştır ve böylelikle de risk alma korkusundan kurtulmuştur." [Bauman, 1997, ss. 182, 184]

Yorumlama Etkinliği

Giddens ve Bauman'a göre, Lyotard'ın "post-modern durum" ismini verdiği şeylerle yaşayamayan bireyler için fundamentalizm ne tür cevaplar sağlamaktadır?

Her ne kadar Bauman ve Giddens, çağdaş dünyanın postmodern mi yoksa geç modern mi olduğunu konusunda uzlaşamasalar da, her ikisi de bu dünyanın *nasıl bir şeye benzediği* konusunda anlaşmışlardır. Bu dünya, tercihlerin, riskin ve "neler yapmalıyım?", "ne tür seçimlerde bulunmalıyım?" türünden sorulara rahatlatıcı cevapların bulunamaması durumunun hükümranlığı altındadır. Bundan dolayı da böyle bir dünyada fundamentalizmin artan bir öneme sahip olmasını bekleyebiliriz.

Bu argümanları biraz daha ileri götürebiliriz. Bauman (1992) bize, postmodern dünyadaki tipik politika türlerinin örneklerini sunar. Bunları aşağıda belirtelim:

❖ *Kabilesel politika:* Kırsal toplumlar gibi geçmiştekilerden farklılık arzeden toplulukların önemi etrafında organize olmuştur. Hiçbir tarihleri olmamasından ve bir tarih icat etmek zorunda olduklarından dolayı Anderson (1983) bunları *hayali cemaatler* olarak isimlendirir. Milliyetçiliğin pek çok formu bir tarih ve birtakım gelenekler icat etmeyi gerektirir. İnsanlar bu hayali topluluklara, rasyonel gerekçelendirmeye ya da analize maruz kalmayan güçlü hislerle bağlıdırlar.

❖ *Arzu politikası:* Önemli olarak addedilen hemen herhangi bir şey üzerinde temellenebilen topluluk kimliliğinin sembolleri anlamında kullanılır. Bu, sözgelimi aynı topluluk kimliği sembollerine sahip olmayan insanları öldürme gibi, dışarıdan tehlikeli ve rasyonel olarak gözüken eylemler kadar, bazı kıyafet tarzlarını ve müzik formlarını da içerebilir.

❖ *Korku politikası:* Yoğun saldırılma riski altında olma ya da kamusal alanda yaralanma gibi gittikçe artan biçimde tehlikeli gözüyle bakılan bir dünyaya yönelik vurgu anlamında kullanılır. Hangi anlama sahip olursa olsun, risklerden ve tehlikelerden kaçınmak için kuvvetli bir arzu bulunur.

❖ *Kesinlik politikası:* Pek çok belirsizlik kaynağının olduğu ve uzmanların dahi kesinlik ve riskten nasıl kaçınılması gerektiğini biliyor görünmediği bir dünyada kesin olana duyulan arzudur.

Bauman tarafından tanımlanan bu dört politik algının hepsi, aynı zamanda çağdaş dinlerin, özellikle de dinî fundamentalizm formlarının ve insanları dinlerinden döndürerek Hıristiyanlaştırmak çabasında olan dinî hareketlerin bir bölümünü teşkil etmektedir. Sözgelimi ABD'deki Hıristiyan fundamentalizmi *kesinliğe* (hayatın nasıl yaşanması gerektiğine dair belirli kurallar), *korkuya* (sözgelimi cinsellikle ilgili devlete ve liberal görüşlere karşı hissedilen), *arzuya* (özellikle de ulusal bayrağı da dahil ederek kültürel

kimliğin sembolleri için), ve *kabileselliğe* (özellikle bütün Amerikalıların inşa ettiği bir toplum ve sınırlarını genişlettiği medeniyet içerisinde hayali bir topluluğun oluşturulması) dayanmaktadır. Bütün bunlar, hiçbir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymamalarını ve grup dışında kalan insanları dışarıda tutarak kendi topluluklarına güçlü hislerle bağlanmalarını sağlamaktadır.

Sonuç

Bizim bugün postmodern bir dünya içerisinde yaşıyor olup olmadığımız konusunda sosyologlar arasında dikkate değer görüş ayrılıkları mevcuttur. "Postmodern toplum"un var olduğunu kabul etmemiz durumunda, postmodern dünyanın karakteristik özelliklerinden olan, olağanüstü şüphe ve riskle başa çıkma arayışındaki fundamentalizmin formlarını da dahil ederek, dinlerin, yukarıda ileri sürülen formlar haline dönüşeceği beklentisi içerisinde olmamız gerekecektir. Dinin geç modern ya da postmodern dünyadaki rolü, bizim sekülerleşme tezine yönelik yaklaşımlarımızı yeniden gözden geçirmeye ihtiyaç duyduğumuzu ortaya koymaktadır. Sözgelimi hem Bauman hem de Giddens, dinin geç modern/postmodern dünyada *daha* önemli hale geleceği iddiasını paylaşmaktadırlar. Giddens'a göre;

> "Dinî semboller ve pratikler, yalnızca geçmişin tortuları değildir; aynı zamanda dinî ya da daha açık söylemek gerekirse, (geç) modern toplumlarda oldukça yaygınlık kazandığı görülen manevi ilgilere yönelik bir canlanış anlamına da gelir. ... Dinin ortadan kaybolmadığı gerçeği bir tarafa, hemen her cihette dinî duyarlılığın ve maneviyat çabalarının yeni formlarının oluşumunu görmekteyiz." [Giddens, 1991, s. 207]

Giddens'in söylediklerini kabul etmemiz durumunda ise, altı ve yedinci bölümlerde zikrettiğimiz bazı sonuçları yeniden gözden geçirmeye ihtiyaç hissederiz. Yukarıdaki görüşünde dillendirdiği, dinî duyarlılığın ve maneviyat çabalarının yeni formları ise, dinin

gerileyişine değil, dünya genelindeki *yeniden canlanışı*na kanıt oluşturacaktır.

Yorumlama Etkinliği

Yukarıda tartışılan postmodern dinlerin analizi, (altıncı ve yedinci bölümlerde ele alınan) dinin gerilediği görüşünü geçersiz kılmayı gerektirir mi? Eğer gerektirirse, niçin?

Deneme sorusu

Postmodernite nedir? Yeni Dini Hareketler ve Yeniçağ Hareketleri ne dereceye kadar postmodern dinlerin örnekleri olabilir?

Ödev önerisi

Sosyoloji kitaplarında ve birtakım websitelerde postmoderniteyle ilgili olağanüstü bir veri tabanı bulunmaktadır. Bu tür hareketlerin postmodern hareketler mi olduklarını, yoksa onların karşısında mı reaksiyon gösterdiklerini daha iyi kavrayabilmek için herhangi bir yeni dini hareketin ya da yeniçağ hareketinin ayrıntılı analizini yapmayı üstlenebilirsin.

Kaynaklar ve İleri Okumalar

Anderson, B. (1983), Imagined Communities, London: Verso.

Baudrillard, J. (1983), Simulations, New York: Semiotexte.

Baudrillard, J. (1990), Fatal Stragies, New York: Semiotexte.

Bauman, Z. (1992), Intimations of Postmodernity, London: Routledge.

Bauman, Z. (1997), Postmodernity and its Discontents, Cambridge: Polity Press.

Beck, U. (1992), Risk Society, London: Sage.

Bruce, S. (1996), Religion in the Modern World: From cathedrals to cults, Oxford: Oxford University Press.

Clegg, S. (1992), "Modern and postmodern organizations", Sociology Review 1:4, ss. 24-28.

Giddens, A. (1990), Consequences of Modernity, Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1991), Modernity and Self-Identity, Cambridge: Polity Press.

Heelas, P. (1992), "The sacralization of the self and new age capitalism", in N. Abercombie and A. Warde (eds),Social Change in Contemporary Britain, Cambridge: Polity Press.

Heelas, P. (1996), The New Age Movement, Cambridge Polity Press.

Kumar, S. (1997), "Green Spirit", in Keeping the Faiths: the new covenant between religious belief and secular power, Demos, no 11, ss. 18-20.

Lyotard, J. F. (1986), The Postmodern Condition, Manchester: Manchester University Press.

Mills, C. W. (1970), The Sociological Imagination, Harmondsworth: Penguin.

Natoli, J. (1997), A Primer to Postmodernity, Oxford: Blackwell Publishers.

Smart, B. (1993), Postmodernity, London: Routledge.

EK:

Sosyologlar belli başlı dünya dinleriyle ilgili hangi konuları incelemeyi ilginç bulurlar?



Milattan önce 20. yüzyıl civarlarında kuruldu.

Yahudilik

- ❖ Yahudiliğn politikada oynadığı rol.
- ❖ Yahudi ortodoksisinin önemi.
- ❖ Yahudi soykırımının ve diğer zulümlerin etkileriyle birlikte Anti-Semitizmin rolünü analiz etmek.
- ❖ Dinî kitapların ve onların nasıl yorumlandığının önemi.



Milattan önce 14. yüzyıl civarlarında Hindistan'da kuruldu.

Hinduizm

- ❖ Politeizmin önemi.
- ❖ Din ile kast sistemi arasındaki ilişki.
- ❖ Dini festivallerin önemi.
- ❖ Dini kitapların ve onların nasıl yorumlandığının önemi.



Milattan önce 6. yüzyılda Çin'de kuruldu.

Konfüçyüsçülük

- ❖ Konfüçyüsçülüğün, bir dinin temel özelliklerine sahip olmaması: Ruhban sınıfının, Tanrıların ve ölümden sonraki hayata inancın olmaması.
- ❖ Konfüçyüsçülüğün bir ahlaki sistem olarak incelenmesi: İnsanların hayatlarını nasıl yaşamaları gerektiği ile ilgili unsurlar.
- ❖ Öz-kontrolün önemi.
- ❖ Ritüelin ve geleneğin önemi.



Milattan önce 6. yüzyılda Çin'de kuruldu.

Taoizm

❖ Dinî inanç ve pratiklerde büyünün oynadığı rol.
❖ Toplum ile doğal düzen ve çevre arasındaki yakın ilişki.
❖ Meditasyonun önemi.
❖ Süregelen dinî ritüellerin önemi.



Milattan önce 5. yüzyılda Hindistan'da kuruldu.

Budizm

❖ Budizmin dünya gerçekliğine adaptasyonda oynadığı rol.
❖ Manastır hayatının önemi.
❖ Kurtuluşu elde etmede katı disiplinin önemi.
❖ Budizmin geç modern toplumlardaki cazibesi.



Milattan sonra 1. yüzyılda şimdiki İsrail'de kuruldu.

Hıristiyanlık

❖ Karizmanın önemi (İsa Mesih).
❖ Sekten kiliseye olan geçiş.
❖ Hıristiyanlıktaki sektlerin rolü.
❖ Hıristiyanlığın bir devlet dini olarak rolü.
❖ Mezheplerin gelişimi.
❖ Hıristiyanlığın mesajı -komşunu sev- ile onun bazı büyük sosyal ve siyasal çatışmalardaki rolü arasındaki ilişki.

İslam



Milattan sonra 7. yüzyılda Medine'de kuruldu.

❖ İslam ile Hıristiyanlığın inanç sistemi arasındaki yakın ilişki.
❖ İslam ile modern, kapitalist bir toplum arasındaki ilişki.
❖ Dinî kurtuluş açısından çilenin oynadığı rol.
❖ Din ve politika arasındaki ilişki.
❖ İslam korkusu ve İslamî fundamentalizm ile ilgili olumsuz kalıpyargılar.
❖ Çilenin önemiyle ilgili bir inancın, nasıl içeriye doğru (fiziksel öz-cezalandırma) ya da dışarıya doğru (inanmayanlara yönelik cezalandırma) dönüştüğü.

Sihizm



Milattan sonra 15. yüzyılda Hindistan'da kuruldu.

❖ Sihizmde Tanrı'lardan daha ziyade dinî öğreticilerin önemli olması.
❖ Ruhban sınıfının olmaması.
❖ Meditasyonun önemi.

Kaynaklar

Adas, M. (1979), Prophets of Rebellion: Millenarian protest movements against European colonical order, London: Cambridge University Press.

Anderson, B. (1983), Imagined Communities, London: Verso.

Anwar, M. (1981), Between Two Cultures: A Study of relationships between generations in the Assian Community in Britain, London: Commission for Racial Equality.

Ash, R. and Goodchild, I. (1997), "Poles apart –secularisation and Anglo-Jewry", Sociology Review, 7:1.

Barker, E. – Halman, L. and Vloet, A. (1993), The European Values Study, 1981-1990, Summary Report, London/Netherlands: EVS Group.

Barker, E. (1984), The Making of a Moonie, Oxford: Blackwell.

Barrett, L. (1977), The Rastafarians: The dreadlocks of Jamaica, Kingston (Jamaica): Sangster Books.

Baudrillard, J. (1983), Simulations, New York: Semiotexte.

Baudrillard, J. (1990), Fatal Stragies, New York: Semiotexte.

Bauman, Z. (1992), Intimations of Postmodernity, London: Routledge.

Bauman, Z. (1997), Postmodernity and its Discontents, Cambridge: Polity Press.

Beck, U. (1992), Risk Society, London: Sage.

Becker, E. (1932), Systematic Sociology, New York: John Wiley.

Bellah, R. (1970), "Civil religion in America", in Beyond Belief: Essays in religion in a post-traditional world, New York: Harper and Row.

Bellah, R. (1975), The Broken Covenant: American civil religion in a time of trial, New York: Seabury Press.

Berger, P. (1973), The Social Reality of Religion, Harmondsworth: Penguin.

Bibby, R. (1974), "Sources of religious involvement", Review of Religious Research, 15.

Bibby, R. (1990), Fragmented Gods, Toronto: Stoddart.

Boal, F. (1982), "Segregating and mixing: space and residence in Belfast", in F. Boal and J. Douglas (eds), Integration and Division, London: Academic Press.

Bocock, R. and Thompson, K. (1985), Religion and Ideology, Manchester: Manchester University Press and Open University Press.

Brook, L. (1992), British Social Attitudes: Cumulative Source Book, the first six surveys, London: Gower.

Bruce, S. (1986, God save Ulster: The religion and politics of Paisleyism, Oxford: Oxford University Press.

Bruce, S. (1990), Pray TV: Televangelism in America, London: Routledge.

Bruce, S. (1990), Religion in the Modern World: From cathedrals to cults, Oxford: Osford University Press.

Bruce, S. (1995), Religion in Modern Britain, Oxford: Oxford University Press.

Bruce, S. (1996), Religion in the Modern World: From cathedrals to cults, Oxford: Oxford University Press.

Butler, C. (1995), "Religion and gender: Young Muslim Women in Britain", Sociology Review, 4:2.

Campbell, C. (1972), "The cult, the cultic milieu and secularisation", in M. Hill (ed.), A Sociological Yearbook of Religion, no: 5, London: SCM Press.

Chancy, D. (1983), "The symbolic mirror of ourselves: civil ritual in mass society", Media, Culture and Society, 5:2.

Clegg, S. (1992), "Modern and postmodern organizations", Sociology Review 1:4.

Cohn, N. (1970), The Pursuit of the Millennium, London: Paladin.

Coles, R. (1975), "Football as "surrogate" religion", in M. Hills (ed.), A Sociological Yearbook of Religion, London: SCM Press.

Davie, G. (1984), Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging, Oxford: Blackwell.

Davie, G. (1990a), "Believing without belonging: is this the future of religion in contemporary Britain?", Social Compass, 37:4.

Davie, G. (1990b), "An ordinary God: the paradox of religion in contemporary Britain", British Journal of Sociology, 41:3.

Davie, G. (1995), "Competing fundamentalisms", Sociology Review, 4:4.

Davie, G. (1997), "The Individualisation of British Belief", in Keeping the Faith, Demos, no. 11.

Douglas, M. (1966), Purity and Prayer, London: Routledge.

Durkheim, E. (1912/1916), The Elementary Forms of the Religious Life, London: Allen and Unwin.

Elias, N. and Dunning, E. (1993), The Quest for Excitement: Sport and leisure in the civilising process, Oxford: Blackwell.

Evans-Pritchard, E. E. (1965), Theories of Primitive Religion, Oxford: Ciarendon Press.

Freud, S. (1927/1985), "The Future of an Illusion", in Civilisation, Society and Religion: The Pelican Freud Library, c. 12, Harmondsworth: Penguin.

Geertz, C. (1966), "Religion as a cultural system", in M. Banton (ed.), Anthropological Approaches to the Study of Religion, ASA Monograph 3, London: Tavistock Publications.

Gerth, H. and Mills, C. W. (1948), From Max Weber: Essays in Sociology: London: Routledge.

Giddens, A. (1990), Consequences of Modernity, Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1991), Modernity and Self-Identity, Cambridge: Polity Press.

Glock, Y. and Stark, R. (1965), Religion and Society in Tension, New York: Rand McNaily.

Gluckman, M. (1956), Custom and Conflict in Africa, Oxford: Blackwell.

Greeley, A. (1982), Religion: A Secular theory, New York: Free Press.

Halevy, E. (1924), A History of the English People in 1815, London: Unwin.

Halevy, E. (1927), A History of the English People , 1830-1841, London: Unwin.

Hamilton, M. (1998), "Secularisation: now you see it, now you don't", Sociology Review, 7:4.

Hamilton, M. B. (1995), The Sociology of Religion, London: Routledge.

Hawley, J. S. (1994), Fundamentalism and Gender, Oxford: Oxford University Press.

Heelas, P. (1992), "The sacralization of the self and new age capitalism", in N. Abercombie and A. Warde (eds),Social Change in Contemporary Britain, Cambridge: Polity Press.

Heelas, P. (1996), The New Age Movement, Cambridge Polity Press.

Herberg, W. (1983), "Protestant, Catholic, Jew: An essay in American Religious Sociology, New York: Doubleday.

Hinnels, J. (1997), The New Handbook of Living Religions, London: Blackwell.

Holm, J. and Bowker, T. (1994), Women in Religion, London: Pinter Publishers.

Jacobs, E. and Worcester, R. (1994), Britain under the MORI-scope, London: Wiedenfeld and Nicholson.

James, W. (1971), The Varieties of Religious Experience, London: HarperCollins Publishers.

Jarman, N. (1997), Material Conflicts: Parades and visual display in Northern lreland, Oxford: Berg.

Jenkins, R. (1997), Rethinking Etnicity, London: Sage.

Johal, S. (1998), "Brimful of Brasia", Sociology Review, 8:1.

Johnson, A. G. (1995), A Blackwell Dictionary of Sociology, Oxford: Blackwell.

Kumar, S. (1997), "Green Spirit", in Keeping the Faiths: the new covenant between religious belief and secular power, Demos, no 11.

Lane, C. (1981), Rites and Rules: Ritual in Industrial society, the Soviet case, Cambridge: Cambridge University Press.

Lane, C. (1981), Rites and Rules: Ritual in lndustrial society, the Soviet case, Cambridge: Cambridge University Press.

Lasch, C. (1991), The Culture of Narcissism, New York: W. W. Norton&Company Ltd.

Lyotard, J. F. (1986), The Postmodern Condition, Manchester: Manchester University Press.

Malinowski, B. (1922), Argonauts of the Western Pacific, London: Routledge and Kegan Paul.

Martin, D. (1967), The Sociology of English Religion, London: Routledge.

Martin, D. (1969), The Religious and the Secular, London: Routledge.

Martin, D. (1996), "Religion, secularisation and post-modernity", in P. Repstad (ed.), Religion and Modernity: Modes of coexistence, Oslo: Scandinavian Universities Press.

Marx, K. and Engels, F. (1845/1955) On Religion, Moscow: Progress Publishers.

Merton, R. K. (1957), Social Theory and Social Structure, Glencoe: Free Press.

Mills, C. W. (1970), The Sociological Imagination, Harmondsworth: Penguin.

Modood, T. and Berthoud, R. et al (1997), Ethnic Minorities in Britain: Diversity and disadvantage, The Fourth National Survey of Ethnic Minorities, London: Policy Studies Institute.

Natoli, J. (1997), A Primer to Postmodernity, Oxford: Blackwell Publishers.

Niebuhr, H. R. (1962), The Social Sources of Denominationalism, New York: Meridian.

Parsons, T. (1951), The Social System, New York: Basic Books.

Parsons, T. (1951), The Social System, New York: Basic Books.

Peach, C. (1996), "Ethnicity in the 1991 Census", The Ethnic Minority Populations of Great Britain, c. 2, London: HMSO.

Pickering, W. S. F. (1984), Durkheim's Sociology of Religion, London: Routledge.

Pryce, K. (1979), Endless Pressure: A Study of West Indian lifestyles in Bristol, Harmondsworth: Penguin.

Puttick, K. (1997), Women in New Religions: In search of community, sexuality and spiritual power, London: Sage.

Radcliffe-Brown, E. (1952), "Religion and society", in Structure and Function in Primitive Society, London: Cohen and West.

Repstad, P. (ed.) (1996), Religion and Modernity: Modes of coexistence, Oslo: Scandinavian Universities Press

Runciman, W. G. (1978), Max Weber: Selections in translation, Cambridge: Cambridge University Press.

Said, E. (1985), Orientalism, Harmondsworth: Penguin.

Sharma, A. (1987), Women in World Religion, Albany: State University of New York Press.

Shils, E. and Young, M. (1953), "The meaning of the Coronation", Sociological Review, 1-2.

Shiner, L. (1967), "The concept of secularisation in empirical research", Journal of the Scientific Study of Religion, vol. 6.

Showalter, E. (1997), Hystories: Hysteria, Gender and Culture, London: Picador.

Simmel, G. (1898/1997), Essasys on Religion, ed. H. Helle and L. Nlerder, London: Yale University Press.

Smart, B. (1993), Postmodernity, London: Routledge.

Stark, R. and Bainbridge, W. (1985), The Future of Religion: Secularisation, revival and cult formation, Berkeley: University of California Press.

Thomas, K. (1973), Religion and the Decline of Magic, Harmondsworth: Penguin.

Thompson, D. (1996), The End of Time: Faith and fear in the shadow of the millennium, London: Sinclair Stevenson.

Thompson, E. P. (1968), The Making of the English Working Class, Harmondsworth: Penguin.

Troeltsch, E. (1931/1976), The Social Teachings of the Christian Churches, Chicago: University of Chicago Press.

Turner, B. (1983), Religion and Social Theory, London: Sage.

Walby, S. (1992), Theorising Patriarchy, Oxford: Blackwell.

Walker, A. (1990), "Why are most churchgoers women", Vox Evangelica, 20.

Wallis, R. (1976), The Road to Total Suspicion: A Sociological Analysis of Scientology, London: Heinemann.

Wallis, R. (1984), The Elementary Forms of the New Religious Life, London: Routledge.

Wallis, R. (1993), "Charisma and explanation", in E. Barker, J. Beckford and K. Dobbelaere (eds), Secularization, Rationalism and Sectarianism: Essays in honour of Bryan R. Wilson, Oxford: Clarendon Press.

Waters, M. (1995), Globalization, London: Routledge.

Watson, H. (1994), "Women and the veil personal responces to global process", in A. S. Ahmed and H. Donnan, Islam, globalization and postmodernity, London: Routledge.

Weber, M. (1904/1974), The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, London: Unwin.

Weber, M. (1919/1970), "Politics as a vocation", in H. Gerth and C. W. Mills (1948) From Max Weber: Essays in Sociology, London: Routledge.

Weber, M. (1922/1968), Economy and Society, Berkeley: University of California Press.

Weber, M. (1922a/1978), "The social psychology of the world religions", in H. Gerth and C. W. Mills (1948) From Max Weber: Essays in Sociology, London: Routledge.

Weber, M. (1922b/1978), "The soteriology of the underprivileged", in W. Gç Runciman, Max Weber, Selections in translation, Cambridge: Cambridge University Press.

Wilson, B. (1961), Sects and Society, London: Heinemann.

Wilson, B. (1966), Religion in Secular Society, London: Watts.

Wilson, B. (1975), The Noble Savages: The primitive origins of charisma and its contemporary survival, Berkeley: University of California Press.

Wilson, B. (1982), Religion in Sociological Perspective, London: Oxford University Press.

Wilson, B. (1988), "Secularisation: religion in the modern world", in. S. Sutherland and P. Clarke (eds), The World's Religions: The study of religion, traditional and new religions, London: Routledge.

Winter, M. and Short, C. (1993), "Believing and belonging: religion in rural England", British Journal of Sociology, 44:4.

Wolff, K. H. (1964), The Sociological of Georg Simmel, New York: Free Press.

Worsley, P. (1968), The Trumpet Shall Sound, London: Mac Gibbon and Kee.

Yinger, J. M. (1957), Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion, New York: Macmillan.